

56
2ej.



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

LA OBRA DE IVAN ILICH COMO UN PARADIGMA
PARA EL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD
INTERNACIONAL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN RELACIONES INTERNACIONALES
P R E S E N T A N :
**JORGE FEDERICO MARQUES MUÑOZ
ROSA MARIA OLVERA GOMEZ**



DIRECTOR DE TESIS:
MTRO. LUIS ALBERTO AYALA BLANCO

MEXICO, D. F.

1997

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A José María Sbert

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos por su ayuda para la realización de esta tesis a José María Sbert, Iván Illich, Luis Alberto Ayala Blanco, Lourdes Quintanilla y Gustavo Esteva.

Introducción	6
1. Las relaciones internacionales e Iván Illich	10
1.1 -¿Illichianos sin leer a Illich?	14
1.2 -Illichianos que sí han leído a Illich	15
2. Biografía	16
3. La influencia de Karl Polanyi en Iván Illich: hacia una crítica a la sociedad económica	22
3.1 -Historia y economía	22
3.2 -Economía sustancial y economía formal	24
3.3 -Los tres patrones de integración de la economía en la sociedad	27
3.4 -La gran transformación	28
3.4.1 -El mercantilismo	28
3.4.2-Auge y caída del sistema de libre mercado (del siglo XIX a la Segunda Guerra Mundial)	35
3.5-La sociedad económica	53
4. Propuesta convencial y pérdida de proporcionalidad	54
4.1 -La época de Iván Illich	54
4.2 -Herramientas convencionales y contraproductivas	60
4.2.1 -La degradación del medio ambiente	68
4.2.2 -El monopolio radical	71
4.2.3 -La sobreprogramación	75
4.2.4 -La polarización	88
4.2.5 -La obsolescencia	91
4.2.6 -La frustración o insatisfacción	93
4.3 -Hacia una sociedad convencial	94
4.3.1 -La investigación radical	94
4.3.2 -Obstáculos para instaurar una sociedad convencial	103
4.3.2.1 -La idolatría de la ciencia	103
4.3.2.2 -La corrupción del lenguaje cotidiano	106
4.3.2.3 -La devaluación de los procedimientos formales que estructuran la toma de decisiones sociales	107
4.3.2.3.1 -El derecho	107
4.3.2.3.2 -La política	109
4.4 -Los orígenes de la herramienta que esclaviza al hombre	111
4.5 -La proporcionalidad y su pérdida	123
5. La pérdida de lo vernáculo como pérdida de proporcionalidad	138
5.1 Lo vernáculo en las ocasiones de aprendizaje	139
5.2 La lengua vernácula frente a la lengua madre	142
5.3 Lo vernáculo en la producción	147
5.4 La pobreza modernizadora como pérdida de la vernáculo	151

5.5 La medición del bienestar	153
5.6 -Actividades vernáculas frente a trabajo fantasma y asalariado	155
5.7 -Pérdida del género como consecuencia de la pérdida de lo vernáculo	157
6. Responsabilidad global y amistad	161
6.1 -Del <i>homo miserabilis</i> al <i>homo systematicus</i>	161
6.2 -Responsabilidad global	166
6.3 - <i>Askēsis</i>	169
6.4 Los espacios vernáculos hoy	172
Conclusiones	174
Fuentes	175

Introducción

Iván Illich es, a decir de Teodor Shanin, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XX. Intelectuales como Paul Goodman, Pablo Freire, Philippe Ariès, Michel Foucault, Peter L. Berger, Gerhart Ladner, Jean Paul Sartre han estado estrechamente vinculados con él. Desde la década de los 60 Illich ha sido una figura controversial, por su manera de abordar temas como la educación, el desarrollo económico, las necesidades, quizá lo que más se recuerda de Illich fueron sus debates sobre las instituciones educativas durante los 60, sin embargo sus debates sobre educación no es lo único que Iván Illich ha aportado a las ciencias sociales.

Iván Illich mantiene una postura crítica ante el discurso del desarrollo y por tanto es interesante leer a lo largo de su obra la invitación que nos hace para cuestionar muchos de los supuestos que sostienen la ideología occidental; asimismo, nos ofrece una visión histórica que relativiza las certezas del mundo moderno, y líneas de acción y reflexión que nos permiten superar dicho mundo.

Podemos encontrar una cierta continuidad básica en toda la obra de Iván Illich:

- 1) "el camino histórico como aquel que nos permite conocer las limitaciones del presente"¹;
- 2) su admiración y respeto por *el otro*.

En cuanto al camino histórico podemos decir que Illich realiza estudios diacrónicos para mostrar las diferencias existentes entre nuestra percepción de algunos fenómenos y la percepción que de ellos se tenía en el pasado o se tiene en sociedades no occidentalizadas. Por ejemplo, en *Gender*, Illich compara las relaciones entre hombres y mujeres de las sociedades industriales con aquellas que se dan en las sociedades preindustriales.

En cuanto a su admiración y respeto por el otro podemos decir que es notorio en su relación con el intelecto. Este, afirma Illich, no debe ser desarrollado sólo a partir de la *cabecera*, sino también del *corazón*. Por este motivo Illich realiza sus estudios como un ejercicio de *askesis*², pues sin él, el conocimiento se torna puro narcisismo. Con la *askesis* Illich dice evitar que en sus textos la alteridad quede reducida a las categorías del sujeto cognoscente, es decir, a un instrumento.

Pero ¿por qué condena Illich el conocimiento frío? Ver al otro de tal manera sirve para manejarlo, para convertirlo en una variable matemática, pero no para ejercer la *virtud*³.

¹ D. Cayley (traducción JEMM y RMOG), *Illich in conversation*, Canada, Anansi, 1992, p. 3

² *Askesis* o ascetismo tiene en el discurso illichiano un significado preciso. A esto nos referimos en el apartado 6.3 del presente trabajo.

³ Por virtud entendemos una forma, un orden y dirección de la acción formada por una tradición, vinculada a un lugar específico. La virtud esta tradicionalmente fundada en el trabajo, el oficio artesanal, el poblar y el sufrir; actividades soportadas no por instancias abstractas como la tierra, el medio ambiente o el sistema, sino por el suelo particular que dichas prácticas han enriquecido.

La combinación que Illich realiza del camino histórico y de la askesis, lo ha llevado a conclusiones vistas por algunos como peligrosas. Peligrosas porque nos enseñan la pobreza moral de nuestra percepción del otro. Peligrosas porque nos dejan en claro que nuestras certezas no son certezas naturales, sino que están en relación con un momento histórico y un determinado tipo de sociedad. Después de leer a Illich podemos mirar con nuevos ojos la realidad, tenemos un punto de comparación para mirar nuestras certezas, en cierta sentido, desde afuera. No se trata de decir que es fácil ver nuestro entorno desde afuera, ni tampoco de decir que lo podemos cambiar fácilmente a partir de una percepción diacrónica. Se trata más bien de comprender en que se fundan nuestras certezas, qué tan razonables son, que tanto vale la pena seguir pisando sobre ellas.

De la naturaleza diacrónica se deriva un conocimiento múltiple, una óptica comparativa al momento de considerar tal o cual fenómeno. Y en parte es de aquí de donde se deriva la relación illichiana con el otro: es a partir de la aceptación de que no hay un camino a seguir para toda la humanidad, que el filósofo *desprofesionalizado* reconoce al otro.

"Me inclino ante la alteridad de otra persona. Pero renuncio a tender puentes entre ella y yo, reconociendo el abismo que nos separa (...) todo lo que yo percibo es al otro en su palabra, la cual acepto con fe. Pero, gracias a la fuerza de esta palabra puedo confiarme de caminar en la superficie sin precipitarme en el poder institucional".

La institucionalización es para el filósofo de *La convivialidad* la negación del otro en tanto otredad; es tratar de homogeneizar al otro para convertirlo en una herramienta. Se trata de una violenta irrupción sobre la alteridad; con la institucionalización, se trata no sólo de ejercer coerción física sobre el otro, sino de ir hasta sus entrañas -como en el caso de la asistencia profesionalizada en los partos-, hasta su conciencia -como en caso de la educación escolarizada-, y desde ese nivel tan íntimo, dominarlo.

"Lo mismo podemos decir respecto al tratamiento que Illich le da al pasado. Para él, el pasado es una otredad irreductible a nuestros términos -algo de lo que sólo podemos conocer la superficie. Pero no entendamos superficie en un sentido peyorativo, sino como esa distancia justa que al enfrentarnos a una alteridad debemos guardar so pena de interferir en ella terminando con su otredad y convirtiéndola en mismidad".³

Para Illich el mundo está lleno de males globales. Y estos males son los que no nos permiten ejercer las virtudes, ejercer lo *apto* para el hombre y la mujer. De esto hablaremos más adelante

La virtud, además, es el ejercicio de la amistad. Pero la amistad puede ser practicada aún después del desenraizamiento que provoca la modernidad. "Mientras en la hospitalidad entregamos nuestro corazón en el acto, en la amistad dejamos que el corazón mismo actúe". (I. Illich (traducción JFMM y RMOG), *Leceo divino*, copia del manuscrito original, 1992). En la amistad el corazón mismo es el sitio de enraizamiento.

³ D. Cayley... p. 56

⁴ J. Márquez y R. Olivera, *La alteridad en Iván Illich en Estudios Políticos*, No. 13, México, FCP y S. UNAM, p. 236

Pero, ¿de dónde sale la idea de que la vida en el mundo moderno está llena de males -o quizás de cosas aún peores? ¿Qué posibilidad ética tenemos ante tales malestares? ¿Qué opciones hay, sin caer en el utopismo, ante tales males?

Estas preguntas, al ser contestadas a la luz de las ideas de Iván Illich no sólo encontrarán respuestas profundas y sensatas, sino que, además, en el camino construido por tales respuestas surgen una serie de conceptos y la articulación de los mismos; y estos conceptos articulándose son una aportación que consideramos de mucho provecho para el enriquecimiento de la disciplina de las Relaciones Internacionales.

La labor que aquí vamos a llevar a cabo es la siguiente:

- 1) contestaremos las preguntas arriba planteadas con base en la obra de Illich.
- 2) y expondremos algunas de sus ideas que nos pueden ayudar a comprender las relaciones que operan al interior de la sociedad internacional.

Nuestra hipótesis es que parte de la obra de Iván Illich es útil para la disciplina de las Relaciones Internacionales, ya que partimos del supuesto de que el pensamiento de Illich nos ofrece una alternativa para explicar, analizar y criticar los mecanismos de la sociedad internacional.

Para el desarrollo de nuestra hipótesis consideramos de vital importancia no sólo la comprensión de las ideas de Iván Illich, sino también las de Polanyi, por tanto, en el capítulo cuatro exponemos parte de su obra. Las aportaciones de Illich que consideramos importantes para nuestra disciplina, las abordaremos en los capítulos cinco, seis y siete.

No es nuestro objeto de estudio comparar la obra de Illich con otras teorías aplicadas a las Relaciones Internacionales. Como tampoco es nuestro objetivo criticarlas a partir de la obra de Illich. Aunque a veces dichas críticas salten a la vista.

Cuando decimos que este trabajo presenta la obra de Iván Illich, queremos decir que hacemos una lectura fenomenológica¹ de su obra. El presente no es pues, un trabajo que

¹ "La fenomenología es un intento por reubicar los orígenes del significado en nuestra experiencia viva antes que en el objetivismo impersonal o las estrechas actitudes científicas". R. Kearney (traducción JFMM y RMOG), *Modern movements in European philosophy*, USA, Manchester University Press, 1996, p. 1

"La fenomenología tiene el cometido de crear una forma de *pensamiento concreto*. El método fenomenológico se inició con el filósofo alemán Edmund Husserl al comenzar el siglo XX. Pedia que la filosofía dejara de constar de esas abstracciones especulativas y escolásticas y regresara a las ideas de nuestras vividas experiencias de las cosas mismas" (Ibid., p. 2)

Husserl se refería a su método en *Investigaciones Lógicas* (1900) como fenomenológico, ya que contribuía a volver a los orígenes del conocimiento al examinar como es que el mundo, en primera instancia, se presenta ante la conciencia humana. A esto los griegos le llamaban *phaino*.

En el caso del presente trabajo vamos hacia los textos de Illich y sólo a ellos -salvo en contadas excepciones-. Dirigirnos directamente a los textos de Illich, sin mediaciones teóricas ni conceptos prestablesidos nos ayudará a hacer una lectura fenomenológica de su obra

critique la obra de Illich, ni mucho menos que explique su trasfondo. Sólo de manera somera, en ocasiones, vamos un poco más allá de la obra de Illich para dilucidar algunos puntos que por sí mismos, quizás no estén del todo claros.

No hemos renunciado a realizar una lectura más profunda de Illich en otro texto, sin embargo, por el momento un acercamiento a su obra nos pareció un buen punto de partida para después continuar lo que aquí queda inconcluso, es decir, un análisis detallado, y porqué no, quizás hasta una lectura esotérica de la obra de Iván Illich.

A continuación aclararemos qué parte de la obra de Iván Illich tomaremos en cuenta para esta tesis.

En general, la obra de Illich puede dividirse en:

- a) estudios sobre la contraproductividad de las sociedades industriales
- b) estudios sobre la percepción

La primera parte va acompañada de una propuesta *convivencial* -o anarquista si seguimos a Paul Goodman- para detener o evitar la contraproductividad propia de las sociedades industriales.

Cuando hacemos la división de los estudios de Illich, no estamos aludiendo a cuestiones cronológicas. Aunque parezca, a primera instancia, que los estudios sobre la contraproductividad de las sociedades industriales abarcan las primeras obras de Illich, debemos recordar que también Illich habla de percepción en *La sociedad desescolarizada* y en *La convivencialidad*. En la obra de Illich se encuentran ambos tipos de estudio, aunque en algunos libros predomine alguno de los tipos. *Némesis Médica* es sin duda el texto en donde la fusión de los dos tipos de estudio se ve con mayor claridad.

Es al estudio sobre la contraproductividad de las sociedades industriales al cual vamos a dedicarnos en esta tesis. En ocasiones, haremos mención a los estudios sobre la percepción pero sólo como ejemplos que pueden enriquecer el estudio sobre la contraproductividad.

1. Las relaciones internacionales e Iván Illich

Si al igual que Celestino del Arenal partimos de que:

"a pesar del espectacular desarrollo teórico y metodológico de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX, todavía no disponemos de un marco teórico-metodológico adecuado para la comprensión de la sociedad internacional y de sus graves y urgentes problemas, que afectan vitalmente a todos los hombres. Ni las relaciones internacionales en su concepción dominante hasta ahora ni, por supuesto, las demás ciencias sociales han sido capaces de adoptar la perspectiva y las categorías adecuadas para enfrentarse a la realidad internacional de nuestros días. Si esa función y tarea corresponde, como creemos, a las relaciones internacionales, se impone, en consecuencia, un replanteamiento de las concepciones dominantes en nuestro campo de estudio en línea con los planteamientos que desde principios de la década de los setenta empiezan a realizarse por algunos internacionalistas".

Pero ¿de dónde proviene esta primera aseveración?

Si hacemos caso a Foucault, la realidad histórica no es inmutable, más bien está expuesta a cambios sociales, a rupturas epistemológicas y a discontinuidades de diversos tipos. De igual manera, los factores que interactúan en la realidad internacional están sujetos a modificaciones. El peso de los diferentes factores internacionales varía de tiempo en tiempo, la naturaleza de dichos factores tampoco es estática.

Pero, las discontinuidades históricas en ocasiones no son motivo suficiente para modificar nuestro marco de entendimiento. En ocasiones podemos seguir usando viejos modelos para nuevas realidades. Tal es el caso de algunos libros clásicos como *El arte de la guerra* cuya introducción de la primera traducción directa del chino al castellano dice:

"Los principios e ideas fundamentales del *Bing Fu* penetran en todos los campos de actividad social de los hombres, siendo objeto de amplio interés y aprovechamiento por ejemplo en la administración de empresas, las operaciones bursátiles o comerciales en general, las competencias deportivas o el ajedrez diplomático".

Sin embargo, pese a que en ocasiones los viejos modelos sirven para nuevas realidades, la opinión de Celestino del Arenal, respecto al estudio de la sociedad internacional, justo afirma que en el presente sucede lo opuesto: hace falta un *nuevo* marco teórico que arroje luz sobre la presente realidad internacional.

La justificación de que hacen falta nuevas categorías para el entendimiento de lo que hoy es la realidad internacional, es la siguiente: las antiguas categorías no son suficientes para enfrentarnos a la nueva realidad internacional. Ya Del Arenal decía:

⁷ C. Del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales*, Buenos Aires, ed. Trócnos, 1993, p. 14
⁸ Yang Zhen, *Introducción*, en Sun Zi, *El arte de la guerra*, Ediciones en lenguas extranjeras, Beijing, 1994, p. 3

"se impone (...) superar la reducción de las relaciones internacionales al estudio exclusivo del sistema de Estados y del poder de la guerra y de la paz, entendida esta como la simple ausencia de guerra y de conflicto, y considerar las relaciones internacionales como la ciencia que se ocupa de la sociedad internacional y de todos sus problemas, desde la perspectiva de la paz, considerada no sólo como ausencia de guerra, sino también como la realización plena del hombre. Ante todo, por supuesto, las relaciones internacionales se han de ocupar del problema de la guerra y del conflicto internacional, problema clásico de esta ciencia, que hoy, como consecuencia de la aparición y desarrollo del arma nuclear, se ha transformado en un fenómeno de consecuencias irreparables y decisivas para la supervivencia del hombre. Pero, junto al peligro de la guerra nuclear y la proliferación de las guerras y conflictos, nuestro tiempo conoce otros problemas de dimensiones igualmente dramáticas, que están en íntima relación con la paz, entendida en el sentido señalado, ya que son causa, o pueden serlo, de conflicto, tanto interno como internacional, y de la guerra, como, entre otros, el subdesarrollo y el desarrollo desigual entre los Estados, el hambre y las privaciones socio-económicas de todo tipo, la opresión y el problema ecológico. Todos ellos, incluida la guerra son inseparables y no conocen las fronteras de los Estados, configurando una realidad amenazadora, que reclama la atención urgente de las relaciones internacionales, no desde las perspectivas tradicionales, que se han revelado incapaces de solucionar esos problemas, sino desde nuevas perspectivas, superadoras del paradigma clásico y dominante del Estado y del poder"⁹.

Ahora, cuando hacemos referencia a ideas como la *realización plena del hombre*, la distancia entre naciones *desarrolladas* y *subdesarrolladas*, el *hambre* y los *problemas socio-económicos*, así como a los *problemas ecológicos*, cuestiones que corresponden a la realidad internacional y que amenazan a la sociedad en su conjunto, estamos hablando de las Relaciones Internacionales como un disciplina que "representa (...) en la actualidad una parte importantísima del esfuerzo de los hombres por entenderse a sí mismos y por solucionar algunos de los más graves problemas a que se enfrenta hoy la humanidad. Es ésta la que, en última instancia, debe estar en el punto de mira de nuestra disciplina"¹⁰.

Si decimos que la nueva realidad ya no es del todo aprehensible por las viejas categorías, ¿a qué nos estamos refiriendo con *nueva realidad*?

En primer lugar, esta realidad está compuesta de lo que Paul Ekins denominó *los cuatro holocaustos*:

"A medida que nos acercamos al final del siglo XX y a un nuevo milenio, la humanidad enfrenta cuatro condiciones de su propia creación, tan serias en términos de la actual destrucción de la vida y de los riesgos que representan para el futuro, que se justifica describirlas como cuatro holocaustos. (...) El primer holocausto es la guerra y la militarización. Un año después de la Guerra del Golfo, es evidente que lejos de preparar el camino para la paz mundial, ese conflicto ha desatado una nueva competencia internacional de armamentos cuya brutal efectividad fue demostrada claramente en Irak. El segundo holocausto es el de la opresión humana; la violenta negación por parte de los gobiernos, de los derechos personales, civiles, políticos y económicos básicos de sus ciudadanos, que persiste rutinariamente en la mayoría de

⁹ C. Del Arrenal... p. 14

¹⁰ *Ibid.*, p. 15

los países del mundo. El tercer holocausto es el de la miseria económica, la pobreza masiva de una quinta parte de la población mundial, llevada a la desnutrición endémica, la enfermedad y la muerte, aun entre los niños. El cuarto holocausto es el de la destrucción ambiental, que gradualmente, o no tan gradualmente, está volviendo inhabitable el planeta, como lo atestiguan millones de refugiados ambientales cuyos arruinados ecosistemas no pueden ya sostenerlos"¹¹.

Como telón de fondo de estos cuatro holocaustos tenemos algunos acontecimientos recientes que destacan:

"El primero y más reciente es el colapso del comunismo, que borró los límites de la credibilidad en el milenarista sueño socialista de abolir el mercado y reemplazar inevitablemente el capitalismo mediante la marcha progresiva de la historia. En segundo lugar está la doble inclinación a la globalización y la interdependencia: globalización especialmente de la economía, e interdependencia especialmente a través de los impactos ambientales. Este es el contexto para cualquier discusión de un *nuevo orden mundial*, proclamado primero por Gorbachev en las Naciones Unidas, en 1990, y percibido después por el presidente George Bush como los redobles de los tambores de la guerra haciendo eco a través del Golfo"¹².

Una vez descrito el contexto de lo que hemos denominado como *una nueva realidad de la sociedad internacional* y que otros han llamado *un nuevo orden mundial*, podemos seguir la aseveración de Del Arrenal respecto a la incapacidad de los viejos modelos teóricos para comprender la nueva realidad internacional.

Según Paul Ekins, ante la nueva realidad internacional tenemos principalmente tres diferentes respuestas. Las tres postulan un nuevo orden mundial. Los tres modelos no son excluyentes uno del otro. De hecho, según algunos teóricos como Gustavo Esteva, la triada de órdenes mundiales ya ha comenzado a coexistir.

Vayamos a una breve descripción del primer modelo o la primera clase de orden mundial, que algunos han llamado *neoliberal*:

"Esta es la clase concebida por George Bush, su componente más importante es la operación sin trabas de lo que él llamó el *libre mercado global*. De inmediato debemos calificar esta terminología, haciendo notar que la libertad que el mercado confiere a una persona está en proporción directa con la cantidad de propiedades que el mercado tiene en su interior. En un mercado libre, aquellos que poseen los medios de producción son libres para producir lo que quieren, y principalmente para determinar las condiciones de la producción. Aquellos que poseen los medios de consumo pueden, de manera semejante, recorrer el mundo en busca de productos para satisfacer sus deseos. El grado en que esta *libertad* dista de ser universal se está demostrando por el hecho de que en lo que respecta al consumo, alrededor del 23% de la población del mundo controla el 85% del ingreso -que es el prerequisite del consumo. Y la propiedad de los medios de producción está aún más concentrada. De

¹¹ P. Ekins, (traducción de Laura López López), *¿Para quién es el nuevo orden?* en *Opciones*, no. 37, Suplemento de *El Nacional*, 11 de junio de 1993, p. 18

¹² *Idem*.

esta manera el orden mundial neoliberal representa un buen negocio para quizás una cuarta parte de la población mundial, pero tiene muy poco que ofrecer al resto"¹⁵.

La segunda clase de orden mundial es conocido generalmente como el modelo *socialdemócrata*:

"y es a grandes rasgos la defendida en los años setenta por los abogados del Nuevo Orden Económico Internacional, y más tarde por los informes Brandt. También considera la operación de las fuerzas globales del mercado, pero demanda que se enmarquen en las instituciones internacionales para promover la estabilidad económica global, una mayor justicia distributiva entre las naciones y el *desarrollo* de los países con bajos ingresos. Uno de los mejores ejemplos de tales instituciones es el Capítulo Social del nuevo Tratado Europeo, firmado en Maastrich en 1991, el cual explícitamente busca proporcionar un mínimo de condiciones laborales en el Mercado Común Europeo. Globalmente, la institución caracterizada para esta función es las Naciones Unidas, que determinan la dirección principal de este nuevo orden mundial, el cual, a diferencia del neoliberal, se espera que promueva el bienestar de toda la gente del mundo"¹⁶.

Estos dos órdenes son distintos, pero comparten algunas características sustanciales. Para empezar están orientadas hacia la occidentalización y son homogeneizadoras. Ambos ven al mundo con los ojos de la ciencia y la cultura occidentales, devaluando simultáneamente el conocimiento y la sabiduría acumulada de la gran mayoría de la humanidad. La sociedad paradigmática, la cual se supone que todas las demás han de alcanzar mediante el desarrollo, o al menos aspirar a hacerlo, es la de Estados Unidos"¹⁵. Además, ambos órdenes son economicistas. "Para ellos el progreso humano y el desarrollo significan desarrollo económico, comúnmente medido por el nivel y el crecimiento del PIB por persona. No se permite a ninguna aspiración o tradición social o cultural ponerse en el camino de este *desarrollo*"¹⁶. Por último, las dos visiones del mundo contemplan la toma de decisiones de arriba hacia abajo tanto en la administración y como en el control. "Para los neoliberales, quienes ejercen la influencia dominante son los dueños y administradores del capital transnacional. Para los socialdemócratas, su influencia es equilibrada por la intervención de las burocracias internacionales y nacionales"¹⁷. Es decir, ninguno de los dos órdenes otorga mucha atención a la toma de decisiones con la gente común en sus comunidades.

Existe una tercera respuesta a la nueva realidad internacional y que contrasta con los dos órdenes mundiales descritos arriba. Este es el orden que algunos como Majid Rahnama han denominado el orden de los *grupos de base*. Este modelo

"no toma como centro ni al mercado ni al Estado (nacionales o internacionales), sino a la *sociedad civil*, a las redes familiares y comunitarias y a la asociación voluntaria que actúa para la reproducción, la reconstrucción o la reforma sociales. Este nuevo orden

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibid., p. 19

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Idem.

mundial tiene características diametralmente opuestas a aquellas que comparten los dos discutidos anteriormente. Su impulso se deriva explícitamente de la base y tiene su origen en la capacidad y la creatividad de quienes están unidos por valores e intereses compartidos, en el nivel local o en redes más amplias. Su visión del mundo es la diversidad cultural, la del mundo comprendido por muchas aldeas diferentes, más que una aldea global homogénea diseñada en Estados Unidos. Ellos perciben el desarrollo humano como holístico, con la dimensión económica integrada o inmersa en una realidad social, ética, y ecológica más amplia. Y actúan a partir de una base ética que lucha por la sustentabilidad ecológica, la justicia social en la distribución y la participación extendida en la vida cultural, política y económica¹⁴.

Los tres órdenes mundiales conforman las tres respuestas a la nueva realidad internacional. Dilucidar cual de los tres órdenes es el más apto para afrontar lo que Ekins llamó *los cuatro holocaustos*, es sin duda una de las labores que con más esfuerzo ha realizado Iván Illich.

La obra de Illich no sólo nos muestra como funcionan el primero y el segundo orden -los sufrimientos que provocan, su elementos contraproductivos, la amenaza que representan para la humanidad, los holocaustos que provocan, etc.- sino que además, da la pauta para comprender al tercer orden mundial.

La coincidencia entre lo que Illich, en libros como *Sociedad desescolarizada* y *La convivencialidad*, sugiera como soluciones a los holocaustos provocados por un modo industrial de vida, y las respuestas de diversos grupos de base o grupos que buscan recuperar sus ámbitos de comunidad, nos hace pensar que la obra del filósofo austriaco puede ayudarnos a arrojar luz sobre esa tercera clase de orden mundial descrita por Ekins.

En fin, la obra de Illich, llena de conceptos generalmente considerados como poco ortodoxos -o incluso como peligrosos- puede servirnos a los internacionalistas para mirar, como dice el mismo Illich, *con nuevos anteojos* el mundo que nos rodea.

En esta tesis se trata de entender a la sociedad internacional a través de la obra de Iván Illich, pues él ha comprendido la amenaza de los dos primeros modelos de órdenes mundiales, del modo industrial de vida, de algunas de las instituciones más arraigadas en nuestro horizonte perceptivo.

Comprender algunos de los holocaustos ante los que la humanidad se enfrenta, comprender lo que esconden el primer y el segundo modelo de órdenes mundiales y mostrar las líneas generales para el estudio del tercer orden mundial, son las aportaciones de Illich a las Relaciones Internacionales.

1.1 ¿Illichianos sin leer a Illich?

Gustavo Esteve nos ha mostrado, al igual que Paul Ekins, que en la realidad internacional no sólo hay postulados dos órdenes mundiales (el neoliberal y el socialdemócrata) sino que

¹⁴ Idem.

existe un tercer orden que puede competir numéricamente con los otros dos (el de los grupos de base).

El orden mundial de los grupos de base, según Esteva y algunos otros expertos en el tema han considerado es un orden illichiano. Illichiano no porque sus integrantes sean, todos ellos, lectores de Iván Illich, sino porque han reaccionado ante la realidad de una forma *convivencial* o bien intentando recuperar sus *ámbitos de comunidad* o sus modos de vida *vernáculos*. Es decir, existen grupos que empíricamente ponen en marcha ideas que Illich ha descrito y propuesto a lo largo de su obra.

Si Esteva, Rahnama y los demás teóricos que han considerado que el orden de los grupos de base pueden ser comprendidos a la luz del illichianismo, están en lo correcto, entonces, qué mejor que ir directamente a Iván Illich para ver de lo que se tratan estos grupos.

Un libro traducido recientemente por Gustavo Esteva, y publicado en inglés por la revista *The ecologist*, que se titula *El nuevo ecologismo. Manifiesto de los ámbitos de comunidad*, contiene numerosos ejemplos de grupos que luchan por la reinvención de sus formas vernáculos de vida y por la instauración de órdenes convivenciales. Sin embargo, es obvio que en algunos de los ejemplos citados en dicho libro, la lucha por la recuperación de los *ámbitos de comunidad* no está inspirada directamente por Illich -incluso muchos de ellos ni siquiera saben quien es Illich-. Es a estos grupos, que responden a su realidad concreta, a los holocaustos mundiales y a los dos primeros órdenes mundiales que se quieren imponer a escala planetaria, a los que algunos teóricos han denominado como illichianos que nunca han leído a Illich. No imitan a Illich, responden como él predijo que se debía responder a una situación insostenible -i.e. los cuatro holocaustos de Ekins, la contraproduktividad de las instituciones modernas, etc.-.

1.2 Illichianos que si han leído a Illich

Iván Illich fue un autor muy leído en la década de los setenta. Inspiró a millones de personas en el mundo. Muchos de los inspirados por Illich, según él mismo, lo mal interpretaron, pero, muchos otros, lo entendieron o comenzaron a ver el mundo de otra manera. Encontramos manifestaciones del illichianismo en diversas partes del mundo. Por ejemplo, según Gustavo Esteva, un millón de familias en Estados Unidos han dejado de mandar a sus hijos a las escuelas; otro ejemplo son todos aquellos que comprendieron que el arte de sufrir es algo más sensato que el vano intento por eliminar todo dolor; ulteriormente nos encontramos con aquellos que han adoptado modos de vida vernáculos como Gustavo Esteva y Jean Robert.

Lugares como el *Centro Opción* en la ciudad de México y conferencias como *Vivir con la tierra* en Montreal, son dos de los múltiples ejemplos que pueden encontrarse en el mundo de esfuerzos dirigidos por illichianos que si han leído a Illich. En este caso se trata de hombres que inspirados por sus lecturas de la obra de Iván Illich cambiaron sus modos de vida.

2. Biografía

En una entrevista David Cayley preguntó a I. Illich:

"¿En dónde creciste?", e Illich respondió: "Debido a que le provoqué ciertas dificultades a mi madre, amenazándola con mi arribo al mundo, ella estuvo en manos de los mejores doctores, que en ese momento se encontraban en Viena, Austria"¹⁹.

A la edad de tres meses Illich fue llevado, con su enfermera, hacia Dalmacia para ser mostrado a su abuelo y para ser bautizado en Split, sobre Vidovdan, el día de la Gran Liberación, el primero de diciembre. Creció viviendo una parte del año en Dalmacia, otra parte con su otro abuelo en Viena, y otra más en Francia, o donde sus padres estuvieran. Durante los años 30 residió comúnmente en la casa de su abuelo de Viena, en donde fue marcado como medio-ario, con protección diplomática obtenida gracias a su padre; dicha protección sirvió también para cubrir a su abuelo judío del nazismo, hasta que murió en su propia casa.

Illich vivió con su abuelo semita hasta 1941. En ese año comenzó a ser considerado legalmente como medio-judío. Tuvo que escapar del territorio que en ese momento era considerado alemán. A los quince años llegó a Italia, en donde pasó el resto de su juventud, radicando principalmente en Roma y en Florencia. Durante su estancia en Italia su padre ya estaba muerto, y él se hizo cargo de su madre y de sus dos hermanos pequeños, que son mellizos. Desde 1951 ha estado de este lado del océano, y sus hermanos permanecieron en Florencia. Desde que dejó la vieja casa de Dalmacia, dice que no ha estado nunca en un lugar que pueda considerar como su hogar. Estuvo cinco años en Nueva York, como párroco, trabajando con puertorriqueños en la calle 175. Durante los siguientes cinco años trabajó oficialmente, en Puerto Rico, para instituciones educativas. De 1961 a 1966 rentó en Cuernavaca un hotel, en donde llevaba a cabo un modesto proyecto para transtornar el plan de envío de voluntarios de la Iglesia a América Latina. Del 66 al 76, creó una universidad alternativa en Cuernavaca, el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Este centro duró exactamente diez años, de un primero abril a otro primero de abril²⁰.

Hace 15 años, en Tokio, Illich dijo:

"nací hace 55 años en Viena, después de mi nacimiento fui puesto en un tren, después en un barco y fui llevado a la Isla Brac. Ahí, en un pueblo de la costa dálmata, mi abuelo quiso bendecirme. Mi abuelo vivió en la casa donde había vivido mi familia desde la época en que Muromachi gobernó Kyoto. Desde entonces muchos gobernantes llegaron y partieron de la costa dálmata; los duques de Venecia, los sultanes de Estambul, los corsarios de Almasia, los emperadores de Austria y los reyes de Yugoslavia. Pero estos múltiples cambios en el uniforme y el idioma de los gobernantes cambiaron poco de la vida cotidiana de estos 500 años. Los mismos postes de madera de olivo sostenían la casa del abuelo. El agua seguía recolectándose en las mismas losas de piedra sobre el techo (...).

¹⁹ D. Cayley..., p. 79

²⁰ Cfr. D. Cayley..., pp. 79-80

Mi abuelo recibía noticias dos veces al mes. Entonces llegaban en tres días transportadas en vapor; anteriormente llegaban en barcazas, tardaban cinco días en llegar. Cuando yo nací, para la gente que vivía en los costados de las carreteras principales, la vida transcurría lenta y cambiaba imperceptiblemente. La mayor parte del ambiente seguía siendo del *dominus comunis*, parte de los *commons*.²¹ La gente vivía en casas hechas por ellos mismos; transitaba por calles apisonadas por sus animales; era autónoma para conseguir y disponer del agua, podía disponer de su voz para hablar. Todo esto cambió con mi llegada a Brae.

En el mismo barco en el que llegué a la isla, en 1926, se transportó el primer altavoz. Pocos habían oído hablar de tal cosa. Hasta ese día todos los hombres y mujeres habían hablado en un volumen de voz más o menos igual. De ahí en adelante todo cambiaría; el acceso al micrófono determinaría cuales voces serían amplificadas. El silencio dejó de ser parte de los *commons*; se convirtió en un recurso en el que compiten los altavoces. El idioma mismo dejó de ser parte de los *commons* para convertirse en un recurso nacional para la comunicación. Del mismo modo que los cercos de los lores, aumentó la productividad nacional al negar al campesino la posibilidad de tener unas cuantas ovejas...²²

Cuando Illich tenía doce años, en 1938, las tropas alemanas tomaron Austria y en su avance creaban un nuevo entorno; cercaban lo que alguna vez fueron *ámbitos de comunidad* o *commons*, lo convertían en un campo de guerra y prisioneros. Después, al final la Segunda Guerra y con la ascensión de los Estados Unidos como principal potencia occidental, surgiría el desarrollismo como discurso legitimador de una guerra subrepticia que terminaría por modificar la condición humana misma.

Pero ¿qué pasó durante la juventud de Illich?

Illich: me inscribí por razones puramente prácticas en la carrera de química, y terminé cristalografía en Florencia.

Cayley: ¿Qué tenía eso de práctico?

Illich: Me legitimé por obtener una credencial ID, que me proveía una falsa identidad bajo el régimen fascista. Era sólo una pequeña herramienta que resultaba útil. Después, estudié seriamente filosofía y teología en la Universidad Gregoriana, en Roma. También me doctoré en historia en Salzburgo, eso debido a que quería

²¹ "Commons es una antigua palabra en inglés. *Almende* y *Gemeinheit* son los términos correspondientes en alemán (véase I. Illich, *Das Recht auf Gemeinheit Hamburgo, Rowohlt*, 1981, Introducción). El término italiano es *gli uni civici*. *Commons* se refería a aquella parte del entorno que estaba más allá del umbral de un individuo y fuera de su posesión, pero sobre el cual, no obstante, la persona tenía un derecho reconocido de uso, no para producir mercancías sino para la subsistencia de sus congéneres. (...)

Un obstáculo intelectual de importancia a la formulación común de la nueva reivindicación de los ámbitos de comunidad es la constante tendencia de filósofos, juristas y críticos sociales a confundir los ámbitos de comunidad con los servicios públicos de la era industrial". (I. Illich (traducción L. Corral), *El género yriducido*, México, Joaquín Mortiz, 1990 (publicado por primera vez en 1981), p. 23)

²² I. Illich (traducción de G. Esteva), *El silencio es de todos*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988 (presentado por primera vez en 1982), pp. 136-137.

permanecer como residente en Salzburgo y mi abogado me dijo que lo mejor sería registrarme en la universidad. Y así, permaneci en ella para conservar mi legitimidad, pero pronto me encontré fascinado por dos profesores: Albert Auer y Michel Muechlin, quienes se convirtieron en mis más grandes maestros de método histórico y de interpretación de textos antiguos (...). El profesor Auer asesoró mi tesis doctoral, que fue sobre Arnold Toynbee²³.

Durante ese tiempo Illich entró a la Iglesia Católica y, en los cincuenta, se fue a los Estados Unidos. En esa misma década fue enviado por las políticas de la Iglesia a Nueva York. "En Manhattan se hizo cargo de un centro en donde se atendía a inmigrantes puertorriqueños. Este cargo trajo a Illich una fuerte disputa en contra de migrantes italianos, irlandeses y judíos que rechazaban cruelmente a los nuevos inmigrantes -los puertorriqueños-. Las estúpidas demandas de los viejos inmigrantes fueron desafiadas por Iván Illich cuando decidió aceptar como parroquianos de la Iglesia Católica a los puertorriqueños que así lo solicitaban. Para Illich, la labor de aceptación de los puertorriqueños en los Estados Unidos terminó en 1956 cuando el cardenal Spellman e Illich, en presencia de treinta mil puertorriqueños reunidos en el campus de la Universidad de Fordham, festejaron a San Juan, el santo patrono de Puerto Rico^{24,25}.

También en 1956 fue enviado a Puerto Rico, a la Universidad Pontificia en donde fue nombrado vice-rector. Su principal tarea consistía en enseñar a los religiosos de los Estados Unidos y Canadá a hablar castellano para poder hacerse entender en Nueva York, con los inmigrantes puertorriqueños²⁶.

Para aquel entonces lo que se conocía como doctrina Truman, y que fue el inicio de lo que algunos llaman el desarrollismo, arremetía con fuerza en América Latina²⁷; ahí, los años de

²³ D. Cayley, ... pp. 81-82

²⁴ "Cayley: ¿Por qué fuiste a los Estados Unidos?"

Illich: Quería alejarme de Roma. No quería integrarme a la burocracia papal y pensé hacer una tesis posdoctoral, algo que las universidades alemanas llaman *Habilitación*, sobre alquimia, acerca del trabajo de Alberto el Grande. Sobre este tema hay documentos muy importantes en la Universidad de Princeton y fui invitado a ella. Pero luego, durante mi primer día en Nueva York, literalmente en mi primera tarde, con unos amigos de mi abuelo, al acerca de los puertorriqueños y su arribo. Pase los siguientes dos días en el *barrio* sobre la calle 112 y la quinta avenida, la 112 y Park Avenue, debajo de los rastros de la Central de Nueva York, en donde los puertorriqueños tenían su mercado. Inmediatamente, fui a la oficina del Cardenal Spellman y le pedí un sitio en la parroquia de Puerto Rico. ¡Y fue así como me quedé en Nueva York!" (D. Cayley, ... pp. 83-84)

²⁵ R. Olivera y J. Márquez, ... p. 233

²⁶ "Cayley: fuiste como vice-rector a la Universidad Católica de Puerto Rico

Illich: Fui ahí porque el rector necesitaba a alguien que no fuera ni puertorriqueño ni norteamericano. (...) Comencé a entrenar personal para Nueva York -padres y monjas ciertamente, pero también maestros, policías, urbanistas, trabajadores sociales, ministros protestantes, incluso a un par de tabinos. Era importante para mí que la gente en Nueva York supiera suficiente español y hubiera respirado suficiente aire tropical". (D. Cayley, ... p. 87).

²⁷ Ante esta situación la Iglesia reaccionó a favor del desarrollo. Illich, nada conforme con esto actuó en contra: "En 1960 el Papa Juan XXIII encargó a todos los superiores religiosos estadounidenses y canadienses que enviaran el diez por ciento de sus recursos efectivos, entre sacerdotes y monjas a América Latina en el curso de los diez años siguientes. La mayoría de los católicos estadounidenses interpretaron esta solicitud papal como un llamado para ayudar a modernizar a la Iglesia latinoamericana de acuerdo con el modelo

educación escolar obligatoria se incrementaban cada vez más. Las élites de tales naciones predicaban que el camino más corto para salir del subdesarrollo era la escolarización. Sin embargo, y esto lo mostró Illich, la escuela, para los países latinoamericanos, no significaba la salida del tercer mundo sino una nueva fuente de injusticias y de control social. Por esto Illich publicó en los años 60 un ensayo llamado *La futilidad de la escuela en América Latina* y en 1971 *La sociedad desescolarizada*²⁷, en donde mostraba el significado discriminatorio del sistema de escolarización obligatoria.

En los 60 Illich fue enviado a México, en donde fundó el Centro Intercultural de Documentación²⁸. En ese lugar se discutía sobre la misión que la Iglesia estaba llevando a

norteamericano, y la que salvó el comunismo a un continente en el cual vive la mitad de los católicos en el mundo.

Me opuse a la ejecución de esa orden, estaba convencido de que dañaría a las personas ensayadas, a sus protegidos y a los patrocinadores de los países de origen. Además servía inevitablemente a la propagación del desartotismo. Había comprendido en Puerto Rico que pocas son las personas que no salen tumbadas o completamente destruidas del trabajo de por vida en *beneficios de los poderes* en un país extranjero. Sabía que la transferencia de los estándares de vida y las expectativas norteamericanas no harían más que impedir los cambios revolucionarios que eran necesarios y que estaba mal usar el servicio del capitalismo. Por último, sabía que si bien el hombre común de los Estados Unidos necesitaba ser informado sobre la realidad revolucionaria de América Latina, los misioneros solo deformarían la visión de tal realidad. Era necesario detener la cruzada proyectada" (Illich citado en E. Masaryk, *El regreso de la ciudad en Alemania*, México, Joaquín Mortiz, 1977, p. 86).

²⁷En 1958, a partir de sus conversaciones con Everett Reimer, Illich, que era entonces vicepresidente de la Universidad Católica de Poncé, en Puerto Rico, empezó a preguntarse de qué *para la mayoría de los seres humanos el derecho a aprender se ve restringido por la obligación de asistir a la escuela*. A lo largo de los años 60, Illich y Reimer mantuvieron vivo el diálogo sobre el tema, que se hizo cada vez más sistemático en los dos seminarios anuales que desde 1966 organizaron en Cuernavaca y Valentina Borremans, co-fundadora y directora del Centro Intercultural de Documentación. Buena parte de los frutos de las discusiones en que participaron centenares de personas, aparecieron en las publicaciones del CIDOC: *Opciones*, No. 10, suplemento de *El Nacional*, México, Julio 10 de 1962, p. 21.

²⁸"Cusley: Regresemos a la línea de nuestra historia de hoy. Por qué establecer el CIDOC."

Illich: De las cosas que hice en Puerto Rico había una que deseaba continuar. La cruzada contra el desarrollo. En parte ese era el objetivo del CIDOC, en parte, era atenuar el mal causado por *los cuerpos de la paz*. (...) Sabía que los voluntarios eran en un modelo de demostración para los altos niveles de consumo en servicio cuando eran mandados a Latinoamérica (...). A través de la imagen de los voluntarios pronto vino la idea, no sólo por parte de los periodistas sino también por parte de la gente que decía que los voluntarios podían hablar con mucho mayor conocimiento acerca de las situaciones locales, con esto quedaba justificada la idea de que la gente *necesitaba la ayuda*.

Cusley: El propósito del CIDOC era subversivo, explícitamente subversivo desde el principio.

Illich: Hice un lugar con el propósito institucional de proveer en aquel momento el más intensivo, el mejor entrenamiento para hablar español que estaba al alcance, a cualquier precio, en una atmósfera de reflexión dada durante el curso de cuatro meses, la gente tendría que reflexionar sobre la realidad cultural del país al que iba a ir (...).

En fin, en principio, el CIDOC se trataba de atenuar los efectos negativos que provocaba el envío de voluntarios, a la vez que se quería violenciar la locura ilusoria que significaba el programa de voluntarios, al volverlos reflexivos sobre la realidad de América Latina, espere que escribirían sus reportes hacia Estados Unidos, provocando un entendimiento mayor a sus superiores, de la situación en América Latina" (D. Cusley, ..., pp. 93-95, 99).

cabo en Latinoamérica. A Illich le parecía evidente la alianza entre Iglesia y desarrollo. Y este último, le parecía una calamidad. Una calamidad en tanto provocaba un daño enorme a millones de personas. En el CIDDOC, se abrió un controversial espacio en el cual se llevaban a cabo discusiones respecto a América Latina y el desarrollo, asimismo, este centro se dedicó a otro tipo de investigaciones humanísticas.³⁰ Por el CIDDOC desfilaron intelectuales de la talla de Paul Goodman, Peter Berger, Paulo Freire, Gerardo Ludner. Y de las discusiones que se llevaron a cabo ahí surgieron algunos panfletos y textos como *La sociedad desecularizada y La convivencia*.

"Durante esos años, Illich además, hizo severas críticas a la Iglesia, en una conferencia, incluso la comparó con la Ford Company. Acusó a la Iglesia de no ser más que otra burocracia que promovía ese veneno llamado modernidad o desarrollo."

Si la ala derecha ni la izquierda de la Iglesia soportaron las críticas de Ivan Illich. Incluso, el jesuita Dan Berrigan lo acusó de *violencia intelectual*. Y, en 1967, la Iglesia censuró el CIDDOC³¹ y un poco después, Illich decidió abandonar esa enorme burocracia llamada Iglesia Católica.³² El CIDDOC se mantuvo hasta 1976, cuando Ivan Illich decidió, voluntariamente, cerrarlo.³³

³⁰ "Cayley, ¿Cómo fue la transición que te llevó de la Universidad Católica al CIDDOC?"

Illich: En 1959 sentía que había hecho más o menos todo lo que tenía que hacer en Puerto Rico." (Ibid., p. 87)

³¹ "Cayley: Se que no terminaste muy bien con la Iglesia y otras agencias."

Illich: Creo que fue un escándalo. Y estuve muy solo en un principio."

Cayley: ¿Por qué suspendiste tu trabajo como sacerdote por completo?"

Illich: En 1967 recibí documentos formales de la Curia Romana, que supe habían sido guardados como reportes de la CIA, y que habían salido de la Mirada Santa. Y le dije, fuiste un escándalo de mi, nunca más volveré, de ninguna manera, a verme envuelto en ninguna acción que la Iglesia Católica Romana considere propia de un sacerdote. Rechazo mis privilegios y cualquier deber dentro del sistema litúrgico del sistema de la Iglesia Romana y de su sistema clerical. Me mantendré alejado. El destino me ha empujado a esta situación en la cual yo no tengo otra alternativa.

Cayley: ¿Te referías a esa acusación levantada en contra tuya, por parte de la Iglesia.?"

Illich: Sí, algunos tontos negocios Romanos, pero todo eso había pasado. Mi posición, por supuesto, no podía ser entendida, porque la gente siempre creía que yo hablaba como eclesiástico. Pero, desde 1960, me negué a hablar como eclesiástico." (Ibid., p. 99)

³² "Cayley: ¿Cuándo y por qué cerró el CIDDOC?"

Illich: En 1973 llegué a la conclusión de que todo aquello que deseaba hacer al crear el centro, en 1966, estaba hecho desde 1970. Además, decidí cerrarlo debido a la curiosa imagen creada por él, y a que no tenía el poder suficiente para responsabilizarme del peligro físico que corrían mis colaboradores -acuerdate por lo que pasaba en aquel entonces en América Latina. Uteriormente me di cuenta de que el lugar no podría salvarse de una institucionalización como la de la universidad. ()

Vi cierto peligro que se acentuaba en las políticas del gobierno mexicano al sostener el peso. Me confíe de mi instinto financiero lo suficiente en 1973 para convencerme a mí mismo de que el boom petrolero no podría sostener la tasa de crecimiento proyectada por las instituciones de planeación mexicanas. Y predije que el soporte del peso llevaría a una terrible quiebra e insolvencia. Mientras tanto la vida en México se volvía cada vez más cara. Nunca tomé dinero de subvenciones, ni de regalos, con excepción de aquel dinero para

Las investigaciones de Illich en los años 70, tras cerrar el CIDOC, comenzaron a tener más la apariencia de tratados que de panfletos -así llamaba Illich a *La convencionalidad, La sociedad desescolarizada, Energía y equidad, Alternativas, El desempleo errador* y otros panfletos que publicó el CIDOC-. El primer tratado de Illich es *Némesis Médica*, en este libro ya no sólo se esbozan ideas para reaccionar ante la contraproduktividad de las instituciones modernas, sino que también se trazan las líneas para ampliar investigaciones sobre diversos temas que han sido poco explorados en la actualidad.

A fines de los 70 vienen *El trabajo fantasma* y *El género vernáculo*. Libros en los cuales Illich va hasta la raíz de algunas de nuestras certidumbres más arraigadas. Ahí analiza ideas como la de *lengua madre*, algunos tipos de aprendizaje, lo vernáculo, etc. Asimismo, polemiza respecto a ciertas metas que busca la modernidad como la igualdad entre el hombre y la mujer.

En los ochenta y los noventa, ha continuado realizando estudios acerca de las certezas sobre las que en la actualidad estamos parados; hace análisis críticos y evalúa qué tanto son convenientes dichas certidumbres. De estos años destacan libros como *El H₂O y las aguas del olvido* en donde realiza una historia del agua y critica la concepción del líquido vital en *h₂o*; y *In the vineyard of the text* en donde muestra como se crearon las certezas de esa mentalidad que algunos han llamado *verdadera o cultura escrita lega*.

cosas pequeñas, rechazaría hasta una galleta. La independencia del CIDOC se basaba en la diferencia de salarios entre Estados Unidos y México. Ofrecíamos instrucciones intensivas de lenguaje, cinco horas por cuatro meses en grupos de tres. Pagábamos salarios mexicanos a los maestros, mejores de los que les ofrecía cualquier universidad en Cuernavaca, y cargábamos los gastos en precios norteamericanos que eran altísimos para México pero muy bajos para un estadounidense. Así fue como logramos establecer una librería importante y cursos avanzados en el CIDOC. (. . .)

En 1973 vi que nuestra habilidad para hacer esto estaba en peligro. A través de las nuevas políticas mexicanas la diferencia entre los precios mexicanos y norteamericanos se iba a reducir bastante. En 1973 llamé a los administradores del CIDOC -nunca tuve ningún trabajo, nunca ejercí ningún poder, nunca firmé ningún documento durante estos años en México, siempre actué bajo mi incuestionada influencia, pero no a través de ningún poder administrativo- les pedí que se juntaran y les di un seminario de tres días sobre economía internacional. (...) Les propuse que durante los dos años siguientes todo el dinero que obtuviera el CIDOC no se gastara ni en boletos de avión ni en libros, sino que se fuera a un fondo. Cuando el fondo alcanzó uno y medio el salario masivo de un año, sería dividido en sesenta y tres partes iguales, la gente iría a casa, y cerraríamos la institución. Lo hicimos justo en el décimo aniversario del centro, el primero de abril de 1976 con una gran fiesta en la que cientos de personas del pueblo estos fueron presentes. Algunos de los profesores de lenguas dividieron la escuela en diversos centros, la librería fue donada a la más responsable de las librerías cercanas, la del Colegio de México, y de un día a otro, todo se había terminado". (Ibid. , pp. 202-204)

" R. Olvera y J. Márquez..., pp. 233-234

3. La influencia de Karl Polanyi en Iván Illich: hacia una crítica a la sociedad económica

Polanyi es sin duda uno de los autores más influyentes en la obra de Iván Illich. De hecho

"Illich se considera un alumno de Karl Polanyi y antes de escribir *Gender* dijo que no sabía como se podía dar un paso adelante de Polanyi. Yo creo que *Gender* es ese paso. Si queremos entender el pasado armados de nuestras categorías nos damos cuenta de que no funciona. Polanyi llegó nada más a una especie de economía comparada, ¿qué hay más allá de esa barrera que nunca pudo rebasar?"¹⁴

Estas palabras son de Jean Robert, el mismo Illich, por cuestiones de su infinita modestia, jamás, diría haber dado un paso más allá de Polanyi -aunque muchos pensemos que sí lo dio-.

Cuando Robert dice que Polanyi es, en cierto sentido, el maestro de Illich, no está exagerando, y menos si consideramos sólo una parte de la obra de Illich. La parte que aquí hemos decidido estudiar, la que analiza a las sociedades industriales y su contraproductividad.

Illich no realiza una historia detallada de cómo se llega a conformar la sociedad industrial. Quien sí lo hace es Polanyi. De aquí que Polanyi sea un sólido apoyo para la obra de Illich y más si consideramos la importancia de un estudio histórico para la aplicación del análisis comparativo illichiano. Un estudio diacrónico sólo puede ser fructífero si se sabe de historia o del modo de vida de otras sociedades.

Polanyi describe cómo se llegó a la sociedad industrial o económica y cómo son las sociedades antes de la intrusión del modo de vida economicista.

Para una mayor comprensión de lo que aquí se estudiará hemos decidido incluir unos apuntes sobre la obra de Polanyi.

No pretendemos resumir la obra de Polanyi, tan sólo deseamos poner de manifiesto, aquello que es relevante para la obra de Illich.

3.1 Historia y economía

En 1867 se publicó un controvertido libro titulado *La vida económica en la antigüedad clásica*, de Karl Rodbertus. Este texto se hizo famoso por su *teorema del oikos*.

El teorema del oikos es un intento por describir los sistemas económicos no-capitalistas. Es decir, es un esfuerzo que trata de dilucidar la naturaleza de las instituciones económicas previas a aquellas surgidas en las *sociedades de mercado*.

¹⁴ J. Robert, *Más allá de la sociedad económica*, en *Opciones*, No. 19, Suplemento de *El Nacional*, México, 2 de octubre de 1992, p. 16

El teorema del oikos afirmaba que antes de la revolución industrial la humanidad no había conocido las instituciones que generalmente se relacionan con el mecanismo del mercado: el dinero, la ganancia económica y el comercio. Y además, que las economías del pasado eran completamente *autárquicas*.

Karl Bücher, en *Evolución industrial*, publicado por primera vez en 1893, afirmó, de la mano de Rodbertus, que ni el dinero ni el mercado tenían ningún significado en el pasado.

A la postura de Bücher y Rodbertus, se le conoció como *primitivista*. Lo que se decía con ello era que estos teóricos afirmaban que las economías del pasado nada tenían que ver con el tipo de economía de mercado o moderna.

En contraposición a estos dos teóricos, Eduard Meyer, en 1895, durante el *Tercer encuentro de historiadores en Frankfurt*, afirmó que "la antigüedad fue esencialmente moderna ya que el merecido y el comercio fueron de fundamental importancia en la vida de nuestros antepasados lejanos". A la actitud de Meyer se le conoció como *modernizadora*. Esto porque se decía modernizaba el pasado al afirmar que la economía en el pasado era casi igual a la economía moderna.

Para 1932 Michael Rostovtzeff escribía: "nadie puede sostener hoy la postura del oikos como la economía del pasado".

De tal suerte que por un lado tenemos a los teóricos que afirman que la economía siempre ha sido igual -los modernizadores-, y por el otro a los que afirman que el modo económico industrial poco tiene que ver con las economías del pasado -los primitivistas-.

Max Weber, en *Teoría general de la economía*, mantuvo el punto de vista más prudente respecto a las posturas referentes a la economía en el pasado al afirmar que, haciendo una comparación entre las economías antiguas y la moderna, en realidad había tanto semejanzas como diferencias. Sin embargo, Weber no logró comprobar su afirmación ya que no elaboró las herramientas necesarias para explicar los mecanismos económicos existentes previos a la era industrial.

La discusión entre modernizadores y primitivistas no llega muy lejos; tan sólo se continúan detallando modelos que a su vez siguen siendo refutados. Así por ejemplo, el esfuerzo realizado por el primitivista Johannes Hasebroek nunca dejó de ser cuestionado por Rostovtzeff.

Las pruebas históricas son contundentes: mercados, dinero y comercio, existieron en el pasado con frecuencia. Sin embargo, esto no le da el triunfo a los modernizadores que afirman que no hay, en realidad, una gran diferencia entre las economías modernas y las antiguas.

La cuestión fue llevada a través de otro camino. Lo que los modernizadores y los primitivistas no pudieron ver, por estar demasiado ocupados en perfeccionar sus modelos reduccionistas requirió de un genio llamado Karl Polanyi.

Pero ¿qué fue lo que los primitivistas y los modernizadores no lograron ver qué Polanyi sí vio? Que si bien tanto el mercado como el dinero y el comercio existieron en el pasado, éstos ocuparon un lugar social muy distinto al que ocupan en la actualidad.

A partir de Polanyi, la disección acerca de las economías del pasado ya no se centrará más en tomar una postura primitivista o modernizadora, sino en descubrir el sitio de la economía en la sociedad, las relaciones de la economía con otras instituciones como las políticas, las religiosas, las mágicas, etc.

3.2 Economía sustancial y economía formal

Para Polanyi es de vital importancia realizar estudios acerca de qué lugar ha ocupado la economía en las diversas sociedades que han existido a lo largo de la historia. Sin embargo, considera que no existen las herramientas intelectuales para llevar a cabo ese tipo de estudio. Esto debido a que el economicismo -o la ideología económica, para decirlo con Louis Dumont¹⁵-, ha plagado buena parte de los estudios acerca de la economía en el pasado, olvidando cosas tan básicas como el hecho de que el hombre no siempre ha sido un *homo oeconomicus*¹⁶. De aquí que Polanyi invente sus propios conceptos para realizar su proyecto.

En primer lugar Polanyi habla de dos significados distintos de economía. El primero es el significado sustantivo. La economía sustantiva deriva de la dependencia humana por vivir entre la naturaleza y sus semejantes. Se refiere a los intercambios que los hombres realizan con su medio natural y social, en la medida en que dichos intercambios les suministran los medios para satisfacer su querer material¹⁷. En pocas palabras, el significado sustantivo hace patente la dependencia del hombre respecto a la naturaleza y a los demás hombres para subsistir. El hombre subsiste en virtud de una interacción institucionalizada entre él mismo y su medio. Ese proceso es la economía, que le proporciona los medios para satisfacer su *querer* de cosas materiales. Sin embargo, no debemos creer que los *quereres* son exclusivamente necesidades corpóreas tales como alimento y techo. Los medios son materiales, no así los quererés. Cada vez que el querer depende para su satisfacción de objetos materiales la referencia es económica.

El segundo es el significado formal de la economía. La economía formal deriva de la lógica de la relación entre medios y fines tal y como aparece en palabras como *económico* o *economización*. Se refiere a una situación de elección al usar los diferentes medios; elección que es inducida por una insuficiencia en dichos medios.

¹⁵ Los supuestos antropológicos que se desprenden de la ideología económica, es decir, del pensamiento que va de Quesnay a Marx (y de éstos a sus seguidores), son estudiados con detalle por Louis Dumont en: *Homo aequalis. Genèse et épaulement de l'idéologie économique*, Francia, Gallimard, 1977; y *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Francia, Editions du Seuil, 1983.

¹⁶ El antropológico Marcel Mauss, en 1909 descubrió que "nuestras sociedades occidentales convirtieron al hombre en un animal económico sólo en épocas recientes (...). El hombre occidentalizado es el Homo oeconomicus". I. Illich (traducción de L. Corral), *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990, p. 17.

¹⁷ Véase K. Polanyi (editado por G. Dalton), *The economy as institutional process, en Primitive, archaic and modern economies*, USA, Beacon Press, 1971, p. 13.

El significado formal implica una serie de reglas referidas a la elección entre los usos alternativos de los medios insuficientes. El significado sustantivo no implica ni una elección ni una insuficiencia de medios. La subsistencia del hombre puede o no envolver la necesidad de elección, y si la hay, no tiene porque estar limitada por la escasez de los medios; de hecho algunas de las condiciones físicas y sociales más importantes de subsistencia tales como los suministros de aire y agua generalmente no están limitadas.

Las últimas dos centurias han producido en Europa occidental y en el norte de América una organización de subsistencia humana, gracias a la cual las leyes de la elección se han vuelto singularmente aplicables. Esta forma de economía consiste en un sistema de mercado que establece precios. Desde que los actos de intercambio, tal y como se practican en ese sistema, envuelven a los participantes en elecciones inducidas por una insuficiencia de los medios, el sistema pudo ser reducido a un patrón que puede ser analizado bajo los métodos instituidos por la economía formal. En tanto la economía esté controlada por ese sistema, la economía formal y la sustantiva, en la práctica, coinciden.

Vincular la satisfacción del querer material con la escasez en un sólo concepto puede ser algo razonable bajo un sistema de mercado. Sin embargo, aceptar el compuesto de *medios materiales escasos y economización* como generalmente válido, incrementa la dificultad para desembarzarnos de la falacia economicista¹⁸.

En cuanto al concepto formal de la economía, Polanyi decía que la acción racional es definida como una elección de medios con relación a fines. Los medios son apropiados para servir a los fines ya sea en virtud de las leyes de la naturaleza o en virtud de las reglas del juego. De tal suerte que *racional* no se refiere ni a los fines ni a los medios, sino a la *relación* de los medios con los fines. Los medios están siempre en función de los intereses humanos, que son infinitos¹⁹.

Asumiendo que la elección es inducida por la insuficiencia de los medios, la lógica de la acción racional se convierte en aquella variante de la teoría de la elección que hemos denominado economía formal. "La economía formal se refiere a una situación de elección que surge de una insuficiencia de ciertos medios en relación a ciertos fines. De aquí se deriva el postulado de la escasez. Dicho postulado requiere de los siguientes elementos: primero, insuficiencia de medios; segundo, que la elección sea inducida por dicha insuficiencia"²⁰. Sus términos son lógicos o matemáticos y se denominan *formales*, en contraste con las áreas específicas en las que se aplican. Por debajo de tal significado se encuentra el verbo *maximización*, o *economización*.

La distinción que Polanyi realiza entre las definiciones formal y sustantiva de economía debe ser entendida de la siguiente manera: cada sociedad estudiada por los antropólogos, historiadores y economistas, tiene una economía de algún tipo porque la vida personal y colectiva requieren de provisiones materiales. Esta definición mínima de la economía llama

¹⁸ Cfr. K. Polanyi (traducción de JFMM y RMOG), *Two meanings of economic*, en *The Livelihood of man* (editado por H. Pearson), USA, Academic Press, 1977, p. 20

¹⁹ Cfr. K. Polanyi (traducción de JFMM y RMOG), *The economy as...*, pp. 142-143

²⁰ Idem.

la atención de las similitudes entre las economías más diferentes, ya se trate de las economías de las islas Trobriand, de los kibutis en Israel, de la economía inglesa del siglo diecinueve o de la economía actual de la Unión Soviética⁴¹.

Todas las economías comparten tres características básicas: (1) una tribu, una villa, una nación, o una sociedad, conciben en estar integradas por gente que debe comer para mantenerse viva, y adquirir o producir bienes materiales y servicios especiales para sostener su vida social y personal; la adquisición o producción de estos bienes y servicios materiales generalmente, para la existencia física y social, nunca son dejados a elección puesto que sin ellos adviene la muerte. Por tanto, todas las sociedades tienen una economía sustantiva de algún tipo.

(2) Una segunda similitud entre las economías es que todas ellas utilizan recursos naturales (tierra), cooperación humana (división del trabajo) y tecnología (herramientas y conocimientos). Lo que llamamos organización económica, o estructura económica, son las reglas a través de las cuales los recursos naturales, la cooperación humana y la tecnología se combinan para proveer los servicios y los bienes materiales, de manera repetitiva y sostenida por un lapso determinado.

(3) Una tercera similitud entre las diversas economías es que, superficialmente hablando, algunos mecanismos económicos son utilizados⁴². Mecanismos como lugares de mercado, objetos monetarios, inventos para contabilizar, mercado externo, además de prácticas tales como tráfico de bienes con forasteros, usos de mercados y algunos tipos de dinero.

La economía sustantiva es un proceso instituido de las formas en que los bienes materiales circulan y son administrados en una sociedad. "La circulación de los bienes se deriva de diversos tipos de transacciones; y la forma en que son administrados se deriva de una serie de disposiciones sociales"⁴³.

La institución de un proceso económico lo reviste de unidad y estabilidad; ambos elementos sirven como patrones de integración social; la institución de un proceso económico produce una estructura con una función social definida.

Para Polanyi no es debido a la escasez de medios que el orden social (su secuencia, sus reglas de uso, de adquisición y de disposición) tiene lugar. Las instituciones que componen el orden social se derivan de que personas trabajando sobre cosas valiosas, moviéndolas y pasándolas de mano en mano, sin estar en relación con la abundancia o la escasez de dichas cosas, saben las reglas de autoridad, los derechos y obligaciones respecto al uso productivo tanto de las personas como de las cosas, asimismo conocen las reglas de distribución de las mismas. En la economía sustancial hay problemas de dimensiones culturales, sociales, físicas, etc., que no pueden ser reducidos a factores meramente económicos, ni a partir de un intento por economizar los medios escasos⁴⁴.

⁴¹ Cfr. G. Dalton (traducción de JFMM y RMOG), *Introduction, en Primitive, archaic...*, pp. xxxii y xxxiii

⁴² Cfr. *Ibid.*, p. xi, xli y xlii

⁴³ K. Polanyi (traducción de JFMM y RMOG), *The economy...*, p. 146

⁴⁴ Cfr. H. Pearson (traducción de JFMM y RMOG), *Editor's introduction, en The livelihood...*, p. xxx y xxxi

La economía sustantiva, es decir, la institución de un proceso económico, siempre está *firmemente a una masa que la circunda*, o en términos precisos de Polanyi, se encuentra *embebida*. Esa masa que la circunda son instituciones no-económicas (religiosas, políticas...).

3.3 Los tres patrones de integración de la economía en la sociedad

Para Polanyi "el estudio de cómo se instituyen las economías en diferentes sociedades debe comenzar por cómo adquieren dichas economías unidad y estabilidad"⁴⁵; es decir, por cómo es que las conductas económicas están *embebidas*⁴⁶ en el resto de las normas sociales.

Las formas en que la institución de una economía adquiere estabilidad y unidad se denominan patrones de integración. Polanyi demostró que principalmente hay tres patrones de integración: el de reciprocidad, el de redistribución y el de mercado. El patrón de reciprocidad denota movimiento entre puntos correlativos de grupos simétricos; el de redistribución designa un movimiento de apropiación hacia un centro y otro movimiento del centro hacia afuera; el de mercado se refiere a un movimiento de intercambio que se lleva a cabo entre personas bajo un sistema de mercado. El de reciprocidad, por tanto, se asume para grupos simétricamente ordenados; el de redistribución depende de que exista alguna medida de centralidad en el grupo; el de mercado para producir integración requiere de un sistema de precios establecidos en mercados. Los diversos patrones de integración asumen apoyos institucionales específicos.

El modelo de integración de reciprocidad se apoya esencialmente en las relaciones de parentesco, amistad, status y jerarquía. El de redistribución puede verse de manera clara en las relaciones políticas o en las afiliaciones religiosas. Mientras que el de mercado es visto como una institución económica; en el mercado la relación es mercantil: consumidor-comprador⁴⁷.

A estos modelos de integración Polanyi les agrega uno más, el autárquico. Este, sin embargo, va siempre junto a alguno de los modelos anteriores cuando se encuentran representados en una sociedad cerrada o casi cerrada⁴⁸. A este modelo "le llamaremos el principio del hogar, consiste en la producción para el uso propio. Los griegos lo llamaron *oconomía*, el origen de la palabra *economía*. De acuerdo con los registros etnográficos, no deberíamos suponer que la producción para la propia persona o el propio grupo sea más antigua que la reciprocidad o la redistribución. Por el contrario, la tradición ortodoxa y algunas teorías más recientes sobre el tema han sido enfáticamente refutadas. Jamás ha existido el salvaje individualista, recolector de frutos y de caza para sí mismo o para su familia. En efecto, la práctica de atender las necesidades del propio hogar se convierte en un

⁴⁵ K. Polanyi (traducción de JFMN y RMOG), *The economy as...*, p. 148

⁴⁶ El término *embed*, es equivalente a *imbed* y puede ser traducido al castellano como *enmarcar*, *encarnar empotricar* o *incrustar*. Sin embargo, hemos preferido, para evitar malas interpretaciones, *mantener* el vocablo en inglés.

⁴⁷ Remitimos a G. Dalton, *Introducción...*, p. xiv

⁴⁸ Véase K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran transformación*, México, FCE, 1992 (1era edición en 1944), p. 66

aspecto de la vida económica sólo en un nivel agrícola más avanzado; pero aún entonces no tiene nada en común con la motivación de la ganancia o con la institución de los mercados. Su patrón es el grupo cerrado. El principio era invariablemente el mismo, independientemente de que entidades como la familia, el asentamiento o el feudo formarían la unidad autosuficiente, a saber, la producción y el almacenamiento para la satisfacción de las necesidades de los miembros del grupo. El principio tiene una aplicación tan amplia como la de la reciprocidad o la de la redistribución. La naturaleza del núcleo institucional es indiferente: podría ser el sexo como ocurre con la familia patrilocal, la localidad como ocurre con el asentamiento aldeano, o el poder político como ocurre con el feudo señorial. Tampoco importa la organización interna del grupo. Podría ser tan despótica como la familia romana o tan democrática como la zadruga de los eslavos sureños, tan grande como los vastos dominios de los magnates carolingios o tan pequeña como el predio campesino característico de Europa occidental. La necesidad del comercio o de los mercados no es mayor que en el caso de la reciprocidad o la redistribución. Era este estado de cosas el que Aristóteles trataba de establecer como una norma hace más de dos mil años⁴⁹.

La existencia o inexistencia, en una sociedad dada, de los rasgos de la autarquía, son un modelo de integración social frente a grupos externos. Mientras que los tres primeros modelos describen la integración social hacia el interior del mismo grupo. Es decir, mientras los modelos de redistribución, reciprocidad y mercado definen el tipo de integración de una sociedad con base en las relaciones internas de sí misma, el cuarto modelo define la integración de una sociedad frente a las demás.

Estos cuatro modelos de integración—mercado, reciprocidad, redistribución y hogar—son excluyentes el uno del otro; sin embargo, al momento de estudiar una sociedad determinada alguno de los modelos puede identificarse como dominante por la frecuencia y la importancia con que se reproduce tal modelo. Así pues, en la actualidad, podemos ver que el Estado moderno aún lleva a cabo el modelo de redistribución a través de los impuestos y el gasto público, no obstante, hoy el modelo dominante es el del mercado.

3.4 La gran transformación

3.4.1 El mercantilismo

Polanyi demuestra que todos los sistemas económicos conocidos hasta el final del feudalismo en Europa occidental se organizaron de acuerdo con los principios de reciprocidad, de redistribución, de actividad hogareña, o alguna combinación de los tres. "Estos principios se institucionalizaron con el auxilio de una organización social que, entre otras cosas, utilizaba los patrones de la simetría, la centralidad y la autarquía. En este marco se obtenía la producción y la distribución ordenada de los bienes mediante gran diversidad de motivaciones individuales disciplinadas por los principios generales del comportamiento. La ganancia (económica) no era prominente entre estas motivaciones. La costumbre y el derecho, la magia y la religión cooperaban para inducir al individuo a

⁴⁹ K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran ...*, p. 63, véase también K. Polanyi, *Aristotle discovers the economy*, en *Primitive, archaic...*, pp. 78-115

obedecer las reglas del comportamiento que eventualmente aseguraban el funcionamiento del sistema económico”³⁰.

A pesar de su comercio altamente desarrollado, el período grecorromano no representaba ninguna excepción en este sentido; se caracterizaba por la gran escala en que se practicaba la redistribución de los granos por la administración romana, en una economía que por lo demás era hogareña³¹, de modo que no violaba la regla de que los mercados no desempeñaron ningún papel importante en el sistema económico hasta el final de la Edad Media.

“A partir del siglo XVI, los mercados eran numerosos e importantes. Bajo el sistema mercantilista, se volvieron en efecto la preocupación principal del gobierno, pero todavía no había señales del futuro control de los mercados sobre la sociedad humana. Por el contrario, la regulación y la regimentación eran más estrictas que nunca; la idea misma de un mercado autorregulado estaba ausente”³².

La historia y la etnografía señalan varias clases de economías, la mayoría de las cuales incluyen la institución de los mercados, pero no señalan ninguna economía anterior a la nuestra que se aproxime siquiera a la sociedad controlada y regulada por mercados. El papel desempeñado por los mercados en la economía interna de los diversos países fue insignificante hasta épocas recientes.

Los mercados existentes desde las primeras sociedades hasta la Edad Media no eran competitivos. Polanyi los divide en dos tipos: mercados de larga distancia y mercados locales. Los mercados de larga distancia son aquellos motivados por la carencia de un objeto en cierta región -carencia ya sea por cuestiones geográficas, como en el caso de una droga o un vino, o carencia por cuestiones de división del trabajo-. Estas carencias, sin embargo, solían ser secundarias respecto a la economía local. Además, el comercio a larga distancia, más que abastecer de objetos de primera necesidad a la comunidad, ofrecía artículos suntuarios. Ulteriormente, tal comercio se encontraba regulado por instituciones sociales y no afectaba a la economía interna del grupo que lo practicaba.

Los mercados locales eran esos *lugares* en las sociedades en donde dominaba el modelo de redistribución. En estos mercados no había competencia de ningún tipo. En la producción que se repartía en dichos lugares no figuraban los productos traídos del exterior. Estos mercados tuvieron lugar desde el mundo primitivo y comenzaron a desaparecer hasta el siglo XVI en algunas sociedades europeas. El mercado local no monopolizaba la vida económica de la comunidad. Además, se encontraba embedded en el resto de las instituciones sociales -es decir, no aparecía de manera pura como institución económica-.

Del siglo XVI al XVIII surgió un nuevo mercado: el mercado nacional. Este mercado tenía la finalidad política de controlar a las pequeñas poblaciones aún de corte medieval para

³⁰ K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, p. 63

³¹ Un detallado estudio que polemiza sobre el hecho de que algunos historiadores han considerado a la etapa grecorromana como la era del *equivalismo en la antigüedad*, se encuentra en K. Polanyi, *Trades, markets and money in ancient Greece*, en *The Invention...*, pp. 175-276

³² K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, p. 64

integrarlas en un entidad mayor llamada Estado-nación. El mercado nacional, llamado por Polanyi también como mercado interno, es ese instrumento político que durante la época del mercantilismo se utilizó para insertar a los habitantes de diversas aldeas en *una economía nacional*.

“El sistema mercantil era una respuesta a muchos retos. En términos políticos, el Estado centralizado era una creación nueva, impulsada por la Revolución comercial que había trasladado el centro de gravedad del mundo occidental, de la costa del Mediterráneo a la costa del Atlántico, obligando así a los pueblos atrasados de los países agrarios más grandes a organizarse para el comercio interior y exterior. En la política externa, el establecimiento del poder soberano era la necesidad de la época; en consecuencia, la gobernanación mercantilista involucraba la reunión de los recursos de todo el territorio nacional para los fines del poder en los asuntos extranjeros. En la política interna, la unificación de los países fragmentados por el particularismo feudal y municipal era el subproducto inevitable de tal esfuerzo. En el terreno económico, el instrumento de la unificación era el capital, es decir, los recursos privados disponibles en forma de acumulaciones de dinero y peculiarmente propicios para el desarrollo del comercio. Por último, la técnica administrativa que servía de base a la política económica del gobierno central era proveída por la extensión del sistema municipal tradicional al territorio más grande del Estado. En Francia, donde los gremios de oficios tendían a convertirse en órganos estatales, el sistema gremial se extendió simplemente a todo el territorio del país; en Inglaterra, donde la declinación de la ciudad amurallada había debilitado fatalmente ese sistema, el campo se industrializaba sin la supervisión de los gremios, mientras que en ambos países se expandían el comercio exterior e interior por todo el territorio de la nación y se convertían en la forma dominante de la actividad económica. En esta situación se encuentra el origen de la política de comercio interno del mercantilismo”¹¹.

La sociedad mercantilista surgida entre los siglos XVI y XVIII en Europa Occidental, da gran importancia al mercado. Sin embargo, no permite que el mercado se convierta en un *mecanismo autorregulado* que provee los *precios* de los bienes. Durante el mercantilismo el mercado se mantenía subordinado al resto de las instituciones sociales (estaba *embedded*). Pese a que cobra enorme importancia, el mercado no deja de estar regulado por factores no económicos.

Las economías nacionales mercantilistas, por ser bastante proteccionistas, favorecieron mucho al fortalecimiento de las clases comerciantes nacionales. El proteccionismo mercantil impedía la entrada de productos extranjeros, evitando con ello la creación de enormes monopolios mundiales.

En el mercantilismo queda, pues, sembrada la primera semilla de lo que Polanyi llamó *la gran transformación*. Se trata de la creación de una sociedad que le daba gran importancia al comercio.

¹¹ *Ibid.*, pp. 74 y 75

También la época del mercantilismo trajo consigo la segunda semilla para la *gran transformación*: la dislocación social provocada por los cercados de las tierras comunales⁵⁴ en Inglaterra.

"Con razón se ha dicho que los cercamientos fueron una revolución de los ricos contra los pobres. Los señores y los nobles estaban perturbando el orden social, derogando antiguas leyes y costumbres, a veces por medios violentos, a menudo por la presión y la intimidación. Estaban literalmente robando a los pobres su participación en las tierras comunales, destruyendo las casas que, por la fuerza insuperable de la costumbre, los pobres habían considerado durante mucho tiempo como suyas y de sus herederos. Se estaba perturbando la urdimbre de la sociedad, las aldeas desoladas y las ruinas de viviendas humanas atestiguaban la fiera con que arrasaba la revolución, poniendo en peligro las defensas del país, vacuando sus pueblos, diezmando a su población, convirtiendo en polvo su suelo sobrecargado, hostigando a sus habitantes y convirtiéndolos en una muchedumbre de procliveros y ladrones, cuando antes eran agricultores inquilinos. Aunque esto ocurrió sólo en algunos lugares, las manchas negras amenazaban con fundirse en una catástrofe uniforme. El rey y su consejo, los condealleres y los obispos estaban defendiendo el bienestar de la comunidad, y en efecto a la sustancia humana y natural de la sociedad en contra de este azote. Casi sin interrupción alguna, durante siglo y medio -desde el decenio de 1490, por lo menos, hasta el decenio de 1640- lucharon en contra de la despoblación. El lord protector Somerset⁵⁵ perdió la vida a manos de la contrarrevolución que derogó las leyes de cercamientos y estableció la dictadura de los señores ganaderos, tras la derrota de la Rebelión de Kett con varios millares de campesinos sacrificados en el proceso. Somerset fue acusado, no sin razón, de haber alentado a los campesinos rebeldes con su firme denuncia de los cercamientos"⁵⁶.

⁵⁴ Las tierras comunales son un ejemplo de *commons*. *Commons* es una antigua palabra inglesa. "La gente llamaba *commons* a aquella parte del entorno para la cual el derecho consuetudinario consagraba formas específicas de respeto de la comunidad. La gente llamaba *commons* a aquella parte del entorno que estaba más allá de sus propios umbrales y posesiones, sobre la cual, sin embargo, todos tenían derechos reconocidos de uso, no para producir mercancías sino para procurar la subsistencia de las familias. Generalmente, el derecho consuetudinario que humanizó el medio ambiente al establecer los *commons* no estaba escrito. Eran leyes no escritas no sólo porque la gente no se ocupara de hacerlo, sino porque lo que se protegía era una realidad demasiado compleja para ajustarla a unos cuantos párrafos. La ley de los *commons* rige el derecho de vía, el derecho de pesca y caza, de pastar y de recolectar madera o plantas medicinales en los bosques (...).

Cuando la gente hablaba de *commons* se refería a un aspecto del medio ambiente que era limitado y necesario para la supervivencia de la comunidad, necesario para los distintos grupos en distintas formas pero que, en un sentido estrictamente económico, no se consideraba escaso (...).

Cuando en la Europa de hoy utilizo el término *commons* entre estudiantes universitarios mis escuchas piensan de inmediato en el siglo XVIII. Evocan los pastizales ingleses donde cada aldeano tenía su rebaño y piensan en *el cercado de los pastizales* que transformó los pastos de los *commons* en un recurso en que fue posible eriar ganado comercialmente". (F. Illich (traducción G. Esteva), *El silencio es de todos*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1988, 133-134).

⁵⁵ Seymour Edward era conde de Enrique VIII. Su carrera como político lo llevó a ser regente. Se distinguió por su tolerancia a los cristianos y sus medidas para favorecer a los pobres. (Véase Varus, *Enciclopedia Salvat Diccionario. Tomo II*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 3023).

⁵⁶ Cf. K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, pp. 46 y 47.

Fue casi 100⁵⁷ años más tarde cuando una segunda prueba de fuerza enfrentó a los mismos oponentes, pero ahora eran con frecuencia mucho más ricos los cercadores, los hidalgos rurales y los comerciantes que los señores y los nobles. Ahora estaba involucrada la alta política, laica y eclesiástica, en el uso deliberado, por parte de la corona, de su prerrogativa para impedir los cercamientos, y en su uso no menos deliberado de la cuestión para fortalecer su posición frente a los hidalgos rurales en una lucha constitucional que llevó a la muerte a Strafford⁵⁸ y Laud⁵⁹ a manos del parlamento.⁶⁰ Más su política no era reaccionaria sólo en el sentido industrial del término, sino también en el sentido político; además, los predios cercados se dedicaban ahora a la agricultura, y no a la ganadería, con mucha mayor frecuencia que antes⁶¹. Al poco tiempo, la marea de la guerra civil se tragaba para siempre a la política pública de los Tudor⁶² y de los primeros Estuardo⁶³ que se habían caracterizado por defender las antiguas tierras comunales.⁶⁴

Los motivos de los cercados eran dos; el primero: la creencia de las élites en el progreso económico al que se podía llegar con los cercados; y el segundo: los intereses de la clase burguesa y de algunos nobles ya que con cada cercado lograban más pastizales para sus ovejas y el control sobre la producción agrícola.

Tras esta dislocación social el hombre quedó convertido en una mercancía más para el mercado nacional -llamada *mano de obra*⁶⁵; lo mismo sucedió con la tierra, que comenzó a convertirse en un *recurso* económico, vendible, comprable y explotable⁶⁶; también le ocurrió a la producción algo similar: se le insertó en el mercado nacional⁶⁷. Sin embargo, este mercado nacional no pone los precios de manera autorregulada; aún no es el mecanismo del mercado autorregulado que la humanidad conocerá en el siglo XIX. Por el

⁵⁷ Es decir, a mediados del siglo XVII.

⁵⁸ Strafford de Redcliffe (1786-1880), fue un diplomático inglés que estuvo presente en el Congreso de Viena. (Ibid., p. 3079)

⁵⁹ William Laud (1573-1645) fue un eclesiástico inglés. Sus cargos más destacados fueron el de obispo de Londres y arzobispo de Canterbury. Era un enemigo acerrimo del puritanismo. Reformó a la Iglesia anglicana y destituyó a los puritanos que ocupaban altos cargos en ella. Participó activamente con el rey Carlos I. Durante su labor política se convirtió en enemigo de los Comunes, quienes lo condenaron a muerte. (Ibid., tomo 7, p. 1967)

⁶⁰ El parlamento surgió en Inglaterra durante el siglo XIII. Fue creación de los barones ingleses que se resistían al poder del rey. Su principal labor era la legislación en materia de impuestos. (Vease S. Sobrequés, *El sistema constitucional de Inglaterra. Desaparición del Imperio como realidad*, en *Historia Universal Tomo 7*, México, Salvat, 1980 p. 65)

⁶¹ Pese a las legislaciones de 1235 y 1285 (que decían que sólo se podían cercar aquellas tierras que no eran cultivadas y que los arrendatarios no necesitaban) para el siglo XIV, las tierras dedicadas a la agricultura también comenzaron a cercarse por las ganancias económicas que esto representaba. Entre 1470 y 1570 es cuando los cercados o *enclosures* se vuelven comunes en la Gran Bretaña. (Vease J. Pijon (edita), *Comienzos de la grandeza británica*, en *Historia Universal Tomo 9*, México, Salvat, 1980, pp. 129-152)

⁶² Los Tudor, una familia de origen galés que gobernó Inglaterra de 1485 a 1603. (Vease A. Jutglar, *El capitalismo inicial y la formación de la sociedad*, en *Historia Universal Tomo 8*, México, Salvat, 1980, pp. 25-52)

⁶³ Los Estuardo o Stuart, ocuparon el trono de Escocia de 1371 a 1714 y el de Inglaterra de 1603 a 1714 (con excepción del período revolucionario, es decir, de 1649 a 1660).

⁶⁴ Cfr. K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, p. 47

⁶⁵ Véase Ibid., pp. 168-180

⁶⁶ Véase Ibid., pp. 182-194

⁶⁷ Véase Ibid., pp. 195-201

contrario, los precios (de la tierra, la renta, del trabajo de los hombres, el salario, de la producción: el valor de la mercancías en el mercado) aún eran para la época mercantilista fijados por factores no económicos -no olvidemos que el mercantilismo se caracteriza por ser una época altamente proteccionista-

La tercera semilla para la *gran transformación* fue igualmente arrojada durante el mercantilismo: la máquina industrial.

La máquina industrial, que cobró importancia desde el siglo XVIII, está relacionada con las otras dos semillas para engendrar la *gran transformación*. La máquina industrial es el factor más importante, según demuestra Polanyi, para el paso de la sociedad mercantilista a la sociedad surgida de la *gran transformación* -la sociedad económica o sociedad de mercado-

El establecimiento de la economía de mercado no puede captarse plenamente si no se advierte el impacto de la máquina sobre una sociedad comercial. Insistimos en que en cuanto se usaron máquinas y plantas refinadas en la producción de una sociedad comercial, la idea de un mercado autorregulado era muy probable que apareciera.

El uso de máquinas especializadas en una sociedad agraria y comercial debe producir efectos característicos. Tal sociedad está integrada por agricultores y comerciantes que compran y venden el producto de la tierra. La producción con la ayuda de herramientas y plantas especializadas, refinadas, caras, puede introducirse en tal sociedad sólo volviéndola incidental de la compra y la venta. El comerciante es la única persona disponible para que se encargue de esto, y estará dispuesto a hacerlo mientras que esta actividad no le significue una pérdida. El comerciante venderá los bienes de la misma manera que lo viene haciendo con sus demandantes, pero ahora los obtendrá de manera diferente: no comprándolos hechos, sino comprando la mano de obra y las materias primas necesarias. La reunión de los dos factores de acuerdo con las instrucciones del comerciante, más cierta espera que podría tener que hacer, generan el nuevo producto.

Dado que las máquinas refinadas son caras, sólo son costeables si se producen grandes cantidades de bienes. Ellas pueden operar sin pérdida sólo si la venta de los bienes se encuentra razonablemente asegurada y si la producción no tiene que interrumpirse por falta de los bienes primarios necesarios para su alimentación. Para el comerciante esto significa que todos los factores involucrados deben estar en venta, es decir, deben estar disponibles en las cantidades necesarias para cualquiera que esté dispuesto a pagar por ellos. Si no se satisface esta condición, la producción con el auxilio de máquinas especializadas resulta demasiado riesgosa para emprenderla desde el punto de vista del comerciante que arriesga su dinero y de la comunidad en conjunto que dependerá de la producción continua de ingresos, empleos y provisiones.

Estas circunstancias no estarían dadas en una sociedad agrícola, sino que tendrían que crearse. El hecho de que se crearan gradualmente no afecta en modo alguno la naturaleza sorprendente de los cambios involucrados. La transformación implica un cambio en la motivación de la acción de parte de los miembros de la sociedad: la motivación de la subsistencia debe ser sustituida por la motivación de la ganancia -movimiento comparable

al desierto por Alasdair MacIntyre en *After virtue*-. Todas las transacciones se convierten en transacciones monetarias y estas requieren a su vez la introducción de un medio de cambio en cada articulación de la vida industrial. Todos los ingresos deben derivar de la venta de algo a otros, y cualquiera que sea la fuente efectiva del ingreso de una persona deberá considerarse como el resultado de una venta. Ello está implicado en el simple término de *sistema de mercado*, con el que designamos el patrón institucional descrito. Pero la peculiaridad más sorprendente del sistema reside en el hecho de que, una vez establecido, debe permitirse que funcione sin interferencia externa. Los beneficios ya no están garantizados, y el comerciante debe obtener sus beneficios en el mercado. Debe permitirse que los precios se regulen solos. Tal sistema de mercados autorregulados es lo que entendemos por una economía de mercado.

"La transformación de la economía anterior a este nuevo sistema es tan completa que se asemeja más a la metamorfosis de la oruga que a cualquier otra alteración que pueda expresarse en términos de un crecimiento y un desarrollo continuos. Contrástese, por ejemplo, las actividades de venta del comerciante-productor con sus actividades de compra, sus ventas se refieren sólo a artefactos, la *ordumbre* de la sociedad no se ve afectada necesariamente si tales actividades tienen éxito o no. Pero lo que compra el comerciante-productor son materias primas y mano de obra, naturaleza y hombre. En efecto, la producción de máquinas en una sociedad comercial involucra nada menos que una transformación de la sustancia natural y humana de la sociedad en mercancías. La terrible conclusión es que la dislocación causada por tales instrumentos deberá destruir las relaciones humanas y amenazar con aniquilar su *hábitat natural*".

Estas tres semillas fueron arrojadas por una clase de comerciantes y nobles interesados en el progreso -que para ellos quería decir *ganancias económicas*-. A esta clase no le importó el desarraigo, el hambre y la degradación que sufrieron millones de personas. De hecho, una nueva imagen del pobre tomó importancia por primera vez en la historia: la imagen del pobre que hambriento trabaja mejor y que una vez que sacia su hambre se vuelve *peroso*. De aquí que las naciones que confiaban en el progreso impusieran una serie de leyes que prohibían pagar demasiado a los obreros. Y los subsidios gubernamentales al lado de las prestaciones sociales que daban los religiosos a los indigentes fueran mal vistas por esa clase de comerciantes -y nobles capitalistas- que poco a poco, durante el mercantilismo, tomaba el poder político y económico de varias naciones en Europa.

Es por lo anterior que Polanyi no vacila al afirmar que los motores humanos de la economía mercantilista -y luego de la de libre mercado- son el hambre y la ganancia.

Para el funcionamiento de este nuevo sistema -de mercado nacional- surgió la moneda nacional, que pronto se convirtió en un factor de cohesión al interior de los nuevos Estados-nación. De hecho "el sistema monetario era objetivamente la más vigorosa de las fuerzas económicas integradoras de la nación"²⁰⁹. El dinero nacional también será llamado por Polanyi *dinero-símbolo*. Este dinero estaba controlado por las bancas centrales de cada nación. Ya desde el siglo XVII se hablaba de la escasez del dinero en muchas partes de

²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 52 y 53

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 205

Europa; para ese entonces ya muchas personas se habían vuelto dependientes del dinero para adquirir las cosas materiales necesarias para la vida.

En suma, el mercado utilizado como factor de integración nacional significó un gran giro en la óptica de los hombres respecto a su entorno y a sí mismos. El mecanismo del mercado cobró tal importancia que algunos de los factores más importantes de la vida de los hombres comenzaron a convertirse en simples objetos para el intercambio económico: la tierra, la producción y el trabajo empezaron a tener un precio; el precio se ajustaba a las motivaciones políticas de los hombres que querían consolidar los Estado-nación- y económicas -de los nuevos dueños de los medios de producción y el control del mercado-

El mercado se mantuvo controlado por factores no económicos -es decir, ajenos a la *economía formal pura*- por mucho tiempo y fue sólo hasta el siglo XIX, cuando la situación de los proteccionismos nacionales de las grandes potencias ya no resistió más y la nueva organización productiva requirió salir de sus fronteras nacionales. El crecimiento en la producción, los fenómenos que motivaban a la economía mercantilista a consolidar el Estado-nación, la fe en el progreso económico y algunos otros factores provocaron que el mecanismo del *dejar pasar* comenzará a llevarse a cabo a nivel mundial.

Sin embargo, aún durante los siglos de consolidación de los Estados mercantilistas, los vínculos económicos se mantuvieron vigilados por instituciones no económicas. La Iglesia y las instituciones políticas se mantuvieron atentas a los cambios provocados por el mercado y dictaron *leyes para los pobres* y pusieron algunas reglas a las élites económicas;

Las relaciones económicas siempre estuvieron *embedded* en el *corpus social* hasta que el sistema de mercado autorregulado cobró fuerza. Y esto sólo ocurrió hasta el siglo XIX. Aunque las posibilidades de que la economía comenzara a *disembedded* se dieron a la par de la conformación de los primeros Estados-nación.

3.4.2 Auge y caída del sistema de libre mercado (del siglo XIX a la Segunda Guerra Mundial)

Durante el siglo XIX las guerras generales o entre potencias no tuvieron mucha presencia. Se trata de un siglo que en boca de los liberales se caracteriza por ser de *paz y progreso*.

La clave del sistema institucional del siglo XIX se encontraba en las leyes gobernantes de la economía de mercado⁷⁰.

Por un lado, a principios del siglo pasado se proscribió el constitucionalismo⁷¹, y la Santa Alianza⁷² reprimió la libertad en nombre de la paz; durante la otra mitad del siglo XIX -y de

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 17

⁷¹ Constitucionalismo significa que el gobierno del Estado debe instituirse a partir de una Carta constitucional y con base en el principio de separación de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial. (Véase J. Pijoan (edita), *Laproducción del período napoleónico. El Congreso de Viena*, en *Historia universal. Tomo 10*, México, Salvat editores, 1980, pp. 139-158).

nuevo en nombre de la paz: se encargaron los banqueros de imponer constituciones a déspotas turbulentos. Es decir bajo las formas más variadas e ideologías siempre cambiantes - a veces en nombre del progreso y la libertad, a veces por la autoridad del trono y el altar; a veces por la gracia de la bolsa de valores y la chequera; a veces por la corrupción y el soborno; a veces por la argumentación moral y la apelación ilustrada, a veces por los cañones y las bayonetas- siempre se obtenía el mismo resultado: la preservación de la paz.

La Revolución francesa reforzó a la Revolución industrial para establecer los negocios pacíficos como un interés universal. Metternich⁷³ proclamó que los pueblos de Europa no deseaban la libertad sino la paz. La Iglesia y el trono iniciaron la desnacionalización de Europa. Sus argumentos encontraron apoyo en la ferocidad de las recientes formas populares de la guerra y en el incremento del valor de la paz en las economías nacientes.

Los sostenedores del nuevo *interés por la paz* eran, como siempre, quienes más se beneficiaban con él, a saber: el cártel de dinastías y feudalismos cuyas posesiones patrimoniales se veían amenazadas por la oleada revolucionaria de patriotismo que estaba barriendo el continente. Así pues, durante casi un tercio de siglo, la Santa Alianza proveyó la fuerza coercitiva y el impulso ideológico necesario para la implantación de una política activa en favor de la paz; sus ejércitos iban y venían por Europa aplastando a las minorías y reprimiendo a las mayorías. Desde 1846 hasta 1871 la paz se estableció con menor seguridad, la declinante fuerza de la reacción se enfrentaba a la creciente fuerza del industrialismo. En el cuarto de siglo siguiente a la Guerra francoprusiana⁷⁴ resurge el interés por la paz, representado por esa nueva entidad poderosa llamada el Concerto de Europa⁷⁵.

Ni un sistema organizado de balanza de poder podría asegurar la paz sin la amenaza continua de la guerra, si no puede actuar directamente sobre los factores económicos y políticos internos e impedir el desequilibrio en su estado naciente. Una vez que el

⁷³ La Santa Alianza fue un pacto acordado en París en septiembre de 1815 entre los soberanos de Rusia, Austria y Prusia. En 1917 se adhirió España lo cual ayudó a la restauración del trono de Fernando VII. Su objetivo era mantener el poderío de los reyes absolutos y el predominio de la religión católica. (Idem).

⁷⁴ Klemens Wenzel Lothar príncipe de Metternich (1773-1859) fue un estadista y diplomático austriaco. Michel Mourre dijo de él: "Metternich se constituyó en el guardián de Europa, del statu quo y de la restauración del Antiguo Régimen contra todas las presiones nacionalistas y liberales". Metternich fungió como "árbitro de Europa en diversas ocasiones y su actuación retrasó durante casi medio siglo el avance del nacionalismo y el liberalismo". (J. Florit, *Metternich*, en *Historia Universal Tomo 10*, México, Salvat, 1980, p. 152).

⁷⁵ La guerra francoprusiana tuvo lugar entre 1870 y 1871. El 29 de enero de 1871 el gobierno francés se rindió. Esta guerra obedecía, primordialmente, a las pretensiones hegemónicas de Prusia (que para ese entonces dominaba la Confederación de Alemania del Norte) sobre el resto de Europa. Véase Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 1461, y J. Puján (edita), *Formación de la moderna Alemania Bismarck*, en *Historia Universal Tomo 11*, México, Salvat, 1980, pp. 85 - 106.

⁷⁶ El Concerto de Europa era un sistema de alianza que unía a las potencias europeas durante la segunda mitad del siglo XIX. A principios del siglo XX el Concerto Europeo sólo fue constituido por Francia, Inglaterra y Rusia. El Concerto de Europa comenzado en el siglo XX, también conocido como la Entente (*entendimiento* en francés) se mantuvo durante la Primera Guerra Mundial y servía para enfrentar a la Triple Alianza, integrada por Alemania, Austria y Italia (Véase Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario*, Barcelona, 1976, Salvat, p. 1209).

desequilibrio ha cobrado impulso, sólo la fuerza podrá corregirlo. Es un lugar común la aseveración de que, a fin de asegurar la paz, debemos eliminar las causas de la guerra; pero no suele advertirse que, para lograr tal cosa, el flujo de la vida debe ser controlado desde su origen. La Santa Alianza se propuso lograr esto con la ayuda de instrumentos peculiares. Los reyes y las aristocracias de Europa conformaron una red internacional del parentesco, y la Iglesia católica los proveía de un servicio civil voluntario que abarcaba desde el peldaño más alto hasta el más bajo de la escala social del sur y el centro de Europa. Las jerarquías de la sangre y la gracia se mezclaron en un instrumento de gobierno localmente efectivo que sólo tenía que ser complementado por la fuerza para asegurar la paz continental.

A la Santa Alianza la sucedió el Concerto de Europa, pero éste carecía de los tentáculos feudales y clericales; equivalía a lo sumo a una laxa federación, cuya coherencia no era comparable a aquella de la obra maestra de Metternich. Sólo en raras ocasiones podía convocarse a una reunión de las potencias, y sus celos daban amplio margen para la intriga, las corrientes cruzadas y el sabotaje diplomático; casi desaparecieron las acciones militares conjuntas. "Y sin embargo, lo que la Santa Alianza, con su completa unidad de pensamiento y propósito, pudo lograr en Europa sólo con el auxilio de frecuentes intervenciones armadas, se lograba aquí, a escala mundial, por una entidad fantasmagórica llamada el Concerto de Europa, con el auxilio de un uso de la fuerza mucho menos frecuente y opresivo. Para explicar esta hazaña asombrosa, debemos buscar en el nuevo ambiente la operación de algún poderoso instrumento social oculto, que pudiera desempeñar el papel de las dinastías y los episcopados bajo el ambiente antiguo, e imponer el interés de la paz. Este factor anónimo fue el de la *haute finance*."⁷⁶

Pero ¿qué fue la *haute finance* del siglo XIX?

"Algunos sostienen que fue sólo un instrumento de los gobiernos; otros afirman que los gobiernos fueron instrumentos de la sed insaciable de ganancias de tal institución; algunos creen que sembraba la discordia internacional; otros dicen que fue el vehículo de un cosmopolitismo afeminado que mermaba el vigor de las naciones variles. Ninguno estaba del todo equivocado. La *haute finance*, una institución sui generis, peculiar del último tercio del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX, funcionó como la conexión principal entre la organización política y la organización económica del mundo en este período. Proveyó los instrumentos necesarios para un sistema de paz internacional, forjado con el auxilio de las potencias, pero que ellas mismas no podrían haber establecido ni mantenido. Mientras que el Concerto de Europa actuaba sólo en intervalos, la *haute finance* funcionaba como un agente permanente sumamente elástico. Independiente de los gobiernos singulares, incluso de los más poderosos, estaba en contacto con todos ellos; independiente de los bancos centrales, incluso del Banco de Inglaterra. Había un contacto estrecho entre las finanzas y la diplomacia; ninguna de ellas consideraba plan alguno a largo plazo, ya fuese pacífico o belicoso, sin asegurarse de contar con la buena voluntad de la otra. Pero el secreto del exitoso mantenimiento de la paz general residía indudablemente en la posición, la organización y las técnicas de las finanzas internacionales.

Tanto el personal como las motivaciones de este organismo singular lo investían de una calidad cuyas raíces se encontraban seguramente en la esfera privada de los

⁷⁶ Ibid., p. 23

intereses estrictamente comerciales. Los Rothschild⁷⁷ no estaban sujetos a un gobierno, como una familia, incorporaban el principio abstracto del internacionalismo; su lealtad se entregaba a una firma, cuyo crédito se había convertido en la única conexión supranacional entre el gobierno político y el esfuerzo industrial en una economía mundial que crecía con rapidez. En última instancia, su independencia derivaba de las necesidades de la época que exigían un agente soberano que contara con la confianza de los estadistas nacionales y de los inversionistas internacionales; era a esta necesidad vital que la extraterritorialidad metafísica de una dinastía de banqueros judíos domiciliada en las capitales de Europa proveía una solución casi perfecta. Tales banqueros no tenían nada de pacifistas, habían hecho su fortuna financiando algunas guerras, eran impermeables a toda consideración moral, no tenían ninguna objeción contra cualquier número de guerras menores, breves o localizadas. Pero sus negocios se perjudicarían si una guerra general entre las grandes potencias interfiriera con los fundamentos monetarios del sistema. Por la lógica de los hechos, les correspondía el mantenimiento de los requisitos de la paz general en medio de la transformación revolucionaria a la que estaban sujetos los pueblos del planeta⁷⁸.

Además de la *haute finance* había cerca de media docena de centros nacionales que giraban alrededor de sus bancos de emisión y sus bolsas de valores. De igual modo, la banca internacional⁷⁹ no se limitaba al financiamiento de los gobiernos, y a sus aventuras en la guerra y en la paz; abarcaba la inversión extranjera en la industria, los servicios públicos y los bancos, así como los préstamos a largo plazo a corporaciones públicas y privadas en el exterior⁸⁰.

La motivación de la *haute finance* era la ganancia, para lograrla, había que mantenerse en contacto con los gobiernos cuya finalidad era el poder y la conquista. En esta época podríamos ignorar la distinción existente entre el poder político y el poder económico, entre los propósitos económicos y políticos de los gobiernos; los Estados nacionales de este período se caracterizaban por el hecho de que tal distinción tenía escasa realidad: sin importar sus objetivos, los gobiernos trataban de alcanzarlos mediante el uso y el incremento del poder nacional. Por su parte, la organización y el personal de la *haute finance* eran internacionales, pero no por ello enteramente independientes de la organización nacional. La *haute finance* como un centro que activa la participación de los banqueros en sindicatos y consorcios, grupos de inversión, préstamos extranjeros, controles financieros, u otras transacciones de ambicioso alcance, tenía que buscar la cooperación de la banca nacional, el capital nacional, las finanzas nacionales. Aunque las finanzas nacionales

⁷⁷ Los Rothschild son una familia de banqueros judíos de origen alemán. El iniciador de la fortuna de los Rothschild fue Meyer-Amschel Rothschild (1743-1812). La fortuna de los Rothschild logró sus mayores logros gracias a su actividad financiera de la guerras napoleónicas (Véase Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario, Tomo 11*, Barcelona, 1976, p. 2916).

⁷⁸ K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, pp. 23 y 24.

⁷⁹ La revolución industrial significó una ampliación de las empresas y la constitución de grandes sociedades, lo cual obligó a crear bancos que manejaran importantes capitales a través de una amplia red de sucursales que satisficieran las nuevas necesidades de crédito. Esos fueron los motivos de que a mediados del siglo XIX se creara la actual gran banca mundial. Así, en Gran Bretaña aparecen los Big Five (Barclays B., Lloyds B., Midland B., National Provincial B. y Westminster B.). En Francia el Comptoir de l'Escompte en 1848, el Crédit Lyonnais en 1863 y la Société Générale en 1864. En Alemania entre 1851 y 1872, el grupo de los cuatro D (Deutsche Bank, Discontogesellschaft, Dresdner Bank y Darmstädter) (Cfr. Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario Tomo 2*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 413-414).

⁸⁰ K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran...*, p. 24.

estaban generalmente menos sometidas que la industria nacional al gobierno, su sometimiento bastaba todavía para hacer que las finanzas internacionales se mostrasen ávidas por mantenerse en contacto con los propios gobiernos. "Pero en la medida en que -en virtud de su posición y personal, su fortuna privada y sus afiliaciones- era efectivamente independiente de cualquier gobierno singular, la *haute finance* podía servir a un nuevo interés, sin ningún órgano específico propio, a cuyo servicio no se encontraba ninguna otra institución, y que era sin embargo de vital importancia para la comunidad - el mantenimiento de la paz. No la paz a toda costa, ni siquiera la paz al precio de cualquier ingrediente de independencia, soberanía, gloria investida o aspiraciones futuras de las potencias involucradas, pero de todos modos la paz, si era posible alcanzarla sin tal sacrificio".¹¹

La influencia ejercida por la *haute finance* sobre las potencias era consistentemente favorable a la paz europea. Y esta influencia era efectiva en la medida en que los propios gobiernos dependían de su cooperación en más de una dirección. Si sumáramos a esto el creciente interés por la paz que existía en cada nación donde se había arraigado el hábito de la inversión, empezáremos a entender que la temible innovación de una paz armada de docenas de Estados prácticamente movilizados pudiera pender sobre Europa desde 1871 hasta 1914 sin estallar en una conflagración total.

Las finanzas actuaban como un moderador poderoso en los consejos y las políticas de varios Estados soberanos más pequeños. Los préstamos y su renovación dependían del crédito y éste a su vez dependía del buen comportamiento. Dado que, bajo el gobierno constitucional, los gobiernos inconstitucionales eran severamente rechazados. El comportamiento se refleja en el presupuesto y el valor externo de la moneda no puede separarse de la apreciación del presupuesto, los gobiernos deudores debían vigilar sus tasas de cambio con cuidado y evitar las políticas que pudieran afectar la solidez de la posición presupuestaria. Esta máxima útil se convirtió en una regla de conducta sólida una vez que un país hubiese adoptado el patrón oro, que limitaba al mínimo las fluctuaciones permisibles. El patrón oro y el constitucionalismo eran los instrumentos que hacían oír la voz de la City de Londres en muchos países pequeños que habían adoptado estos símbolos de adhesión al nuevo orden internacional. La Pax británica se imponía ya fuera por la omnípota presencia de las cañoneras, pero más frecuentemente por el estrón oportuno a un hilo de la red monetaria internacional.

"La influencia de la *haute finance* se aseguraba también a través de su administración no oficial de las finanzas de vastas regiones semicoloniales del mundo, incluidos los decadentes imperios del Islam en la zona altamente inflamable del Cercano oriente y el norte de África. Era aquí que el trabajo rutinario de los financieros tocaba los factores sutiles que se encontraban detrás del orden interno, y provocaban una administración de facto para las regiones problemáticas donde la paz era más vulnerable. Era así como podían llenarse a menudo los numerosos requisitos de las inversiones de capital a largo plazo en estas áreas, frente a obstáculos casi insuperables. La épica de la construcción de ferrocarriles en los Balcanes, en Anatolia, Siria, Persia, Egipto, Marruecos y China es una historia de persistencia y de giros pasmosos reminiscentes de una hazaña similar en el continente americano. Pero el

¹¹ *Ibid.*, p. 25

principal peligro que acechaba a los capitalistas de Europa no era el fracaso tecnológico o financiero, sino la guerra, y no una guerra entre países pequeños (que pudiera ser aislada fácilmente) ni una guerra de una gran potencia contra un país pequeño (un suceso frecuente y a menudo conveniente), sino una guerra general entre las grandes potencias. Europa no era un continente vacío sino el hogar de muchos millones de pueblos antiguos y nuevos, cada nuevo ferrocarril debía abrirse camino a través de fronteras de variable solidez, algunas de las cuales podrían verse fatalmente debilitadas por el contacto, mientras que otras se reforzaban vitalmente. Sólo el puño de hierro de las finanzas sobre los gobiernos postrados de regiones atrasadas podría evitar la catástrofe. Cuando Turquía dejó de cumplir con sus obligaciones financieras en 1875, estallaron de inmediato conflagraciones militares, las cuales duraron desde 1876 hasta 1878, cuando se firmó el Tratado de Berlín. La paz se mantuvo luego durante 36 años. Esa paz sorprendente se implantó por el Decreto de Muharrem de 1881, que creó la Deuda otomana en Constantinopla. Los representantes de la *haute finance* se encargaron de la administración del grueso de las finanzas turcas. En numerosos casos elaboraron compromisos entre las potencias, en otros casos impidieron que Turquía creara sus propias dificultades, en otros más, actuaron simplemente como los agentes políticos de las potencias, en todos los casos sirvieron a los intereses monetarios de los acreedores y, de ser posible, a los intereses de los capitalistas que trataban de obtener beneficios en ese país. Esta tarea se complicó enormemente por el hecho de que la Comisión de la deuda no era un organismo representativo de los acreedores privados, sino un órgano del derecho público de Europa donde la *haute finance* no estaba representada de manera oficial. Pero era precisamente por esa capacidad anfibia que podía cerrar la brecha existente entre la organización política y la organización económica de la época.⁸²

El comercio dependía de un sistema monetario internacional que no podía funcionar en una guerra general. Demandaba la paz y las grandes potencias se esforzaban por mantenerla. Pero el sistema de la balanza de poder no podía asegurar por sí solo la paz. Esto lo hacían las finanzas internacionales, cuya existencia misma incorporaba el principio de la nueva dependencia del comercio frente a la paz.

"Durante la Paz de los treinta años, 1816-1846, Gran Bretaña estaba presionando ya en favor de la paz y los negocios, y la Santa alianza no desdeñó la ayuda de los Rothschild. Bajo el Concierto de Europa, de nuevo, las finanzas internacionales debieron recurrir a menudo a sus afiliaciones dinásticas y aristocráticas. Pero tales hechos sólo tienden a fortalecer nuestro argumento de que, en todo caso, no se mantuvo la paz simplemente a través de las cancellerías de las grandes potencias, sino con el auxilio de agencias organizadas concretas que actuaban al servicio de intereses generales"⁸³ -los de la economía de las grandes potencias-. En otras palabras, sólo sobre el trasfondo de la nueva economía podía lograr el sistema de la balanza de poder que se volvieran evitables las conflagraciones generales.

En el último cuarto del siglo XIX los precios mundiales de las mercancías eran la realidad central de la vida de millones de campesinos continentales; las consecuencias del mercado de dinero de Londres eran notadas diariamente por los negociantes de todo el mundo; los

⁸² *Ibid.*, pp. 27 y 28

⁸³ *Ibid.*, p. 30

gobiernos discutían los planes para el futuro a la luz de la situación existente en los mercados mundiales del capital. En virtud de que este sistema necesitaba de la paz para funcionar fue muy importante la balanza de poder. El éxito del Concerto de Europa se derivó de las necesidades de la nueva organización internacional de la economía, y terminaría inevitablemente con su disolución⁴⁴.

En los años noventa se encontraba en su apogeo la *haute finance* y la paz parecía más segura que nunca. Los intereses británicos y franceses diferían en África, británicos y rusos estaban compitiendo en Asia, el Concerto continuaba funcionando, así fuese con tropiezos; a pesar de la Triple Alianza, había todavía más de dos poderes independientes que se vigilaban recíprocamente con suspicacia. Esta situación no duró mucho tiempo. En 1904, Gran Bretaña hizo con Francia un arreglo global sobre Marruecos y Egipto; un par de años más tarde transó con Rusia sobre Persia, y se formó la contralianza. El Concerto de Europa, esa laxa federación de poderes independientes, fue finalmente remplazado por dos grupos de poder hostiles; ahora dejaba de existir la balanza de poder como un sistema. Su mecanismo dejó de funcionar cuando sólo quedaban dos grupos de poder rivales. Ya no existía un tercer grupo que se uniera a uno de los otros dos para frenar al que quisiera incrementar su poder. Por la misma época se agudizaron los síntomas de la disolución de las formas de la economía mundial existentes: la rivalidad colonial y la competencia por mercados exóticos. La capacidad de la *haute finance* para impedir la difusión de las guerras disminuía con rapidez. La paz subsistió durante otros siete años, pero era inevitable que la disolución de la organización económica del siglo XIX terminara con la Paz de los cien años.

Para que funcionara el sistema del libre comercio durante el siglo XIX, se creó el patrón oro. El patrón oro (o dinero-mercancía como también lo llama Polanyi) era la forma en que las potencias lograban entrar a las diferentes economías nacionales para competir en la venta y compra de bienes.

La creación del dinero-mercancía significó un dinero distinto al dinero-símbolo. Pues, mientras éste no tiene un *precio*, pues no vale por sí mismo -sino sólo como *medio* para adquirir bienes-, el dinero-mercancía sí tiene un precio, que a su vez se fija a través del mecanismo de la oferta y la demanda. El dinero-mercancía es lanzado como un producto internacional que tiene un valor en sí y que además está expuesto a las leyes del mercado. Pero no debemos olvidar que, si el dinero-mercancía tiene ciertas características que lo distinguen del dinero-símbolo, también tiene la característica de servir para realizar intercambios comerciales -sobre todo intercambios internacionales-.

Con el patrón oro internacional se puso en operación el aparato de mercado más ambicioso de todos, el que implicaba la independencia absoluta de los mercados frente a las autoridades nacionales. El comercio mundial significaba ahora la organización de la vida en el planeta bajo un mercado autorregulado que incluía la mano de obra, la tierra y el dinero, con el patrón oro como el guardián de esta automatización gigantesca. Naciones y pueblos eran simples muñecos en un espectáculo que escapaba por completo a su control. Se

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 31

protegiendo contra el desempleo y la inestabilidad con el auxilio de los bancos centrales y los aranceles aduaneros, complementados por las leyes migratorias.

Las divisas estables se hicieron de vital importancia para la existencia misma de la economía inglesa; Londres se convirtió en el centro financiero de un creciente comercio mundial. Pero sólo el dinero-mercancía podía servir para este fin, por la obvia razón de que el dinero simbólico, ya fuese bancario o personal, no podría circular en suelo extranjero. Por ello el patrón oro -el nombre aceptado para un sistema de dinero-mercancía internacional- apareció en la escena.

"Bajo las condiciones del siglo XIX, el comercio exterior y el patrón oro tenían una prioridad indisputada sobre las necesidades del comercio interior. El funcionamiento del patrón oro requería la reducción de los precios internos siempre que el intercambio se veía amenazado por la depreciación. Dado que la deflación⁸⁵ ocurre mediante las restricciones crediticias, se sigue que la operación del dinero-mercancía interfería con la operación del sistema crediticio. Este era un peligro permanente para las empresas. Pero no podía ni pensarse en descartar por completo el dinero simbólico y restringir el circulante al dinero-mercancía, ya que tal remedio habría sido peor que la enfermedad"⁸⁶.

La banca central servía para mitigar este defecto del dinero crediticio en gran medida. Centralizando la oferta de crédito en un país, podía evitarse la dislocación total de la actividad económica y del empleo involucrado en la deflación, y permitía organizar la deflación de tal manera que se absorbiera el choque y se repartiera su carga por todo el país. En su funcionamiento normal, el banco amortiguaba los efectos inmediatos de las salidas de oro sobre la circulación de billetes, y de la disminución de la circulación de billetes sobre la actividad económica.

El banco podía usar varios métodos. Los préstamos a corto plazo podían salvar la brecha causada por las pérdidas de oro a corto plazo y evitar por completo la necesidad de las restricciones crediticias. Pero aunque las restricciones del crédito fuesen inevitables, como ocurría a menudo, la acción del banco tenía un efecto amortiguador. La elevación de la tasa bancaria, al igual que las operaciones de mercado abierto, difundían los efectos de las restricciones por toda la comunidad, mientras desplazaban la carga de las restricciones a los hombros más fuertes.

"El Estado, cuya casa de moneda parecía certificar simplemente el peso de las monedas, era en efecto el garante del valor del dinero simbólico, que aceptaba como pago de los impuestos y en otras formas. Este dinero no era un medio de cambio, sino un medio de pago; no era una mercancía, sino un poder de compra; lejos de tener utilidad en sí mismo, era sólo un objeto que incorporaba un derecho cuantificado a las cosas que podría comprar. Desde luego, una sociedad donde la distribución dependía

⁸⁵ "Deflación: disminución del nivel general de precios que comporta un aumento en el poder adquisitivo de la unidad monetaria. Los períodos de deflación se caracterizan por una caída general de precios y salarios, puede suceder que los precios suban pero en menor proporción que los costos, con lo que disminuyen los beneficios y se produce una situación que se denomina deflación relativa". (Varios, *Enciclopedia Salvat... Tomo 4...*, p. 1015.)

⁸⁶ Polanyi, *La gran...*, p. 196

de la posesión de tales símbolos del poder de compra era una construcción enteramente diferente de la economía de mercado⁸⁷.

En el campo externo las monedas nacionales desempeñaron un papel definitivo, aunque esto casi no se reconoció a la sazón. La filosofía dominante del siglo XIX era pacifista e internacionalista; *en principio*, todas las personas educadas eran partidarias del libre comercio, y con reservas que ahora parecen rídicamente modestas, no lo eran menos en la práctica. Claro que la fuente de esta perspectiva era económica, gran parte del idealismo genuino derivaba de la esfera del trueque y el comercio por una paradoja suprema, los deseos egoístas del hombre estaban validando sus impulsos más generosos. Pero desde el decenio de 1870 podía apreciarse un cambio emocional, aunque no había ninguna alteración correspondiente en las ideas dominantes. El mundo continuaba creyendo en el internacionalismo y la interdependencia, mientras actuaba bajo los impulsos del nacionalismo y la autosuficiencia. El nacionalismo liberal se estaba convirtiendo en un liberalismo nacional, con su inclinación marcada hacia el proteccionismo⁸⁸ y el imperialismo en el exterior, el conservadurismo monopolístico en el interior. En ninguna parte era la contradicción tan profunda como en el campo monetario. La creencia en el patrón oro internacional continuaba contando con las lealtades ilimitadas de los hombres, al mismo tiempo que se creaban monedas simbólicas, basadas en la soberanía de los diversos sistemas de banca central. Bajo la égida de los principios internacionales, se estaban erigiendo pilares inexpugnables de un nuevo nacionalismo, de manera inconciente, bajo la forma de los bancos centrales de emisión⁸⁹.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁸ Esto debido a que "la crisis agraria y la Gran depresión de 1873-1886 habían menguado la confianza en que la economía se cure sola. En adelante, las instituciones características de la economía de mercado podían introducirse de ordinario solo si fuesen acompañadas de medidas proteccionistas, sobre todo porque desde fines del decenio de 1870 y principios del decenio siguiente, se estaban constituyendo las naciones en unidades organizadas susceptibles de padecer gravemente por las dislocaciones involucradas en todo ajuste repentino a las necesidades del comercio exterior o de las divisas". (*Ibid.*, p. 214).

⁸⁹ "Ya estuviere justificada o no la protección, los efectos de las intervenciones ponían de relieve una debilidad del sistema de mercado mundial. Los aranceles impuestos a las importaciones de un país perjudicaban a las exportaciones de otro país y lo obligaban a buscar mercados en regiones políticamente desprotegidas. El imperialismo económico era principalmente una lucha entre las potencias por el privilegio de extender su comercio hacia mercados políticamente desprotegidos. La presión por las exportaciones se reforzaba por una rebatida de los abastos de materias primas provocada por la fiebre manufacturera. Los gobiernos apoyaban a sus nacionales que realizaban negocios en los países atrasados. El comercio y la bandera se perseguían recíprocamente. El imperialismo y la preparación semiconciente para la autarquía constituían la inclinación de las potencias que se veían cada vez más dependientes de un sistema de economía mundial cada vez menos confiable. Y sin embargo, era imperativo el mantenimiento rígido de la integridad del patrón oro internacional. Esta era una fuente institucional de la perturbación". (*Ibid.*, p. 217).

⁹⁰ "Eventualmente, las estructuras de precios y costos sin ajuste prolongaban las depresiones, el equipo sin ajuste retardaba la liquidación de las inversiones poco rentables, los niveles de precios e ingresos sin ajuste provocaban tensiones sociales. Y cualquiera que fuese el mercado en cuestión -mano de obra, tierra o dinero- la tensión trascendería a la zona económica y el balance tendría que restablecerse por medios políticos. Sin embargo, la separación institucional de la esfera política y la esfera económica era constitutiva de la sociedad de mercado y debía mantenerse cualquiera que fuese la tensión involucrada. Esta era la otra fuente de la tensión perturbadora". (*Ibid.*, p. 218).

⁹¹ *Cfr. Ibid.*, pp. 200-201.

En verdad, el nuevo nacionalismo era el corolario del nuevo internacionalismo. El patrón oro internacional no podría ser tolerado por las naciones a las que supuestamente debería servir, a menos que se aseguraran contra los peligros con los que amenazaba a las comunidades que se adherían a él. Las comunidades completamente monetizadas no hubieran podido soportar los ruinosos efectos de los cambios abruptos del nivel de los precios requeridos por el mantenimiento de diversas estables a menos que el choque hubiese sido amortiguado por medio de una política de banca central independiente. La moneda nacional simbólica era la salvaguardia de esta seguridad relativa ya que permitía que el banco central actuara como un amortiguador entre la economía interna y la externa.⁴⁹ Si la balanza de pagos se veía amenazada por la falta de liquidez, las reservas y los préstamos externos permitían superar la dificultad.

Si la clase mercantil era la protagonista de la economía de mercado, el banquero era el líder innato de esa clase. El empleo y los ingresos estaban determinados por la rentabilidad de las empresas, pero ésta dependía de la estabilidad de las tasas de cambio y de las condiciones crediticias sanas, ambas bajo la responsabilidad del banquero.

“Un presupuesto sano y la estabilidad de las condiciones crediticias internas presuponian la estabilidad de las tasas de cambio; y esta estabilidad sólo podría lograrse si el crédito interno era seguro y las finanzas estatales estaban en equilibrio. En suma, la responsabilidad del banquero comprendía la salud de las finanzas internas y la estabilidad externa de la moneda. Es por ello que los banqueros, como clase, fueron los últimos en advertir que ambas cosas habían perdido su significado. En efecto, no hay nada sorprendente en la influencia dominante de los banqueros internacionales durante los años veinte, ni en su eclipse durante los años treinta. En los años veinte, todavía se consideraba el patrón oro como la condición necesaria para el retorno a la estabilidad y la prosperidad, y en consecuencia ninguna demanda de sus guardianes profesionales, los banqueros, se consideraba demasiado onerosa. Siempre que prometiese asegurar la estabilidad de las tasas de cambio, cuando esto resultó imposible, después de 1929, surgió imperativa la necesidad de una moneda interna estable, y nadie estaba menos calificado que el banquero para proveerla.

En ningún campo fue tan abrupto el derrumbe de la economía de mercado como en el del dinero. Los aranceles agrarios que interferían en la importación de los productos de tierras extranjeras destruían el libre comercio, el estrechamiento y la regulación del mercado de mano de obra restringían el regateo a los campos donde la ley permitía que decidieran las partes. Pero ni en el caso de la mano de obra ni en el de la tierra hubo un rompimiento formal del mecanismo del mercado, repentino y completo, como ocurriría en el campo del dinero. En los otros mercados no hubo nada comparable al abandono del patrón oro hecho por Gran Bretaña el 21 de septiembre de 1931; ni siquiera el evento subsidiario de la acción similar estadounidense en junio de 1933. Para ese momento, la Gran depresión iniciada en 1929 había destruido la mayor parte del comercio mundial, pero esto no significaba ningún cambio en los métodos, ni afectaba a las ideas vigentes. En cambio, el fracaso final del patrón oro era el fracaso final de la economía de mercado.

El liberalismo económico se había iniciado 100 años atrás y había sido afrontado por un contratista proteccionista que ahora asaltaba al último bastión de la economía de

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 202

mercado. Un nuevo conjunto de ideas gobernantes sustituía al mundo del mercado autorregulado. Ante la estupefacción de la gran mayoría de los contemporáneos, surgieron fuerzas insospechadas del liderazgo carismático y el aislacionismo autárquico que fusionaron a las sociedades en formas nuevas⁹⁹.

El mecanismo del libre mercado, que funcionó relativamente en paz durante buena parte del siglo XIX, para 1879 comenzaba a verse merariado por los proteccionismos de las potencias europeas. Dichos proteccionismos, acompañados de la revitalización de la colonización, trajeron como consecuencia que el comercio internacional disminuyera considerablemente en casi todos sus sectores. En casi todos, pues en la cuestión del dinero-mercancía, el comercio internacional se mantuvo muy influyente hasta 1929.

Para casi todas las naciones, el libre comercio de algunos factores había representado una grave dislocación de instituciones sociales -instituciones que muchas veces ya habían comenzado a dislocarse durante el mercantilismo-. El libre comercio del siglo XIX representó por primera vez en la historia de la humanidad un intento por disembar el aparato económico del resto de la sociedad. La ingenua creencia de que el mercado, el dinero, la tierra, el trabajo, la naturaleza, el comercio y la producción, podían aislarse del resto de la sociedad, podían tener autonomía y funcionar con base en los lineamientos de la *maximización económica*, de la *economía formal*, trajo como consecuencia una respuesta muchas veces violenta por parte de las sociedades de diversos lugares del mundo. Las sociedades se organizaban en sindicatos, en partidos políticos, exigían una serie de prestaciones y demás ventajas, si bien, no para recuperar un poco de lo perdido con el mercantilismo y el sistema de libre mercado, a menos sí para lograr sobrevivir. Haber disembarredado a la economía del corpus social no podía más que representar una catástrofe que ni política ni económicamente era del todo sostenible para los Estados-nación.

Pese a que el comercio internacional, para 1879 se había reducido notablemente, el sistema económico internacional se mantenía: la mayoría de los países, aun después de la Primera Guerra Mundial, se mantenían atados a dicho sistema; los Estados-nación lejos estaban de ser autárquicos, pues mantenían relaciones económicas estrechas con el exterior. El factor que mantuvo vinculados a los países al sistema internacional fue el dinero-mercancía.

"En contraste con los hombres y los bienes, el dinero estaba libre de todas las medidas restrictivas y continuaba desarrollando su capacidad para realizar transacciones comerciales a cualquier distancia y en todo tiempo. Entre más difícil se volvía el desplazamiento de los objetos reales, más fácil se volvía la transmisión de derechos sobre ellos. Mientras se frenaba el comercio de bienes y servicios y su balanza oscilaba precariamente, la balanza de pagos se mantenía líquida en forma casi automática con el auxilio de préstamos a corto plazo que viajaban por todo el globo, y de operaciones de financiamiento que sólo débilmente tomaban en cuenta al comercio visible. Los pagos, las deudas y los créditos no se veían afectados por las crecientes barreras erigidas en contra del intercambio de bienes; la elasticidad rápidamente creciente y la universalidad del mecanismo monetario internacional estaba compensando en cierto modo la contracción incesante de los canales del comercio mundial. A principios de los años treinta, cuando el comercio mundial se había reducido a un mínimo, los préstamos internacionales a corto plazo alcanzaron una

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 200-202

movilidad jamás vista. Mientras funcionara el mecanismo de los movimientos internacionales del capital y de los créditos a corto plazo, ningún desequilibrio del comercio real era demasiado grande para que no se superara con los métodos de la contabilidad. Se evitaba la dislocación social con el auxilio de los movimientos del crédito; el desequilibrio económico se corregía por medios financieros⁷².

Así pues, desde fines del siglo XIX las deudas externas y las inversiones extranjeras se convirtieron en el elemento que mantuvo activo al sistema económico internacional. Estos mecanismos, que funcionan a través del dinero-mercancía, siguieron siendo, hasta los años 30, la forma en que las grandes potencias conseguían lo que necesitaban para que el sistema económico internacional no se despedazara, así como para que las sociedades nacionales no se sublevaran. Cada vez que un país declaraba la moratoria de inmediato se enviaban "las cañoneras, y el gobierno moroso afrontaría la alternativa del bombardeo o el arredo, independientemente de que su mora fuese fraudulenta o no. No se disponía de ningún otro método para obligar al pago, evitar grandes pérdidas y mantener en marcha al sistema. Una práctica similar se había usado para inducir a los pueblos coloniales a reconocer las ventajas del comercio cuando el argumento teóricamente infalible de la ventaja recíproca no era entendido por los nativos con rapidez o de ninguna manera"⁷³.

En esta época, los países con colonias eran mal vistos. Esto trajo consigo un importante movimiento anti-imperialista. El anti-imperialismo fue iniciado por Adam Smith. Las razones de dicha corriente eran económicas; la rápida expansión de los mercados, iniciada por la Guerra de los siete años, hizo que los imperios pasaran de moda. Mientras que los descubrimientos geográficos, combinados con la relativa lentitud de los medios de transporte, favorecían a las plantaciones en el extranjero, las comunicaciones rápidas convertían a las colonias en un lujo caro. Otro factor desfavorable para las plantaciones era el hecho de que las exportaciones eran ahora más importantes que las importaciones, el ideal del mercado de compradores se veía desplazado por el mercado de vendedores, un objetivo que ahora podía alcanzarse simplemente vendiendo más barato que los competidores, incluidos eventualmente los propios colonizadores. Una vez perdidas las colonias de la costa atlántica, Canadá apenas podía permanecer dentro del Imperio (1837); hasta Disraeli⁷⁴ aconsejaba la liquidación de las posesiones de África occidental, el Estado de Orange⁷⁵ ofreció en vano unirse al imperio, y algunas islas del Pacífico, consideradas ahora como bases de la estrategia mundial, vieron consistentemente negada su admisión. Los partidarios del libre comercio y los proteccionistas, los liberales y los torres ardientes se unieron en la convicción popular de que las colonias eran un activo inútil, destinado a convertirse en un pasivo político y financiero. Cualquiera que elogiara a las colonias en el siglo transcurrido entre 1780 y 1880 era visto como partidario del *ancien régime*. La clase media denunció la guerra y la conquista como maquinaciones dinásticas y se adhirió al

⁷² *Ibid.*, pp. 207-208

⁷³ *Ibid.*, p. 209

⁷⁴ Disraeli fue un estadista británico del siglo XIX que llegó a ser primer ministro de su país; era un conservador que generalmente se destacó por sus tendencias militaristas y coloniales. (Véase Varios, *Enciclopedia Sabotí Decenario, Tomo 4*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 1096.)

⁷⁵ El Estado de Orange está localizado en lo que ahora conocemos como Sudafrica (Véase *Ibid.*, *tomo 9*, p. 2464).

pacifismo. François Quesnay⁹⁶ fue el primero en reclamar para el *Laissez faire* los laureles de la paz. Francia y Alemania siguieron las huellas de Inglaterra. “La primera frenó apreciablemente el ritmo de su expansión, e incluso su imperialismo era ahora más continental que colonial. Bismarck⁹⁷ rechazaba arduamente el pago de una sola vida por los Balcanes y cedió toda su influencia tras la propaganda anticolonial. Tal era la actitud gubernamental cuando las compañías capitalistas estaban invadiendo continentes enteros; cuando la East India Company se había disuelto a insistencia de avidos exportadores de Lancashire⁹⁸, y traficantes anónimos de mercancías, reemplazaron en India a las resplandecientes figuras de Warren Hastings⁹⁹ y Clive¹⁰⁰. Los gobiernos se mantenían alejados. Canning¹⁰¹ ridiculizó la noción de la intervención en aras de inversionistas y especuladores en el extranjero. La separación de la política y la economía se llevaba ahora a los asuntos internacionales.”¹⁰²

En resumen, el sistema económico internacional no fue sólo fuente de paz y progreso, sino también de enormes contradicciones y cambios radicales a nivel social. Dichas contradicciones provocaron tensiones de diferentes tipos. Las tensiones pueden agruparse fácilmente de acuerdo con las principales esferas institucionales. En la economía interna, los síntomas de desequilibrio más variados –como la declinación de la producción, el empleo y los ingresos– se representaron aquí por el flagelo típico del desempleo¹⁰³. En la

⁹⁶ Quesnay (1694-1774) fue un economista y médico francés. Fue el fundador de la escuela fisiocrata. (Véase *Ibid.*, *tomos 10*, p. 2777).

⁹⁷ Otto von príncipe de Bismarck (1815-1898) era un estadista alemán que profesaba la monarquía como el gobierno más indicado. Se convirtió en canciller de Alemania y presidente del Consejo de Prusia. Con ello obtuvo el poder total de Alemania. Gobierno de manera dictatorial y aunque no desapareció al Parlamento no le permitió interferir en sus políticas. Se le recuerda por sus tendencias bélicas y su intento por establecer la hegemonía alemana en Europa. (Véase J. Pijouan (edita), *Formación de la moderna Alemania. Bismarck*, en *Historia universal*, México, Salvat, 1980, pp. 85-108).

⁹⁸ Lancashire es un condado de Gran Bretaña que su ubica al Oeste de Inglaterra. Su capital es Preston, pero sus principales ciudades son Man, bexter y Liverpool. (Véase Varios, *Enciclopedia Salvat. Diccionario. Tomo 7*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 198-8).

⁹⁹ Warren Hastings fue el sucesor de Clive (véase la siguiente nota). Mantuvo la hegemonía del imperio británico sobre la India.

¹⁰⁰ Robert Clive un estadista inglés que en 1752 “se había enfrentado en varias ocasiones a los príncipes indios aliados de los franceses, se enfrentó directamente a las tropas coloniales francesas y las derrotó en la batalla de Trarhiapalli” (J. Florit, *Extremo oriente durante la edad moderna*, en *Historia universal. Tomo 9*, México, Salvat, 1980, p. 113). Después del tal enfrentamiento los ingleses obtuvieron prácticamente la hegemonía sobre la India.

¹⁰¹ Charles John Canning (1812-1862) fue un político británico. Ocupó, entre muchos otros, el cargo de Gobernador general de la India durante la sublevación de los cipayos y se esforzó en moderar la represión sobre la colonia inglesa, luego, fue nombrado virrey en la India.

¹⁰² K. Polanyi (traducción de: Suárez V.), *La gran...*, pp. 212-213.

¹⁰³ En Inglaterra “Por la Enmienda a la Ley de pobres de 1834, se alteró la estratificación social del país y se reinterpretaron algunos de los hechos básicos de la lengua inglesa sentidos radicalmente nuevos. La Nueva ley de pobres abolió la categoría general de los pobres, el *pobre honesto*, o el *pobre que trabaja*, términos que Burke había censurado. Los antiguos pobres se dividían ahora en indigentes físicamente impedidos, cuyo lugar era el hospicio, y trabajadores independientes que se ganaban la vida trabajando por un salario. Esto creaba una categoría enteramente nueva de pobres, los desempleados, que hacían su aparición en el escenario social. Mientras que el indigente debía ser ayudado por razones humanitarias, el desempleado no debía ser ayudado en aras de la industria. Poco importaba que el trabajador desempleado fuese inocente de su suerte. Lo importante no era que el desempleado pudiera haber encontrado o no un empleo si lo hubiese buscado realmente, sino que si no estuviese en peligro de perecer de hambre, con la única alternativa del aborrecido hospicio, el sistema salarial se derrumbaría, arrojando a la sociedad a la miseria y el caos. Se reconoció que

política interna había la lucha y el empate de las fuerzas sociales; es decir una tensión clasista. Las dificultades surgidas en el campo de la economía internacional, centradas alrededor de la llamada balanza de pagos e integradas por una baja de las exportaciones, desfavorables términos de intercambio, escasez de materias primas importadas, y pérdidas de las inversiones extranjeras, como un grupo, por una forma característica de la tensión, a saber: la presión sobre los cambios. Por último, las tensiones existentes en la política internacional se agravaban por las rivalidades imperialistas.¹⁹⁴

Entre 1879 y 1929 tales tensiones se agravaron y terminaron por derrumbar al sistema económico internacional. En los años veinte, cuando se derrumbó el sistema internacional, volvieron a aparecer los problemas, ya casi olvidados del capitalismo inicial. Entre ellos destacaba el del gobierno popular.¹⁹⁵

El sistema económico internacional del siglo XIX legó a la humanidad un choque de intereses grupales que condujo a la paralización de los órganos de la industria o del Estado, este choque constituía un peligro inmediato para el orden internacional. "Pero esto era precisamente lo que ocurría en los años veinte. Los trabajadores se atrincheraron en el parlamento, donde su número les daba un peso; los capitalistas hacían de la industria una fortaleza para dominar desde allí al país. Los organismos populares contestaron con una intervención despiadada en los negocios, pasando por alto las necesidades de la forma dada de la industria. Los capitanes de industria estaban subvirtiendo a la población, de la lealtad a sus propios gobiernos libremente elegidos, a ellos mismos, mientras que los organismos democráticos declaraban la guerra al sistema industrial del que dependía la subsistencia de todos. Eventualmente, llegaría el momento en que el sistema económico y el sistema político se vieran amenazados por la parálisis completa. El temor se apoderaría de la gente, y el liderazgo sería otorgado a quienes ofrecieran una salida fácil, cualquiera que fuese el precio final. La situación estaba madura para la solución fascista"¹⁹⁶.

La aparición del fascismo en los países industriales e incluso en varios países ligeramente industrializados, no debería haberse imputado jamás a causas locales, a mentalidades nacionales o a antecedentes históricos.¹⁹⁷ El papel desempeñado por el fascismo estaba determinado por un solo factor: la condición del sistema de mercado.

En el periodo de 1917-1923, los gobiernos buscaron ocasionalmente el auxilio fascista para ayudar a restaurar la ley y el orden; no se requería más para echar a andar el sistema de mercado. Y por tanto el fascismo seguía sin desarrollarse.

Durante el periodo de 1924-1929, a la vez que la restauración del sistema de mercado parecía asegurada, el fascismo se desvaneció casi por completo como una fuerza política.

así se castigaba al inocente. La perversión de la crueldad consistía precisamente en la emancipación del trabajador para el propósito explícito de hacer efectiva la amenaza de la destrucción por medio del hambre".

(Ibid., p. 224)

¹⁹⁴ Ibid., p. 210

¹⁹⁵ Cfr. Ibid., p. 223

¹⁹⁶ Ibid., pp. 234 y 235

¹⁹⁷ Véase Ibid., p. 236

Después de 1930, la economía de mercado se encontraba en una crisis general. Pocos años más tarde, el fascismo era un poder mundial.

"El primer periodo, de 1917 a 1923, produjo poco más que el término. En varios países europeos, como Finlandia, Lituania, Estonia, Latvia, Polonia, Rumania, Bulgaria, Grecia y Hungría, habían ocurrido revoluciones agrarias o socialistas, mientras que en otros, tales como Italia, Alemania y Austria, había ganado influencia política la clase trabajadora industrial. Eventualmente, las contrarrevoluciones restablecieron el balance del poder interno. En la mayoría de los países, los campesinos se volvieron contra los trabajadores urbanos, en algunos países, los movimientos fascistas fueron mediados por oficiales y gente de alto rango, quienes señalaron el camino al campesinado; en otros, como en Italia, los desempleados y la pequeña burguesía formaron tropas fascistas. En ninguna parte se discutía algo más que la ley y el orden, o se planteaba alguna reforma radical, en otras palabras, no había ninguna señal evidente de una revolución fascista. Estos movimientos eran fascistas sólo en la forma, es decir, sólo en la medida en que algunas bandas civiles, los llamados elementos irresponsables, recurrían a la fuerza y a la violencia con la connivencia de personas dotadas de autoridad. La filosofía antidemocrática del fascismo ya había nacido, pero no era todavía un factor político en 1920"¹⁰⁸.

Debieron transcurrir otros 10 años o más, antes de que el fascismo italiano desarrollara algo parecido a un sistema social distintivo. A pesar de haber estado en el gobierno del país desde largo tiempo atrás

Desde 1924 Europa y Estados Unidos fueron escenario de un ruidoso auge que eliminaba toda preocupación por la solidez del sistema de mercado. Se proclamó la restauración del capitalismo.

"Tanto el bolchevismo como el fascismo fueron liquidados, excepto en las regiones periféricas. El Comintern¹⁰⁹ declaró que la consolidación del capitalismo era un hecho; Mussolini elogió al capitalismo liberal; todos los países importantes estaban en ascenso, excepto la Gran Bretaña. Estados Unidos disfrutaba una prosperidad legendaria, y al continente le iba casi tan bien. El *putsch* de Hitler había sido aplastado¹¹⁰; Francia había evacuado el Ruhr¹¹¹; el Reichsmark se restableció como por un milagro; el Plan Dawes¹¹² había sacado la política de las reparaciones;

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 242

¹⁰⁹ Nombre que se le dio a la Tercera Internacional. La Tercera Internacional "se constituyó en Moscú en 1919 al triunfar la Revolución bolchevique, como medio de organización unitaria de todos los partidos comunistas (...) Fue disuelta durante la Segunda Guerra Mundial". (Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 1820). Véase también M. Martínez, *La política mundial entre 1919 y 1933*, en *Historia Universal*, Tomo 12, Barcelona, 1976, pp. 77-100 (especialmente la página 86).

¹¹⁰ El *putsch* es el nombre que se le da al fallido golpe de Estado nazi, como consecuencia, Hitler pasa cinco años en prisión. (M. Martínez, *La política...*)

¹¹¹ La cuenca del Ruhr es una región económica de lo que hoy es Alemania. Dicha cuenca toma su nombre del río Ruhr. (Véase Varios, *Enciclopedia Salvat Diccionario*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 2922)

¹¹² El Plan Dawes toma su nombre de Charles Gátes Dawes (1865-1951) un político y financiero norteamericano. Fue el presidente de la Comisión Aliada de Reparaciones, organismo surgido para las reparaciones por los daños derivados de la Primera Guerra Mundial. Fue esta comisión la que elaboró el Plan Dawes, el cual estaba destinado a solucionar el problema de las indemnizaciones que Alemania debía pagar a sus antiguos adversarios. Asimismo, el plan tenía la finalidad de restablecer el equilibrio de la

Locarno¹¹¹ estaba muy distante, y Alemania iniciaba un auge de siete años. Antes de la terminación de 1926, el patrón oro renaba de nuevo, desde Moscú hasta Lushan.

Fue en el tercer periodo -después de 1929- que se hizo evidente la verdadera significación del fascismo. Era evidente el estancamiento del sistema de mercado. Hasta entonces, el fascismo había sido poco más que un aspecto del gobierno autoritario de Italia, el que por lo demás diera pose a los gobiernos más tradicionales. Ahora surgía como una solución alternativa para el problema de una sociedad industrial. Alemania tomó la delantera en una resolución de alcance europeo y el alineamiento fascista proveía a su lucha del poder de una dinámica que pronto abarcaría a los cinco continentes.¹¹²

Un evento adventicio, pero en modo alguno accidental, inició la destrucción del sistema internacional. Un hundimiento de Wall Street alcanzó dimensiones enormes y se vio seguido por la decisión británica de abandonar el oro y, dos años después, por un movimiento similar en Estados Unidos. Al mismo tiempo, dejó de reunirse la Conferencia del desarme, y Alemania dejó la Liga de las naciones en 1934.

Estos eventos simbólicos iniciaron una época de cambio espectacular en la organización del mundo. Tres potencias -Japón, Alemania e Italia- se rebelaron contra el *status quo* y sabotearon las vacilantes instituciones de la paz. Al mismo tiempo la organización efectiva de la economía mundial se negaba a funcionar. El patrón oro fue abandonado por sus creadores anglosajones, por lo menos temporalmente, las deudas externas eran repudiadas bajo el disfraz de la mora; los mercados de capital y el comercio mundial se derrumbaban. El sistema político y el sistema económico del planeta se desintegraban conjuntamente.

Dentro de las naciones mismas, el cambio no era menos profundo. Los sistemas bipartidistas fueron reemplazados por gobiernos unipartidistas, a veces por gobiernos nacionales. Sin embargo, las semejanzas externas entre los países dictatoriales y los países que conservaban una opinión pública democrática sólo servían para poner de relieve la importancia superlativa de las instituciones libres de discusión y decisión. Rusia viró hacia el socialismo bajo formas dictatoriales. Desapareció el capitalismo liberal en los países que se preparaban para la guerra, como Alemania, Japón e Italia, y en menor medida también en Estados Unidos y en Gran Bretaña. Pero los regímenes emergentes del fascismo, del socialismo y el Nuevo Trato (New Deal) sólo se asemejaban por el hecho de que descartaban los principios del *laissez-faire*.

Alemania estaba ahora desecosa de apresurar la caída de la economía mundial tradicional, que todavía daba un asiento al orden internacional, y previendo el colapso de tal economía se adelantó a sus oponentes. Deliberadamente se alejó del sistema internacional del capital,

economía alemana. El Plan Dawes comenzó a funcionar en 1924 se mantuvo hasta 1930. (Véase M. Martínez, *La política ...*, pp. 77-100)

¹¹¹ Locarno es una pequeña ciudad Suiza. Ahí se llevó a cabo una Conferencia en 1925 en las que participaron los gobiernos de Alemania, Francia, Italia, Gran Bretaña y Bélgica. De tal conferencia se derivaron los Pactos de Locarno que establecieron la desmilitarización de Alemania y fijaron las fronteras entre Francia, Alemania y Bélgica. Dichos pactos también permitieron la entrada de Alemania a la Sociedad de Naciones. (Véase ídem.)

¹¹² K. Polanyi (traducción de E. Suárez), *La gran ...*, pp. 241 y 242

las mercancías y la moneda, a fin de reducir la influencia del mundo exterior sobre ella cuando considerara conveniente repudiar sus obligaciones políticas. Promovió la autarquía económica para asegurar la libertad requerida por sus planes de largo alcance. Despilfarró sus reservas de oro, destruyó su crédito externo mediante el repudio gratuito de sus obligaciones, e incluso borró el saldo favorable de la balanza comercial. Sin dificultad camufló sus verdaderas intenciones, ya que ni Wall Street, ni la City de Londres, ni Ginebra, sospechaban que los nazis estaban apostando en realidad a la disolución final de la economía del siglo XIX.

"Aunque Inglaterra había abandonado temporalmente el oro, su economía y sus finanzas siguieron basándose en los principios de las tasas de cambio estables y la moneda sana. De aquí surgían las limitaciones que afrontaba en lo referente al rearme. Así como la autarquía alemana era un resultado de consideraciones militares y políticas derivadas de su intención de impedir una transformación general, la estrategia y la política exterior de Gran Bretaña estaban restringidas por su perspectiva financiera conservadora. La estrategia de la guerra limitada reflejaba la visión de un emporio isleño, que se consideraba seguro mientras que su marina fuera suficientemente fuerte para asegurar los abastos que su moneda sana podía comprar en los Siete mares. Hitler se encontraba ya en el poder en 1933, cuando Duff Cooper, un obstinado ministro, defendía los recortes del presupuesto destinado a las fuerzas armadas en 1932 en vista de la *quebra nacional, que entonces se consideraba un peligro mayor aún que el de un servicio ineficiente de la guerra*. Más de tres años después, lord Halifax¹¹⁷ sostenía que la paz podría lograrse mediante el ajuste económico y que no habría ninguna interferencia con el comercio"¹¹⁸.

En 1933 Halifax y Chamberlain formulaban aún la política británica en términos de *balas de plata* y de los tradicionales préstamos estadounidenses para Alemania. Incluso después de que Hitler había cruzado el Rubicón¹¹⁹ y había ocupado Praga, lord Simon aprobaba en la Cámara de los comunes la participación de Montagu Norman en la entrega de las reservas de oro checoslovacas a Hitler. "Simon estaba convencido de que la integridad del patrón oro, a cuya restauración dedicaba sus esfuerzos de estadista, superaba todas las demás consideraciones. Los contemporáneos creían que la acción de Simon era el resultado de una política decidida de apaciguamiento. En realidad, era un homenaje al espíritu del patrón oro, el que continuaba gobernando la perspectiva de los hombres prominentes en la City de Londres en las cuestiones estratégicas y políticas. En la misma semana del estallamiento de la guerra, el Ministerio de Relaciones Exteriores, respondiendo a una comunicación verbal de Hitler a Chamberlain, formulaba la política británica en términos de los préstamos estadounidenses tradicionales para Alemania. La falta de preparación militar de Inglaterra se debía sobre todo a su adhesión a la economía del patrón oro. (...) Al principio, Alemania cosechó las ventajas de quienes matan al condenado a muerte. Su delantera duró mientras

¹¹⁷ Edward Frederick Lindley Wood, vizconde Halifax (1881-1959) fue un político británico; ocupó diversos cargos públicos. Durante el gobierno de Chamberlain (1938-1940) estuvo encargado de Asuntos Exteriores. (Véase, *Enciclopedia Salvat Diccionario. Tomo 6*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 1639)

¹¹⁸ K. Polanyi (traduce E. Suárez), *la gran ...*, p. 243.

¹¹⁹ Rubicón que se encuentra en Italia y que desemboca en el Adriático. Mismo que fue cruzado por las tropas de Julio César en el 49 a.C., desobediendo al Senado. Al cruzarlo dijo: *Alea jacta est* (la suerte está echada). La expresión *Cruzar el Rubicón* significa llevar a cabo una decisión arriesgada y decisiva, como lo fue iniciar la Segunda Guerra Mundial. (Véase *Enciclopedia Salvat Diccionario. Tomo 11*, Barcelona, Salvat, 1976, p. 2920).

que la liquidación del sistema obsoleto del siglo XIX se lo permitió. La destrucción del capitalismo liberal, del patrón oro y de las soberanías absolutas fue el resultado accidental de sus excursiones de pillaje.¹¹⁸

El mayor activo político de Alemania residía en su capacidad para forzar a los países del mundo a alinearse en contra del bolchevismo. Alemania se convirtió en el principal beneficiario de la transformación tomando la delantera en la solución al problema de la economía de mercado que durante largo tiempo pareció contar con el apoyo incondicional de las clases propietarias, y en efecto no siempre sólo de tales clases. Bajo el supuesto liberal y marxista de la primacía de los intereses clasistas económicos, Hitler no podía dejar de ganar. Pero la unidad social de la nación resultó más relevante aún que la unidad económica clasista.

De 1917 a 1929, el temor al bolchevismo era igual al temor al desorden que podría obstruir fatalmente la restauración de una economía de mercado que sólo podría funcionar en una atmósfera de confianza sin reservas. En los años 30 el socialismo se convirtió en una realidad en Rusia. La colectivización de las granjas significó la sustitución de la economía de mercado por los métodos cooperativos en lo referente al decisivo factor de la tierra. Rusia surgía ahora como el representante de un sistema nuevo que pudiera remplazar a la economía de mercado.

"No suele advertirse que los bolcheviques, ardientes socialistas, se rehusaban sin embargo tercamente a *establecer el socialismo en Rusia*. Sus convicciones marxistas habrían bastado por sí solas para impedir tal intento en un país agrícola atrasado. Pero aparte del episodio enteramente excepcional del llamado *Comunismo de guerra* de 1920, los líderes creían que la revolución mundial debería iniciarse en la Europa occidental industrializada. El socialismo en un país les habría parecido una contradicción en sí mismo, y cuando se convirtió en una realidad, los viejos bolcheviques lo rechazaron casi unánimemente. Pero fue precisamente este desvío el que resultó un éxito sorprendente.

Revisando un cuarto de siglo de la historia rusa, vemos que lo que llamamos Revolución rusa consistió en realidad en dos revoluciones separadas, la primera de las cuales incorporaba los ideales tradicionales de Europa occidental, mientras que la segunda formaba parte del desarrollo enteramente nuevo de los años treinta. La Revolución de 1917-1924 fue en efecto el último de los levantamientos políticos de Europa que siguieron el patrón de la Mancomunidad inglesa (*Commonwealth*) y de la Revolución francesa: la revolución iniciada con la colectivización de las granjas, alrededor de 1930, fue el primero de los grandes cambios sociales que transformaron nuestro mundo en los años treinta. La primera Revolución rusa logró la destrucción del absolutismo, la tenencia feudal de la tierra y la opresión racial; un verdadero heredero de los ideales de 1789; la segunda Revolución estableció una economía socialista. En definitiva, la primera fue sólo un evento ruso - culminó un largo proceso de desarrollo occidental en el suelo ruso- mientras que la segunda formó parte de una transformación universal simultánea."¹¹⁹

¹¹⁸ K. Polanyi (traduce E. Suárez), *La gran...*, p. 243

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 244-245

Tras la Segunda Guerra Mundial, Polanyi pensó que la sociedad de mercado comenzaba a finalizar. La regulación de la economía por parte de la sociedad estaba puesta en marcha. La gran transformación (que antes que nada, quiere decir: la instauración de una sociedad con una economía de mercado¹²⁹) comenzaba a venirse abajo, y una nueva transformación aparecía en el horizonte: tal transformación era para Polanyi la vuelta al *embedding* de las instituciones económicas en el resto del *corpus* social.

3.5 La sociedad económica

La sociedad económica no es otra más que la producida por la *gran transformación*. Sus características son las de la economía formal y el tercer modelo de integración social -el modelo del mercado-.

Sin embargo, lejos de lo que pensaba Polanyi, la sociedad económica -o el sistema de mercado como forma predominante de integración social-, en nuestros días recobra fuerza y se sigue imponiendo de diversas maneras -desde las más sutiles hasta las más escandalosas-. Algunas de esas imposiciones serán estudiadas en los siguientes apartados, pues son, en buena medida, el objeto de estudio de la obra de Iván Illich.

¹²⁹ "La economía de mercado implica un sistema de mercados autorregulado; en términos ligeramente más técnicos, es una economía dirigida por los precios del mercado y nada más. Tal sistema, capaz de organizar toda la vida económica sin ayuda o interferencia externa, merecería sin duda el calificativo de autorregulado.

Ninguna sociedad podría vivir naturalmente durante un período cualquiera sin poseer una economía de cierta clase; pero antes de nuestra época, no ha existido jamás ninguna economía que estuviese controlada por los mercados, ni siquiera en principio. A pesar del coro de encantamientos académicos tan persistente en el siglo XIX, la ganancia y el beneficio obtenidos en el intercambio no desempeñaron jamás una parte tan importante en la economía humana. Aunque la institución del mercado era bastante común desde finales de la Edad de piedra, su papel era sólo incidental en la vida económica" (Ibid., p. 54)

4. Propuesta convivencial y pérdida de proporcionalidad

4.1 La época de Iván Illich

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial el orden económico internacional nuevamente comenzó a convertirse en el azote de las sociedades que lo componían -e incluso de aquellas que se negaban a formar parte de él. En el periodo de postguerra se erigieron como potencias los Estados Unidos y la URSS. Y, aunque antagonicas en muchos aspectos, ambas potencias tenían, en el fondo, un mismo objetivo: el *desarrollo*. El desarrollo implicaba la economización de diversos aspectos de la vida favoreciendo así al tercer modelo de embedding descrito por Polanyi. Aunque de nombre socialistas, los países del Este pronto llevaron a cabo planes que en parte hacían recordar la consolidación de los Estados-nación, en parte al viejo mercantilismo, en parte al sistema financiero internacional del siglo XIX y en parte al capitalismo de guerra surgido durante las dos primeras guerras mundiales. El optimismo que Polanyi vivió en la Revolución Rusa, en realidad pronto demostró ser una falacia. Tal revolución no era más que la continuación de las circunstancias que crearon la *gran transformación*.

Al lado del desarrollismo se mantenía un fenómeno que la humanidad ya había comenzado a conocer desde la Revolución Industrial: el crecimiento tecnológico como factor para el progreso.

La corriente utópica de los años 60 fluía extensamente dentro de la marca del optimismo tecnológico. Las quejas no se dirigían a la tecnología misma, sino a su abuso: sus usos restringidos y pervertidos, su empleo en el uso de la guerra o la represión. La tecnología, especialmente la tecnología electrónica de la televisión y el *hi-fi* eran partes esenciales de la contra-cultura, o para decirlo con Racionero, de la cultura *underground*; y era también la base de la visión utopista de Brown y Marcuse y la de los radicales en mayo del 68 en Francia. Para los Freud-Marvistas, la escasez era el principal enemigo de la realización de la utopía. La tecnología podía ser el agente de la abundancia y por tanto de liberación de la sociedad de su condición histórica, de sus necesidades materiales. Era en este sentido que la utopía de los años 60 fue denominada utopía *post-industrial*; estuviera o no preparada para recibir tal nombre. Pero siempre hubo quienes se angustiaron acerca de los usos de la tecnología; y quienes vieron en el hecho de la tecnología industrial a gran escala, el principal obstáculo para sus esperanzas. La tecnología, sin importar en las manos que estuviera parecía siempre dar los mismos resultados. Su lógica iba más allá de la ideología social. La tecnología actuaba de tal forma porque las sociedades se mostraban inocentes al evaluarla; la consideraban neutra. Lenin no fue capaz de percatarse de que al adoptar la tecnología americana y el taylorismo a enormes escalas corrompía el sentido original del socialismo surgido de la revolución y sentaba las bases para el estalinismo.

La tecnología a gran escala provoca los mismos efectos en cualquier lugar que aparezca: alienación, deshumanización y dominación. Este fenómeno suscitó diversos temores; el movimiento romántico lo expresó a menudo. Pero la velocidad y la escala del desarrollo tecnológico en este siglo, sobre todo durante las dos guerras mundiales, sugerían que una

nueva fase estaba por venir y que aguardaban fenómenos aún peores que los experimentados en el siglo anterior. Los temores suscitados de esta nueva etapa frecuentemente fueron enunciados por Aldous Huxley en el período de la post-guerra en libros como *Brave New World Revised*, de 1958. Pero fue el trabajo de un católico francés, Jacques Ellul, *La sociedad tecnológica* (1954), el que capturó con mayor efectividad el miedo que provocaba la pesadilla de un mundo dominado totalmente por la tecnología. El texto fue traducido al inglés en 1964, y rápidamente encontró su camino en el arsenal de aquellos que creían que la introducción de *la technique*, la racionalidad tecnológica, dentro de cada esfera de la vida, estaba acabando con la individualidad y estaba destruyendo la espiritualidad. Una señal bastante significativa de esta renovada percepción de la amenaza tecnológica apareció en el género popular de la ciencia ficción. Un modo sombrío se apoderó de buena parte de la ciencia ficción desde el bombardeo de Hiroshima. Aunque por otro lado, el optimismo tradicional respecto a la tecnología también continuó rindiendo frutos gracias a escritores como Arthur C. Clarke y películas como *2001*. En esa época también se estableció un género de escritores como Robert Heinlein, cuya obra *Stranger in a strange land* (1961) se ganó las reverencias de la contra-cultura por su genial casamiento de amor libre y su filosofía de liberación mística. Pero, la mayor parte de las audiencias que gustaban de la ciencia ficción era un nuevo tipo de cínicos graciosos que con facilidad se volvían pesimistas y hecatómbicos.

En los años 70 la utopía tecnológica perdió mucho prestigio y diversos filmes de ciencia ficción le decían adiós a cualquier tipo de utopía científica. La tecnología les provocaba a muchos horror en el presente y miedo del futuro. Los tanques sobre Praga y la crisis del petróleo habían contribuido a ello. Las ideas de que los recursos naturales eran finitos y que además estábamos dañando al ecosistema trajeron trabajos como el de *The population bomb* (1968) de Paul Ehrlich, *The closing circle* (1971) de Barry Commoner, *Los límites del crecimiento del Club Roma* y *Los límites sociales al crecimiento* de Fred Hirsch (1972). Ahí en donde Marcuse veía una utopía tecnológica Hirsch mostraba la naturaleza hobbessiana resultado del crecimiento económico.

A fines de los sesenta y durante los setenta, estaba mermada la fe en la utopía tecnológica y a ello debemos añadir el problema ecológico del que se había vuelto común hablar tras la crisis de energéticos en el 73. De estos factores surgió una nueva forma de utopía, la *ecotopía* o *utopía ecológica*. La ecotopía pretendió tender un puente entre los excesos eufóricos del crecimiento y la propensión pesimista de los 60, 70 y 80. La ecotopía ofrecía principios ecológicos y sociales que se consideraban como los más viables para una felicidad durable.

Un aspecto importante de las ecotopías es que recobran ciertas tradiciones del pensamiento social que han tendido a ser subordinadas por el desarrollo de las sociedades modernas. Además, revivieron el descentralismo y el anarquismo de pensadores como Bakunin y Kropotkin. Paul Goodman, el anarquista norteamericano, realizó trabajos como *Growing up absurd* (1960) y *Communitas* (1960); ambos tuvieron una influencia importante sobre los ecotopistas. Goodman ofrecía un análisis de cómo la agricultura y la producción industriales podían ser llevadas sobre una sociedad moderna sin el sacrificio de la creatividad en el trabajo. En *Communitas*, por ejemplo, ofrecía esquemas detallados para una organización descentralizada en el trabajo y la producción. La oposición de Goodman a

la organización centralizada a larga escala no era sólo por su efecto deshumanizante sino que además estaba relacionada con ciertos asuntos ecológicos -rechazo a la destrucción del medio ambiente y al gasto indiscriminado de recursos naturales-.

La oposición a la tecnología de larga escala y la vocación por las organizaciones y tecnologías alternativas, fue un movimiento llamado por Krishan Kumar ecotopía. Un ejemplo muy claro de esta corriente es el libro *Lo pequeño es hermoso*, escrito en 1973, de E. F. Schumacher cuyas inspiraciones eran el budismo y el cristianismo. Los seguidores de Schumacher se convirtieron en un grupo que ofrecía tecnologías alternativas para la gente, que podían ser utilizadas para dejar atrás los problemas ecológicos y tecnológicos.

Krishan Kumar cataloga a Illich justo dentro de esa corriente llamada ecotopía. La convivencialidad illichiana es para él una de las piedras angulares para la construcción del edificio ecotópico. En el transcurso del presente trabajo vamos analizar exactamente que es la convivencialidad illichiana. Veremos que el intento de Kumar de definir a Illich como ecotopista, en muchos sentidos puede no sólo quedarse corto sino incluso puede llegar a ser poco apropiado.

Sin embargo, sea o no Illich un ecotopista, lo que es palpable es que es el contexto que da lugar a los ecotopistas, es el mismo en que Illich sale a la luz pública.

El 22 de marzo de 1996, Iván Illich se presentó ante *The American Catholic Philosophical Association*, y dijo:

"hace 25 años le hice una promesa al Papa Paulo VI: desde el momento en que consistiera que yo era una figura peligrosa en la Iglesia me pidió que me abstuviera de hablarles a grupos de hermanos y hermanas religiosos"¹²¹.

¿Qué es lo que convierte a Illich en un hombre peligroso? Sin duda es su búsqueda por *lo justo, lo apto*. Así, al igual que la de Leopold Kohr, la de Illich es una búsqueda incansable por la *proporcionalidad*¹²².

Pero, ¿lo apto para qué? En sus primeros textos Illich se empeñará en hallar lo apropiado o apto para los seres humanos. Y ¿esto por qué motivo lo convierte en peligroso?

A Iván Illich poco le importó -y le importa en el presente- socavar creencias comunes, certezas respecto a ciertas vacas sagradas¹²³ o instituciones de cualquier tipo. Ni el orden establecido por el sistema internacional ni las creencias de dicho orden fueron obstáculo

¹²¹ I. Illich (Traducción de JFMM y RMOG), *Philosophy... artifacts... friendship*, Presentation given to The American Catholic Philosophical Association at their annual meeting in Los Angeles, California, March 23, 1996, copia del manuscrito original, del apartado *I speak as xenocryax*.

¹²² I. Illich y M. Rieger (Traducción de JFMM y RMOG), *La sabiduría de Leopold Kohr*, Bremen, 10 de febrero de 1996, copia del manuscrito original.

¹²³ Así llamó Illich a la escolarización en un discurso que pronunció en Lima en 1971 para la Asamblea del Consejo Mundial de Educación Cristiana. El texto fue publicado en: I. Illich, *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977, pp. 71-92

para que Illich exteriorizara su pensar, lo argumentara y definiera que es lo que *no* es así como Pseudo-Dionisio el Areopagite¹²⁴, apropiado para hombres y mujeres.

Según Illich lo apropiado para el hombre lo es siempre a partir de la imposición de ciertos límites. "El equilibrio humano es susceptible de modificarse en función de parámetros flexibles pero finitos; si los hombres pueden cambiar, lo hacen en el interior de ciertos límites"¹²⁵. Más allá de tales límites hay una ilusión, una falsa expectativa que erce en el ser humano como completamente flexible.

Cuando nos encontramos frente a una organización con límites, que acepta la condición humana -la que es apta para el hombre en tanto acepta sus limitaciones y le permite desarrollar sus virtudes-, se trata de una sociedad que aún no ha acostumbrado a sus miembros al modo industrial de vida, que aún no ha interiorizado -o que lo ha hecho parcialmente- la *gran transformación*, es decir, que aún no hace que sus miembros se desesperen por no obtener aquellos bienes que se obtienen en el mercado y que dan al individuo cierto *nivel de vida*¹²⁶. En la década de los 60, Illich, en un discurso pronunciado

¹²⁴ L. Homacki, en un medita titulado *San Illich - A view of his work*, nos muestra la relación entre el método de la teología negativa y el de Illich.

¹²⁵ Illich exterioriza y el de Illich.

1985 (primera edición en 1973), p. 73.

¹²⁶ Según la opinión popular y el uso científico, *nivel de vida* se refiere a bienestar material y constituye un concepto susceptible de medición, similar al Producto Nacional Bruto per cápita. *El nivel de vida*, escribió Jean Fourastie, se mide por la cantidad de bienes y servicios que puede adquirirse con el ingreso nacional promedio. Cualquier incremento en el nivel de este indicador se considera la consecuencia lógica del desarrollo económico. Se supone que deriva de una explotación mejorada de los recursos naturales mediante la introducción de la ciencia y la tecnología en la forma de equipamiento industrial". (S. Latouche, (traducción de F. Velasco; Milán) *Síntesis de vida*, en *Documento del desarrollo. Una guía del crecimiento como poder*, Peru, PRAFIC, 1996 (publicado por primera vez en 1992), p. 176).

Lo que Illich veía con claridad en los años 60 era lo siguiente: millones de personas, habitantes del Tercer Mundo, satisfacen sus necesidades materiales fuera del mercado, fuera de toda medición que pueda encapsarlos en nociones burdas inventadas por estadistas pero que no reflejan ninguna realidad más que distorsionada, como *nivel de vida*.

"Ihen avanzada la era industrial, para la mayor parte de los seres que viven en culturas de subsistencia, la vida estaba aún predicada sobre el reconocimiento de límites que justamente no podían ser transgredidos. La vida estaba limitada dentro del dominio de necesidades inmutables. El suelo producía solamente cosechas comestibles; el viaje al mercado tomaba tres días, el hijo podía inferir del padre lo que sería el futuro. Pues *carenencia* significaba necesariamente *como las carencias deben ser*. Tales carencias, con el significado de necesidades, tenían que ser toleradas.

Cada cultura tiene la *gestalt* social asumida por la aceptación de carencias en un lugar y en una generación particulares. Cada una era la expresión histórica de una celebración singular de la vida dentro de un arte de *sufrir* que hacía posible celebrar las necesidades. Lo que mediaba entre el deseo y el sufrimiento difería de cultura a cultura. Podía ser buena o mala estrella -o pura suerte; bendiciones ancestrales y maldiciones- o karma personal, brujería y malos espíritus -o providencia. En una economía moral de subsistencia (o economía con límites, es decir, aquellas economías que responden a los dos primeros modelos sociales de integración de la economía descritos por Polanyi), la existencia de las necesidades se da por descontada tanto como la certeza de que no podían ser aplacadas.

Cuando las necesidades ocurren en el discurso moderno del desarrollo, sin embargo, no son carencias ni deseos. Desarrollo es la palabra para una garantía ofrecida para romper la regla de la

ante la Asamblea de la *Caribbean Foreign Association* afirmaba que millones de miembros de los países llamados subdesarrollados -se refería en aquel entonces específicamente a los latinoamericanos- aún no aprendían a necesitar lo que muchos miembros del Primer Mundo

necesidad, utilizando los nuevos poderes de la ciencia, la tecnología y la política. Bajo la influencia de esta promesa, también los deseos han cambiado su condición. La esperanza de que se logre lo bueno ha sido reemplazada por la expectativa de que las necesidades serán definidas y satisfechas. Enfatizando, las expectativas se refieren a un *realismo* que es diferente a las esperanzas. La esperanza surge de la necesidad que promueve el deseo. La expectativa orienta hacia lo impredecible, lo inesperado, lo sorprendente. Las expectativas brotan de las necesidades fomentadas por la promesa del desarrollo. Ellas orientan hacia reclamos, derechos y demandas. La esperanza apela a la arbitrariedad de un otro personal, sea este humano o divino. Las expectativas cuentan con la operación de sistemas impersonales que van a entregar nutrición, cuidado de la salud, educación, seguridad y más. La esperanza enfrenta lo impredecible, la expectativa lo probable.

Las esperanzas se transforman en expectativas. Los deseos se transforman en reclamos cuando las necesidades languidecen a la luz del desarrollo. Cuando esto ocurre, la esperanza y el deseo aparecen como vestigios irracionales de una época oscura. El fenómeno humano ha dejado de ser definido como el arte de sufrir de necesidad, ahora se entiende como la medida de las carencias imputadas que se traducen en necesidades.

Esta traducción, para la mayor parte del planeta, ha ocurrido en los últimos 30 años. Las necesidades se han convertido solo muy recientemente en una experiencia universal, y solo justo ahora, ha comenzado la gente a hablar de sus necesidades de abrigo, educación, amor e intimidad personal. Hoy se ha hecho casi imposible negar la existencia de las necesidades. Bajo la hipótesis facticia del desarrollo, un bypass cardíaco ya no se ve como un desenfrenado deseo o un capricho de los ricos. En el contexto de una obstinada rebelión contra la necesidad, el extraño se ha convertido en el catalizador que amalgama deseo y transgresión en la realidad sentida de una necesidad. Paradojicamente, esta realidad adquiere su legitimidad absoluta solamente cuando las necesidades que experimento son atribuidas a extraños, aun si es obvio que para la mayoría de ellos no pueden ser satisfechas. Las necesidades, entonces, aparecen como la condición normal del *homo miserabilis*. Representan algo que está definitivamente fuera del alcance de la mayoría. (I. Illich (traducción de I. M. Hakanson y G. Barrios), *Necesidades, en Un tomador del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992), pp. 160-161 (I y I parentesis es nuestro)).

Lo que en los años sesenta significaba para millones de pobres no tener acceso a un montón de bienes y servicios, no los convertía en *homo miserabilis*, pues para tal condición hace falta que el pobre interiorice que *necesita* tal o cual servicio o bien y que la carencia del mismo no es tolerable; y no es tolerable porque no se trata de *querer* algo, se trata de *necesitarlo*.

Mientras que, para fines de los años 80 -el primer borrador que encontramos del texto *Necesidades* es de 1988- Illich se ha percatado de que aquellos requisitos que convierten a los hombres en *homo miserabilis* -aquellas ideas, aquellos deseos, aquellos despojos de sus antiguos medios de subsistencia, etcétera- ya se han expandido prácticamente en todo el mundo. Casi nadie en la tierra escapa de ser un hombre necesitado.

De esta mutación en millones de personas -de hombres que soportaban carencias, que se esperanzaban, que aún no aprendían a necesitar bienes y servicios a *homo miserabilis*- Illich fue testigo. Sobre ello fue escribiendo en diversas ocasiones. Así, por ejemplo, decía en *Deschooling Society*: "En América Latina millones de personas han aprendido a pensar como ricos y vivir como pobres". (I. (traducción de JEMM RMOC), *Deschooling society*, U.S.A., Harper Colophon Books, 1983 (primera edición en 1970), p. 9). Asimismo, Illich nunca perdió el sentido político de dicha mutación, y en *El postpacio a la convivencia* escribía: "Un hombre sin necesidades sería sospechoso". (I. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrowski), *Energía y equidad. Desempleo creador*, México, Joaquín Morán, 1985 (primera edición 1974), p. 105). Aunque su primer texto dedicado exclusivamente a las *necesidades* es el titulado *Necesidades*, del cual extrajimos una cita unas líneas arriba.

se desesperaban por no tener -es decir, ciertas mercancías-¹²⁷. En aquel entonces, en las *naciones pobres* la mayoría de la gente aún no era parte de la *sociedad económica* descrita por Karl Polanyi; es decir, para obtener las cosas materiales necesarias para su existencia, todavía podía *hacer* en vez de *comprar*. Muchos de sus bienes todavía eran producidos por ellos mismos y millones de personas aún no dependían de un salario para sobrevivir.

Por el contrario, una sociedad que no acepta ciertos límites, que piensa siempre poder obtener mejoras, dominar a la naturaleza, sacar ganancias y se hace expectativas ilusorias, es el tipo de sociedad que Illich denomina industrial o sociedad sin límites.

El estudio de estos dos tipos de sociedad, el encuentro entre ambos y las consecuencias de la victoria del segundo tipo -la sociedad que cree no tener límites- sobre el primero -la sociedad que admite los límites-, serán el estudio de los primeros textos de Illich.

La tesis central que recorre buena parte de los primeros textos de Iván Illich es que la mayor parte de las miserias creadas por el hombre -desde el sufrimiento de los pacientes de cáncer y la ignorancia de los pobres, hasta el candado urbano, la escasez de viviendas y la contaminación del aire- son el subproducto de la sociedad industrial, originalmente concebida para proteger del ambiente al hombre común, mejorar sus condiciones materiales y acrecentar su libertad. Al fracturar los límites impuestos al hombre por la naturaleza y la historia, la sociedad industrial engendró una invalidez y sufrimiento (en nombre de su eliminación).

En esta crítica inicial, recordó la advertencia de Homero del destino de Némesis. Impulsado por *phronesis*, o codicia radical, cuando Prometeo transgredió las fronteras de la condición humana. Poseído por *hybris* Prometeo trajo el fuego del cielo y así se condenó a sí mismo. Fue encadenado a una roca, un águila devoró su hígado y dioses curativos faltos de corazón le mantuvieron vivo, reinjertándole el hígado cada noche.

"El encuentro de Prometeo con Némesis es un recordatorio inmortal de un justo castigo cósmico del que no se puede escapar (...). Un rasgo común a toda la ética preindustrial es la idea de que el alcance de la acción humana se encuentra estrechamente circunscrito. La tecnología era un tributo moderado a las urgencias básicas, no el instrumento que facilitaría la acción elegida por la humanidad. En tiempos más recientes, en virtud de nuestro desmesurado intento de transformar la condición humana mediante la industrialización, toda nuestra cultura ha caído presa de la envidia de los dioses. Ahora cada hombre se ve convertido en Prometeo y Némesis se ha vuelto endémica. Somos rehenes de un estilo de vida que provoca la ruina"¹²⁸.

La falsedad de la expectativa que cree poder abordar la existencia humana como una existencia sin límites, que provoca la ruina, para Illich se refleja en la contraproductividad.

¹²⁷ Tal conferencia fue publicada bajo el título *La alianza para el progreso de la pobreza* en I. Illich (traducida por E. Mayans), *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977, pp. 15-32

¹²⁸ I. Illich (traducción de N. Blanc), *La sombra que tiende nuestro futuro*, en *Opciones*, No. 41 Suplemento de *El Nacional*, México, 6 de agosto de 1993, p. 16

De tal suerte que, los primeros textos de Illich contraponen dos modos de vida: el propio de las sociedades industriales, en donde la contraproductividad «Némesis» reina, frente al modo de vida que admite que la condición humana tiene límites.

En 1973 Illich publicó, como un capítulo de ese manifiesto que se denomina *La convivenzialidad, un balance múltiple* de la organización de la sociedad internacional. Un balance que nos muestra que tipo de sociedad se forjaba en aquel entonces; qué formas de vida, con qué consecuencias caminaba el orden establecido de las sociedades surgidas de la postguerra y qué alternativas podían seguirse respecto a dicho orden.

4.2 Herramientas convivenziales y contraproductivas

En tanto que yo domine la herramienta, yo doy al mundo mi sentido, cuando la herramienta me domina, su estructura conforma e informa la representación que tengo de mí mismo -Ivan Illich, *La convivenzialidad*

La primera preocupación de Iván Illich respecto a aquello que es apto para el ser humano, era la relación entre el hombre y sus herramientas.

"La herramienta *justa* responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe"¹²⁹.

Pero ¿cómo entender el término herramienta?

"Claramente, -dice Illich- yo empleo el término herramienta en el sentido más amplio posible, como instrumento o como medio, independientemente de ser producto de la actividad fabricadora, organizadora o racionalizante del hombre o, como es el caso del sílex prehistórico, simplemente apropiado por la mano del hombre para realizar una tarea específica, es decir, para ser puesto al servicio de una intencionalidad. (...) Una escoba, un bolígrafo, un desarmador, una jeringa, un ladrillo, un motor, son herramientas, a igual título que un automóvil o un televisor. Una fábrica de empanadas o una central eléctrica, como instituciones productoras de bienes, entran también en la categoría de la herramienta. Dentro del heramental, hay que ordenar también las instituciones productoras de servicios, como son la escuela, la institución médica, la investigación, los medios de comunicación o los centros de planificación. Las leyes sobre el matrimonio o los programas escolares conforman la vida social del mismo modo que las redes de carreteras. La categoría de la herramienta engloba todos los instrumentos razonados de la acción humana, la máquina y su modo de empleo, el código y su operador, el pan y el circo. Como se ve, el campo abierto al concepto de herramienta varía de una cultura a otra. Depende de la impronta que una sociedad determinada ejerza sobre su estructura y su medio ambiente. Todo objeto tomado como medio para un fin se convierte en herramienta. (...) La herramienta es inherente a la relación social. En tanto actúo como hombre, me sirvo de herramientas. Según

¹²⁹ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivenzialidad*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1985 (primera edición en 1973), p. 27

que yo la domine o ella me domine, la herramienta o me liga, o me desliga del cuerpo social¹⁰⁹.

Según Illich la herramienta es a la vez medio de control y elemento transformador de energía. El hombre dispone de dos tipos de energía, la que genera de sí mismo, o energía metabólica, y la que extrae del exterior. El hombre maneja la primera y manipula la segunda. Es por esto que Illich hace una distinción entre la herramienta manejable y la herramienta manipulable:

La herramienta manejable es la que adapta la energía metabólica a una tarea específica. Es multivalente, como el sílex original, el martillo o el cortaplumas. Es univalente y altamente elaborada, como el torno del alfarero, el telar, la máquina de coser a pedal o la fresa del dentista. La herramienta manejable puede alcanzar la complejidad de una organización de transportes que saca de la energía humana el máximo de movilidad, como ocurre en un sistema de bicicletas y de triciclos, al que correspondería una red de pistas tal vez cubiertas y con estaciones de mantenimiento. La herramienta manejable es conductora de energía metabólica: la mano, el pie, la dominan; la energía que ella pide puede producirla cualquiera que coma y respire.

Las herramientas manejables pueden estar adheridas al cuerpo. Por ejemplo, "tus herramientas pueden estar entre tus piernas". Una herramienta puede ser una mano, un brazo, etcétera¹¹⁰.

"La herramienta manipulable es movida, por lo menos en parte, por energía exterior. Puede servir para multiplicar la energía humana: los bueyes tiran del arado, pero para guiarlos se necesita del labrador. Asimismo un montacargas o una sierra eléctrica combinan la energía metabólica con la energía exógena. Sin embargo, la herramienta manipulable puede exceder la escala humana. La energía que proporciona el piloto de un avión supersónico ya no es parte significativa de la energía consumida en el vuelo. El piloto es un simple operador, cuya acción es regida por los datos que un ordenador dirige por él. Y aún hay alguien más en la cabina de mando, porque el ordenador es imperfecto, o porque el sindicato de pilotos es poderoso y organizado"¹¹¹.

Illich ejemplifica los tipos de herramienta diferenciando

"dos formas de producción de la circulación. El transporte, que es la forma basada en la utilización intensiva de capital; el tránsito, la forma basada en el trabajo intensivo del cuerpo humano. El transporte es prevalentemente producto de la industria, el tránsito no lo es ni puede serlo. Quien transita en el acto es eminentemente su propio dueño, quien usa transporte es pasajero o usuario, cliente de una industria. El transporte que usa es un bien con valor de cambio, sujeto a la escasez. Se somete al juego del mercado, organizado como un juego de suma cero, de tal manera que si uno gana todos los otros pierden. El tránsito, por definición tiene un valor de uso que

¹⁰⁹ Ibid., pp. 43-44

¹¹⁰ Véase D. Cayley..., pp. 106-110

¹¹¹ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivialidad...*, pp. 44-45

normalmente es el del transeúnte. No se ve necesariamente afectado por algún valor de cambio¹⁰³.

Las piernas son una herramienta manejable y el transporte motorizado es una herramienta manipulable.

La herramienta manejable siempre es convivencial. Mientras que la manipulable, puede o no serlo¹⁰⁴. La herramienta convivencial es la que se mantiene bajo ciertos límites que la condición humana le pone; la herramienta no deja de ser un medio mientras sea convivencial¹⁰⁵. Las sociedades siempre pusieron límites a la importancia de sus herramientas, no dejándolas -salvo en raras excepciones- convertirse en fines en sí mismas. Sin embargo, el tipo de sociedad tradicional, pese a que sus herramientas podrían ser llamadas convivenciales, en realidad, no lo son. Pues, el control social sobre las herramientas antiguas tenía como base un mito: ya fuera el de Prometeo o de la pobreza como voto para entrar al reino de los cielos. Mientras que, el control social convivencial, es de otra naturaleza: se trata de un control racional de la herramienta moderna.

Los pueblos en donde operaba -u opera- una ética preindustrial reconocen el poder de una dimensión simbólica; la gente se ve amenazada por lo tremendo, lo aterrador, lo sobrenatural. Esta dimensión no sólo fija linderos al poder del rey y del mago, sino también al del artesanado y el técnico.

¹⁰³ I. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrowsitch), *Energía*, p. 39.

¹⁰⁴ Por ejemplo, en su análisis sobre la industria del transporte, Illich llega a la conclusión de que "El dominio del sistema industrial de circulación sobre el sistema personal se establece cuando, y sólo entonces, los medios de transporte circulan a velocidad prepotente. Es la velocidad, al volverse obligatoria, la que arruina el tránsito en favor del transporte motorizado" (Ibid., p. 39). Es decir, no es la industria del transporte en sí la que provoca una serie de trastornos en el medio físico, en el ambiente social y a nivel personal, sino el hecho de que dicha industria crezca indiscriminadamente, que haga avanzar a sus vehículos a cierta velocidad que le provoca consumir más tiempo del que ahorran, que esclaviza al usuario más de lo que lo libera.

"Para poder distinguir el transporte que mutila el derecho del movimiento de aquel que lo ensancha, hay que reconocer que el vehículo puede entorpecer la circulación triplemente: rompiendo su flujo, aislando categorías jerarquizadas de destinaación y aumentando la pérdida de tiempo vinculada a la circulación. Se ha visto que la clave de las relaciones entre el transporte y la calidad de la circulación es la velocidad del vehículo. También se ha visto que pasado cierto límite de velocidad, el transporte afecta la circulación en tres maneras: la entorpece al saturar de vías y coches un ambiente físico; transforma el territorio en una trampa de circuitos cerrados y estancos; y sustrae al individuo del tiempo y el espacio de existir, convirtiéndolo en presa de la velocidad.

Lo contrario es cierto también: bajo cierto nivel de velocidad, los vehículos motorizados pueden mejorar o complementar el tráfico, permitiendo a las personas a hacer cosas que no podrían hacer a pie o en bicicleta". (Ibid., p. 51)

¹⁰⁵ "La herramienta convivencial es la que me deja la mayor latitud y el mayor poder para modificar el mundo en la medida de mi intención. La herramienta industrial me niega ese poder; más aun, por su medio, es otro quien determina mi demanda, reduce mi margen de control y rige mi propio sentido. (...) La herramienta es convivencial en la medida en que cada uno puede utilizarla sin dificultad, tan frecuente o raramente como el lo desee, y para los fines que él mismo determine. El uso que cada cual haga de ella no invade la libertad del otro para hacer lo mismo. Nadie necesita de un diploma para tener el derecho de usarla a voluntad; se le puede tomar o no. Entre el hombre y el mundo ella es un conductor de sentido, un traductor de intencionalidad. (I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivencialidad*..., pp. 44-46)

"En efecto, Malmowsky sostiene que solamente la sociedad industrial ha permitido el uso de las herramientas disponibles hasta su máxima eficiencia; en todas las otras sociedades, el reconocimiento de límites sagrados al uso de la espada y del arado era una base necesaria de la ética. Ahora, después de varias generaciones de tecnologías licenciosas, el carácter finito de la naturaleza vuelve a introducirse en nuestra conciencia. Los límites del universo están sujetos a exploraciones operacionales. Pero en este momento de crisis, sería una locura fundar los límites de las acciones humanas, en alguna ideología ecológica sustantiva que modernizara la mística de lo sagrado de la naturaleza. La tentación de una ecología sería una caricatura de la *habits* tradicional. Sólo un acuerdo amplio sobre los procedimientos a través de los cuales puede garantizarse eputativamente la autonomía del hombre postindustrial llevará al reconocimiento de los límites necesarios a la acción humana."¹⁰⁶

Todas las éticas preindustriales se basaban en la premisa de que el acto humano se práctica al interior de la condición humana. Como los diversos sistemas éticos consideraban, tácita o explícitamente, que esta condición humana estaba más o menos dada, una vez y para siempre, quedaba estrechamente circunscrito el ámbito de la acción humana. Pero en nuestra época industrializada no sólo es nuevo el objeto sino también la mera naturaleza de la acción humana.

"En lugar de enfrentarnos con dioses afrontamos las fuerzas ciegas de la naturaleza y en lugar de enfrentar los límites dinámicos de un universo que ahora hemos llegado a conocer, actuamos como si esos límites no se tradujeran en umbrales críticos para la acción humana. Tradicionalmente el imperativo categórico podía circunscribir y validar una acción como verdaderamente humana, imponiendo directamente límites a las acciones de uno, exigiendo respeto para igual libertad de los demás. La pérdida de una *condición humana* normativa no sólo introduce una innovación en el acto humano, sino también una innovación en la actitud humana hacia la estructura en que actúa una persona. Si esta acción ha de continuar siendo humana después de haber privado a la estructura de su carácter sagrado, necesita una base ética reconocida dentro de un nuevo tipo de imperativo. Este imperativo sólo puede resumirse de la manera siguiente: *actúa de manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de la vida humana genuina*; muy concretamente aplicado esto podría significar: *no eleves los niveles de radiación a menos que sepas que esta acción no tendrá efectos sobre tu nieto*. Obviamente, un imperativo de esa índole no puede formularse mientras se considere la *vida humana genuina* como un concepto infinitamente elástico."¹⁰⁷

Pero, si la condición humana ha sido perturbada, si las nociones tradicionales de los límites de la acción del hombre son vistos como simples atavios

"¿Es posible, sin restaurar la categoría de lo sagrado, alcanzar la ética que por sí sola permitiese a la humanidad aceptar la disciplina rigurosa de este nuevo imperativo? Si no es posible, podrían ser creadas racionalizaciones para cualquier atrocidad: *¿por qué no ha de elevarse la radiación en el ambiente?* *¿Nuestros nietos se acostumbrarán a ella?* En algunos casos, el temor podría ayudar a conservar un mínimo de cordura, pero

¹⁰⁶ I. Hlich (traducción de J. Tovar), *Némesis médica. La expropiación de la salud*. México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1984 (primera edición 1976), pp. 354-355.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 355-356.

únicamente cuando las consecuencias fuesen bastante inminentes. Algunos reactores nucleares quizás ni lleguen a ponerse en operación por temor de que puedan servir a la Mafia para sus extorsiones al año siguiente o producir cáncer antes de que muera el operador, pero sólo el temor de lo sagrado, con su veto omnimodo, ha sido hasta ahora independiente de las computaciones del autointerés mundano y del solaz de la incertidumbre acerca de las consecuencias remotas. Ese temor podría ahora volver a evocarse como imperativo que dice que la vida humana genuina merece respecto lo mismo ahora que en lo futuro. Sin embargo, este recurso a lo sagrado ha sido bloqueado en nuestra crisis actual. El recurso de la fe podría proporcionar un escape a los que creen, pero no puede fundar un imperativo ético porque la fe existe o no existe; y si está ausente, el fiel no puede culpar al infiel. La historia reciente ha demostrado que los tabús de las culturas tradicionales están fuera de lugar para combatir una extensión excesiva de la producción industrial. Los tabús estaban vinculados a los valores de una sociedad particular y de su modo de producción, y precisamente son aquellos los que se han perdido irrevocablemente en el proceso de la industrialización.

No es necesario, probablemente no sea factible y ciertamente no es deseable fundar la limitación de las sociedades industriales en un sistema compartido de creencias sustantivas encaminadas al bien común y reforzadas por el poder de la policía. Es posible encontrar la base necesaria para la acción humana ética sin depender del reconocimiento compartido de algún dogmatismo ecológico actualmente en boga. Esta alternativa a una nueva religión o ideología ecológica se funda en un acuerdo acerca de valores básicos y en reglas de procedimiento.¹¹²

Hinch demuestra que una vez que la expansión de la producción industrial rebasa un cierto punto, las utilidades marginales dejan de ser distribuidas equitativamente y al mismo tiempo comienza a declinar la eficacia general. Si el modo industrial de producción se expande demasiado y continúa en contradicción con el modo autónomo, aparecen cada vez más sufrimientos personales y disolución social. Entre el punto de sinergia óptimo situado entre la producción industrial y la autónoma y el punto de máxima hegemonía industrial tolerable, se hacen necesarios los procedimientos políticos y jurídicos para invertir la expansión industrial. Si esos procedimientos se ejecutan en un espíritu de autointerés ilustrado y un deseo de supervivencia, y con la distribución equitativa de productos sociales y el acceso equitativo al control social, el resultado tiene que ser un reconocimiento de la capacidad de sostén del ambiente y del óptimo complemento industrial para la acción autónoma que se necesita a fin de alcanzar realmente metas personales. Los procedimientos políticos orientados hacia el valor de supervivencia en equidad distributiva y participatoria son la única respuesta racional a la creciente manipulación total en nombre de la ecología.

La sociedad que resultaría del control político y jurídico, a través de acuerdos racionales que determinarían lo adecuado, lo apto para la humanidad, pero sin regresarnos al pasado, sería la sociedad convivencial.

Pero ¿qué es exactamente una sociedad convivencial? "Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la

¹¹² *Ibid.*, pp. 357-359

colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta¹⁴⁵.

El hombre convivencial es aquel que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial, a ese hombre, Illich le llama austero. Conoce lo que en castellano podría llamarse la convivencialidad, la austeridad no tiene virtud de aislamiento o de reclusión en sí misma. Para Aristóteles, como para Tomás de Aquino, la austeridad es lo que funda la amistad. Al tratar del juego ordenado y creador, Tomás definió la austeridad como una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal. La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: la alegría, la eutrapelia, la amistad.

¿Cuál es el objeto de la instauración de la sociedad convivencial? Se trataba -según Illich- de proscribir los instrumentos y las leyes que obstaculizan el ejercicio de la libertad personal. Era una empresa que limitaría las dimensiones de las herramientas con la finalidad de defender los siguientes valores esenciales: supervivencia, equidad, autonomía creadora¹⁴⁶. Estos valores son fundamento para toda estructura convivencial, aún cuando las leyes y la moral varíen de una cultura a otra.

Cada uno de estos valores limita a la herramienta.

"La supervivencia es condición necesaria, pero no suficiente, para la equidad: se puede sobrevivir en prisión. La equidad en la distribución de los productos industriales es condición necesaria, pero no suficiente, para un trabajo convivencial: uno puede convertirse en prisionero de la instrumentación. La autonomía, como poder de control sobre la energía, engloba los dos primeros valores citados, y define el trabajo convivencial. Este tiene, como condición, el establecimiento de estructuras que posibiliten esta distribución equitativa de la energía. Debemos construir -y gracias a los progresos científicos lo podemos hacer- una sociedad postindustrial en que el ejercicio de la creatividad de una persona no imponga jamás a otra un trabajo, un conocimiento o un consumo obligatorio. En la era de la tecnología científica, solamente una estructura convivencial de la herramienta puede conjugar la supervivencia y la equidad"¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivencialidad*... p. 13

¹⁴⁶ "Una sociedad convivencial es la que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros" (Ibid., p. 43)

¹⁴⁷ "La supervivencia dentro de la equidad no será producto de un clase de los burocratas, ni efecto de un cálculo de los tecnócratas. Será resultado del idealismo de los humildes. La convivencialidad no tiene precio, pero se debe saber muy bien lo que costará desprenderse del modelo actual. El hombre reencontrará la alegría de la sobriedad y de la austeridad, reaprendiendo a depender del otro, en vez de convertirse en esclavo de la energía y de la burocracia topodrososa". (Ibid., p. 33)

¹⁴⁸ Ibid., pp. 31-32

Respecto a la política en la sociedad convivencial Illich escribió: "El nuevo equipo en el poder, pretendería ser más legítimo, con mayor base para manipular ese poder heredado y bien estructurado. Así sólo hay una forma de liquidar para siempre a los dirigentes: demoliendo la maquinaria que los hace necesarios y, con ello, la demanda masiva que asegura su imperio. La profesión de gerente general no tiene porvenir en una sociedad convivencial, como no tiene cabida el profesor en una sociedad sin escuela. Una especie se extingue cuando ya no tiene razón de ser.

Quando la herramienta excede la escala humana -ya sea la impuesta convencialmente o la impuesta por una condición humana fijada en mitos y tradiciones-, la herramienta se *perverte*. "La perversión de la herramienta es efecto ineluctable de la inversión de los medios en fines"¹⁴². Por ejemplo, cuando la medicina ya no es el medio que restablece el equilibrio -la salud- sino el fin en sí misma, esa herramienta llamada institución médica ha comenzado a pervertirse. ¿Cómo reconocer la mutación de una herramienta, de medio en fin?

La respuesta a esta pregunta está íntimamente relacionada con el concepto illichiano de *contraproduktividad*. Cuando una herramienta comienza a provocar efectos no deseados al ser utilizada, cuando en lugar de traer un beneficio causa un malestar, la contraproduktividad hace su aparición.

La relación entre contraproduktividad y la perversión de la herramienta es la siguiente: podemos reconocer que una herramienta se ha convertido en un fin cuando, pese a la contraproduktividad que provoca seguimos utilizándola y haciéndola crecer. Cuando la herramienta se ha convertido en una quimera, cuando se ha vuelto un fin en sí misma, entonces, no importa cuanto daño provoque, cuanto tiempo robe, ni cual sea su costo, lo único que importa es que debemos seguirla usando y que debemos seguir agrandándola; justo esto es a lo que Illich se refiere con la perversión de la herramienta.

Pero ¿cómo reconocer la contraproduktividad de una herramienta? El balance que a continuación presentamos es lo que, según Illich, puede servirnos para juzgar a una herramienta, es decir para saber si es productiva o contraproduktiva y por tanto, para saber si aún es un medio o ya se ha convertido en un fin.

En una sociedad donde la decisión política encauzará la eficacia de la herramienta, no sólo se extenderían los destinos personales, sino que saldrían a la luz nuevas formas de participación política. El hombre hace la herramienta y se hace por la herramienta. La herramienta convencial suprime ciertos escalones de poder, de limitación y de programación, aquellos precisamente que tienden a uniformar a todos los gobiernos actuales. La adopción de un modo de producción convencial no prejuzga en favor de ninguna forma determinada de gobierno, como tampoco excluye una federación mundial, pactos entre naciones, entre comunas o conservación de ciertos tipos de gobiernos tradicionales". (Ibid., p. 37).

"Dentro de la perspectiva convencial, el equilibrio entre la justicia en la participación y la igualdad dentro de la distribución puede variar de una sociedad a otra, en función de la historia, de los ideales y del medio ambiente de esa sociedad. (...)

No es esencial que las instituciones manipuladoras o los bienes y los servicios susceptibles de intoxicar sean totalmente excluidos de una sociedad convencial. Lo que importa es que semejante sociedad logre un equilibrio entre, por una parte, la instrumentación concebida para, satisfacer la demanda que produce y, por otra, los instrumentos que estimulan la autonomía personal". (Ibid., pp. 48-49)

"No es cuestión de proscribir una herramienta por el sólo hecho de que, de acuerdo con nuestros criterios de clasificación, se pueda calificar de anticonvencial. Estos criterios son guías para la acción. Una sociedad puede utilizarlos para reestructurar la totalidad de su instrumentación, en función del estilo y del grado de convencialidad que deseé alcanzar". (Ibid., pp. 49).

¹⁴² Ibid., p. 39

Cuando la herramienta es contraproduktiva se convierte en una amenaza en contra de la humanidad. Amenaza a los hombres y las mujeres "convirtiéndolos en masa para un molino satánico" (Polanyi) o en piezas de un sistema eléctrico o mecánico. En piezas despersonalizadas, fácilmente reemplazables, pero sobre todo, utilizables como medios. Así el hombre se ve amenazado por sus herramientas en tanto éstas le convierten en un medio a él para volverse, ellas mismas, un fin¹⁴¹.

Se trata de un balance realizado sobre la sociedad internacional de principios de los 70; que, en lo que respecta a las amenazas para la condición humana, que Illich utiliza para hacer el balance, se mantiene más o menos igual a la sociedad internacional actual. La diferencia más importante quizás radicaría en la creciente tendencia de organización de los *grupos de base*, que data sobre todo de los años 90. Estos grupos de base, según Gustavo Esteva, encarnarían buena parte de lo que Illich, tras su balance de las cinco amenazas, proponía como la creación de sociedades convivenciales.

Decía Illich:

"Señalaré cinco amenazas que entraña para la población mundial el desarrollo industrial avanzado:

1. El supercrecimiento amenaza el derecho del hombre a arragarse en el medio con el cual ha evolucionado.
2. La industrialización amenaza el derecho del hombre a la autonomía en la acción.
3. La sobreprogramación del hombre relacionada con su nuevo medio amenaza su creatividad.
4. Por la complejidad que genera, el proceso de producción amenaza el derecho del hombre a la palabra, es decir, a la política.
5. El fortalecimiento de los mecanismos de obsolescencia amenaza el derecho del hombre a su tradición, su recurso al precedente por medio del lenguaje, el mito y el ritual.

Voy a describir estas cinco amenazas, a la vez distintas e interrelacionadas, regidas por una mortal inversión de los medios en fines. La frustración profunda engendrada por vía de la satisfacción obligatoria e instrumental, constituye una sexta amenaza,

¹⁴¹ Lo que Illich demostró en *La convivencialidad* y en algunos otros textos es que existen ciertos umbrales respecto al crecimiento de las herramientas -crecimiento en cuanto al tiempo que se les dedica, a la importancia que adquieren socialmente, al dinero que se gasta en ellas, a la productividad que traen consigo-. El primer umbral amplía nuestra capacidad de actuar, convierte a la herramienta en un objeto productivo que supera a la productividad del hombre sin tales herramientas. Pero pasando -o aproximándose- a un segundo umbral de crecimiento la herramienta, además de ser más eficiente y productiva trae efectos negativos, contraproducentes, convirtiendo lo ganado en el primer umbral en un montón de basura. "Al aproximarse a su segundo umbral la institución pervierte el uso de la herramienta manejable. Es entonces cuando se abre el reino de las manipulaciones. Cada vez más, se va adoptando el medio como fin. Reunidas en esa forma, las condiciones para la enseñanza cuestan más caras que la enseñanza misma, y el costo de la formación ya no se compensa con el fruto que produce. Los medios para el fin perseguido por la institución son cada vez menos accesibles a una persona autónoma o, dicho con más exactitud, se integran a una cadena de eslabones solidarios que hay que aceptar en su totalidad. En Estados Unidos no hay viaje en avión sin automóvil, y sin viaje en avión no hay congreso de especialistas. Las herramientas que alcanzarían los mismos fines, exigiendo menos del usuario, respetando su libertad de manobra, son eliminadas del mercado. Mientras que las aceras van desapareciendo, la complejidad de la red de carreteras no hace sino crecer". (Ibid., pp. 47-48)

que no es la menos sutil, pero que no podría situarse en ninguna violación determinada de un derecho ya definido ()

La clasificación que utilizo tiene por objeto hacer reconocible el daño, la nueva amenaza. Una herramienta anónima aplicada a salvar la parte dañada, infecta la herida: he aquí un hecho nuevo, por lo mismo, el mal que amenaza a todos no es nuevo. Esta primera clasificación de los perjuicios sufridos puede servir de base para acciones legales, cuando las personas lesionadas por el funcionamiento de las herramientas quieren hacer valer su derecho. La explicación de estas teorías de daños puede servir para reconquistar principios de procedimiento político-jurídico con los cuales la gente puede descubrir, acusar y corregir el desequilibrio actual del complejo institucional de la industria¹⁴⁴.

Las cinco amenazas que a continuación describiremos pueden considerarse como una descripción general de la lógica actual de los dos primeros órdenes mundiales descritos por Paul Ekins -el *socialdemócrata* y el *neoliberal*. Mientras que las páginas que siguen a la descripción de la cinco amenazas pueden considerarse como un esbozo de lo que se ha presentado, según Gustavo Esteva, en los *grupos de base*:

4.2.1 La degradación del medio ambiente

Respecto al primer punto, la industrialización que amenaza al medio, Illich escribió: "la honestidad nos obliga a todos a reconocer la necesidad de una limitación de la procreación, del consumo y del despilfarro, pero importa más abandonar la ilusión de que las máquinas pueden trabajar por nosotros, o de que los terapeutas pueden capacitarnos para servirnos de ellas. La única solución a la crisis ecológica consiste en que la gente comprenda que sería más feliz si pudiera trabajar junta y prestarse asistencia mutuamente. Una inversión tal de la manera de ver las cosas reclama osadía intelectual. En efecto, se expone a una crítica que, por poco ilustrada, no por eso es menos dolorosa: no sólo será tratado de *antipueblo* y *antipobres*, sino también de oscurantista opuesto a la escuela, al saber y al progreso"¹⁴⁵.

El desequilibrio ecológico es un recargo que se conjuga con otros para operar, cada uno dentro de una dimensión particular, la distorsión del equilibrio vital.

El restablecimiento de un equilibrio ecológico depende de la capacidad del cuerpo social para reaccionar contra la progresiva materialización de los valores, en su transformación en áreas técnicas. Al desatender esto, el hombre se encontrará cercado por los productos de su instrumentación, encerrado bajo siete llaves. Rodeado por un medio físico, social y psíquico que él se habrá forjado, se encontrará prisionero de su cápsula-instrumento, incapaz de volver a encontrar el antiguo medio ambiente con el cual se había formado. El equilibrio ecológico no se restablecerá si no reconocemos que únicamente las personas tienen fines, y que sólo pueden trabajar para realizarlos; es decir, el restablecimiento del hombre con su medio depende de limitar a las herramientas y de una modificación de la imagen que el hombre se hace de sí mismo; es necesaria una mutación del hombre como operario -que utiliza herramientas manipulables de energía pervirtiendo a la herramienta y a sí mismo- en

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 76-77

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 78-80

el hombre que reconoce la austeridad como símbolo de alegría. Del hombre que cree poder manejarlo todo con sus herramientas, al hombre que admite renunciar a esa *hybris* industrial limitando el uso de las herramientas y su crecimiento¹⁴⁶.

La degradación del medio ambiente tiene orígenes históricos. Tiene que ver con esa nueva imagen del hombre respecto a sí mismo: el hombre como amo y señor del cosmos.

Sin duda, uno de los máximos exponentes de esta ideología, prácticamente desconocida en las sociedades preindustriales, fue Francis Bacon

"Francis Bacon (1562-1626) ha sido llamado el padre de la ciencia moderna, el creador del concepto del instituto de investigación moderno y de las ciencias industriales como una fuente de poder económico y político. Su contribución a la ciencia moderna y su organización es crítica (...) En el método experimental de Bacon, hay una separación fundamental entre lo masculino y lo femenino, entre mente y materia, objetivo y subjetivo, racional y emocional. El suyo no era un método *neutral, objetivo, científico*. Era más bien un modo peculiarmente masculino de agresión contra la naturaleza y de dominación sobre las mujeres y las culturas no occidentales. La severa prueba de hipótesis a través de manipulaciones controladas de la naturaleza y la necesidad de tales manipulaciones si los experimentos habían de ser replicables, fue formulado por Bacon en metáforas claramente sexistas. Tanto la naturaleza como el proceso de investigación científica aparecen conceptualizados en formas modeladas en la violación y la tortura -en las formas más violentas y misoginas de relación con las mujeres. Y esta modelación fue propuesta como una razón para valorizar la ciencia. De acuerdo con Bacon, *la naturaleza de las cosas se revela más fácilmente por las vejaciones del arte que en su libertad natural*. La disciplina del conocimiento científico y las invenciones mecánicas a las que conduce,

¹⁴⁶ El hombre generalmente había sido un hombre pobre. Pobre en diversos sentidos: no tenía jurisdicción sobre ciertas cosas como la prolongación de la vida, ni tampoco tenía la posibilidad de planear a niveles macro que pasaría en el futuro. Aun los grandes emperadores solían lograr su grandeza más por designio divino que por una planeación humana. "En la medida que la pobreza había sido un sinnúmero de la condición humana, se la entendía como un hecho omnipresente en el panorama social de toda cultura. En primer lugar y sobre todo, se refiere a las condiciones precarias en las que la mayoría de la población debe sobrevivir la mayor parte del tiempo. La pobreza era un concepto general para una interpretación cultural específica de la necesidad de vivir dentro de muy estrechos límites, definidos diferentemente para cada lugar y tiempo. Era el nombre para un estilo singular y ecológicamente sustentable de hacer frente a una necesidad históricamente dada, más que técnicamente construida, era la *necesidad* de enfrentar lo inevitable, no una carencia. La pobreza, en la Europa cristiana por lo menos, era reconocida como el destino inevitable de quienes no tenían poder. Denota la situación ontológica de todos aquellos que *necesitan morir... pero no ahora*. Ciertamente ni el poder, ni la riqueza, ni la pobreza estaban relacionadas a la productividad de los grupos o de la gente.

Esta necesidad de aceptar la fatalidad, el destino, la providencia, la voluntad de Dios, había sido erosionada con la difusión de la Ilustración. En los comienzos del siglo XX perdió mucho de su legitimidad a medida que el progreso devino el nombre de la revuelta tecnológica y política contra todas las ideologías que reconocen el imperio de la necesidad (como fatalidad no como carencia que se puede satisfacer con bienes materiales). Ya en la época del vapor, el ingeniero había devenido el símbolo de la liberación, un Mesías que conduciría a la humanidad a conquistar a la naturaleza. A comienzos del siglo XX, la sociedad misma había devenido el sujeto de la ingeniería manipuladora. Pero ésta era solamente la traducción social del progreso en el desarrollo profesionalmente guiado, que hizo de la rebelión contra la necesidad una infección programada". (E. Hirsch (traducción de L. M. Hakavasson y G. Ramos), *Neurociencias, en Occidente: el desarrollo de una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992), p. 164 (el parentesis es nuestro)).

no ejercer ni momentáneamente una gentil inducción sobre el curso de la naturaleza, tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de convertirla hasta sus elementos.

En *El Nacimiento Masculino del Tiempo*, traducido al inglés por Farrington en 1951, Bacon prometía crear una raza bendita de héroes y superhombres que dominarían tanto a la naturaleza como a la sociedad. El título es interpretado por Farrington como que sugiere un cambio de la ciencia más antigua, representada como femenina, pasiva y débil, a una nueva ciencia masculina de la revolución científica que Bacon venía anunciando. En *la Nueva Atlántida, el Bensalem* de Bacon era administrado desde la Casa de Salomón, un instituto de investigación científica desde el cual científicos videntes presidían y tomaban decisiones por la sociedad y decidían qué secretos debían ser revelados y cuales debían permanecer como propiedad privada del instituto.

La sociedad dominada por la ciencia ha evolucionado mucho de acuerdo al modelo del Bensalem de Bacon, con la naturaleza transformada y mutilada en las modernas Casas de Salomón -los laboratorios corporativos de hoy y los programas de investigación universitarios que patrocinan. Con las nuevas biotecnologías, la visión de Bacon de controlar la reproducción por el bien de la producción se está también realizando, mientras la Revolución Verde y la Biorevolución han creado ya lo que en *la Nueva Atlántida* era sólo una utopía. Para Bacon, la naturaleza no era más la Madre Naturaleza, sino una naturaleza femenina, conquistada por una mente masculina agresiva. Como Carolyn Merchant señala, esta transformación de la naturaleza de una madre viviente, creadora, en materia muerta, muerta y manipulable era eminentemente adaptada a la explotación imperativa inherente al capitalismo naciente. La antigua imagen de la tierra nutricia actuaba como una restricción cultural sobre la nueva explotación de la naturaleza¹⁴⁷.

La ciencia baconiana, de la mano del capitalismo, consideraba la eliminación de supuestos animistas, orgánicos, es decir, la desaceralización sobre el cosmos constituyó la muerte de la naturaleza. Debido a que la naturaleza era por la ideología científica y capitalista como un sistema de partículas muertas, inertes, animadas por fuerzas externas más que inherentes, el marco mecánico mismo podía legitimar la manipulación de la naturaleza. Además, como marco conceptual, el orden mecánico se había asociado a un marco de valores basado en el poder, completamente compatible con las direcciones que tomaba el capitalismo comercial.

En contraste con el sistema de conocimiento creado por la revolución científica, los modos tradicionales de conocer la naturaleza eran necesariamente participativos. La naturaleza misma es el experimento y la gente común son los científicos, como silvicultores, agricultores y expertos hidráulicos. Su conocimiento es plural y generalmente armónico con los ciclos de la naturaleza, reflejando tanto la diversidad de los ecosistemas naturales como la diversidad de las culturas que genera la vida basada en la naturaleza.

"En todo el mundo, la colonización era, en su raíz, una subyugación forzada de conceptos ecológicos de la naturaleza y de la tierra como un repositorio de todas las formas, latencias y potencias de la creación. El simbolismo de la Tierra Mater, la tierra en la forma de la Gran Madre, creadora, protectora, ha sido un símbolo compartido, pero diverso, a lo largo del espacio y del tiempo y los movimientos ecológicos en

¹⁴⁷ V. Shiva (traducción de J. Ishizawa), *Recursos en Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATITEC, 1996 (primera edición en 1992), p. 323

occidente hoy están inspirados en gran medida por la recuperación del concepto de Gaia, la diosa tierra"¹⁴⁸.

Polanyi demostró que el capitalismo convierte a la naturaleza en un recurso al servicio del hombre. Pero esta idea era vista con extrañeza por los pueblos que aún no interiorizaban las aspiraciones del hombre cuyo modo de vida obedece a un esquema industrial, es decir, al hombre que vive en una sociedad económica.

Illich no pide re-sacralizar a la naturaleza, pues él sabe que una religión en nombre de la naturaleza ya se está erigiendo y está causando *más modernización*, más falsas expectativas. Illich más bien plantea la solución al problema de la degradación ecológica a través de la determinación racional de umbrales críticos que no deberían de rebasarse.

4.2.2 El monopolio radical

En lo concerniente a la segunda amenaza:

"las herramientas supereficientes (que manipulan energía) pueden destruir el equilibrio entre el hombre y la naturaleza y destruir el medio ambiente. Pero las herramientas pueden ser supereficientes de una manera totalmente distinta: pueden alterar la relación entre lo que la gente necesita hacer por sí misma y lo que obtiene de la industria. Dentro de esta segunda dimensión, una producción super-eficiente produce un monopolio radical"¹⁴⁹.

Y ¿qué es un monopolio radical? Es un tipo de dominación por un producto, más allá de lo que así se denomina habitualmente. Por monopolio se entiende el control exclusivo, por una firma, de los medios de producción o de venta de un bien o de un servicio. Por ejemplo, decimos que la Coca-Cola tiene el monopolio de las bebidas suaves en Nicaragua, por ser el único fabricante de este tipo de bebidas que dispone de los medios modernos de publicidad. Hace un siglo que los monopolios de este estilo han sido reconocidos como subproductos peligrosos del crecimiento industrial, habiéndose establecido dispositivos legales de control de muy poco resultado. Por lo regular la legislación opuesta al establecimiento de monopolios ha intentado evitar que con ellos se imponga un límite al desarrollo; en ello nada tenía que ver la preocupación de proteger al individuo.

El primer tipo de monopolio reduce la elección que se le ofrece al consumidor, incluso le obliga a comprar un producto en el mercado, pero raras veces limita su libertad. Así pues un hombre sediento puede desear una bebida no alcohólica, fresca y gaseosa, y verse limitado en la elección por haber una sola marca, pero queda libre de apagar su sed bebiendo cerveza o agua. Y es sólo cuando su sed se traduce, sin otra posibilidad, en la necesidad apremiante de comprar obligadamente una botella de determinada bebida, cuando se establece el monopolio radical. Entendemos por este término, más que la dominación de una marca, la de un tipo de producto. En ese caso un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales.

¹⁴⁸ Ibid., p. 324

¹⁴⁹ E. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivialidad...*, p. 80

Otro ejemplo es cuando la construcción de carreteras para autobuses tiene el poder de liquidar la circulación fluvial, como en Tailandia; o cuando el automóvil hace puramente nominal el derecho a caminar -no se trata ya de que haya en circulación más Chevrolets que Peugeots-, se da el monopolio radical. Que la gente se vea obligada a hacerse transportar y se vuelva impotente para circular sin motor, eso es un monopolio radical. "Lo que los transportes motorizados producen en la gente en virtud de ese monopolio radical es totalmente distinto e independiente de lo que hacen al quemar gasolina que podría ser transformada en alimentos para un mundo superpoblado. También es distinto del homicidio automovilístico. Ciertamente, los automóviles que queman gasolina en holocausto. Ciertamente son costosos. Ciertamente los norteamericanos celebraron la cienmilésima víctima del automóvil desde 1908. Pero el monopolio radical establecido por el vehículo de motor tiene su propia forma de destruir. Los autos crean las distancias y la velocidad, bajo todas sus formas, estrangulan el espacio. Se abren autopistas a través de regiones superpobladas, luego se extorsiona a la gente un peaje para *autorizarles* franquear las distancias que el sistema de transporte exige. Este monopolio de los transportes, como una bestia monstruosa, devora el espacio. Aunque los aviones y los autobuses funcionaran como servicio público, sin contaminar el aire y el silencio, y sin agotar los recursos de energía, su velocidad inhumana no degradaría menos la movilidad natural del hombre, obligándole siempre a dedicar más tiempo a la circulación mecánica"¹⁵⁰.

Asimismo la escuela puede ejercer un monopolio radical sobre el saber al redefinirlo como educación. Mientras que la gente acepte la definición de la realidad que le da el maestro, los autodidactas llevarán la etiqueta oficial de *no educados*.

Es decir "hay monopolio radical cuando la herramienta programada despoja al individuo de su posibilidad de hacer. Esta dominación de la herramienta instaura el consumo obligatorio y con ello limita la autonomía de la persona. Es un tipo particular de control social reforzado por el consumo obligatorio de una producción en masa que sólo las grandes industrias pueden garantizar"¹⁵¹.

Pero ¿cómo se crea un monopolio radical? Por ejemplo, el hecho de que las empresas organizadas de pompas fúnebres lleguen a controlar los entierros demuestra cómo funciona un monopolio radical y en qué difiere de otras formas de comportamiento cultural. En la mayoría de los poblados en México apenas hace una decena de años, cavar la fosa y bendecir el cadáver eran las dos únicas funciones practicadas por especialistas: el sepulturero y el sacerdote. Una muerte en familia creaba obligaciones sociales, de las que se hacían cargo los parientes cercanos. El velorio, las exequias y la comida tenían por función armonizar disputas, dar rienda suelta al dolor, celebrar la vida y la fatalidad de la muerte. La mayoría de los usos, en esa oportunidad, eran de naturaleza ritual, objeto de reglas precisas

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 82

"El monopolio radical ejercido por una industria sobre toda una sociedad no es el resultado de la escasez de bienes reservados a una minoría de clientes; es más bien la capacidad que tiene esta industria de convertir a todos en usuarios". (I. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrovitch), *Energía y equidad...*, p.40).

¹⁵¹ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Hulnes), *La convivencialidad...*, p. 83

que diferían de una región a otra. Luego se instalaron las empresas de pompas fúnebres en todas las grandes ciudades. Al principio les fue difícil encontrar clientes, porque la gente aún sabía enterrar a sus muertos. En los años 60, estas empresas adquirieron el control de nuevos cementerios y comenzaron a ofrecer servicio completo, incluyendo el ataúd, la ceremonia y el embalsamamiento del difunto. Ahora se ha promulgado una ley que establece, como obligatorio, recurrir a los buenos oficios de los sepultureros. Mientras tenga el control del cadáver, el patrón de pompas fúnebres tendrá el monopolio radical del entierro, así como la medicina está a punto de tomar el de la muerte.

Los monopolios radicales son los causantes de la asunción de la escasez y de la creación de la escasez en las sociedades económicas. Polanyi nos mostró que un modo de producción industrial requiere del mecanismo de la escasez. La escasez como el hambre para los pobres -para que trabajen más y no se vuelvan perezosos¹⁹²-; la escasez como la negación a las mayorías de sus antiguos medios de subsistencia; la escasez como aquellos medios sobre los cuales el capitalista planea para *maximizar* o *economizar*; la escasez como esas nuevas cosas, bienes y servicios que a la gente se le dice que necesita comprar. En fin la escasez como ese mecanismo que hace que la *sociedad económica* o de mercado se mantenga viva.

La creación de la escasez, como cotidianidad, sólo se logra una vez que a las sociedades ya no les basta con lo que pueden producir por sí mismas, y comienzan a *necesitar* de productos y servicios que sólo se obtienen en el mercado; y esto sucede cuando se les ha creado escasez -negación de las antiguas formas de subsistencia- o cuando se les ha hecho asumir escasez -necesidad de bienes que nunca antes se necesitaron pero que van de acuerdo con *el progreso*-. O, para decirlo con Jean Dupuy:

"En todo momento y en toda sociedad los hombres han perseguido importantes objetivos sociales: aprender, desplazarse para entrar en comunicación con otras personas, curar, ocuparse de su salud y de la de los demás, etc. Para ello, han aplicado dos modos de producción de naturaleza muy diferente: un modo de producción autónomo y un modo de producción heterónomo. Se puede aprender observando, actuando, abriéndose a los demás y al entorno: es el modo de producción autónomo. Se puede también ser educado, es decir, recibir una información obligatoria de parte de personas que están ahí para eso: es el modo de producción heterónomo. Uno se puede desplazar de un punto a otro por sus propios medios, utilizando su energía metabólica. Y puede ser desplazado de un punto a otro, como un paquete, en un vehículo cualquiera. Se puede curar de forma intransitiva: yo curo, yo recupero el uso de una pierna rota, con mis propias fuerzas y con la ayuda del vecino. Y se puede curar de forma transitiva: el médico -quien quiera que sea, ya que esa es su profesión- me cura.

El modo de producción autónomo produce valores de uso, en su mayoría inalienables en un mercado o en un intercambio no mercantil. El modo de producción heterónomo produce mercancías que son puestas a disposición de los consumidores por medio de un mercado.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la producción de estos valores de uso ha tenido más importancia que la producción de mercancías con la ayuda de

¹⁹² Según reza el credo de la ideología económica descrito por Louis Dumont en *Homo aequalis*.

herramientas de gran tamaño. Los inteligentes esfuerzos del productor autónomo se han revelado como más decisivos para la supervivencia y el bienestar que los equipamientos complejos o los controles burocráticos, dice Illich. Esto no quiere decir, evidentemente, que el modo heterónomo fuese inexistente o inútil, sino simplemente que estaba reducido a una zona, con unos límites tales que entraña en sinergia positiva con el modo autónomo.¹¹³

Demasiado crecimiento del mercado, demasiada importancia del mercado significa, según vimos con Polanyi, disembarde de la sociedad a la economía, poner al servicio de los factores económicos a la sociedad, es decir, pervertir esa herramienta llamada economía y convertirla en un fin.

Crearle escasez a la gente es someterla a necesitar bienes y servicios escasos. Más presupuesto para el consumo de tales cosas es acrecentar la adición social a comprar y con ello desplazar la vieja capacidad de *hacer*.

Más dinero gastado bajo el control de especialistas de la salud significa más gente condicionada en forma operacional para jugar el papel del enfermo, papel que ni siquiera tienen el derecho a jugar cuando les da la gana. Una vez que se acepta este papel, sus necesidades más simples no se pueden satisfacer sin pasar por servicios que, por definición, son profesionales, y, por tanto, sometidos a la escasez.

“Los hombres disponen de la capacidad innata de cuidarse, reconfortarse, desplazarse, adquirir conocimientos, construir sus moradas y enterrar a sus muertos. Cada uno de estos poderes responde a una necesidad. Los medios para satisfacer estas necesidades, no fallan; mientras los hombres sigan dependiendo de lo que puedan hacer por y para sí mismos, recurrir a los profesionales será una cuestión marginal. Estas actividades tienen un valor de uso y no han sido afectadas por el valor de cambio. Su ejercicio no se considera un trabajo.”¹¹⁴

Estas satisfacciones elementales se ratifican cuando el medio ambiente social ha sido transformado de tal suerte que las necesidades primordiales ya no pueden ser satisfechas fuera del comercio. Y un monopolio radical se establece cuando la gente abandona su capacidad innata de lo que puede hacer de manera autónoma, a cambio de una herramienta perversa. El monopolio radical refleja la industrialización de los valores. La respuesta personal la sustituye por el objeto estandarizado; crea nuevas formas de escasez y un nuevo instrumento de medida y, por lo tanto, de clasificación del nivel de consumo. Esta reclasificación provoca el alza en el costo unitario de la prestación del servicio, modula la distribución de privilegios, limita el acceso a los recursos, e instala a la gente dentro de la dependencia del mercado.

Y ¿cómo solucionar el problema de los monopolios radicales? Sin duda esto es casi imposible. Pues es tan difícil defenderse contra la generalización del monopolio, como contra la expansión de la contaminación. La mayoría de la gente se enfrenta con mayor

¹¹³ J. Dupuy, *Ivan Illich y la némesis industrial en Opciones*, No. 21, Suplemento de *El Nacional*, México, octubre de 1992, pp. 17-18

¹¹⁴ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Hulnes), *La convivencialidad...*, pp.85-85

facilidad a un peligro que amenaza sus intereses privados, que a uno que amenaza al cuerpo social en general.

"La defensa contra el monopolio es aún más difícil si se toman en cuenta los siguientes factores: por una parte la sociedad está ya plagada de autopistas, escuelas y hospitales; por otra la capacidad innata de que dispone el hombre para ejercer actos independientes está paralizada desde hace tiempo hasta parecer atrofiada; finalmente, las soluciones que ofrecen otra posibilidad, por ser simples, en apariencia quedan fuera del alcance de la imaginación. Es difícil desembarazarse del monopolio cuando éste ha congelado la forma del mundo físico, limitado el comportamiento y mutilado la imaginación. Cuando se descubre el monopolio radical, casi siempre ya es demasiado tarde.

Un monopolio comercial se rompe a costa de la minoría que de él se beneficia, es decir, a costa de aquellos que habitualmente se las arreglan para escapar a los controles. Puesto que la colectividad soporta el costo del monopolio radical, éste no podrá romperse si esta misma colectividad no toma conciencia de que le iría mejor financiando la destrucción del monopolio, en vez de su perpetuación. Y no aceptará el pago de este precio si no pone en la balanza, de un lado las promesas de una sociedad convivencial y del otro los espejismos de una sociedad de progresos. La gente elegirá la bicicleta cuando haya calculado bien el precio que paga por los vehículos rápidos"¹³³.

El surgimiento de los monopolios radicales tiene un origen histórico. Estos nacen cuando el tercer modelo de embedding de la economía en la sociedad descrito por Polanyi -el modelo del mercado- ha logrado expandirse a costa de los otros modos económicos -el de distribución vertical, el de reciprocidades y con ellos la autarquía o el modelo de hogar aristotélico-.

La cuestión de los monopolios radicales, para Illich, no se resuelve con una vuelta al pasado. No se trata de reestablecer las formas antiguas de la economía, sino de controlar las nuevas. No se trata de renunciar al mercado sino de limitarlo combinándolo con un modo de producción autónomo -ya sea de distribución vertical o de reciprocidades, pero siempre autárquico-.

4.2.3 La sobreprogramación

La sociedad industrial exige que unos sean programados para conducir camiones, otros para construir casas y a otros más hay que enseñarles a vivir en los grandes complejos habitacionales. Maestros de escuela, trabajadores sociales y policías trabajan mano a mano para mantener a individuos subpagados o semidesocupados, en casas que no pueden construir por sí mismos ni modificar. Así la suma economizada en la construcción de conjuntos habitacionales populares aumenta el costo de mantenimiento del inmueble y exige invertir un múltiplo del ahorro conseguido en gastos terciarios para instruir, animar, promover, es decir, para controlar, conformar y condicionar al locatario dócil. Para hacinar más gente sobre menos terreno, Brasil y Venezuela han hecho el experimento de construir grandes inmuebles. Primero fue necesario que la policía evacuara a la gente de sus tugurios y los reinstalara en los

¹³³ Ibid., pp.86-87

apartamentos. En segunda los trabajadores sociales se enfrentaron a la dura tarea de socializar a inquilinos insuficientemente escolarizados para comprender por sí mismos que no se crián marraños negros en los balcones de un anexo de piso, y que no se sientran frías en la tina del baño. Iván Illich, La Convivialidad

Por una parte el equilibrio entre el hombre y su medio, y por otra, entre la posibilidad de ejercer una actividad creativa y la suma de necesidades elementales a satisfacer en esa forma, da un doble equilibrio que está próximo a desaparecer. Sin embargo, la gran mayoría no se siente preocupada. Aquí explicaremos por qué está ciega e impotencia ante el peligro de tal ruptura.

De acuerdo con Illich esta ceguera es fomentada por un tercer equilibrio que se establece entre las formas del saber.

El equilibrio del saber es determinado por la relación de dos variables: la primera es el saber que proviene de las relaciones creativas entre el hombre y su medio; la segunda es el saber cosificado del hombre movido por su medio instrumentado. El primer saber es efecto de las relaciones que se establecen espontáneamente entre las personas, al emplear herramientas conviviales. El segundo saber es el resultado de un amansamiento intencional y programado. Al segundo tipo de saber Illich también lo denomina instrucción o educación.

En la medida en que son menos conviviales nuestras herramientas, más alimentan la instrucción. En algunas tribus de reducido tamaño y de gran cohesión, el saber es compartido equitativamente entre la mayoría de sus miembros: cada uno sabe la mayor parte de lo que todo el mundo sabe. En el proceso de civilización se introducen nuevas herramientas: más gente sabe más cosas, pero no todos saben hacer todas las cosas igualmente bien. La maestría, en todo caso, no implica todavía el monopolio de la comprensión: se puede tener la comprensión de lo que hace el herrero sin ser herrero. Este juego combinado de una información ampliamente extendida y de la aptitud general de sacarle partido, caracteriza a una sociedad donde prevalece la herramienta convivial.

"El saber global de una sociedad florece cuando al mismo tiempo se desarrolla el saber adquirido espontáneamente y el saber recibido de un maestro; entonces el rigor y la libertad se conjugan armoniosamente. La extensión del campo del equilibrio del saber no puede llegar hasta el infinito; lleva en sí su propio límite. Este campo es optimizable, no es indefinido. Primero, porque el tiempo de la vida de un hombre es limitado. Segundo -y esto es inexorable- porque la especialización de la herramienta y la división del trabajo están en interacción, y requieren, más allá de un punto determinado, una superprogramación del operador y del cliente"¹⁵⁶.

El hombre de las sociedades económicas cada vez tiene menos posibilidad de hacer las cosas a su antojo.

"Hacer la corte, la comida y el amor se convierten en materia docente. Desviado por y hacia la educación, el equilibrio del saber se degrada. La gente aprende lo que se le ha

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 90-91

enseñado, pero ya no sabe por sí misma. Siente la necesidad de ser educada. El saber es pues una mercancía, y como toda mercancía puesta en el mercado, está sujeta a la escasez. Ocultar la naturaleza de esta escasez, es la función bastante costosa de una educación multiforme. La educación es la preparación programada para la *vita activa*, a través de la ingurgitación de instrucciones masivas y estandarizadas, producidas por la escuela. Pero la educación es también la ramificación continua sobre el flujo de las informaciones mediatizadas sobre lo que pasa es el *mensaje* de cada bien manufacturado. A veces el mensaje está escrito sobre el envoltorio, se lee por fuerza. Si el producto es más elaborado, su forma, su color, las asociaciones provocadas, dictan al usuario la forma de empleo. Particularmente, la educación es permanente, como medicina de temporada, para el administrador, el policía y el obrero calificado, periódicamente sobrepasados por las innovaciones de su ramo. Cuando la gente se agota y debe volver sin cesar a los bancos de la escuela para recibir un baño de saber y seguridad, cuando el analista debe ser reprogramado para cada nueva generación de computadoras, es que la educación realmente es un bien sujeto a la escasez. Es entonces cuando la educación se convierte en la cuestión, más candente para la sociedad y, al mismo tiempo, la más misticante.¹⁵⁷

Comprender el alza del costo de la educación supone conocer que la herramienta no convencional tiene efectos educativos que alcanzan un umbral de intolerabilidad y que una educación no instrumentalizada convencionalmente no es económicamente viable!¹⁵⁸.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 91-92

¹⁵⁸ "La imitación del sistema escolar de la metrópoli capitalista constituye un peligro mortal para sus colonias no menos que para sus esclavas. 1) Ni un control radical del crecimiento de la población, 2) ni el máximo aumento posible del porcentaje presupuestal dedicado a la educación, 3) ni ayudas extranjeras sin precedente, podrían asegurar a la próxima generación latinoamericana un promedio de diez años de escolarización, mucho menos uno de catorce.

Esto por lo siguiente:

1) En una población joven como la de América Latina (particularmente en las zonas tropicales), ni los programas más radicales de control de natalidad podrían reducir el presente nivel de población de las generaciones jóvenes.

2) No es posible aumentar arbitrariamente el porcentaje del presupuesto público que se invierte en escuelas. Las carreteras, el seguro social y el fomento industrial son fuertes competidores. Además, los próximos 15 años ya podemos prever las tasas máximas de crecimiento de los presupuestos.

3) Se habla mucho ahora de que el dinero gastado en Vietnam podría mejor invertirse en escuelas en Latinoamérica. Y lo proponen no solo los idealistas que creen en el mito liberal, sino también los cínicos que saben muy bien que el monopolio escolar combate la insurgencia con mucha mayor eficacia que el napalm. Es importante observar, que un país latinoamericano que utiliza ahora el 25% de su presupuesto en escolarizarse, necesitaría una ayuda extranjera del 150% de su presupuesto total. Es dudoso que pudiera ser políticamente recomendable.

Más aún, el problema no es solo que América Latina carece de los recursos necesarios para aumentar suficientemente la escolarización. Al mismo tiempo su costo per cápita aumenta: Decon la expansión cuantitativa del sistema (la tarea de la escuela se hace más costosa y difícil a medida que penetra zonas más distantes: las escuelas no son más baratas por decena, para lo cual basta pensar que al aumentar el número sube también el costo administrativo y burocrático, sin aludir a las ganancias que extrae de ahí el sistema económico dominante), 2) con tasas de perseverancia escolar creciente (por supuesto que cuesta más un año en la escuela superior que dos o tres en la elemental), 3) con un aumento en la calidad de enseñanza (no cuesta lo mismo enseñar física en un laboratorio en lugar de un pizarrón), 4) con las exigencias justificadas del

El primer punto nos abre a la necesidad de una transición hacia una sociedad donde el trabajo, la recreación y la política, favorecieran el aprendizaje, una sociedad que funcionara con menos educación formal. El segundo nos abre la posibilidad de poner en vigor soluciones educativas que facilitarían una adquisición espontánea del saber y confinarán la enseñanza programada a casos limitados y claramente específicos.

La educación formal -como la de la escuela o los *mass media*- es para Illich, una herramienta que supera los umbrales de la productividad y se convierte en contraproductiva -lo mismo que el mercado en el caso del monopolio radical y el crecimiento industrial en el caso de la degradación del medio ambiente-.

Respecto a la escuela, pensaba Illich en los años sesenta y a principios de los setenta, es el primer sitio en donde la sobreprogramación tiene lugar. Ésta es la herramienta apta para la recolonización de los países pobres. Para Iván Illich la escolarización de las sociedades no es más que un sinónimo de la colonización de las mentes de los individuos sin importar que tan distantes de los países industriales vivan.

Cuando Illich habla de las escuelas no se refiere a toda forma de educación organizada. Por escuela y escolarización entiende esa forma sistemática de recluir a los jóvenes desde los siete hasta los veinticinco años, y también el carácter de *rito de paso* que tiene la educación como la conocemos, de la cual la escuela es el templo donde se realizan las progresivas iniciaciones. De hecho hoy nos parece normal que la escuela llene esa función, pero olvidamos que ella como organización con su correspondiente ideología, no constituye un dogma eterno, sino un simple fenómeno histórico que aparece en el surgimiento de la nación industrial.

"El sistema escolar es impuesto a todos los ciudadanos durante un periodo de 10 a 18 años de su juventud con un promedio de 10 meses al año por varias horas al día. El local escolar es el recinto encargado de la custodia de quienes sobran en la calle, en el hogar o en el mercado laboral. Cuando una sociedad se escolariza acepta mentalmente el dogma escolar. Se confiere entonces al maestro el poder de establecer criterios según los cuales nuevos grupos populares deberán someterse a la escuela para que no se les considere subadecuados."¹⁹

Luego de distinguir a sus graduados con un título la escuela los coloca en el mercado para que pregonen su valor. Una vez que la educación universal ha sido aceptada como la marca de buena calidad del pueblo escogido por el maestro, el grado de competencia y adaptabilidad de sus miembros pasará a medirse por la cantidad de tiempo y dinero gastados en educarlos y no mediante la habilidad o la instrucción adquiridas fuera del

personal docente (las asociaciones de maestros son ya, en muchos países, los gremios profesionales más poderosos, un poco análogos al clero en la colonia; pero su agitación es justificada: en 1963 el promedio de su salario en 14 países de nuestra América Latina equivalía a 60 dólares mensuales).

Por tanto, serán muy pocos los que podrán gozar del estatus simbólico y del uso de poder despótico que la escuela confiere. (I. Illich, *La vaca sagrada* (traducción CIDOC), en *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977 (publicado por primera vez en 1968), pp. 83-84)

¹⁹ I. Illich, *La vaca sagrada* , p. 76

currículum acreditado. A su vez, el currículum acreditado solo es entregado a aquellos que han librado los requerimientos del currículum oculto de la escolarización

"Lo primero que el niño aprende del currículum oculto de la escolaridad es un viejo adagio, la corrupción inquisitorial de la fe: afuera del rito no hay salvación. Por su mera presencia en la escuela el niño suscribe al valor de aprender de un maestro y al valor de aprender acerca del mundo. O sea, desaprende a considerar a cada persona como un modelo en potencia, desaprende a aprenderlo todo de la cotidianidad. En la escuela el niño aprende a distinguir dos mundos, el real, al que algún día ha de entrar y el sagrado, en el cual se le encierra para que aprenda. De la promoción o del progreso escolar, el niño aprende el valor del consumo interminable, la apatencia de grados que caducan anualmente. En la escuela aprende que su propio crecimiento vale la pena social porque es el resultado de su consumo de una mercancía llamada educación.

Durante generaciones hemos tratado de mejorar el mundo mediante una escolarización creciente. Hasta ahora ese empeño ha fracasado. En cambio, hemos aprendido que forzar a los niños a trepar una escalera sin fin no puede realizar la igualdad sino favorecer a quienes empiezan más temprano, mejor alimentados, mejor preparados. Si aprendimos que al concebir el conocimiento como una mercancía, el empaquetarlo para su entrega al consumidor y al aceptarlo como propiedad privada de quien lo adquiere, estamos escaseándolo cada día más."¹⁰⁰

El currículum oculto tradicional de la escuela exige que personas de edad determinada se reúnan en grupos de mas o menos treinta integrantes bajo la autoridad de un educador profesional entre quinientas y mil veces al año. No importa si el maestro es o no autoritario puesto que lo que cuenta es la autoridad del maestro; tampoco importa si todas sus reuniones se producen en el mismo lugar en tanto sean consideradas, de algún modo, como asistencias. El currículum oculto de la escuela requiere, ya sea de *jure* o de *facto*, que el ciudadano acumule un mínimo de años de escolaridad para obtener sus derechos civiles.

"Todos los miembros de las Naciones Unidas, de Afganistán a Zambia, tienen leyes con respecto al currículum oculto; es esta una cualidad en común de los Estados Unidos y la Unión Soviética, de los países ricos y de los pobres, de los regímenes democráticos y de los dictatoriales. Sin importar la ideología o la técnica transmitida explícitamente por sus sistemas escolares, todas estas naciones consideran que el desarrollo económico y político depende de una mayor inversión en enseñanza.

Todos los niños aprenden, gracias al currículum oculto, que el conocimiento económicamente valioso es el resultado de la enseñanza institucionalizada y que los títulos sociales son resultado del rango que se ocupa en el proceso burocrático. Así, el currículum oculto transforma el currículum visible en una mercancía y hace de su adquisición la forma de riqueza más segura. Los certificados que amparan conocimientos -a diferencia de los títulos de propiedad, las acciones corporativas o las herencias- se encuentran libres de riesgo; resisten súbitos cambios de fortuna y se convierten en privilegio garantizado. Que una gran acumulación de conocimientos pueda resultar en un gran índice de consumo personal puede ser cuestionado en Cuba

¹⁰⁰ J. Illich, *La desescolarización de la Iglesia* (traducción del CIDOC), en *Alternativas*, México, Joaquín Mortz, 1977 (presentado en un conferencia en 1971), p. 96

o en Vietnam del Norte, más la escuela es aceptada universalmente como la ruta más amplia hacia la obtención de mayor poder, de aumentar la legitimidad personal como productor y de todavía mayores recursos de enseñanza.¹⁶¹

La escuela hace dúo con el sistema industrial -sea capitalista o socialista-. Adapta a los hombres y mujeres al modo industrial de vida. Realiza una programación sobre los individuos que sirve para que reproduzcan ciertos dogmas inhabilitantes; en el sentido de que le quitan al lego la capacidad de hacer, aprender y experimentar por sí mismo. Pero además es una programación precitada por casi todo el mundo, tanto por los creyentes del progreso como por millones de pobres deslumbrados por un sistema que se dice igualitarista.

"En toda la superficie del planeta, el instrumento altamente capitalizado requiere de un hombre atorrado de conocimientos almacenados. Después de la Segunda Guerra Mundial, la racionalización de la producción ha penetrado en las regiones llamadas retrasadas y las metástasis industriales crecen sobre la escuela una intensa demanda de personal programado. La proliferación del bienestar exige el condicionamiento apropiado para vivir en él. Lo que la gente aprende en las escuelas que se multiplican en Malasia o en Brasil es, ante todo, a medir el tiempo con el reloj del programador, estimar el adelanto con los anteojos del burócrata, apreciar el consumo creciente con el corazón del comerciante y considerar la razón del trabajo con los ojos del responsable sindical. Esto no es el maestro quien se lo enseña, sino el recorrido programado, producido y, al mismo tiempo, obliterado por la estructura escolar. Lo que enseña el maestro no tiene ninguna importancia, desde el momento en que los niños deben pasarse centenares de horas reunidos en clases por edades, entrar en la rutina del programa (o currículum), y recibir un diploma en función de su capacidad de someterse a él. ¿Qué se aprende en la escuela? Se aprende que mientras más horas se pasen en ella, más vale uno en el mercado. Se aprende a valorar el consumo escalonado de programas. Se aprende que todo lo que produce una institución dominante vale y cuesta caro, aún lo que no se ve, como la educación y la salud. Se aprende a valorar la promoción jerárquica, la sumisión y la pasividad, y hasta la desviación tipo, que el maestro interpretará como síntoma de creatividad. Se aprende a solicitar sin disciplina los favores del burócrata que preside las sesiones cotidianas: profesor en la escuela, patrón en la fábrica. Se aprende a definirse como detentador de un lote de conocimientos en la especialización en que ha invertido su tiempo. Se aprende, finalmente, a aceptar sin rebelarse su lugar dentro de la sociedad, es decir la clase y la carrera precisas que corresponden respectivamente al nivel y al campo de especialización escolares."¹⁶²

Las reglas de contratación en las industrias incipientes en los países pobres son tales que solamente los escolarizados ocupan las escasas plazas, por ser los únicos que en la escuela han aprendido a callarse. Estos puestos en la cadena son definidos como los más productivos, los mejor pagados, de manera que el acceso a los productos industriales es reservado a los escolarizados y prohibido a los no-escolarizados.

¹⁶¹ I. Illich y otros (traducción de Marco Antonio Pulido), *Un mundo sin escuelas*, México, Nueva Imagen, 1989 (primera edición 1973), pp. 18-19

¹⁶² I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivialidad...*, pp. 94-95

La educación no se convierte en necesidad sólo para diplomar a la gente, para seleccionar a aquellos a quienes se les da trabajo, sino también para controlar a los otros que acceden al consumo. Es el mismo crecimiento industrial el que conduce a la educación a ejercer el control social indispensable para un uso eficiente de los productos.

Iván Illich tenía bien claro desde la década de los sesenta que la educación era sólo una de las muchas formas de aprender. La educación es para él un fenómeno histórico que pretende adquirir el monopolio radical del aprendizaje y con ello sobreprogramar a todas las sociedades. A quien asiste a la escuela lo educa como consumidor, a quien no lo hace también lo educa, pero como perdedor.

“Nuestra sociedad ha convertido la educación en un proceso que fabrica capitalistas del conocimiento. Su valor se define en términos de las horas de instrucción que alguien ha comprado con los fondos públicos y la pobreza es medida y explicada por el fracaso del hombre en consumir. En esta sociedad los *pobres* son aquellos que se quedan a la zaga en la educación. (...) Históricamente, esta fe en la educación creció a la sombra de la Alquimia. La educación es hoy la versión contemporánea de la piedra filosofal; con tocarla se refinan los elementos básicos del mundo. Es el procedimiento mediante el cual los metales ordinarios son amasados a través de sucesivas etapas que brillan como oro puro.

El obispo Amós Comenius (o Comenius) es justicieramente conocido como uno de los fundadores de la educación moderna. Versado en alquimia, aplicó el concepto y el lenguaje de ese Arte Secreto al refinamiento y la ilustración de los hombres. Fue él quien proveyó su significado pedagógico al vocabulario químico del progreso, el proceso y la ilustración¹⁶⁷.”

Ulterior a esto Illich demostró que incluso el término educación es de cuño reciente. Pues era desconocido antes de la Reforma.

¹⁶⁷ I. Illich, *La desescolarización de la Iglesia...*, p. 94

“El empeño en que todos los hombre atravesen etapas sucesivas de instrucción está firmemente arraigado en la alquimia, el Gran Arte de una Edad Media decadente. Juan Amós Comenius, un obispo moravo, pansofista (...) y pedagogo, es considerado con justicia como uno de los fundadores de la escuela moderna. Fue de los primeros que propusieron de siete a doce grados de instrucción obligatoria. En su *Magna Didactica*, describió a la escuela como un instrumento *enseñar a todos todo* y delineó un plan para la producción en masa de conocimientos, que de acuerdo con su método haría que la educación fuera más barata y mejor y permitiría que todos llegaran a su máxima realización humana. Pero Comenius no sólo fue uno de los primeros expertos en eficiencia. Fue un alquimista que adoptó el lenguaje técnico de su oficio para describir el arte de educar niños. El alquimista buscaba refinar los elementos base dirigiendo sus espíritus destilados a través de doce etapas de procesos sucesivos, de manera que pudieran convertirse en oro para su propio beneficio y el del mundo. Los alquimistas nunca lo lograron pese a todos sus intentos, pero en cada ocasión su ciencia rendía nuevas razones para su fracaso y volvían a ensayar.

La pedagogía abrió un nuevo capítulo en la historia del Arts Magna. La educación se convirtió en la búsqueda de un proceso de alquimia que construiría un nuevo tipo de hombre que encajaría en un ambiente creado por magia científica. Pero por mucho que cada generación gastara en sus escuelas, siempre resultaba que la mayoría de la gente no estaba capacitada para que se le instruyera mediante este proceso y se le tenía que descartar como impropia para la vida en un mundo de hechura humana”. (I. Illich, (traducción de M. Márquez) *La alternativa a la escolarización*, en *Alternativas*, México, Joaquín Mortz, 1977 pp. 108-109)

"La educación de los niños fue por primera vez mencionada en francés, en un documento que data de 1498. Por ese año, Erasmo se estableció en Oxford, Savonarola era quemado vivo en Florencia, y Dürero grababa su Apocalipsis, donde nos habla con vigor del sentido de ruina inminente que se cenia hacia el final de la Edad Media. En la lengua inglesa, la palabra educación apareció por primera vez en 1530. Es el año del divorcio de Enrique VIII y de la separación de la Iglesia Luterana de la Romana, en la dieta de Augsburgo. En España y sus territorios pasó un siglo más antes de que la palabra y la idea de la educación fueran comunes. Todavía en 1632, Lope de Vega se refería a educación como una novedad. Como ustedes recordarán en ese año, aquí, en Lima, la Universidad de San Marcos celebraba su décimo sexto aniversario. Los centros para el aprendizaje existían antes que el término educación se incorporara al lenguaje corriente. Se leían los clásicos o el derecho -no se educaba sobre la vida diaria"¹⁶⁴

"Gutenberg descubrió una tecnología que ha puesto los libros al alcance de todos. Nosotros hemos descubierto la manera de interponer una monstruosa iglesia de maestros entre las personas y el libro"¹⁶⁵. Ello ha traído como consecuencia una

¹⁶⁴ I. Hlich, *La desescolarización de la Iglesia*, p. 98.

¹⁶⁵ "La producción industrial y la comercialización masiva del saber cierran a la gente el acceso a herramientas para compartir el saber. Es el caso del libro. El libro es resultado de dos grandes invenciones: el alfabeto y la imprenta. La técnica del alfabeto y la de la imprenta son casi idealmente convencionales. Todo el mundo, o casi todo el mundo, puede aprender su manejo y utilizarlos para sus propios fines. Son técnicas poco costosas. Se las forma o se las deja, como se quiera. Son difíciles de controlar por terceros. Así, el gobierno soviético parece impotente para impedir el Samizdat, esa edición y circulación clandestina de manuscritos.

Al parecer, el alfabeto y la imprenta arrancan la custodia de la palabra a la empresa exclusiva del escriba. Gracias al alfabeto, el comerciante rompe el monopolio ejercido por los sacerdotes sobre el jeroglífico. Con el papel y el lapiz, y más tarde con la maquina de escribir y los medios modernos de reproducción, aparece un abanico de técnicas nuevas que, en sí mismas, inician una era de comunicación no especializada, verdaderamente convencional para la conservación, reproducción y difusión de la palabra. Con la película y la cinta magnética aparecen nuevos sistemas de comunicación convencional. Sin embargo, el privilegio acordado a las instituciones con estructuras manipuladoras ha puesto estas herramientas al servicio de una enseñanza aún más unívoca y monológica. La escuela amaestra al alumno para que se sirva de textos continuamente revisados. Difunde la ilusión de que sólo el escolarizado sabe leer, y refuerza la tendencia a no publicar más que sus obras. Produce consumidores de información y lectores de noticias técnicas. Las estadísticas dicen que los estudiantes leen menos libros no especializados desde que empieza a irles bien en sus exámenes. Cada vez hay más libros escritos para los especialistas educados, pero los diplomados cada vez leen menos por su cuenta. Cada vez la gente pasa mas tiempo aprisionada en el programa definido por los nuevos directores de estudios: el editor, el productor y el programador. Es la misma gente que cada semana espera con avidez la salida de revistas como *Selecciones*.

Las propias bibliotecas han sido puestas al servicio de un mundo escolarizado. A medida y conforme las van mejorando, el libro es colocado siempre más lejos del alcance del lector. Primero era el bibliotecario quien se interpone entre el libro y el lector, ahora el computador reemplaza al bibliotecario. Al colocar esos libros, almacenados en unidades rígidas, a la disposición de un computador, el funcionamiento de la biblioteca pública de la ciudad de Nueva York se ha hecho tan costoso que ya no abre sus puertas más que de las diez a las dieciocho horas en días hábiles y el sábado sólo las entreabre. Esto significa que los libros se han convertido en instrumentos especializados de investigadores a quienes una beca libre de la escuela y del trabajo.

En realidad, una biblioteca es un modelo de herramienta convencional, un sitio que ofrece libre acceso y no hace obedecer a programas rígidos, un sitio donde se toma o se deja lo que se quiera y fuera de toda censura. Sobre este modelo, se pueden extender y se pueden organizar discotecas, filmotecas, fonotecas y videotecas públicas, donde la gente tendría ciertamente acceso a herramientas de producción. Dentro de estructuras

creciente inhabilidad para leer. Lutero nos puso la Biblia al alcance de la mano, pero también inventó un método de enseñanza masiva: el catecismo, un curso programado de preguntas y respuestas. La Iglesia católica lanzó la contrarreforma al congelar su doctrina en un catecismo propio. Los jesuitas secularizaron la idea y crearon el *Ratio Studiorum* para sus universidades. Paradójicamente, este Ratio pasó a ser el *curriculum* en el cual se formaron las élites de la Ilustración. Y, finalmente, en la actualidad, las naciones-estado producen sus propias élites, a las cuales les está reservada la buena vida en la tierra: se les hace consumir educación. Al pobre, basta administrarle unas dosis menores del mismo consumo para ilustrarlo sobre su inferioridad predestinada.¹⁶⁶

Los reformistas pretendieron extender el misterio de la revelación divina sobre el reino por venir. De igual manera, en la actualidad, los educadores hacen depender de sus ministerios institucionales el descenso a la tierra del Reino del Consumo Universal. El rito de la escuela obligatoria, la estructura profesional equilibrada para el progreso del tecnócrata y el mito de la educación universal se refuerzan recíprocamente.

"La idea de la alfabetización universal sirvió para declarar a la educación competencia exclusiva de la escuela. Esta se transformó así en una vaca sagrada más intocable que la Iglesia del periodo colonial. Se declaró tan esencial para el buen ciudadano del siglo XIX saber leer y escribir, como ser bautizado lo había en el siglo XVII. Parece ser que a la par con la electricidad se descubrió la ley natural de que los niños deben asistir a la escuela. Las leyes correlativas se descubren más fácilmente en los países ricos. En marzo de 1968, el consejo superior de enseñanza de la ciudad de Nueva York concluyó que en 1975 el cien por ciento de los habitantes de 22 años tendrán un mínimo de catorce años de escolarización. (...) Ni la prisión salvará al neoyorquino menor de 23 años de la imposición escolar. (...) Se proyecta ya una sociedad en la que el título universitario reemplazará a la alfabetización"¹⁶⁷.

"En el curso de nuestro siglo se descubrió una nueva razón para la educación obligatoria y universal. La escuela fue definida como algo necesario para el trabajo. La socialización democrática, la cultura libre y la capacitación de la fuerza de trabajo llegaron a fusionarse como racionalización de la existencia de una Iglesia transnacional"¹⁶⁸.

análogas a la biblioteca, no sería difícil poner a disposición del público las herramientas, bien simples, que han hecho posible la mayoría de los adelantos científicos del siglo pasado.

Los instrumentos de manipulación de los que se sirve la enseñanza hacen subir el precio del saber. Se plantea la pregunta de qué es lo que la gente debe aprender, y, en seguida, se invierte en un instrumento para enseñárselo. Valdría la pena aprender a preguntar primero cuáles son los tipos de herramientas que la gente desea, si quiere ir al encuentro del otro, de lo desconocido, del extranjero, del pasado. Los maestros de oficio se rien de la idea de que las personas puedan sacar mayor ventaja del libre acceso a las herramientas del saber que de su enseñanza. Con frecuencia apoyan su escepticismo poniendo como ejemplo la decadencia de las bibliotecas públicas. No pueden ver que si éstas son poco frecuentadas es precisamente porque, en su gran mayoría, han sido organizadas como formidables instalaciones de enseñanza, y que se mantienen desiertas precisamente porque la gente ha sido amaestrada para reclamar instrucción." (I. Illich (traducción de M. Grossmann y J. Balnes), *La desescolarización...*, pp. 99-102).

¹⁶⁶ I. Illich, *La desescolarización de la Iglesia...*, p. 99

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 96

¹⁶⁸ I. Illich (traducción de L. Corral), *La crítica radical de la empresa escolar*, en *Opciones*, No. 10, suplemento de *El Nacional*, México, Julio 10 de 1992 (conferencia presentada en Chicago en 1988), p. 7

En el presente la fe en la educación se ha convertido en una nueva religión mundial. La naturaleza religiosa de la educación pasa casi desapercibida; tal es el ecumenismo de la fe en la educación. La creencia alquimista de que la educación es capaz de transformar a los hombres para que encajen en un mundo creado por el hombre, en una *magnum opus social*, mediante la magia del tecnócrata, en las sociedades económicas se ha hecho universal e incuestionable, y encima es tenida por tradicional. Su dogma fundamental: un proceso llamado educación puede aumentar el valor de un ser humano; resulta en la creación del capital humano; llevará a todos los hombres a una vida mejor¹⁶⁹.

Cuando la educación toma el monopolio radical del conocimiento y el aprendizaje, se torna contraproductiva. En lugar de *mejor* conocimiento entrega *peor* conocimiento en tanto enseña a los alumnos sólo una visión de la realidad: aquella que les dice a los alumnos que deben consumir más y que en tanto más años de escolarización tengan más valiosos serán.

La escuela, como impartidora de educación, enseña a los hombres a consumir, a vender su vida, a tratar al conocimiento como una mercancía. Además, descalifica las otras fuentes de conocimiento -por considerarlas poco científicas-. El no escolarizado muchas veces se siente culpable por no haber aprovechado la escolarización. "No hay mucha diferencia entre los que justifican su poder con base en la herencia y los que lo hacen con base en su título. En gran parte son los mismos. Las escuelas frustran así, a la mayoría, pero lo hacen no sólo con todas las apariencias de legitimidad democrática sino también con clemencia. A alguien que no está satisfecho con su falta de educación se le aconseja que *se supere*. Los remedios de la escuela nocturna o de la educación para adultos están disponibles; medidas ambas ineficaces para generalizar la educación, pero sumamente eficaces para demostrar al individuo que es culpable de la discriminación que sufre"¹⁷⁰.

Por otra parte, la educación programadora es una intromisión en la cabeza de millones de personas. Se trata de colonizar las mentes de prácticamente todo el mundo. A la educación Illich contraponen las ocasiones de aprendizaje convivencial que a diferencia de la educación impartida por las escuelas no es escasa, ni tampoco tiene un currículum oculto, no desprestigia a las otras formas de aprendizaje.

Por otra parte, la sobreprogramación hace creer a millones de hombres que pueden llevar a cabo una empresa prometeica. Podemos reconocer en la escolarización universal la culminación de una empresa prometeica y hablar de la alternativa a esta forma de vida es hacerlo en términos del nacimiento de una empresa epimeteica¹⁷¹.

La Pandora original, la Dadora-de-Todo, era una Tierra benéfica en la prehistórica Grecia matriarcal. Pandora dejó salir todos los males de su ánfora (*pythos*). Pero la cerró sólo después de que la Esperanza logró escapar. La historia del hombre moderno comienza con la degradación del mito de Pandora. La historia moderna es la de las instituciones forjadas

¹⁶⁹ Cfr. I. Illich, *La desescolarización de la Iglesia...*, p. 95

¹⁷⁰ I. Illich, *La vaca sagrada* (traducción del CHMOG)..., p. 86

¹⁷¹ Cfr. I. Illich (traducción JFMM y RMOG), *Deschooling society*, USA, Harper Colophon, 1970, p. 150

de manera prometeica, instituciones que le declaran la guerra a todos los males. Es la época en que la esperanza se desvanece y las expectativas se erigen.

Para comprender que significa esto debemos aclarar la diferencia entre esperanza y expectativa. Esperanza, en su sentido fuerte, significa confiar con fe en la bondad de la naturaleza, mientras que expectativa quiere decir confianza en los resultados que son planeados y controlados por el hombre. La esperanza centra su deseo sobre una persona o dios, o cosa- de la que nosotros esperamos un regalo. Expectativa pone la mirada sobre la satisfacción obtenida de un proceso predecible; proceso que producirá lo que tenemos derecho a acontecer. El ethos prometeico, en el presente, ha eclipsado a la esperanza.

La Pandora original fue enviada a la tierra con una vasija que contenía todos los males, y de los bienes, sólo contenía a la esperanza. El hombre primitivo vivía en ese mundo de esperanza. Confiaba en la magnificencia de la naturaleza y en la mano de los dioses así como en las costumbres de su tribu que le permitían subsistir. Los griegos del período clásico comenzaron a cambiar la esperanza por la expectativa. En su versión de Pandora ella liberaba tanto los bienes como los males. Pero ellos la recordaban sólo por los males que dejó salir. Y aún más significativo es el hecho de que hayan olvidado que la Dadora-de- Todo, era también la dadora de la esperanza.

Los griegos contaban la historia de dos hermanos, Prometeo y Epimeteo. El primero le pedía al segundo que abandonara a Pandora. Pero Epimeteo decidió casarse con ella. En la Grecia clásica el nombre Epimeteo significó *el que va atrás, el obtuso, el mudo*. Por aquel entonces Hesiodo contó la historia en su forma clásica y descubrió, comparando ambas versiones, que los griegos se habían vuelto misóginos y los patriarcas habían visto con pánico a la primera mujer, Pandora. Los patriarcas construyeron una sociedad autoritaria y racional. Los hombres crearon instituciones a través de las cuales planearon vencer los males. Aquellos hombres aprendieron a darle forma a un mundo y a hacerlo producir servicios sobre los cuales aprendieron a tener expectativas. El hombre primitivo confiaba y dependía en su participación mítica en ritos sagrados para iniciar a los individuos en el aprendizaje de la sociedad, pero la sociedad griega clásica comenzó a reconocer como hombre verdadero sólo a aquel ciudadano que había sido formado por la *paideia* (educación) de las instituciones que los viejos habían planeado.

El mito del desarrollo refleja, para millones de personas, una transición de un mundo en el que los sueños eran interpretados (epimeteico) a uno en el que los oráculos son fabricados (prometeico).

Para el hombre primitivo el mundo estaba gobernado por el destino, el hecho y la necesidad. Al robarle el fuego a los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, la necesidad la volvió una cuestión y desafió al destino. El hombre clásico formó una civilización en un contexto con una perspectiva humana. Era consciente de que podía desafiar al destino, a la naturaleza y al medio, pero sólo a costa de su propio riesgo. El hombre contemporáneo va más allá; intenta crear el mundo a su imagen, construir un medio completamente humano, para luego descubrir que tal hazaña sólo la puede llevar a cabo rehaciendo la imagen del hombre.

La puesta moderna es comparable a la prometeica, pero al cuadrado: el hombre de la antigüedad clásica descubrió que el mundo podía marchar de acuerdo a sus propios planes, pero con esta nueva forma de mirar el mundo, también percibió que sus planes sobre la realidad eran intrínsecamente precarios, dramáticos y cómicos. No tuvo más que mantener un balance entre expectativas y esperanzas:

Pero ahora incluso las bromas que el niño escucha en la televisión son programadas. También los deseos y los miedos han sido redefinidos institucionalmente. El poder y la violencia son manejados y organizados, las bandas contra la policía. El conocimiento mismo se ha convertido en una cuestión de consumir escolarización, que es resultado de programas planeados, investigados y promovidos por instituciones. Se ha vuelto tonto pedir algo que no sea producido por una institución. Millones de niños no pueden esperar nada que no esté dentro de las posibilidades institucionales. Hasta sus fantasías son promovidas por la producción institucional de ciencia ficción.

Todo se planifica, incluso muchas de las relaciones que tengo con el otro se han vuelto una empresa de control burocrático. La *obediencia* antigua ha desaparecido y la relación con el otro es un plan administrado por una mediación institucional entre yo y el otro. La antigua *obediencia* ha dejado su lugar a la sumisión ante las instituciones:

"la obediencia en el sentido bíblico significa escuchar libremente y tener una disposición incondicional a oír, una inclinación abierta a ser sorprendido. No tiene nada que ver con lo que hoy llamamos obediencia, algo que siempre implica sumisión y que cada vez más connota la relación entre nosotros mismos y nuestro perro. Cuando me someto mi corazón, mi mente y mi cuerpo quedan colocados *debajo* del otro. Cuando escucho incondicionalmente, respetuosamente, con valor, dispuesto a tomar al otro como una sorpresa radical, hago otra cosa. Me inclino, me doblo hacia la completa otredad de alguien, pero renuncio a buscar puentes entre el otro y yo, reconociendo el océano que nos separa. Inclinarme ante este abismo me hace consciente de mi soledad y solo puedo sobrelevarla por la semejanza sustantiva entre el otro y yo mismo. Todo lo que me llega es el otro en su palabra, que acepto por fe. Por la fuerza de esta palabra, empero puedo ahora confiar en mi mismo para caminar sobre la superficie sin hundirme en el poder institucional. (...) Este tipo de obediencia es la sustancia del Evangelio; el poder institucional de enseñar es su contraparte. La obediencia es una respuesta amorosa a la encarnación de una palabra amorosa"¹⁷².

La empresa prometeica ha llegado incluso a provocar que la realidad misma dependa de la decisión humana. El hombre ha adquirido la sorprendente habilidad de provocar caos tanto en la Gaia como en Eros¹⁷³.

En la actualidad el hombre es programado, se planea sobre él: sobre lo que será su futuro, sus expectativas, sus sueños, etc. La escuela se ha convertido en el proceso planeado que instrumental al hombre para vivir en un mundo planificado; la escuela es la principal herramienta para atrapar al hombre en una trampa humana¹⁷⁴.

¹⁷² I. Illich (traducción de L. Corral), *La crítica radical de la empresa escolar...*, p. 6

¹⁷³ Cfr. I. Illich (traducción JFMM y RMOG), *Deschooling society...*, p. 157

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 159

En el mundo moderno de la sobreprogramación nada debe quedar a la deriva; todo aquello que no sea previsible, que no sea medible es una amenaza, es una sorpresa que amenaza. En la modernidad "la principal causa del temor, como escribió Descartes es la sorpresa. Estar seguro significa estar seguro contra sorpresas. La seguridad demanda exclusión de lo imprevisible. Este entendimiento de la seguridad involucra establecer el mismo grado de familiaridad y conocimiento en todo el mundo. Y para producir una homogeneidad planetaria, se tiene que intentar la erradicación de todo lo que es foráneo. *La mejor sorpresa es la ausencia de sorpresa*, de acuerdo al lema de una cadena internacional de hoteles norteamericanos. La idea del desarrollo promete que uno será capaz de sentirse en casa, en cualquier parte del mundo. La inalterable condición previa de la homogeneidad es la simultaneidad global. Todo lo que es atrasado, todo lo que no ha sido aún absorbido en el remolino de la *movilización general* de la modernidad representa resistencia a ella y por lo tanto debe ser traída al presente, para así poder ajustarla al futuro. Y lo que no encaja en la época será relegado a un lugar en el museo o en una reserva. Esta relegación es hecha con toda la escrupulosidad requerida por la responsabilidad histórica y la diligencia del colector.¹⁷⁵ Ese deseo exacerbado de seguridad es lo característico de la modernidad. Las instituciones tienen el objeto de convertirlo todo en parte de un programa. Así, de acuerdo al discurso moderno, los males -lo imprevisible- serían erradicados gracias al control institucional. "Pero el hombre está capturado en las cajas que creó para escapar de los males de Pandora"¹⁷⁶. Las instituciones se vuelven contraproducentes y la alegría de vivir, la esperanza en el otro, la esperanza del paraíso, se vuelven fútiles.

Sin embargo, la puesta prometeica promete de más. Promete *mejorarlo* todo, pero lo que hace es convertirlo todo en *mercancía*; cuya venta está controlada por los monopolios radicales. El control prometeico sobre la realidad, para millones de personas es una simple falacia. El control prometeico, para unos cuantos, es una realidad en ciertos aspectos, pero una mentira en otros. Así para los grandes capitalistas o los hombres que ocupan puestos importantes en las instituciones, el control prometeico es real en el sentido de que les sirve para manipular a las personas -a costa de inhabilitarlas en diversos ámbitos, de provocar guerras hecatómbicas, de mantener grandes ejércitos y policías, etc.-. Pero tampoco ellos escapan de los torpes sueños prometeicos; también ellos llegan a pensar que podían obtener la ambrosía de los dioses.

"Tántalo era un rey a quien los dioses invitaron al Olimpo para compartir sus manjares. Se robó la ambrosía, la poción divina que daba a los dioses una vida sin fin. En castigo lo hicieron inmortal... en el Hades, y fue condenado a sufrir hambre y sed interminables. Cuando se inclina hacia el río en cuya orilla se encuentra, el agua se aparta, y cuando trata de alcanzar la fruta por encima de su cabeza, las ramas se alejan. Los etólogos podrían decir que Némesis Médica lo programó para un comportamiento compulsivo contraintuitivo.

El anhelo de ambrosía se ha extendido en la actualidad al común de los mortales. La euforia científica y la política se han combinado para propagar la adicción. Con objeto de sostenerla se ha organizado un sacerdocio de Tántalo que ofrece mejoras

¹⁷⁵ M. Groenmeyer (traducción de S. Campos). *Ayuda*, en *Diccionario del desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996 (publicado por primera vez en 1992) p. 18

¹⁷⁶ I. Illich (traducción JEMM y RMOG), *Deschooling society*... p. 157

médicas limitadas a la salud humana. Los miembros de este gremio se hacen pasar como discípulos de Esculapio el que curaba, cuando en realidad son mereachiles de ambrosía¹¹⁷.

El resultado de depender de ambrosía es la Némesis de la sobreprogramación.

Las expectativas son el robo de ambrosía a los dioses: ahí en donde los dioses tenían la última palabra, ahora las instituciones se la adjudican. La naturaleza, los demás hombres, que antes conformaban un cosmos en las manos de Dios -o de los dioses-, se ha convertido -o al menos, esa es la creencia de los hombres sobreprogramados- en una realidad de expectativas, en un cosmos en las manos del hombre.

Pero los hombres no son dioses, y las expectativas generalmente son mutadas por Némesis: tal es el castigo que los dioses le envían a los hombres cuando estos quieren usurpar su lugar. La contraproductividad contemporánea tiene en parte sus orígenes en este desconocimiento de la finitud del hombre y de los límites de sus expectativas.

"La confianza en la esperanza y la ironía clásica (*troumeta*) deben conspirar para exponer la falacia prometeica"¹¹⁸.

4.2.4 La polarización

La cuarta amenaza descrita por Illich se refiere a la polarización en la sociedad.

"La industrialización multiplica a la gente y a las cosas. Los subprivilegiados crecen en número, en tanto que los privilegiados consumen siempre más. En consecuencia, el hambre crece entre los pobres y el temor entre los ricos. Elevado por el hambre y el sentimiento de impotencia, el pobre reclama una industrialización acelerada; impelido por el miedo y el deseo de proteger su mayor bienestar, el rico se embarca en una protección cada vez más explosiva y blindada. Mientras que el poder se polariza, la insatisfacción se generaliza. La posibilidad que se nos presenta de crear más felicidad para todo el mundo, con menos abundancia, queda relegada al punto amarillo de visión social.

Esta ceguera es el hecho del desequilibrio en la balanza del saber. Los intoxicados por la educación resultan buenos consumidores y buenos usuarios. Consideran su crecimiento personal bajo la forma de una acumulación de bienes y de servicios producidos por la industria. Antes que hacer las cosas por sí mismos, prefieren recibirlos embaladas por la institución. Rechazan su capacidad innata de captar lo real. El desequilibrio del balance del saber explica cómo el despliegue del monopolio radical de bienes y servicios es casi imperceptible para el usuario. Pero no nos dice por qué éste se siente hasta tal punto impotente para modificar las disfunciones en la medida en que las percibe.

Es allí donde interviene el efecto de un cuarto tipo de trastorno: la polarización creciente del poder. Bajo el empuje de la mega-máquina en expansión, el poder de decisión sobre el destino de todos se concentra en las manos de algunos. Y, dentro de

¹¹⁷ I. Illich (traducción de J. Tovari), *Némesis médica*..., p. 349

¹¹⁸ I. Illich (traducción JFMM y RMOG), *Deschooling society*..., p. 165

este frenesí de crecimiento, las innovaciones que mejoran la suerte de la minoría privilegiada crecen aún más rápidamente que el producto global"¹⁷⁹.

La condición del pobre puede mejorarse, siempre que el rico consuma menos, mientras que la condición del rico no puede mejorar sino a costa de la explotación mortal del pobre. *El rico supone que al explotar al pobre le está enriqueciendo puesto que, en última instancia crece abundancia para todos.* Las élites de los países pobres disfrazan esta fábula.

El hecho de que el mercado internacional les suministre trigo a los pobres les impone la construcción de redes de transporte y de distribución a un precio social que, de hecho, hubiera bastado para transformar la agricultura local. Pero la angustia que nos oprime no debe, bajo ningún pretexto, impedirnos comprender bien la estructura del reparto del poder, pues ésta es la cuarta dimensión por donde el sobrecrecimiento ejerce sus efectos destructores. La industrialización sin freno fabrica la pobreza moderna. Es cierto que los pobres con ello disponen de un poco más de dinero, pero pueden hacer menos con sus pocos pesos. La modernización de la pobreza camina de la mano con la concentración del poder.

La pobreza se moderniza cuando la gente se vuelve dependiente del mercado, ya no puede sino *consumir*, su capacidad de *hacer* ha sido destruida; su umbral monetario se eleva porque nuevos productos industriales se presentan como bienes de primera necesidad, manteniéndose totalmente fuera del alcance económico de la gran mayoría. "En el Tercer Mundo, el granjero pobre es expulsado de sus tierras por la revolución verde. Gana más como asalariado agrícola, pero sus hijos no comen como antes. El ciudadano norteamericano que gana diez veces más que el asalariado agrícola es, también, desesperadamente pobre. Los dos pagan cada vez más cara la creciente falta de bienestar"¹⁸⁰.

A medida que el instrumento se hace más eficiente, el operador emplea más bienes y servicios costosos.

"En los países que se industrializan, en la obra el ingeniero es el único que tiene aire acondicionado en su barraca. Su tiempo es tan precioso que toma el avión para dirigirse a la capital, y sus decisiones son tan importantes que las comunica por un transmisor de radio de onda corta. El ingeniero ha ganado sus privilegios acaparando los fondos públicos para obtener sus diplomas. El albañil indígena no puede evaluar la situación relativamente privilegiada de su contramaestre, pero los ayudantes técnicos y los dibujantes, que han sido escolarizados, pero no diplomados, sienten inmediatamente en forma más aguda el calor del campamento y la lejanía de su familia. Se ven relativamente empobrecidos por toda la eficiencia suplementaria ganada por su patrón"¹⁸¹.

En las sociedades modernas sólo los individuos que son reconocidos como productivos pueden hacer valer su palabra. La productividad del individuo se determina con base en la

¹⁷⁹ J. Hlich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convivencia...*, p. 105

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 106-107

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 108-109

inversión educativa de que ha sido objeto; mientras más años haya invertido en el ritual de la escolarización más grande es el valor social que se le atribuye a sus decisiones.

Las herramientas especializadas, o bien contraproductivas, sin embargo, siguen requiriendo, para ser viables de varios tipos de actividades que poco tienen que ver con los saberes especializados de los operarios de mega-máquinas. De hecho

"las sociedades industrializadas son viables precisamente porque cuentan con las mujeres para tareas caseras que se escapan a la industrialización. Pero una sociedad regida por criterios de eficiencia industrial degrada y devalúa el trabajo doméstico. En realidad, éste se haría aun más inhumano al colocarlo en el molde industrial. Es más fácil imaginar al norteamericano dejando de explotar la subindustrialización de América Latina que cesando de destinar sus mujeres a los trabajos no industrializables. La expansión de la industria se detendría si las mujeres nos obligaran a reconocer que la sociedad deja de ser viable en cuanto un solo modo de producción ejerce su dominio sobre el conjunto"¹⁸².

Para Illich era urgente tomar conciencia de la pluralidad de los modos de producción que una sociedad para ser viable debe permitir que coexistan. El crecimiento industrial se detendría si las mujeres y las otras minorías alejadas del poder exigiesen un trabajo igualmente creativo para todos, en vez de reclamar la igualdad de derechos sobre la mega-instrumentación manipulada hasta ahora sólo por unos cuantos hombres.

La polarización social no sólo está en función del dinero que distingue a los ricos de los pobres. Los años de escolarización, el tipo y el lugar de las viviendas y el tipo de servicios médicos dependiendo de la categoría del hospital, son sólo unos cuantos ejemplos que Illich consideraba como un apoyo a la brecha existente entre privilegiados, subprivilegiados y marginados.

Los pobres en el sistema moderno no sólo son, *de hecho*, más pobres que muchos de los que existieron en el pasado, sino que además, se *sienten* insoportablemente pobres. La pobreza modernizadora ha empobrecido a millones de personas robándoles sus antiguos medios de subsistencia y volviéndolos adictos al mercado, asimismo les ha robado su imaginación: les ha he hecho soñar con bienes y servicios que nunca tendrán. La imaginación del pobre ahora se centra en que puede llegar a consumir lo mismo que el rico. Esta creencia es provocada por las llamadas ayudas económicas internacionales y los planes de desarrollo nacionales. En donde millones de personas son invadidas con productos y dólares; esta ayudas, decía Illich, son más peligrosas que una guerra frontal, pues vuelven dependientes a la gente de lujos que no se podrán dar. El esplendor de las ayudas financieras y de los programas económicos, más que ayudar a los pobres, los deslumbra. Ese halo luminoso que no dura más que unos meses -a veces llega a durar pocos años- en realidad es lo que ha provocado que millones de personas comiencen, ya no desear, sino a *necesitar*, bienes y servicios costosos.¹⁸³ "Sostengo que los bienes externos

¹⁸² *Ibid.*, pp. 111-112

¹⁸³ I. Illich, *Necesidades...*, pp. 157-175, realiza un estudio sobre la idea de necesidades como una carencia que se debe satisfacer con bienes y servicios. Este estudio revela que gracias a la ideología de la Ilustración y

(ideales, ídolos, ideologías, persuasiones, valores) son más ofensivos, para los pobres, que los poderes económicos y militares externos. Es más irritante sentirse seducido por el consumo de agua con azúcar sobrevalorada, llamada Coca-Cola, que someterse al mismo trabajo que un norteamericano por la mitad de su salario¹⁸⁴. Y por bienes externos Illich entendía no sólo aquella ayuda que llegaba a un país de otro, sino incluso a los mismos planes nacionales que se hacían con base en categorías y metas foráneas. Así, el desarrollo nacional, más que una meta interna, que cada país se fija, es una irrupción sutil de las grandes potencias en el mundo.¹⁸⁵

La dependencia del mercado, la creencia en el discurso desarrollista, que promete *mejoras* para todos, al igual que el discurso del progreso durante el siglo XIX y principios del XX, ha contribuido a que los pobres no sólo sean sino que además, se sientan más pobres: la polarización es un factor que *de hecho* se agrava y al mismo tiempo, *ideológicamente*, se vuelve intolerable. Mientras más promesas de desarrollo haya escuchado un pobre más se siente marginado y rechazado por una sociedad que, si bien en principio no le gusta, es la única opción que tiene. En 1969 Illich escribió "En los países ricos, los pobres esperan poder consumir más bienes y servicios de lo que Luis XIV hubiera imaginado"¹⁸⁶ y esto debido a que ellos estaban más cerca del esplendor de los ricos que los pobres de otras naciones. Sin embargo, hemos podido ir constatando que, conforme avanza el desarrollo, en las naciones pobres también el esquema se reproduce: los pobres, aún de los países *subdesarrollados*, aspiran a consumir lo mismo que los ricos.

Si la polarización de hecho es de por sí un rasgo de crueldad -ya sea por la brutalidad de los bien intencionados o por las trampas macabras de algunos estadistas y grandes capitalistas-, la crueldad provocada por un discurso que promete siempre más, que promueve la adicción a las drogas inaccesibles, es doblemente cruel.

4.2.5 La obsolescencia

La quinta amenaza de las herramientas industriales, una vez que se han pervertido, es la obsolescencia.

"La polarización social, como se ha visto, resulta de dos factores combinados: el alza del costo de los bienes y servicios producidos y empaquetados por la industria, y la escasez creciente de los empleos considerados como altamente productivos. Lo obsoleto, por su parte, produce la desvalorización. Esta desvalorización no es el efecto de una tasa global de cambio, sino del cambio que afecta a los productos que ejercen un monopolio radical. La polarización social es determinada por el hecho siguiente: el costo de los bienes y servicios estandarizados ha llegado a ser tal, que la mayoría de la gente no puede obtenerlos. Mientras más aumenta su producción, más se iguala su

a la Revolución Industrial estas ideas toman mucho auge. Pero, a un nivel planetario, la idea solo es importante desde el período que va del fin de la Segunda Guerra Mundial a la actualidad.

¹⁸⁴ I. Illich (traducción JFMM y RMGG), *Violence a mirror of americans, en Celebration of awareness*, USA, Pantheon Books, (publicado por primera vez en 1967), 1983, pp. 25-26

¹⁸⁵ Para esto véase G. Esteva, *Desarrollo*, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Perú, IRA/IEC, 1996 (publicado por primera vez en 1992) pp. 52-78

¹⁸⁶ I. Illich (traducción de JFMM y RMGG), *A constitution for cultural revolution*, en *Celebration of awareness*, USA, Pantheon Books, (publicado por primera vez en 1970), 1983, p. 179

distribución y más se excluye al consumidor del control sobre lo que recibe. Lo obsoleto, por su parte, puede llegar a ser intolerable, aún para quien no está eliminado del mercado. Obliga al consumidor a desprenderse continuamente de aquello que ha sido forzado a desear, a pagar y a instalar en su existencia.¹⁸⁷

La obsolescencia debe ser comprendida dentro de la lógica de la sociedad económica; como forma para abrir mercados y tener razones para vender nuevos -y mejores- productos¹⁸⁸; así como forma de renovación progresiva de todos los bienes y servicios materiales, "la renovación está dentro de un modo de producción industrial y va acompañada de una ideología de progreso."¹⁸⁹

"La innovación cuesta cara, para justificar el gasto, los administradores deben probar que es un factor de progreso. Para justificar este progreso, en una economía planificada, el departamento de investigación y desarrollo recurre a la pseudociencia; en una economía de mercado, el departamento de ventas recurre al estudio del mercado. En cualquier caso, la innovación periódica alimenta la misma creencia que la ha engendrado, la ilusión de que lo nuevo es lo mejor. Esta creencia se ha convertido en parte integrante de la mentalidad moderna. Se olvida que cada vez que una sociedad industrial se alimenta de esta ilusión, cada nueva unidad lanzada al mercado crea más necesidades de las que satisface.

El modelo nuevo produce una nueva pobreza. El consumidor, se resiente duramente de la distancia que hay entre lo que tiene y lo que sería mejor tener. Mide el valor de un producto por su novedad, y se presta a una educación permanente en vista del consumo y del uso de la innovación. Nada escapa a lo obsoleto, ni siquiera los conceptos. La lógica de *siempre mejor* reemplaza la del bien como elemento estructurante de la acción."¹⁹⁰

Una vez que la obsolescencia es vista como un atentado contra el progreso "la relación entre el presente y la tradición se desvanece; el lenguaje pierde sus raíces; la memoria social se endurece; en el Derecho, el precedente pierde su influencia. El acuerdo sobre la acción legal, social y política se orienta hacia la alquimia del porvenir."¹⁹¹

Para evitar la obsolescencia la investigación busca siempre formas nuevas de hacer mejores cosas. Este es el dogma que, en la era industrial, mantiene atados a la mayoría de los investigadores: en la actualidad, el progreso del *savoir-faire* está trabado por la asimilación de la investigación científica al desarrollo industrial. La mayoría de los instrumentos de la investigación se reservan a los investigadores programados para interpretar el mundo en

¹⁸⁷ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Balmes), *La convenciónalidad...*, p. 113

¹⁸⁸ "La mejor forma de abrir un mercado es asimilando el producto nuevo a un importante privilegio. Si esto funciona, el modelo antiguo se devalora, y el consumidor se entrega a la ideología del desarrollo limitado que afecta la *calidad* mejorada del bien de consumo. Los individuos, pero también los países, se clasifican socialmente según la antigüedad de sus existencias en instrumentos y bienes. Algunos, los menos, pueden pagarse el lujo de tener siempre el último modelo, otros siguen utilizando automóviles, máquinas lavadoras y radios que tienen cinco o quince años, y probablemente pasan sus vacaciones en hoteles también pasados de moda, es decir, sin categoría. El nivel de obsolescencia de su consumo indica el sitio exacto que ocupan en la escala social". *Ibid.*, p. 114

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 114

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 115

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 116

términos de ganancias y poder, y la mayoría de los fines de la investigación se determinan por móviles de poder y de eficiencia. La mayor parte del costo de la investigación se debe a su carácter secreto, competitivo, impersonal. En cambio, nada impide que la investigación convivencial sea también una investigación fundamental. La investigación que se realiza por placer nos reserva más sorpresas que la del grano de arena que bloquea la gran máquina. La innovación del saber, como la del poder, puede florecer únicamente donde esté protegida contra la obsolescencia industrial.

Una sociedad inmóvil sería tan insostenible al hombre como la sociedad de la aceleración: entre las dos se sitúa la sociedad de la innovación convivencial. El cambio acelerado conduce al absurdo, a la administración de una sociedad regida por el Derecho: "La razón es que el Derecho se basa sobre el precedente. Más allá de un cierto umbral de aceleración, ya no hay sitio para esta referencia al precedente, y, por tanto, para el juicio. Al perder este recurso al Derecho, la sociedad queda condenada a la educación. El ejercicio del control social se convierte en la tarea de los especialistas. El ideólogo reemplaza al jurista. El educador moldea al individuo para ser domesticado y re-domesticado, orientado a lo largo de toda su existencia."¹⁹²

La producción de instrumentos para adaptar al hombre a su medio se convierte en la industria dominante cuando el ritmo del cambio del ambiente sobrepasa cierto umbral. La reconstrucción convivencial exige que sea limitada la tasa de usura y de innovación obligatoria. "El hombre es un ser frágil. Nace en el lenguaje, vive en el derecho y muere en el mito. Sometido a un cambio desmesurado, pierde su calidad de hombre."¹⁹³

4.2.6 La frustración o insatisfacción

Ya revisamos cinco amenazas diferentes. En cada una de ellas la herramienta supereficiente amenaza un equilibrio -el de la vida, el de la energía, el del saber, el del poder y el del derecho a la historia.¹⁹⁴

Es decir la perversión de la herramienta amenaza saquear el medio físico, mientras el monopolio radical amenaza congelar la creatividad, la superprogramación amenaza transformar el planeta en una vasta zona de servicios, la polarización amenaza instituir un despotismo estructural e irreversible y lo obsoleto amenaza desarraigar a la especie humana. En cada una de estas áreas la herramienta supereficiente afecta a la relación del hombre con su ambiente: amenaza provocar un cortocircuito fatal.

En cada una de las áreas,

"como se ha visto, se pueden determinar criterios y divisar umbrales que permitan verificar la degradación de los diversos equilibrios. Es posible describir estos umbrales en un lenguaje comprensible para todos. En el curso de un proceso político, la población puede servirse de estos criterios para mantener el desarrollo de la herramienta más acá de los umbrales críticos. Los cercos así trazados circunscribirán

¹⁹² Ibid., p. 117

¹⁹³ Idem.

¹⁹⁴ Idem.

el tipo de estructuras de las fuerzas productivas que pueden seguir siendo controladas por la población: el poder indicar estos cerros forma el apéndice tecnopolítico necesario a toda constitución contemporánea. Más allá, la herramienta escapa a todo control político. El poder que tiene el hombre de hacer valer su derecho desaparece cuando se vincula a los procesos en los cuales ya no hay derecho a voz en la junta. En tanto pueda gozar de ello, su cuerpo, su reposo, su libertad y sus amores, en una palabra, el sentido de su vida, le serán concedidos como un factor de optimización de la lógica de la herramienta. En este punto, el hombre se ha convertido en materia prima para la mega-máquina, la más maleable de las materias primas. Los umbrales, críticos circunscriben un espacio que es el de la sobrevivencia humana. Si este espacio no es cercado por un Derecho, la dignidad y la libertad de la persona serán atrolladas...¹²³

La frustración del hombre moderno tiene como principales fuentes las cinco amenazas industriales arriba descritas. El hombre pierde sus libertades o éstas se vuelven irrisorias cuando depende de monopolios radicales, cuando aprende a necesitar algo que jamás tendrá, cuando no sabe pensar más que de una forma que le atormenta con falsas expectativas, cuando ya no tiene la capacidad de referirse a las tradiciones de su pueblo sino es con vergüenza, cuando requiere progresar sin cesar... La cuestión de la insatisfacción es resultado de estas cinco amenazas industriales.

Si cada uno de los puntos arriba señalados ya es de por sí una cuestión poco tolerable para un hombre aún no poseído por *hybris*, la idea de soportar la insatisfacción de todos esos puntos, lo convierte en un abominable monstruo, en un *demonio moderno*, para usar la expresión de Lee Hoinakei.

4.3 Hacia una sociedad convivencial

4.3.1 La investigación radical

Mientras la herramienta avasalla el fin al que debiera servir, el usuario se convierte en presa de una profunda insatisfacción. Si no deja a la herramienta, o la herramienta no le deja a él, se vuelve loco. En el Hades el castigo más espantoso estaba reservado a los blasfemos: el juez de los infiernos los condenaba a la acción frenética. La roca de Sísifo es la herramienta pervertida. El colmo es que, en una sociedad en donde la acción frenética es la regla, se formen hombres que rivalizan entre sí en la conquista del derecho de frustrarse a sí mismos. Movidos por la rivalidad, cegados por el deseo, la única cuestión es quién de entre ellos será intoxicado primero por la herramienta. Iván Illich, La convivencialidad.

El análisis illichiano respecto a la realidad que opera en el mundo industrial se apoya en una herramienta que puede ayudarnos a reconocer las amenazas de dicha realidad y para proponer alternativas ante la misma. Tal herramienta se llama *la investigación radical*.

Pero la investigación radical no es ni una nueva disciplina científica ni una empresa interdisciplinaria. Ella no es más que el análisis dimensional de la relación del hombre y su herramienta.

¹²³ *Ibid.*, pp. 118-119

La investigación radical persigue dos objetivos. Por un lado presenta criterios que permiten determinar cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad; por otro, inventa herramientas que optimizan el equilibrio de la vida y así maximizan la libertad de quien las usa. Mientras el primer objetivo se enfoca en la formulación de los cinco umbrales identificados anteriormente, el segundo se enfoca en las limitaciones de las técnicas del bienestar.

"Los umbrales determinan el campo de la supervivencia posible, los límites de ese registro representan los cereos de una cultura. Los umbrales naturales son efecto de la necesidad; los límites culturales son el hecho de la libertad. Los umbrales configuran el derecho constitutivo de toda sociedad, los límites prefiguran la justicia convivencial de una sociedad particular. La necesidad de determinar umbrales y de observar los cereos así definidos es la misma para todas las sociedades. La fijación de límites depende del modo de vida y del grado de libertad de cada colectividad"¹⁹⁶.

En una primera etapa, la investigación radical estudia el alza en las desutilidades marginales y las amenazas engendradas por el crecimiento. Luego se aplica a descubrir los sistemas y las instituciones que optimizan los modos de producción convivenciales.

La investigación radical pretende sensibilizar la relación entre el hombre y la herramienta, para identificar los recursos de que disponemos y los efectos que se pueden alcanzar con sus diferentes usos.

"Hacer sensible la degradación de los equilibrios que establecen la supervivencia, es la tarea inmediata de la investigación radical. La investigación radical detecta las categorías de población más amenazadas y les ayuda a discernir la amenaza. Hace tomar conciencia a los individuos o grupos, hasta entonces divididos, de que sobre sus libertades fundamentales pesan las mismas amenazas. Muestra que la exigencia de libertad real, formulada por quien sea, sirve siempre al interés de la mayoría."¹⁹⁷

Un ejemplo de la aplicación de la investigación radical sería el siguiente:

"el predominio del transporte sobre la circulación de la gente puede servir para ilustrar la diferencia entre lo que es la frontera del equilibrio y lo que es un límite elegido para hacer florecer la igualdad en el goce de la libertad. Proteger el ambiente puede significar la prohibición de los transportes supersónicos. Evitar que la polarización social se convierta en intolerable puede significar la prohibición de los transportes aéreos. Defenderse contra el monopolio radical puede significar la prohibición de los automóviles. En ausencia de estas medidas, el transporte amenaza a la sociedad. El equilibrio entre fines y medios que he subrayado aquí, nos presenta un nuevo criterio de selección de la herramienta. La consideración de este nuevo equilibrio, tal vez nos conduzca hasta proscribir todos los transportes públicos de velocidad superior a la de la bicicleta."¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ibid., p. 121

¹⁹⁷ Ibid., p.126

¹⁹⁸ Ibid., pp. 122-124

Illich demostró que cualquier vehículo cuya velocidad máxima excede un cierto umbral, acrecienta la pérdida de tiempo y de dinero del usuario medio.¹⁹⁹ Todas las veces que en un

"El impacto directo de los primeros ferrocarriles recayó sobre la estructura del espacio: en sus primeros años el tren pudo acentuar sus privilegios establecidos, creando la primera clase, que los ricos usaban en vacaciones y para sus negocios, mientras que los pobres se vieron obligados a usar la tercera todos los días. Pero la velocidad aún no determinaba distinciones. Fue a finales de siglo cuando las cosas cambiaron. La velocidad se convirtió en la ley de discriminación. El tren expres ya corría tres veces más que el tren lechero y era más costoso. Pasados otros veinte años, con el uso común del automóvil, el hombre de la calle comenzó a ser su propio chofer. Los beneficios de la velocidad logrados por todas partes, llegaron a constituir la base para los privilegios reservados a las nuevas elites" (E. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrowitsch), *Energía y equidad* pp. 33-34)

"El tiempo atomizado por la circulación, el hombre privado de su movilidad y sometido a depender de las ruedas, la arquitectura al servicio del vehículo, todo esto es consecuencia de la reorganización del mundo sujeta a la aceleración prepotente. No cambia mucho el asunto si la máquina es pública o privada. Inevitablemente con el aumento de velocidad crece la escasez del tiempo, pasando del coche al tren, que le da el mismo servicio, el usuario trabaja dos o tres horas al día para pagar más impuestos en lugar de trabajar para pagar su Ford. Inevitablemente aumenta la programación en vez de tener que ahorrarse dos horas de trabajo como chofer de su propio coche al trabajo diario en la fábrica o en la oficina, ahora tiene que adaptar su día a los horarios de los diferentes medios de transporte público. Así como los vehículos ocupan el espacio y reducen los lugares donde la gente pueda parar a vivir, así igualmente ocupan más horas cada año, además imponen su ritmo al proyecto de cada día" (E. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrowitsch), *Energía y equidad* pp. 37-38)

"El argumento en favor de la producción masiva de automóviles y de carreteras es que ellas son condición del desarrollo, que sin ellas una región queda desconectada del mercado mundial. Queda por ver si la integración al mercado monetario, que en nuestros días es un símbolo luminoso, es realmente la meta del desarrollo. (..)

En Estados Unidos, la industria de los transportes, en todas sus formas, devora el 23 por ciento del presupuesto total de la nación, consume el 38 por ciento de la energía y, al mismo tiempo, es la fuente principal de contaminación y la razón más poderosa del endeudamiento de las familias. Esta misma industria con frecuencia consume una fracción aun mayor del presupuesto anual de las municipalidades latinoamericanas. Y lo que en las estadísticas aparece bajo la rubrica *desarrollo*, es en realidad el vehículo motorizado del médico o del político. Cuesta más caro al conjunto de la población que a los egipcios la construcción de la pirámide de Keops. (..)

Tailandia, por ejemplo, es célebre en la historia por su sistema de canales, los klongs. Estos canales cubrían con su red todo el país. Garantizaban la circulación de los hombres, del arroz y de los impuestos. Ciertos poblados quedaban aislados durante la temporada seca, pero el ritmo estacional de la vida hacia de este aislamiento periódico ocasión para la meditación y las celebraciones. Un pueblo que se concede largas vacaciones y las llena de actividades, ciertamente no es un pueblo pobre. Durante los últimos cinco años, los canales más importantes han sido rellenados y transformados en carreteras. A los conductores de autobuses se les paga por kilómetro, y los vehículos aún son poco numerosos. Asimismo, en un corto plazo, los tailandeses probablemente batirán los records mundiales de velocidad en autobus. Pero hablar de pagar cara la destrucción de las millenarias vías acuáticas. Los economistas dicen que el autobus y los automóviles inyectan dinero a la economía. Esto es cierto, ¿pero a qué precio? ¿Cuántas familias van a perder su ancestral embarcación y, con ella, la libertad? Jamás los automovilistas hubieran podido competir con ellas si el Banco Mundial no les hubiera pagado las carreteras y si el gobierno tailandés no hubiera promulgado nuevas leyes que autorizaran la profanación de los canales". (Ibid., pp. 67-69).

¹⁹⁹ "El hombre americano típico consagra más de 1600 horas por año a su automóvil: sentado en él, en marcha o parado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, las llantas, los peajes, el seguro, las infracciones y los impuestos para las carreteras federales y los estacionamientos comunales. Le consagra cuatro horas al día en las que se sirve de él, se ocupa de él o trabaja para él. Aquí no se han tomado en cuenta todas sus actividades orientadas por el transporte: el tiempo que consume en el hospital, en el tribunal y en el taller

punto de sistema de circulación la velocidad máxima excede cierto umbral, significa que más gente empleará más tiempo en la parada del autobús, en la atascada autopista de circunvalación, o en una cama de hospital. Significa también que empleará más tiempo en pagar el sistema de transporte que está obligado a utilizar.

La industria de los transportes produce escasez de tiempo.²⁹⁰ En una sociedad en donde mucha gente emplea vehículos rápidos, todo el mundo debe consagrarles más tiempo y dinero. Una vez roto el equilibrio, sobrepasado el umbral de la velocidad, la rivalidad entre la industria del transporte y las otras industrias se hace fértil, tratando de controlar los espacios y la energía disponibles.

El tiempo consagrado a la circulación roba el tiempo de trabajo del mismo modo que devora el tiempo de recreo.

Mientras la velocidad aumenta el vehículo se convierte en tirano de la existencia cotidiana. Se prevé un tiempo determinado, se necesita el doble. Se proyectan planes con meses y hasta con años de anticipación. Algunos de esos planes, realizados con gran costo, no pueden cumplirse. El sentimiento de fracaso es continuo. Se vive bajo tensión. El hombre no se deja programar a voluntad.

En otras palabras la velocidad es el vector clave para detectar cómo la industria del transporte afecta el equilibrio vital.

Algo similar descubrió Illich en *Nemesis médica*. Y así lo resumió:

"los niveles de salud serán óptimos cuando el ambiente favorezca una capacidad de enfrentamiento autónoma, personal y responsable. Los niveles de salud sólo pueden declinar cuando la sobrevivencia llega a depender más allá de cierto punto de la regulación heterónoma (dirigida por otros) de la homeostasis del organismo. Más allá de un nivel crítico de intensidad, la asistencia institucionalizada a la salud -no importa que adopte la forma de cura, prevención o ingeniería ambiental- equivale a la negación sistemática de la salud. (...) La amenaza que la medicina actual representa para la salud de las poblaciones es análoga a la amenaza que el volumen y la intensidad del tráfico representan para la movilidad, la amenaza que la escuela y los medios masivos de comunicación representan para el aprendizaje y la amenaza que la urbanización

mecánico; el tiempo pasado ante la televisión viendo publicidad automovilística, el tiempo invertido en ganar dinero para viajar en avión o en tren. Sin duda con estas actividades hace marchar la economía, procura trabajo a sus compañeros, ingresos a los reyes de Arabia y justificación a Nixon por su guerra en Asia. Pero si nos preguntamos en qué manera estas 1600 horas, que son una estimación mínima, contribuyen a su circulación, la situación se ve diferente. Es exactamente lo mismo que alcanzan los hombres en los países que no tienen industria del transporte. Pero, mientras el norteamericano consagra a la circulación una cuarta parte del tiempo social disponible, en las sociedades no motorizadas se destina a este fin entre el 3 y el 8 por ciento del tiempo social. Lo que diferencia la circulación en un país rico y en un país pobre no es una mayor eficacia, sino la obligación de consumir en dosis altas las energías condicionadas por la industria del transporte. (Ibid., pp. 25-26).

²⁹⁰ En *Energía y Equidad* Illich demostró que "pasado cierto límite, la industria del transporte cuesta a la sociedad más tiempo del que ahorra". (Ibid., p. 32). "en todas partes del mundo, en cuanto la velocidad de los vehículos que cubren los desplazamientos diarios rebasan un punto de alrededor de los 20 km/hora, la escasez del tiempo relacionada con el desarrollo del transporte general comienza a aumentar". (Ibid. p. 37)

representa para la habilidad de construir una morada. En cada caso una gran empresa ha resultado contraproducente. La aceleración del tráfico consumidora de tiempo; las comunicaciones ruidosas y confusas; la educación que entrena cada vez más gente para niveles de competencia técnica y formas especializadas de incompetencia general cada vez más altos; todos estos son fenómenos paralelos a los fenómenos de la enfermedad yatrogénica por parte de la medicina. En cada caso un gran sector institucional ha apartado a la sociedad del propósito específico para el cual dicho sector fue creado y técnicamente instrumentado. (...) La yatrogénesis²⁰⁰ no puede entenderse a menos que se vea como la manifestación específicamente médica de la *contraproduktividad específica*²⁰¹.

La contraproduktividad específica es un efecto secundario y no deseado del crecimiento de la producción institucional, inherente al sistema mismo que originó el valor específico. Es una medida social de la frustración.

Así como los transportes *chupan tiempo, dinero y espacio* al rebasar cierto umbral de crecimiento, también *la medicina se convierte en una amenaza contra la salud*. Y no sólo eso sino que además afecta otros ámbitos de la vida robándole autonomía a los individuos. La yatrogénesis, al crecer demasiado -por demasiado presupuesto, prestigio²⁰¹ y tiempo invertido en ella- no sólo afecta a la salud, sino que se vuelve también cultural.

"La yatrogénesis es clínica cuando a causa de la asistencia médica se producen dolor, enfermedad y muerte; es social cuando las políticas de salud refuerzan una organización industrial que genera salud enferma, es cultural y simbólica cuando apoyadas médicamente la conducta y las ilusiones restringen la autonomía vital del pueblo minando su competencia para crecer, atenderse uno a otro y envejecer, o cuando la intervención médica incapaz reacciona reacciones personales al dolor, la invalidez, el impedimento, la angustia y la muerte"²⁰⁴.

²⁰⁰ Yatrogénesis significa enfermedad de origen médico. Se trata de aquellas enfermedades provocadas por los médicos (I. Illich (traducción de J. Tovar), *Némesis médica...*, p. 22)

²⁰² *Ibid.*, p. 14-15

²⁰³ Cabe aclarar que mucho de ese prestigio es inmerecido: "los resultados estadísticos sobre los que se basa cada vez más el prestigio de la profesión médica no son, en lo esencial, fruto de sus actividades. La reducción, muchas veces espectacular, de la morbilidad y de la mortalidad se debe sobre todo a las transformaciones del hábitat y del régimen alimenticio y a la adopción de ciertas reglas de higiene muy simples. Los alcantarillados, la clorización del agua, el matamoscas, la asepsia y los certificados de no contaminación que requieren los viajeros o las prostitutas, han tenido una influencia benéfica mucho más fuerte que el conjunto de los métodos de tratamientos especializados muy complejos. El avance de la medicina se ha traducido más en controlar las tasas de incidencia que en aumentar la vitalidad de los individuos. (...) "

En cierto sentido, la industrialización, más que el hombre, es la que se ha beneficiado con los progresos de la medicina: la gente se capacita mejor para trabajar con mayor regularidad bajo condiciones más deshumanizantes. (...) "

Mientras más se prolonga la duración para la inicación del terapeuta, más depende de él la población en la aplicación de los cuidados más elementales. La higiene, una virtud desde la antigüedad, se convierte en el ritual que un cuerpo de especialistas celebra ante el altar de la ciencia". (I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convalecencia...*, pp. 15-16) También véase I. Illich (traducción de J. Tovar), *Yatrogénesis clínica en Némesis médica. La expropiación de la salud...*, pp. 21-170

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 301

Illich encontró otro ejemplo de contraproductividad en la cuestión de las viviendas en América Latina durante las últimas décadas.

"Últimamente, en más de un país de América Latina se han lanzado programas destinados a dar a cada trabajador un *alojamiento decente*. Al principio se establecieron nuevas normas para la construcción de unidades habitacionales. Estas estaban destinadas a proteger al adquirente de los abusos de la industria de la construcción. Pero, paradójicamente, estas mismas normas han privado a un número mayor de gente de la posibilidad tradicional de construirse su casa. Este nuevo código habitacional dicta condiciones mínimas que un trabajador, al construirse su casa en el tiempo libre, no puede satisfacer. Aún más, el sólo alquiler de una vivienda cualquiera construida industrialmente sobrepasa el ingreso del 80 por ciento de la población. Este *alojamiento decente*, como se dice, no puede ser ocupado más que por gente acomodada o por aquellos a quienes la ley concede una subvención para vivienda. (...) Los alojamientos que no satisfacen las normas industriales se declaran peligrosos e insalubres. Se rehusa ayuda pública a la aplastante mayoría de la población que no tiene medios para comprar una casa, pero que bien podría construirla. Los fondos públicos destinados al mejoramiento de las condiciones habitacionales en las barriadas pobres se destinan a la construcción de poblaciones nuevas cercanas a las capitales provinciales y regionales, en donde podrán vivir los funcionarios, los obreros sindicados y los que tienen conexiones. Toda esa gente es empleada del sector moderno de la economía, tiene trabajo. Se les puede clasificar entre los que hablan de su trabajo en sustantivo. Los que no trabajan o que trabajan de cuando en cuando, y los que apenas alcanzan el nivel de subsistencia, utilizan la forma verbal cuando, por casualidad, les es posible trabajar. (...) Sólo las personas que tienen trabajo reciben subvenciones para construir su casa; además todos los servicios públicos están organizados para hacerles la vida grata. En las grandes ciudades de América Latina, el 10 por ciento de la población consume alrededor del 50 por ciento del agua potable. La mayoría de esas ciudades están en los altiplanos, donde el agua es muy escasa. El código de urbanismo impone normas mucho más bajas que las de los países ricos, pero, al prescribir cómo se deben construir las casas, crea un ambiente de escasez de alojamientos."²⁰⁵

Tanto la idea de ofrecer cada vez mejores viviendas como la de los médicos de ofrecer cada vez mayor bienestar no hacen más que fijar fines imposibles de alcanzar, y sustituir los medios por los fines.

Aunque las nuevas herramientas y los materiales disponibles en la actualidad de alguna manera facilitan la construcción de una casa, las instituciones sociales -reglamentos, sindicatos, cláusulas hipotecarias- no permiten que cada quien construya su morada. Así, en 1945 en Massachusetts la tercera parte de las familias vivía en una casa construida por sus mismos ocupantes, o al menos había sido construida según sus planos y bajo su dirección. En la década de 1970 la proporción de esas casas disminuyó al 11 por ciento del total. Y el alojamiento se convirtió en el principal problema. Algo similar sucedió en toda América Latina durante los 60.

²⁰⁵ I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Hulnes), *La conveniencia...*, pp. 69-70

"La mayoría de la gente no se siente realmente en su casa, sino cuando una parte significativa del valor de ella es fruto de su propia labor. Una política convivencial se ocuparía primero de definir lo que es imposible que alguien obtenga por sí mismo, cuando se construye su casa. En consecuencia, aseguraría a cada uno el acceso a un mínimo de espacio, de agua, de elementos prefabricados de herramientas convivenciales, desde el barreno hasta el montacargas y, probablemente, también el acceso a un mínimo crédito."²⁷⁶

Otro ejemplo utilizado por Illich es la sobreabundancia de bienes. Con ella el tiempo se rarifica porque es necesario, para consumir y para dejarse asistir. Mientras más se enriquece el consumidor más consciente es de los grados que supone haber ascendido, tanto en la casa en que vive como en la oficina. Mientras más alto ha trepado en la pirámide de la producción, menos tiempo tiene para abandonarse a las actividades que no pueden ser contabilizadas.

La idea de que la sobreabundancia de bienes es sinónimo de felicidad sólo puede ser contrarrestada por una puesta austera, convivencial, en la cual, las personas recuperen la habilidad de hacer y comprendan lo que significa comprar; sólo cuando consumir sea visto como una amenaza a nuestra creatividad y a nuestras capacidades, sólo cuando las profesiones inhabilitantes sean vistas como lo que son, sólo en ese momento, la producción podrá tornarse convivencial y la gente recuperará el tiempo que pierde al obtener bienes de consumo.

La investigación radical tendría como objetivo último realizar investigaciones para ayudar a la instauración de sociedades convivenciales. Es decir, no se trata ni de un regreso al pasado ni de un conformismo con el presente, sino de un nuevo tipo de organización en la cual la herramienta queda regulada por acuerdos racionales, políticos y jurídicos.

En el pasado los instrumentos no hacían posible un tipo de sociedad y un modo de actividad caracterizados por la eficiencia y la convivencialidad. Sin embargo, en el presente es imaginable la abolición de la esclavitud, del hombre frente al hombre y del hombre frente a la herramienta. Pero sólo si se modifican los esquemas de las instituciones que rigen la aplicación de las ciencias y de las técnicas son posibles dichas aboliciones. Hoy, por prejuicio ideológico, el avance científico se caracteriza porque sustituye la iniciativa humana por la instrumentación programada.

"La convicción común es que la ciencia y la técnica apoyan el modo industrial de producción, y que, por este hecho, imponen el reemplazo de todos los instrumentos específicamente relacionados con un trabajo autónomo y creador. Pero semejante proceso no está implícito en los descubrimientos científicos, y no es una consecuencia ineluctable de su aplicación. Lejos de ello, es el resultado de la decisión absoluta en favor del desarrollo del modo industrial de producción (...). En realidad, la investigación está prácticamente al servicio del desarrollo industrial. Pero una técnica avanzada podría reducir el peso de la labor y servir también a la expansión de la obra de producción personal. Las ciencias podrían aplicarse a crear herramientas, a trazar su marco de utilización y forjar sus reglas de empleo para alcanzar una incesante

²⁷⁶ Ibid., p. 70

recreación de la persona, del grupo y del ambiente -un despliegue total de la iniciativa y de la imaginación de cada uno²⁰⁷.

En las siguientes líneas Illich daba un punto de partida de organización social convivencial:

"A semejanza de lo que hizo la Reforma al arrancar el monopolio de la escritura a los clérigos, podemos nosotros arrancar el enfermo a los médicos. No es necesario ser muy sabio para aplicar los descubrimientos fundamentales de la medicina moderna, reconocer y atender la mayoría de los males curables, para aliviar el sufrimiento del otro y acompañarle cuando se aproxima la muerte. Sí es difícil hacerlo, porque, complicado a sabiendas, el ritual médico nos encubre la simplicidad de los actos. Comencé una niña norteamericana de dieciséis años que fue procesada, por haber atendido la sífilis primaria de ciento treinta camaradas de escuela. Un detalle de orden técnico, señalado por un experto, le valió el indulto: *los resultados obtenidos fueron, estadísticamente, mejores que los del Servicio de Salud. Seis semanas después del tratamiento ella logró exámenes de control satisfactorios de todos sus pacientes, sin excepción*. Se trata de saber si el progreso debe significar independencia progresiva o progresiva dependencia. () La posibilidad de confiar la atención médica a no especializados va en contra de nuestra concepción del mayor bienestar, debido a la organización establecida por la medicina. Concebida como una empresa industrial, está en manos de productores (médicos, hospitales, laboratorios, farmacéuticos) que estimulan la difusión de procedimientos avanzados, costosos y complicados, reduciendo así al enfermo y a sus cercanos al estatus de clientes dóciles. Organizada como sistema de distribución social de beneficencia, la medicina incita a la población a luchar por unos siempre crecientes cuidados dispensados por profesionales en materia de higiene, de anestesia o de asistencia a los moribundos. Antaño el deseo de justicia distributiva se basaba en la confianza en la autonomía. Actualmente, congelada en monopolio de una jerarquía monolítica, la medicina protege sus fronteras impulsando la formación de una valla de para-profesionales a cuyos subtratamientos se somete al enfermo, que antes los recibía de sus allegados. Con esto la organización médica protege su monopolio ortodoxo contra la competencia desdeñada de toda curación obtenida por medios heterodoxos. En realidad, cualquiera puede cuidar de su prójimo y en este campo no todo es necesariamente materia de enseñanza. En una sociedad en que cualquiera podría y debería cuidar de su prójimo, simplemente unos serían más expertos que otros. En una sociedad en que se naciera y muriera en casa, o en que el lisiado y el idiota no fueran desterrados de la plaza pública, en que se supera distinguir la vocación médica de la profesión de plomero, se encontrarían personas para ayudar a los demás a vivir, a sufrir y a morir. (...) La complacencia evidente entre el profesional y su cliente no basta para explicar la resistencia del público a la idea de desprofesionalizar la atención. En la raíz de la impotencia del hombre industrializado se encuentra la otra función de la medicina actual, que sirve de ritual para conjurar la muerte. El paciente se confía al médico, no sólo a causa de su padecimiento, sino por miedo a la muerte, para protegerse de ella. La identificación de toda enfermedad con una amenaza de muerte es de origen bastante reciente. Al perder la diferenciación entre el alivio de una enfermedad curable y la preparación para aceptar un mal incurable, el médico moderno ha perdido el derecho de sus predecesores a distinguirse claramente del brujo y del charlatán; y su cliente ha perdido la capacidad de distinguir entre el alivio del sufrimiento y el recurso al conjuro. Con la celebración del ritual médico, el médico encubre la divergencia entre

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 61-62

el hecho que profesa y la realidad que crea, entre la lucha contra el sufrimiento y la muerte por una parte, y el retardo de la muerte a costa de sufrimientos prolongados, por otra. *La entereza de asistir a sí mismo la tiene únicamente el hombre que tiene la entereza de enfrentarse a la muerte*²⁷⁶.

La entereza ante la muerte sin la necesidad de profesionales parece ser el primer paso para la creación de una sociedad en donde la herramienta llamada medicina quede bajo un control que no le permita crecer al grado de volverse contraproductiva. El hombre que puede asistir a sí mismo ante la muerte, que puede ser autónomo respecto a cualquier institución durante su agonía, es el hombre que puede comenzar a pensar en ser autónomo en otras actividades ahora controladas por profesionales.

La medicina moderna ofrece prolongar la vida de hombres y mujeres; aunque esto casi siempre falla o se vuelve contraproductivo, como Illich demuestra en *Nêmesis médica*. Sin embargo, cuando la vida es sinónimo de esclavitud, en donde ni la creación autónoma ni la equidad son aplicables, no vale la pena ser vivida. Una vida sobreprogramada, sin espontaneidad, con intensas frustraciones... en donde la contraproduktividad nos acecha, qué caso tiene. En *Nêmesis médica* Illich demuestra que por cuestiones estratégicas la sociedad industrial hizo de la vida un fetiche; la vida comenzó a valer por sí misma, cierto número de años de vida comenzaron a verse como necesarios para llevar a cabo una vida digna. Sin embargo, olvidamos que en el pasado, para millones de personas, la situación era muy distinta. Para quienes creían en el ciclo o en una mejor vida más allá de este mundo – que en la antigüedad se identificaba con el sufrimiento– la vida no tenía un valor en sí misma, valía en tanto parte de un todo, de un cosmos con el cual se simonizaba. La vida, como la conocemos ahora, la vida que se busca prolongar a toda costa, que es un sustantivo que la gente cuida como su mercancía más valiosa, es un ideal muy reciente. La Ilustración, la consolidación del capitalismo y la creación de los Estados-nación lo crearon. La primera con su idea de que el paraíso es este mundo. Y la segunda porque requería que los hombres vivieran mucho tiempo para mantener niveles altos de población y así mantener un ejército industrial de reserva y poder ofrecer bajos salarios. Finalmente para mantener elevado el número de miembros de los ejércitos de los estados-nacionales.

Todo esto trajo consigo una nueva idea de la muerte; a partir de entonces la muerte se debe evitar a toda costa, se convierte en un malestar terrible que nos priva de un mundo *maravilloso*.

También en *Nêmesis médica*, Illich demuestra que nuestro ideal de una muerte una vez que se ha llegado a la vejez, es también bastante reciente y tiene como fuente tanto las creencias Ilustradas como el orden capitalista. La relación entre la Ilustración y la medicina moderna, es a menudo pasada por alto. Pero Illich demuestra que al lado de las promesas políticas de la Revolución Francesa también se instauraron una serie de promesas médicas.

“En las sociedades primitivas la muerte es siempre imaginada como la intervención de un actor: un enemigo, una bruja, un antepasado o un dios. La Edad Media Cristiana y la Islámica vio en cada muerte la mano de Dios. La muerte en Occidente no tiene cara sino hasta por el año 1420. El ideal occidental de la muerte que viene a todos por igual

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 64-65 (Las itálicas son nuestras).

por causas naturales tiene un origen bastante reciente. Sólo durante el otoño de la Edad Media la muerte aparece como un esqueleto con poder en su propio derecho. Sólo durante el siglo XVI, como respuesta, los pueblos europeos desarrollan el arte y la habilidad para conocer la voluntad de morir (*arte and craft to know ye will to die*). Durante los tres siglos siguientes, los labriegos y los nobles, los sacerdotes y las prostitutas se preparaban a lo largo de la vida a presidi su propia muerte. La muerte injusta, la muerte amarga se convirtió en el fin más que en la meta de la vida. La idea de que la muerte natural vendría sólo en la saludable ancianidad hizo su aparición en el siglo XVIII como un fenómeno específico de clase de los burgueses. La demanda para que los doctores lucharan contra la muerte y conservaran saludables a las personas delicadas y enfermizas (valetudinarios) no tiene nada que hacer con su habilidad para proporcionar tal servicio. Aries ha demostrado que los costosos intentos para prolongar la vida sólo aparecen al principio entre los banqueros cuyo poder se ha incrementado por los años que pasan ante un escritorio.²⁰⁶

El hombre capaz de recuperar la autonomía de su muerte, que logra morir su propia muerte *-hay mi muerte. Vivo temblando en la esperanza de que me sea morirla*²¹⁰-, es el hombre que ha sabido mirar con ojos críticos la realidad que le rodea, que ha sabido evaluar y mantener distancia ante la *hybris*, la arrogancia de un mundo en donde hace mucho, hasta la muerte ha dejado de ser intransitiva -o, esa es la pretensión- en nombre del progreso.

El esfuerzo para recuperar dicha capacidad es enorme pero valdría la pena -piensa Ilich- intentar tal opción para poder evaluar si es mejor que ese detestable mundo de contraproduktividad por hipertrofia. Dicho esfuerzo puede considerarse, según Gustavo Esteva, ha sido llevado a cabo por los grupos de base.

4.3.2 Obstáculos para instaurar una sociedad convivencial

Iván Illich ha demostrado que las herramientas pueden crecer en dos formas: para aumentar el poder del hombre o para reemplazarlo. En el primer caso, la persona conduce su propia existencia, tomando el control y la responsabilidad. En el segundo, es finalmente la máquina la que lo conduce; reduce a la vez la elección del operador y la del usuario-consumidor; luego les impone a los dos su lógica y sus exigencias. Amenazada por la omnipotencia de la herramienta, la supervivencia de la especie depende del establecimiento de procedimientos que permitan a todo el mundo distinguir entre estas dos maneras de racionalizar y de emplear la herramienta, y, con ello, inciten a elegir la supervivencia dentro de la libertad. En el cumplimiento de esta tarea, hay tres obstáculos: la idolatría de la ciencia, la corrupción del lenguaje cotidiano y la devaluación de los procedimientos formales que estructuran la toma de decisiones sociales.

4.3.2.1 La idolatría de la ciencia

²⁰⁶ I. Illich traducción de C. Godard), *La explotación de la salud, en Alternativas*, México, Joaquín Mortz, 1977 (presentado por primera en la Universidad de Edimburgo en 1974), p. 173. Véase además I. Illich, (traducción de J. Tovar), *Nómesis médica. La explotación de la salud...*, pp. 232-276; e I. Illich, *The institutional construction of a new fetish: human life*, en *In the Mirror of the past 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (conferencia presentada en 1990 en Chicago) pp. 218-232.

²¹⁰ I. Illich, *A mortality*. Se trata del esbozo de un texto sobre la muerte en la postmodernidad, escrito en 1990 que Illich jamás ha concluido.

Entre 1830 y 1850 una docena de sabios descubrieron y formularon la ley de conservación de la energía. La mayoría de ellos eran ingenieros que, cada uno por su cuenta, habían redefinido la energía cósmica en términos de pesos levantables por una máquina. Cálculos a operaciones de medalla efectuadas en laboratorio, se creyó al fin posible reducir a un denominador común la energía primordial, la savia viva de la tradición. Es entonces cuando las ciencias exactas se pusieron a dominar la investigación.

*En esta misma época y en forma análoga, la industria comenzó a competir con los otros modos de producción () Los exitsos industriales se subdividieron la medida y la regla de la economía entró. Pronto se tuvo como subsidiarias a todas las actividades productoras a las cuales no se podían aplicar las reglas de medación y los criterios de eficiencia aplicables en la producción en serie: esto valió para los trabajos domésticos, la artesanía y la agricultura de subsistencia. El modo industrial de producción comenzó por degradar la red de relaciones productivas que hasta entonces habían existido en la sociedad, para luego paralizarla. Ivan Illich, *La convalecencia*.*

En las sociedades económicas el debate político está determinado por una falacia que involucra a la ciencia. La ciencia funciona como una agencia de servicios omnipresente, que produce *mejor* saber, del mismo modo que la medicina produce *mejor* salud.

Esta perversión de la ciencia se fundamenta en la creencia en tres especies de saber: dos inferiores y uno superior. Los dos primeros son: el del individuo y el de las tradiciones, y el tercero es considerado como saber superior o científico. El primer saber sería del dominio de la opinión, la expresión de una subjetividad. El segundo estaría basado en mitos y otras creencias ancestrales; se trata del dominio de la sabiduría y las virtudes.²¹¹ Y el tercero sería objetivo, definido por la ciencia y extendido por voceros expertos. Este saber objetivo se considera como un bien que se puede almacenar y mejorar constantemente. "Es un recurso estratégico, un capital, la más preciosa de las materias primas, el elemento base de lo que se ha dado en llamar la toma de decisiones, siendo éstas, a su vez, concebidas como un proceso impersonal y técnico. Bajo el nuevo reino del computador y de la dinámica de grupo, el ciudadano abdica de todo su poder en favor del experto, el único competente."²¹²

Sin embargo, en cuanto a la objetividad podemos decir que el mundo no es portador de ningún mensaje, de ninguna información. Debido a que cualquier mensaje es producto de un sujeto. Cuando se habla de la información almacenada fuera del organismo humano, se cae en una trampa semántica. En la búsqueda de la objetividad se tiende a recurrir a los libros y a las computadoras, sin embargo debemos recordar que ambas herramientas forman parte del mundo y son también ellas *un* tipo de saber. Al confundir el medio con el mensaje, el receptáculo con la información misma, los datos con la decisión, relegamos el problema del saber y del conocimiento al punto muerto de nuestra mente.

²¹¹ "Parte esencial de la sabiduría () era el que la práctica de la virtud y la fidelidad a principios sagrados englobaban y daban sentido al conocimiento intelectual, pudiendo en todo caso enriquecerse con él. Dentro de la fe en el progreso toma preeminencia un conocimiento intelectual que se pretende independiente de toda norma ajena a sus propios principios y que no reconoce más herejía que se pretenda imponerle alguna limitación". J. M. Sberi, *Progreso, en Diccionario del desarrollo...*, p. 310

²¹² I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Bulnes), *La convalecencia*..., p. 129

Intoxicados por la creencia de un porvenir mejor, los individuos de las sociedades económicas cesan de fiarse de su propio criterio y piden que se les diga la verdad sobre lo que *saben*. Intoxicados por la creencia en una mejor toma de decisiones, les es difícil decidir por sí solos, y pronto pierden la confianza en su propio poder de hacerlo.²¹¹ Las reglas del sentido común que permitían a los hombres conjugar y compartir sus experiencias se destruyen. El consumidor/usuario tiene necesidad de su dosis de saber garantizado, cuidadosamente acondicionado. Encuentra su seguridad en la certidumbre de leer el mismo periódico que su vecino, de mirar la misma emisión televisiva que su patrón.

La dependencia al saber altamente calificado, producido por la ciencia, la técnica y la política, disminuye la confianza tradicional en la veracidad del testigo y despoja de su sentido a las principales formas en que los hombres pueden intercambiar sus propias certidumbres. Al poner su fe en el experto, el hombre se despoja de su competencia jurídica, primero, y política, después. Su confianza en la omnipotencia de la ciencia inerta a los gobiernos y a sus administrados a descansar sobre la ilusión de que se eliminarán los conflictos suscitados por un evidente enriquecimiento del agua, del aire o de la energía; a creer ciegamente en los oráculos de los expertos, que prometen milagros multiplicadores.

Específicamente el mito de la ciencia obstaculiza la convivencialidad en cuanto dicho saber posee un estatus que desacredita a los individuos a actuar de manera autónoma:

"nutrida en el mito de la ciencia, la sociedad abandonada a los expertos hasta la preocupación de fijar límites al crecimiento. Ahora bien, semejante delegación de poder destruye el funcionamiento político, a la palabra, como medida de todas las cosas, se le sustituye por la obediencia a un mito y, finalmente, legitima en cierta forma los experimentos practicados en los hombres. El experto no representa al ciudadano, forma parte de una élite cuya autoridad se basa sobre la posesión exclusiva de un saber no comunicable; pero, en realidad, este saber no le confiere ninguna aptitud particular para definir las delimitaciones del equilibrio de la vida. El experto no podrá jamás decir dónde se encuentra el umbral de tolerancia humana. Es la persona quien lo determina; en comunidad, nada le puede hacer desistir de ese derecho."²¹²

Pero, ¿es para el Illich de *La convivencialidad* la ciencia un mal social en sí? No.

"La ciencia puede iluminar las dimensiones del reino del hombre en el cosmos, pero precisa una comunidad política de hombres conscientes de la fuerza de su razón, del

²¹¹ "El ritual burocrático organiza el consumo frenético del menú social, programa de educación, tratamiento médico o acción judicial. El conflicto personal se ve privado de toda legitimidad, desde que la ciencia promete la abundancia para todos y pretende dar a cada uno según sus demandas personales y sociales, objetivamente identificadas. Los individuos, que han desaprendido a reconocer sus propias necesidades así como a reclamar sus propios derechos, se convierten en presa de la mega-máquina que define en su lugar lo que les hace falta. La persona ya no puede por sí misma contribuir a la renovación continua de la vida social. El hombre llega a desconfiar de la palabra, se apega a un ser supuesto. El voto reemplaza al corrallo, la casita electoral, a la terraza del café. El ciudadano se sienta frente a la pantalla, y calla". (I. Illich (traducción de M. Gossmann y J. Hulmes), *La convivencialidad*,... p. 130).

²¹² *Ibid.*, p. 131

peso de su palabra y de la seriedad de sus actos, para elegir libremente la austeridad que garantizará su vitalidad.²¹³

4.3.2.2 La corrupción del lenguaje cotidiano

*Muchas décadas de dependencia en la escolarización han hecho que el conocimiento se convierta en mercancía un bien especial susceptible de mercado. El conocimiento se considera ahora simultáneamente como bien de primera necesidad y como la moneda más preciosa de una sociedad () La transformación del conocimiento en una mercancía se refleja en una transformación correspondiente del lenguaje. Palabras que antes eran usadas como verbos se están convirtiendo en sustantivos que designan propiedades. Hasta hace poco las palabras habitación, conocimiento y cuidado designaban actividades. Ahora, por lo general, se conciben como mercancías o servicios a entregarse. Hablamos de la fabricación de la vivienda o de la entrega de asistencia médica. Los hombres ya no se consideran aptos para curarse a sí mismos ni para construirse sus viviendas. En este tipo de sociedad, el hombre llega a creer que los servicios profesionales son más valiosos que la atención personal. En lugar de aprender cómo cuidar a la abuela, el adolescente aprende a hacer una manifestación frente al hospital que no le admite. (Ván Illich, *Alienación*)*

El monopolio que ejerce un solo modo de producción sobre todas las relaciones productivas, es más peligroso que la competencia entre firmas, pero menos visible. Es fácil conocer al ganador en la competencia abierta: es la fábrica que utiliza el capital en forma intensiva; es el negocio mejor organizado; la rama industrial más esclavista y mejor protegida; la empresa que malgasta con la mayor discreción o que fabrica más armamentos. A gran escala, este curso toma la forma de una competencia entre firmas transnacionales y naciones en vías de industrialización. Pero este juego mortal entre titanes distrae la atención de su propia función ritual. A medida que se extiende el campo de la competencia, una misma estructura industrial se desarrolla a través del mundo y polariza la sociedad. El modo de producción industrial establece su dominación no sólo sobre los recursos y la instrumentación sino también sobre la imaginación y los deseos de un número creciente de individuos. El hombre mismo, en cierta forma, está industrializado. Los sistemas políticos hacen prodigios de ingenio y de agilidad semántica para bautizar con nombres opuestos a esta misma estructura industrial en expansión en todas partes, sin comprender que ella escapa a su control.

“Extendida por el mundo entero, esta industrialización del hombre lleva consigo la degradación de todos los lenguajes, y se hace muy difícil encontrar las palabras que hablarían de un mundo opuesto al que las ha engendrado. El lenguaje refleja el monopolio que el modo industrial de producción ejerce sobre la percepción y la motivación. En las naciones industriales, cuando el hombre habla de sus obras, las palabras que emplea designan los productos de la industria. (...) El deslizamiento funcional del verbo hacia el sustantivo subraya el empobrecimiento de la imaginación social. La práctica nominalista del lenguaje sirve para marcar las relaciones de propiedad: la gente habla del trabajo que tiene. En toda América Latina, sólo los que tienen un empleo dicen que tienen trabajo. Los campesinos (que son la gran mayoría) dicen que lo hacen: *se va a trabajar, pero no se tiene trabajo*. Los trabajadores

²¹³ *Ibid.*, p. 132

modernos y sindicados no sólo esperan que la industria produzca más bienes y servicios, sino también más trabajo para más gente. (...) El desahucarse del verbo hacia el sustantivo refleja también el empobrecimiento del consejo de propiedad. Posesión, embargo, abuso, no pueden indicar la relación del individuo o del grupo con una institución como la escuela. Porque en su función esencial una herramienta semejante escapa, como hemos visto, a todo control. Las afirmaciones de propiedad concernientes a la herramienta vienen a designar la capacidad de detentar sus productos, sea el interés objetivo del capital o los objetos manufacturados, o incluso toda especie de prestigio ligado a lo uno o a lo otro. El consumidor-usuario integral, el hombre plenamente industrializado, no se apodera de nada más que de lo que consume. Dice: mi educación, mis desplazamientos, mis recreos, mi salud. A medida que el campo de su quehacer se estrecha, reclama productos de los que se dice propietario. Sometido al monopolio de un sólo modo de producción, el usuario ha perdido todo sentido de la rica pluralidad de estilos de tener.²¹⁶

En aquella sociedad en donde la industrialización tiene el dominio de las relaciones sociales, el lenguaje se ha sustantivado. Por ejemplo: *Yo quiero aprender* se transforma en *yo quiero adquirir una educación*. *Yo tengo deseos de ir a alguna parte* se traduce en *yo quiero un medio de transporte*. Es decir el derecho de actuar se sustituye por el derecho de tener. En el primer caso, el sujeto es actor; en el segundo, usuario.

4.3.2.3 La devaluación de los procedimientos formales que estructuran la toma de decisiones sociales

4.3.2.3.1 El derecho

Para Illich, el Derecho no es en sí mismo una construcción industrial. Es la sociedad industrial la que lo transforma y lo vuelve hacia los intereses del mercado y el crecimiento industrial. Pero, el Derecho también puede ser recuperado por la gente para llevar a cabo un tipo de sociedad que limite a las herramientas perversas.

"Los partidos, los modos de legislación y el aparato judicial han sido requeridos al servicio del crecimiento de las escuelas, de los sindicatos, de los hospitales y de las autopistas, para no hablar de las fábricas. Poco a poco, no sólo la policía, sino también los órganos legislativos y los tribunales han llegado a ser considerados como una instrumentación al servicio del estado industrial. Si a veces defienden al individuo ante las pretensiones de la industria, ésta es la coartada de su docilidad para servir al monopolio radical y de su servilismo para legitimar una concentración siempre más fuerte de poderes. A su manera, los magistrados se convierten en cuerpo de ingenieros del crecimiento. En la democracia popular o capitalista, son los aliados *objetivos* del instrumento contra el hombre. Con la idolatría de la ciencia y la corrupción del lenguaje, esta degradación del Derecho es un obstáculo mayor para la reinstrumentación de la sociedad."²¹⁷

²¹⁶ *Ibid.*, pp 133-135

²¹⁷ *Ibid.*, p. 137

Sin embargo, había quienes se contraponían a la creencia de Illich respecto a la utilización del Derecho como apoyo para la creación de un tipo de sociedad. Él se defendía de sus críticos de la siguiente forma:

"cada vez que se propone utilizar el Derecho como herramienta de inversión de la sociedad, surgen tres objeciones: la primera es superficial: no todos pueden ser juristas, por tanto no todos pueden manejar el Derecho por su cuenta. Naturalmente, esto es verdad sólo en cierta medida. Sistemas parajurídicos podrían establecerse dentro de ciertas comunidades, y luego ser incorporados a la estructura del conjunto. Es más, a la participación del profano se le podría adjudicar un campo de acción más vasto y revelarse como precisa en los procedimientos de mediación, de conciliación o de arbitraje. Pero, aun si la objeción es fundada, no viene al caso. El Derecho se aplicaría a la regulación de las herramientas, gobernando la vida cotidiana, pues no hay razón para que la mayoría de los procesos no sean descentralizados, demitificados y desburocratizados. Queda el que ciertos problemas sociales se presentan en gran escala, son complejos y posiblemente permanecerán así por mucho tiempo, y exigen una instrumentación jurídica a su medida. Si está destinado a servir a vastos grupos de hombres, cada uno portador de una tradición secular, para negociar proserpciones a escala mundial, el Derecho, como proceso de regulación de esos problemas sociales, es, de hecho, una herramienta que requiere expertos como operadores. Pero eso no significa que dichos expertos deban ser doctores en Derecho o formar un mandarinato.

La segunda objeción (...) va mucho más lejos: los actuales operadores de la instrumentación jurídico-social están profundamente intoxicados por la mitología del crecimiento. Su visión de lo posible y de lo factible se mantiene conforme al adoctrinamiento industrial. Sería locura esperar que los gerentes de una sociedad productiva se transformaran en vestales de la sociedad convivencial. El alcance de esta observación se completa y subraya por una tercera objeción: el sistema jurídico no sólo es un conjunto de reglas escritas, es un proceso continuo a través del cual las leyes se elaboran y se aplican a situaciones reales. A través de la serie de actos jurídicos, la colectividad se da un cierto marco mental. De ello resulta un contenido del Derecho que refleja la ideología de los legisladores y de los jueces. La manera en que estos últimos perciben la ideología subyacente a toda cultura se convierte en la mitología oficial que se concreta en las leyes que formulan y aplican. El cuerpo de las leyes que regula una sociedad industrial refleja inevitablemente la ideología, las características sociales y la estructura de clase, al mismo tiempo que la refuerzan y aseguran su reproducción (...).

Cuidadosamente hago la distinción entre el cuerpo de las leyes y la estructura formal que lo elabora, al igual que distingo entre el uso de slogans al que recurren las instituciones y la práctica del lenguaje cotidiano. Así también distinguiré entre un conjunto de políticas y el proceso formal que les da origen."²¹⁸

El análisis del procedimiento jurídico nos puede servir para distinguir entre el procedimiento y la sustancia, puesto que esta distinción se encuentra en la raíz del Derecho. Y esto Illich lo demuestra con base en el derecho angloamericano.

²¹⁸ Ibid., pp. 139-140

El *common law* tiene dos características importantes que le permiten adaptarse a las condiciones que imperan en las sociedades industriales. La primera de estas características es que dicho sistema se apoya en la continuidad y la oposición antagónica.

Respecto a la continuidad ésta conserva la sustancia del cuerpo de las leyes a diferencia del proceso legislativo, el cual brinda al legislador un campo más amplio de innovación.

En la sustancia del cuerpo de las leyes de la mayoría de las sociedades no hay ningún obstáculo constitucional para proponer leyes que limiten la productividad, los privilegios burocráticos, la especialización o el monopolio radical.

Debemos decir que la oposición antagónica del procedimiento de la *common law* nos ayuda a comprender las relaciones en un momento de conflicto. Corresponde a las partes afectadas reclamar su derecho o reivindicar aquello que consideren bueno. Al equilibrar intereses encontrados, en teoría, la decisión debería preservar lo más conveniente para todos.

Sin embargo en la sociedad económica este equilibrio está inclinado a favorecer a la sociedad de crecimiento. Pese a la perversión del Derecho, éste no se encuentra minado en su base. Por ello, algunas comunidades, liberadas de la ilusión de que el crecimiento puede suprimir la injusticia social y conscientes de la necesidad de límites, pueden recurrir a esta herramienta.

Una activa mayoría de individuos y de grupos que busquen en un procedimiento consuetudinario común recobrar sus propios derechos, puede arrancar a los especialistas al servicio de la maquinaria industrial, el poder de definir los cercos que se deben imponer al crecimiento.

"Es vano esperar que el Colegio de Médicos, el Sindicato de la Educación Nacional o la Asociación de Ingenieros de la Circulación, expliquen en términos sencillos, sacados del lenguaje común, el gangsterismo profesional de sus colegas. Asimismo, es vano pensar que los diputados, los juristas y los magistrados vayan de pronto a reconocer la independencia del Derecho de su noción preconcebida del bien, que se confunde con el suministro de la mayor cantidad de productos al mayor número de gente. Porque todos están domesticados para arbitrar conflictos en favor de su propia rama de actividad, ya hablen en nombre de los patronos, de los asalariados, de los usuarios o de sus propios colegas. Pero, aquí o allá, por excepción se encontrará a un médico que ayude a los demás a vivir en forma responsable, a aceptar el sufrimiento, a afrontar la muerte y, de modo similar, por excepción se encontrarán juristas que ayuden a las personas a utilizar la estructura formal del Derecho para defender sus intereses dentro del marco de una sociedad consuetudinaria. Aún si la sentencia dictada no llega finalmente a satisfacer a los demandantes, la acción servirá siempre para poner en evidencia el litigio."²¹⁹

4.3.2.3.2 La política

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 146-147

Illich creía (en *La convivencialidad*) que la instalación del fascismo tecnoburocrático no es el destino de la humanidad. Hay otra posibilidad en un proceso político que permita a la población determinar el máximo que cada uno puede exigir, en un mundo de recursos manifiestamente limitados; un proceso consensual destinado a fijar y mantener límites al crecimiento de la instrumentación; un proceso de estímulo a la investigación radical, de manera que un número creciente de gente pueda hacer cada vez más con cada vez menos. El poder de la mitología política impide la reestructuración de la sociedad.

En una sociedad económica, cada uno es fuerza de trabajo, consumidor, usuario y depredador del medio ambiente. El mito político transforma esta multiplicidad de hombres en una mayoría política. Por este hecho, esta multiplicidad de individuos automatizados se convierte en un bloque mítico de electores que se ponen de acuerdo sobre un problema inexistente: la mayoría silenciosa, guardiana invisible e invencible de los intereses empleados en el crecimiento, que paraliza toda acción política real. Analizándola más profundamente, esta mayoría es un conjunto ficticio. En realidad, hay una multiplicidad de individuos. Pero, a pesar de su diversidad, un común apego al crecimiento les une, puesto que de ello depende su satisfacción. Sólo el mito les dará la homogeneidad de una mayoría política opuesta a los límites. Todos tienen su razón para desear el crecimiento industrial y para sentir su amenaza. Sin embargo, por el momento, en una palabra, un voto contra el crecimiento estaría tan desprovisto de sentido como un voto en favor del P.N.B.

Una ideología común no crea una mayoría, no tiene eficacia sino a condición de arraigarse en la interpretación del interés racional de cada uno y de dar a este interés una forma política. La acción política de la persona frente a un conflicto social esencial no depende de la ideología aceptada previamente, sino de dos factores: a) el estilo que marcará la transformación del conflicto latente entre el hombre y la herramienta en una crisis abierta, que exija una reacción global y sin precedente; b) el surgimiento de una multiplicidad de nuevas élites (que puedan proveer una nueva forma interpretativa y hasta cierto punto inesperada- sobre las líneas de interés).

"Las fuerzas que tienden a limitar la producción ya están operando en el interior del cuerpo social. Una investigación pública y radical puede ayudar de manera significativa a muchos hombres a ganar cohesión y lucidez en la condena de un crecimiento que se juzga destructivo. Seguramente sus voces se harán oír mejor cuando la crisis de la sociedad superproductora se agrave. Sin formar partidos, son los portavoces de la mayoría de la cual cada uno es miembro en potencia. Mientras más inesperada sea la crisis más repentinamente las llamadas a la austeridad alegre y equilibrada se convertirán en un programa de limitaciones racionales"²²⁰.

"Una mayoría electoral favorable a la limitación de las instituciones sería heterogénea: comprendería a las víctimas de un aspecto particular de la superproducción, a los ausentes al festín industrial y a la gente que rechaza en bloque el estilo de la sociedad totalmente racionalizada. El ejemplo de la escuela puede ilustrar el funcionamiento de una mayoría electoral en la política tradicional. La gente sin niños rezonga ante las cargas presupuestarias de la Educación Nacional. Unos encuentran que pagan, sin razón, más que sus vecinos. Otros sostienen las escuelas confessionales. Hay quienes

²²⁰ *Ibid.*, p. 53

rechuzan la obligación escolar porque daña a los niños, otros la combaten porque refuerza la segregación social. Toda esta gente podría formar una mayoría electoral, pero sin constituir ni una secta ni un partido.²²¹

La llegada simultánea de varias instituciones a su segundo umbral de mutación (es decir, al de su contraproduktividad) hace sonar la alarma. La crisis no puede tardar. En realidad ya comenzó. El desastre que seguirá, pondrá claramente en evidencia que la sociedad industrial, como tal, y no solo sus diversos órganos, ha traspuesto los cereos.²²²

"Una última objeción se presenta a menudo cuando se propone la orientación convivencial a una sociedad: para elegir una vida austera con herramientas convivenciales es preciso defenderse contra el imperialismo de las megaherramientas en expansión. Tal defensa no sería posible sin un ejército moderno, que a su vez exige una industria en pleno crecimiento. En realidad, la reconstrucción de la sociedad no puede ser protegida por un ejército poderoso: primero, porque habría contradicción entre los términos; luego, porque ningún ejército moderno de un país pobre puede defenderlo contra tal poder. La convivencialidad será obra exclusiva de personas que utilicen una instrumentación efectivamente controlada. Los mercenarios del imperialismo pueden envenenar o destruir una sociedad convivencial, pero no la pueden conquistar."²²³

4.4 Los orígenes de la herramienta que esclaviza al hombre

El estudio illichiano que hasta aquí hemos recuperado tiene sobre todo una metodología fenomenológica. Hemos dicho qué *son* tal como se *aparecen* las herramientas en el mundo

²²¹ "Cuando hablo acerca de la emergencia de grupos de interés y su preparación no hablo de grupos de acción, o de una iglesia, o de una nueva clase de expertos. Y sobre todo, no estoy hablando de un nuevo partido político que pudiera asumir el poder en un momento de crisis. La administración de la crisis la convertiría en una catástrofe irreversible. Un partido bien entrenado puede establecer su poder en el momento de una crisis en la cual la opción es la única dentro todo un sistema. Tales fueron los instrumentos de producción durante la Gran Depresión. Es así como en los países de Europa del Este, pasada la Segunda Guerra Mundial, tuvieron que elegir el stalinismo. Pero la crisis, de cuyo próximo advenimiento estoy hablando, no está ya dentro de la sociedad industrial sino que concierne al modo de producción industrial en sí. Esta crisis obliga al hombre a elegir entre la herramienta convivencial y el aplastamiento por la megamáquina, entre el crecimiento indefinido y la aceptación de límites multidimensionales. La única respuesta posible consiste en reconocer su profundidad y aceptar el único principio de solución que se ofrece: establecer, por acuerdo político, una autolimitación. Mientras más numerosos y diversos sean los heraldos, más profunda será la comprensión de que el sacrificio es necesario, de que protege intereses variados y de que es la base de un nuevo pluralismo cultural.

Tampoco hablo de una mayoría opuesta al crecimiento, en nombre de principios abstractos. Ésta sería una nueva mayoría fantasma. En realidad, es concebible la formación de una élite organizada que alabe la ortodoxia del anticrecimiento. Esta élite quizás se esté formando. Pero un coro semejante, con el anticrecimiento como todo programa, es el antídoto industrial a la imaginación revolucionaria. Al intentar a la población a aceptar una limitación de la producción industrial, sin poner en cuestión la estructura de base de la sociedad industrial, obligadamente se daría más poder a los burocratas que optimizan el crecimiento, y uno mismo se convertiría en rehen. La producción estandarizada de bienes y servicios muy racionalizados y estandarizados alegraría aún más, de ser posible, la producción convivencial de lo que ya lo hace la sociedad industrial de crecimiento". (Ibid., pp. 155-156)

²²² Ibid., p. 157

²²³ Ibid., p. 158

contemporáneo. Y hemos agregado, por supuesto, el análisis y las opiniones de Ilich respecto a las mismas. Sin embargo, Ilich no sólo se contenta con realizar análisis fenomenológicos, sino que también realiza estudios históricos. Genealogías que le permiten inquirir respecto a ciertas cosas que en nuestras sociedades se dan por obvias. Las genealogías illichianas socavan muchas de nuestras certezas y nos ofrecen un horizonte amplio respecto a ciertos fenómenos contemporáneos. A continuación presentamos un breve bosquejo de la explicación histórica del porqué las herramientas contemporáneas se han convertido en una amenaza para la humanidad.

"Hacia finales de la Edad de Hierro, o sea desde el remo de Agripa hasta el siglo de Watt, la cantidad total de energía disponible aumentó rápidamente. De hecho, la mayoría de las grandes mutaciones técnicas anteriores al descubrimiento de la electricidad, se produjeron durante la alta Edad Media. La invención de los tres mástiles, sacando mejor partido de la fuerza del viento, hizo posible la navegación alrededor del mundo. La excavación de los canales europeos y la invención de la esclusa²²⁴ hicieron posibles los transportes regulares de cargamentos pesados. Los cerveceros, los tintoreros, los alfareros, los ladrilleros, los azucareros y los salineros se beneficiaron del perfeccionamiento y difusión de los molinos de viento y de agua. La forja a orillas del torrente sustituye a la fragua en el bosque; el martillo es reemplazado por los molinetes de pilón para triturar el mineral, y al canasto a espaldas del hombre, lo reemplaza la polea que permite levantar cargas. La fuerza hidráulica acciona sopletes para ventilar galerías y gracias a las norias²²⁵ se bombea el agua para drenar el fondo de la mina y el hombre se sumerge más adentro de la tierra. (...) Después, el carro, equipado de un tren delantero pivotante y de ejes móviles, permite duplicar la velocidad del desplazamiento, con lo cual, a partir del siglo XVIII, se benefician el correo y el transporte de pasajeros. Por primera vez en la historia del hombre es posible desplazarse a 100 kilómetros por hora. Poblados y campos, unos más lentamente que los otros, fueron transformados, remodelados, poco a poco"²²⁶.

En su libro *The Myth of the Machine: The Pentagon of Power*, Lewis Mumford subraya las características específicas que convirtieron la actividad minera en prototipo de las formas ulteriores de mecanización:

...indiferencia hacia los factores humanos, a la contaminación y a la destrucción del entorno, puesto el acento en el proceso fisicoquímico con miras a obtener el metal o el carburante deseado y, sobre todo, el aislamiento geográfico y mental del universo del granjero y del artesano, del mundo de la Iglesia, de la Universidad y de la Ciudad. Por su efecto destructor sobre el medio ambiente y su desprecio por los riesgos impuestos al hombre; la actividad minera se acerca mucho a la actividad guerrera - como la guerra la mina produce con frecuencia un tipo de hombre duro y digno, habituado a afrontar el peligro y la muerte (...). -el soldado en su mejor aspecto-

²²⁴ Un esclusa es un "rectinto de fábrica, con puertas de entrada y salida, que se construye en un canal de navegación para que los barcos puedan pasar de un tramo a otro de diferente nivel, llenando de agua o vaciando el espacio comprendido entre dichas puertas". (Varios, *Diccionario de la lengua D-F*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 804-805)

²²⁵ Noria "máquina compuesta de dos grandes ruedas, una horizontal movida por una palanca que tira una caballería, y otra vertical que, que engrana en la primera y lleva colgada una como arealuces para sacar agua del pozo". O "Pozo formado en figura comúnmente ovalada, del cual sacan el agua con la máquina". (Varios, *Diccionario de la lengua N-Q*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, p. 1320)

²²⁶ I. Ilich (traducción de M. Ciessmann y J. Bulnes), *La convenciónalidad...*, p. 55

Pero el ánimo destructor de la mina, su siniestra labor, su aura de miseria humana y la degradación del paisaje, todo eso lo transmite la actividad minera a las industrias que utilizan su producción. El costo social excede grandemente al beneficio mecánico

"De manera que a la herramienta accionada al ritmo del hombre, sucedió un hombre actual al ritmo de la herramienta, con lo cual, todas las modalidades humanas de actuar se vieron transformadas"²²⁷.

Hacia el final de la Edad Media, el antiguo sueño del alquimista de fabricar un homúnculo en el laboratorio, tomó la forma de la creación de robots para que trabajaran por el hombre, y de la educación del hombre para trabajar a su lado. Esta nueva actitud hacia la actividad productora se reflejaba en la introducción de una nueva palabra; el término trabajo. Vocablo que deriva de *trépallare* que a su vez significaba torturar sobre el *trépallum*. El *trépallum* es descrito en el siglo VI como un armazón formado de tres troncos, suplicio que reemplazó en el mundo cristiano al de la cruz. En el siglo XII, la palabra *trabajo* se relacionaba aún con tortura, significaba una prueba dolorosa. En el siglo XVI *trabajo* comenzó a utilizarse como sinónimo de obra y de labor. "A la obra (*poiesis*) del hombre artista y libre, a la labor (*poneros*) del hombre apremiado por el otro o por la naturaleza, se agrega entonces el trabajo, al ritmo de la máquina"²²⁸. En ese mismo siglo el término *trabajador* desliza su sentido hacia *labrador* y *obrero*: a fines del siglo XIX los tres términos apenas se distinguen.

"La ideología de la organización industrial, de la instrumentación y de la organización capitalista de la economía, aparece antes de lo que se ha dado en llamar Revolución Industrial. Desde la época de Bacon, los europeos comenzaron a realizar operaciones indicadoras de un nuevo estado mental: ganar tiempo, reducir el espacio, aumentar la energía, multiplicar los bienes, echar por la borda las normas naturales, prolongar la duración de la vida, sustituir los organismos vivos por mecanismos que los simulan o amplían una función particular. De estos imperativos se desarrollaron en nuestras sociedades los dogmas de la ciencia y de la técnica que tienen valor de axiomas porque no se les somete a análisis. El mismo cambio de mente se refleja en la transición del ritmo ritual a la regularidad mecánica, se pone el acento en la puntualidad, en la medida del espacio y en la contabilización de los votos, de manera que los objetos concretos y los sucesos complejos se transforman en quanta abstracta"²²⁹.

El surgimiento de nuevas formas de energía y de poder alteró la relación que el hombre mantenía con el tiempo. El préstamo con interés era condenado por la Iglesia como una práctica *contra natura*; el dinero era, por naturaleza, un medio de cambio para comprar lo necesario, no un capital que pudiera trabajar o dar frutos. En el siglo XVII, la Iglesia misma abandona esta concepción, aunque a su pesar, para aceptar el hecho de que los cristianos se habían convertido en capitalistas comerciantes. El uso del reloj se generaliza y, con él, la idea de la *falla* de tiempo.

²²⁷ Ídem.

²²⁸ **Ibid., p. 57**

²²⁹ **Ibid., p. 58**

Pronto se comenzó a considerar abiertamente al hombre como una fuente de energía. Se trató de medir la prestación diaria máxima que se podía obtener de un hombre, luego a comparar el costo de manutención y la potencia del hombre con la del caballo. El hombre fue redefinido como fuente de energía mecánica. Se observó que los galeotes no eran muy eficientes porque permanecían sujetos al movimiento simple del remo. En cambio, los prisioneros condenados al suplicio de la ardilla, utilizado aún en el siglo XIX en las prisiones inglesas, proporcionaban una potencia rotativa capaz de alimentar cualquier máquina nueva.

La nueva relación del hombre con su instrumentalización echó raíces durante la Revolución Industrial, como, a su vez, el capitalismo, en el siglo XVI, reclamó nuevas fuentes de energía. La máquina de vapor es más un efecto de esta sed de energía que una causa de la Revolución Industrial. Con el ferrocarril, esta preciosa máquina se vuelve móvil y el hombre se hace usuario. En 1782, la diligencia franqueó los 100 km por día entre París y Marsella; en 1855, Napoleón III se ufanaba de recorrer 100 km por hora. Poco a poco, la máquina puso al hombre en movimiento. en 1900, un trabajador francés, no empleado en la agricultura, alcanzaba en promedio treinta veces más kilómetros que su homónimo en 1850. Llega entonces el fin de la Edad de Hierro y a la vez el inicio de la Revolución Industrial. La capacidad de moverse se sustituye por el recurso a los transportes. El hacer en serie reemplaza al *savoir-faire*, la industrialización se convierte en norma.

En el siglo XX, el hombre pone en explotación gigantescas reservas naturales de energía. El nivel energético así logrado establece sus propias normas, determina los caracteres técnicos de la herramienta, más aún, el nuevo emplazamiento del hombre. A la obra, a la labor, al trabajo, viene a agregarse el servicio de la máquina: obligado a adaptarse a su ritmo, el trabajador se transforma en operador de motores o en empleado de oficina. Y el ritmo de la producción exige la docilidad del consumidor que acepta un producto estandarizado y condicionado. A partir de entonces, disminuye la necesidad de jornaleros en el campo y el siervo deja de ser rentable. También el trabajador deja de ser rentable, desde que la automatización logra, por medio de la industrialización, la franca transformación que la producción en masa ha perseguido. "El encanto discreto del condicionamiento abstracto de la mega máquina reemplaza el efecto del chasquido del látigo en el oído del labrador esclavo, y el avance implacable de la cadena sin fin desencadena el gesto estereotipado del esclavo"¹⁰.

Todo esto ha traído como consecuencia el dominio de los profesionales, de las profesiones inhabitantes, es decir, el dominio del consumo sobre el del hacer, la fe en la máquina, la esclavización tecnológica del hombre y la contraproductividad ascendente.

"El obrero que sumerge un neumático en una solución hirviendo de ácido sulfúrico debe repetir ese gesto absurdo y agotador a cada gemido de la máquina, y está así realmente atado a la máquina. Por otra parte, el trabajo del campo ya no es lo que fue para el siervo o para el campesino tradicional. Para éstos era laborar un campo en función del crecimiento de las plantas, del apetito de los animales y del tiempo que haría al día siguiente. El obrero agrícola moderno que no dispone de herramientas manipulables, se encuentra en cambio en una situación absurda. Cogido entre dos

¹⁰ *Ibid.*, p. 60

fuegos, o debe agotarse para rivalizar con los rendimientos de los que poseen tractores y máquinas de usos múltiples, o bien debe hacer funcionar esta maquinaria moderna, consciente de estar fastidiado, explotado y chasqueado, con la sensación de ser una simple pieza de recambio para la mega-maquina. Es incapaz de imaginar la posibilidad de usar herramientas manejables que son, a la vez, menos fatigadoras que el antiguo arado, menos alienantes que la trilladora y más productivas que uno y otra.²¹⁹

Conforme Illich fue investigando respecto a las herramientas, logró elaborar diversas hipótesis, cuya finalidad es descubrir *con exactitud* en donde comienza el uso pervertido de la herramienta. Los panfletos²²⁰ que Illich escribió dejaban bien en claro que el uso perverso de la herramienta se extendía conforme más gente incurrió en ella a la era del desarrollo, y que en los países llamados del Primer Mundo, el uso destructivo de la herramienta se había consolidado del lado de la modernidad, de la invención de los Estados-nación, del mercantilismo y del capitalismo. Pero, no dejaban en claro en donde comenzó dicha perversión. Sí, la historia de la expansión estaba clara, pero no así la historia que describiera el origen de dicha perversión.

A principios de los 80 Illich escribió un ensayo sobre un tipo de ciencia que poco tiene que ver con la ciencia moderna. Su inspiración para describir dicha ciencia, era Hugo de San Victor y a esta forma de ciencia le denominó *ciencia de la gente o investigación convivencial*. El tipo de ciencia que Illich describía como una mitología científica que obstaculizaba la instauración de un modo de vida convivencial es también llamado por Illich *ciencia para el pueblo*, esta expresión

"designa lo que se llama *investigación y desarrollo*, y, desde la II Guerra Mundial, de una forma más abreviada, *I y D*. A cargo, generalmente, de grandes instituciones - gobiernos, industria, universidades, hospitales, ejército, fundaciones-, estas actividades también son realizadas por pequeños equipos privados que ambicionan vender los resultados de sus trabajos a esas instituciones. Se trata de una actividad de mucho prestigio, cara y libre de impuestos, que pretende realizarse en bien de todos, según aquellos que la financian o que la llevan a cabo. A los universitarios armados de diplomas les asegura puestos fijos, bien remunerados. La *I y D* puede tratar de la sociedad o de la naturaleza, ser fundamental o aplicada, especializada o interdisciplinaria. No es en un sentido peyorativo que se califica a la *I y D* como ciencia *para el pueblo*, en principio, esto no supone un desprecio de esta tarea. Sencillamente, ésto significa que los resultados de la investigación no guardan ninguna relación con la actividades cotidianas inmediatas de aquellos que la practican. La *I y D* puede ser sobre la bomba de neutrones, la distrofia muscular, las fotoroplas solares o los estanques para peces, pero siempre en beneficio de *otros*. Evidentemente, la ciencia *de la gente* no es eso."²²¹

Illich alude con ciencia de la gente a la investigación llevada a cabo con poca o incluso sin ningún financiamiento, sin ningún padrínazgo, sin comunicaciones publicadas en

²¹⁹ *Ibid.*, p. 61

²²⁰ Así llama Illich a sus textos desde *Alternativas* hasta *La convivencialidad*.

²²¹ I. Illich (traducción de A. Garrigós), *La investigación convivencial*, en *Shadow Work*, copia del manuscrito original, (publicado originalmente en 1981)

prestigiosas revistas y con unos resultados que carecen de interés para el mercado. Sin embargo, la gente que la práctica no parece sentirse ni rechazada ni con afán de promocionarse. Lleva adelante sus investigaciones de un modo metódico, metódico y disciplinado, está perfectamente al corriente de lo que sucede en la *I y D* de las áreas de las que se ocupa, aprovecha sus resultados cuando les interesan, y, tan sólo en diez años, ha creado una red alternativa de publicaciones que representa un foro de crítica y de difusión de sus esfuerzos. Trabaja sola o en equipos muy reducidos, y su estudio tiene como principal objetivo configurar directamente su forma de vida. No le interesa patentar lo que descubre y es raro que fabrique algún producto con el fin de venderlo. No da la impresión, de ninguna manera, de ser la parentela pobre de los que trabajan en *I y D*.²¹⁴

V. Borremans definía a la ciencia de la gente como: “*la investigación realizada a fin de incrementar el valor de uso de las actividades diarias sin aumentar la dependencia del mercado o de las profesiones*”.²¹⁵

Ilich decía al respecto que la ciencia del pueblo representa el esfuerzo de sus creadores por apartarse del mercado. Es una búsqueda de la autonomía, pero como una síntesis nueva y no como un retorno a *los buenos tiempos* o a una supuesta *vida sencilla*.

Cuando se le pidió a Ilich que clarificara el sentido de *ciencia de la gente*, le “*vino a la memoria un pensador del siglo XII que ha mostrado ser una excelente compañía: Hugo de S. Víctor. Habiendo vivido antes del siglo XIII, pero después de la antigüedad clásica, no fue tocado por lo que acostumbramos a llamar ciencia*”.²¹⁶

Pero, ¿quién es Hugo de Víctor? E.R. Curtius dice que no conoce ningún teólogo anterior que haya recomendado la risa a los cristianos. Hugo, incluso, recomendó a los profesores que fomentaran la risa entre sus estudiantes, pues las cuestiones serias se asimilan más fácilmente y con un placer mayor cuando están mezcladas con humor.

Influyó en Alberto el Grande y en su alumno, Tomás de Aquino, en los maestros franciscanos Alejandro de Hales y Buenaventura. Años más tarde, su pensamiento e incluso sus fórmulas llegaron a ser una lectura popular con la *Imitación de Cristo*. Figura entre los pocos pensadores medievales que Kierkegaard cita. Pero como influyó de manera más clara y directa fue a través de su obra *Didascalicon*, usada como manual.

Hugo definía la ciencia mecánica como aquella parte de la filosofía que estudia los remedios contra la debilidad, la enfermedad del cuerpo, resultante de la nefasta intervención del hombre en su entorno. La ciencia es, entonces, un correctivo del desorden ecológico.²¹⁷

Para su percepción de la condición humana Hugo partía del origen del hombre tal y como lo explica el Génesis. Dios creó primero a Adán, después a Eva. Los creó para que vivieran en

²¹⁴ Cf. Idem.

²¹⁵ V. Borremans citada por I. Ilich (traducción de A. Garrigós). *La investigación consensual...*

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Cf. Idem.

armonía con el resto de la Creación. Cuando los puso en el jardín del Edén, les asignó una tarea determinada pero que no suponía ningún esfuerzo.

Hugo creía firmemente que Dios había creado cada cosa de acuerdo a su propia belleza. La insistencia en la belleza, y en la percepción visual de la realidad, es característica de los textos de Hugo. Dios dió a Adán y a Eva tres clases de *ojos*: el ojo del cuerpo, apropiado para el discernimiento ordinario; el ojo de la *razón*, para meditar sobre el significado de la belleza eterna que contempla; y el ojo apto para la contemplación del Creador mismo. Este ojo, hecho para mirar en una luz cegadora, está destinado a ver lo invisible, *lo que El no es, nunca lo que El es*. Estos tres pares de ojos forman parte de lo que el Creador dió al ser humano desde el principio. Para Hugo, es la luz divina la que ilumina estos ojos, reflejada por la naturaleza, el alma y el cielo en el espejo que es el hombre.

De acuerdo con el relato bíblico, creía que había algunas restricciones que le fueron impuestas a la primera pareja por el Creador. Adán y Eva eran libres de comer de todos los frutos del jardín. Tan sólo los de un árbol les estaban prohibidos.

"La serpiente, ángel caído, envidiaba su posición privilegiada en el universo. Convenció a Eva para que rompiera una rama de este árbol prohibido y comiera de su fruto. Movidó, no por la curiosidad, sino por su *affectus dilectionis* (un amor de profundo afecto por Eva). Adán comió del fruto que ella le ofrecía. Como consecuencia, el mundo se trastornó. Como el espejo de sus ojos se había empañado, sintieron vergüenza. La naturaleza, que habían ofendido y de la cual deberían obtener su alimento, fue maldecida. Aquellos que habían sido creados para ser los jardineros del Edén nacerían, desde entonces, de un vientre ensangrentado y conseguirían su sustento de un campo lleno de espinas. La transgresión de las reglas de la naturaleza original obligaban a aquellos que habían sido creados para ser jardineros apacibles del Paraíso a ganar su sustento con sudor y amargura.

Los seres humanos, por su propia falta, son débiles, y deben sobrevivir en un entorno que ellos mismos han deteriorado. Y la ciencia es la búsqueda de un remedio para una condición tan lastimera. Lo más importante son, por tanto, estos esfuerzos para aliviar la debilidad de los hombres, no para controlar, dominar o conquistar la naturaleza a fin de transformarla en un falso Paraíso"⁷¹⁸.

Al momento en que la primera pareja transgredió el orden divino, el entorno y el hombre dejaron de estar en perfecta armonía pero esto no llegó a extinguir por completo el fuego eterno de la verdad que continuaba quemando, de forma externa, en los sentidos y, de forma interna, en la imaginación. Este fuego no cesaba de atizar la curiosidad, la sorpresa, la admiración, es decir, el punto de partida de la ciencia. La ciencia convivencial es el intento de restaurar, si bien parcialmente, esta competencia humana, perdida con la catástrofe ecológica original, origen de la historia sobre la Tierra.

La ciencia persigue según Hugo tres fines principales:

...la sabiduría, la virtud y la capacidad de hacer frente a las necesidades. La sabiduría es la comprensión de las cosas tal y como son. La virtud es un hábito del

⁷¹⁸ Idem.

corazón, un hábito que establece la armonía con la razón a la manera de la naturaleza. La necesidad (capacidad para afrontar una necesidad) es algo sin lo cual no podríamos vivir, pero sin lo cual seríamos más felices. Estas tres cosas son otros tantos remedios contra los tres males de los que la vida humana es objeto: sabiduría contra ignorancia, virtud contra vicio, y capacidad contra debilidad corporal. A fin de expulsar estos tres males, los hombres buscaron estas tres remedios, y para alcanzarlos el arte y la disciplina fueron descubiertos. Para la sabiduría, se descubrieron las artes teóricas, para la virtud, las artes prácticas, para las necesidades, las artes mecánicas.

Hugo parte de la *ignorancia*, la debilidad del ojo del espíritu, privado de un reflejo claro de Dios. Como correctivo, el espíritu necesita de la ciencia teórica, de la visión de las cosas tal y como son. Esta ciencia conduce a la sabiduría. Después Hugo trata del *vitium*, la laxitud moral que requiere la ayuda del *habitus animi*, hábitos estables del alma.

"Estos hábitos, se adquieren por la ciencia ética o social, la *práctica*, que conduce a la virtud. Finalmente, nosotros no vivimos en armonía con la naturaleza. A causa de nuestra agresión, una especie de venganza nos impone necesidades. Para vivir, tenemos que afrontar y superar estas necesidades. Para ello se recurre a lo que Hugo, por primera vez, llama la ciencia mecánica, *Theórica, practica y mechanica* son los tres remedios contra la debilidad personal"²³⁹.

La idea de la ciencia como remedio de la debilidad de aquellos que la practican -o de investigación convivencial-, y que deben practicarla para sobrevivir en un entorno alterado por la acción humana, es obra de Hugo de San Victor.

La ciencia como remedio, la ciencia de Hugo, es

"una visión de la ciencia diametralmente opuesta a la que empieza a tomar forma en el siglo XIII, con el redescubrimiento de Aristóteles, y que será la que prevalezca en Occidente. Para percibir con más claridad esta oposición entre la ciencia de Hugo y la nuestra, quizás lo mejor sea conservar el término que emplea y hablar de *philosophia*: la búsqueda cuidadosa de la verdad movida, no por el amor que aspira a lo perfectamente conocido, sino, más bien, empujada por el deseo de hacer perdurable lo que ha sido probado y experimentado como agradable. Esto no tiene nada que ver con la *I y D*. Y tampoco es compatible con el esfuerzo baconiano de subyugar a la naturaleza. Y, más importante aún, no es, de ningún modo, la investigación pura, desinteresada, que procura encontrar y hacer pública la verdad. Para esta *búsqueda cuidadosa de la verdad motivada... por lo que ha sido probado y experimentado como agradable* no hay otro término, en la actualidad, con que designarla que la *investigación convivencial*"²⁴⁰.

"Ni la idea de la ciencia como remedio, ni la de la mecánica como una parte de la ciencia sobrevivieron a Hugo. Podemos asombrarnos, ya que estas dos nociones aparecen claramente expresadas en el *Didascalicon*, su obra más conocida y que sirvió de libro de texto hasta bien entrado el Renacimiento. Una de las razones por las que sus ideas no fueron retomadas por sus lectores hay que buscarla en los desarrollos

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Idem.

tecnológicos que coinciden con sus cuarenta y cinco años. En menos de un siglo, el consumo de hierro aumentó más del doble en el Noroeste de Europa. Se había convertido en algo necesario para las herraduras de los caballos, la fabricación de carretas y de hoces, invenciones de hacía ya tres siglos, pero que solamente entonces empezaron a ser usadas ampliamente. Y fue también en este momento cuando comenzaron las cruzadas, grandes consumidoras de hierro para las armaduras. En el tiempo de Hugo, el número de molinos de agua se duplicó y la variedad de máquinas movidas por estos molinos aumento aún más rápido. Los monasterios empezaron a parecerse a fábricas de máquinas. Se multiplicaron los hombres capaces de construir, mantener y reparar todo este equipo de fabricación y de extracción minera. Era una nueva clase de artesanos y de obreros, caldereros ambulantes y mineros especializados que no se ajustaban exactamente a los tipos ya conocidos. Estos oficios fueron los que acabaron llamándose *artes mecánicos*. Se tendía a considerar a los que practicaban estas artes nuevas como del pueblo bajo. Cuando, dos generaciones después de la muerte de Hugo, tanto los molinos como las universidades se extendían por toda Europa, pasó a ser de mal gusto entre la gente culta hablar de estos oficios; la mecánica no era, ni mucho menos, un tema que se estudiara en las universidades. El término designaba, por aquel entonces, un nuevo tipo de trabajador asalariado, raro en la Francia del siglo XII, vinculado a las primeras formas modernas de producción masiva. La mecánica no tenía mucho en común con el esfuerzo por burlar la naturaleza, aún menos con el de imitarla. Se aproximaba más a una explotación de la naturaleza, habiendo evolucionado ya en el sentido de su dominación. Pasarían siglos antes de que alguien se arriesgara a incorporar en los programas universitarios disciplinas que exigían habilidades manuales. La medicina misma, al transformarse en enseñanza superior, debía escluir la cirugía. Y cuando, medio milenio más tarde, en el siglo XVIII, la ciencia de la construcción de máquinas accedió por fin a la universidad, lo hizo bajo un concepto diametralmente opuesto a la *scientia mechanica* de Hugo, la investigación convivencial. Mientras esta última implicaba una búsqueda de la sabiduría en su imitación de la naturaleza, el nuevo tema de estudio era claramente una ciencia de la *ingeniería*, una ciencia dirigida a la producción *para* el pueblo.²⁴¹

En occidente, durante fines de la Edad Media, la mecánica dejó de ser objeto de estudio; los inventos mecánicos fueron relegados de las universidades y comenzaron a crecer sin ninguna voz que criticara tal proceso. Nadie juzgaba a las máquinas, como si de pronto, éstas se hubieran vuelto amorales. No era tema de intelectuales hablar de molinos y metales; tampoco parecía lógico vincular los nuevos inventos mecánicos con la vieja moral. Esta forma en que se dividieron las ciencias mecánicas de las humanidades, de manera tan tajante, es para Illich, uno de los acontecimientos que han marcado a occidente hasta la actualidad; es el origen de las herramientas modernas, de las mega-máquinas contraproductivas.

Continúa Illich:

"Jacques Ellul distinguía correctamente entre las *técnicas* (que es el significado de la palabra inglesa *technology*) y la *technologic*, o el análisis crítico de las relaciones

²⁴¹ Idem.

entre el hombre y las herramientas. Dado que necesito un término para hablar de este tema, propongo el de *tecnología crítica*.²⁴²

Cuando a Illich se le pidió que hablara de la *ciencia de la gente*, se trasladó al segundo cuarto del siglo XII ya que para él fue entonces cuando apareció la tecnología crítica. Hugo de San Víctor no fue, de ninguna manera, el único que trató las relaciones entre el hombre y las herramientas. Honorato de Autun (en realidad de Augsburgo) y Teófilo el Sacerdote contribuyeron, de un modo interesante, a la discusión. Sabemos que todas las culturas, desde la Antigüedad, emplearon herramientas, evaluaron su acción y compararon la eficacia de unas frente a otras. Sabemos que, por lo general, había manuales prácticos sobre el arte de utilizarlas. Sabemos que, todavía más que los filósofos griegos, los brahmanes indios analizaron críticamente las herramientas del pensamiento empleadas en la lógica y en la gramática. Pero nadie exploró, explícita y sistemáticamente, la importancia de las herramientas del trabajo manual en tanto que cuestión teórica. Tan sólo hacia el año 1120 se ve, por primera vez, un problema en las herramientas de naturaleza física.

Hugo y aquellos que, en su misma época, empezaron a cuestionar la técnica aún estaban anclados en culturas para las cuales las herramientas no eran un tema de discusión. Cada cultura dispone de un utillaje limitado. Entre las culturas, estos enseres difieren tanto como las lenguas. Pero aparecieron nuevas herramientas que cambiaron la existencia. En el siglo XIII, el paisaje de Europa central se había transformado debido a una conjunción de inventos que hacían el caballo infinitamente más eficaz: la herradura, el freno, la collera y la carreta. A la vez, otros útiles cayeron en desuso. Pero ni la transformación de las herramientas ni su efecto social eran considerados objetos de estudio.

Los cristianos aún coservaban, respecto a la relación de los seres humanos y del entorno, una concepción que les permitía dialogar con un taoísta, un judío o un hindú partiendo de una premisa común. No importaba que el hombre actuara eficazmente o perjudicialmente sobre el entorno, la agricultura era vista todavía como la conservación de un jardín, si bien amenazado por la maleza, las plagas o la arena, y no como una forma de minería biológica. El perfeccionamiento de las herramientas o la adopción de nuevos instrumentos perseguían, como objetivo principal, el aumento de la cosecha o la reducción de la dureza del trabajo, no la producción de excedentes para el mercado.

Por otra parte, en la generación de Hugo, aparecieron los signos de un profundo cambio. La carreta y el molino representaban un crecimiento de las cosechas más allá de las necesidades de subsistencia, mientras que la nueva ciudad se convertía en el mercado donde podía hacerse negocio con esos excedentes. Se abría un período de intensa innovación técnica. Es en este contexto donde aparece la ciencia mecánica de Hugo.

"A finales del siglo XII, el clima mental europeo había cambiado: las artes mecánicas se transformaban, pero también la visión del mundo. La diferencia entre los grandes pensadores de principios del siglo XII y los de principios del siglo XIII pasa a menudo desapercibida por el hecho de que a todos se les agrupa como *escolásticos*. Pero, en el intervalo que media entre los primeros y los segundos, los judíos españoles y los monjes benedictinos traducen las obras de los filósofos griegos a partir de

²⁴² Ídem.

traducciones árabes que se conservaban desde hacía cuatro siglos. Una concepción totalmente nueva de la ciencia se extiende; la ciencia, en adelante, será considerada como la investigación sobre lo que hace funcionar las cosas y no, según lo que pensaba Hugo, la búsqueda laboriosa de remedios a la debilidad de quien practica la ciencia, búsqueda de lo que ha sido probado y experimentado como provechoso y agradable. En el despertar de esta nueva visión de la ciencia se forma una nueva actitud respecto a los medios técnicos. Los nuevos motivos pasan a ser los símbolos del poder del hombre sobre la naturaleza: los nuevos relojes, el símbolo de su poder sobre el tiempo. En realidad, tal y como C.S. Lewis observa, la relación resultó finalmente ser una de poder que unos hombres ejercen sobre otros, haciendo de la naturaleza un instrumento de este poder. La tecnología crítica, la que propone Hugo, era contraria al interés de su tiempo y fue olvidada²⁴³.

Unos ocho años después de haber escrito *La investigación convencional*, Illich, en una conversación con David Cayley, al hablar de Teófilo el Sacerdote, quien escribió la primera historia general sobre las herramientas en occidente, intentaba precisar el origen de esa herramienta que crece tanto que se vuelve casi imposible controlarla. Hay libros en la antigüedad y en la Edad Media como *De Arte Metalica*, *De Arte Bellica*, o *De Arte Aedificatoria* pero la idea de percibir a las herramientas como algo que se puede, en el intelecto, separar de las manos del zapatero, el herrero, o el viajero que las utiliza, aparece con Teofilo en 1128. En esa misma época, Hugo de San Victor también escribió una filosofía sobre las herramientas en su *Epitome Dindum*. Aquí también las herramientas son estudiadas como herramientas separadas de su usuario.

Illich, en la misma entrevista decía:

"Tengo la sospecha de que el concepto de herramienta (como algo separado de su usuario o como *disembodied*) y el concepto de sacramento están íntimamente relacionados. De hecho, Hugo de San Victor, quien fue el primer teórico de la ciencia mecánica en *De Scientia Mechanica*, fue también el primero que de manera clara habló de la idea de siete sacramentos. De las cientos y miles de bendiciones cuidadosamente formalizadas, él recogió siete, y afirmó que éstas eran totalmente diferentes al resto de las otras. Menos de cien años más tarde (...), en 1215, dichas bendiciones se convirtieron en dogma de la Iglesia. Creo que hay una relación entre la idea de la herramienta, que hace lo que tú quieres que haga, y la de sacramento, que es un signo que Dios le da al hombre, y que le dice qué es lo que Dios quiere, de manera más o menos independiente de la habilidad, el poder, la intención o la decencia del sacerdote que lo administra²⁴⁴.

Al igual que ese fenómeno que Polanyi encontró en la economía a partir de la ideología liberal, en el cual la economía se *disembodied* del resto de la sociedad, la herramienta en el siglo XII -aunque la visión de *disembedding* más agudo fue en el siglo XIII- comenzó a entenderse como una entidad *disembodied* de su usuario, del oficio que de antaño le había dado un sentido, de la moral que la controlaba, de la sabiduría general; la herramienta comenzó a ganar cierta independencia.

²⁴³ Idem.

²⁴⁴ D. Cayley (traducción de JFMM y RMOG), *Illich in conversation ...*, pp. 106-107

Pero, unos años más tarde, Illich dijo:

"Originalmente mi interés por la herramienta como una mediación se despertó por una innovación en la teología sacramental en el siglo XIII.

Hasta ese momento, *organon* significó tanto mano como martillo, ambos como una sola unidad. Durante la vida de Santo Tomás de Aquino la herramienta se disembedó y se convirtió en una causa instrumental, en una abstracción la cual podría ser tomada como una categoría que simboliza la época en la que todos nosotros hemos nacido.

Pensaba que ese modo de conceptualización -de la construcción mental, la tecnología- alrededor de 1240 no era más que un ejemplo más de que *lo peor es la perversión de lo mejor -optima corruptio quae est pessima-*, un ejemplo de la secularización de un concepto que originalmente fue una interpretación de la fe²⁴⁵. Aquí, los horrores de la manipulación tecnológica contemporánea pueden ser vistos como la corrupción de la teología sacramental.

Estaba equivocado. El artefacto era un instrumento por excelencia no por el modo de acción de Dios trabajado en los sacramentos de la Iglesia, sino por la acción falible de los ángeles que gobernaban las esferas pesadas. Para los escolásticos, una de las principales características del universo era el orden. Mismo que no era concebido como la causa de la acción directa de Dios sobre el mundo. Los cuerpos pesados hechos de *quinta esencia*, gobernaban el mundo debajo de la luna. Parecía apropiado -proporcional- que los ángeles, espíritus puros, guiaran estos cuerpos pesados. Y así fue como la causalidad instrumental entró en el pensamiento filosófico²⁴⁶.

Unos meses antes Illich dijo en una conferencia:

"Leí a Ellul con los ojos de un historiador del siglo XII, cuando el escolasticismo nacía -en el momento en que Santo Tomás de Aquino y sus seguidores descubrieron la idea de la instrumentalidad y organizaron conceptualmente el cristianismo como una herramienta de Dios para la salvación"²⁴⁷.

Sin duda, la investigación respecto al origen *exacto* de las herramientas como algo que se disemba del resto del cosmos, como algo que va más allá del cosmos y que impone su regla, aún no ha sido terminada por Illich. Lo que sí queda bien claro es que el disembedding de la herramienta tuvo lugar en occidente y esto es algo que lo caracteriza como una peculiaridad entre todas las culturas. Además, queda claro que ese disembedding surgió a fines de la Edad Media.

Pero, qué buscaba en el fondo Illich al querer encontrar el origen exacto de la perversión de la herramienta? "Mi petición -decía Illich- era hacer notar que hay cosas que no usamos

²⁴⁵ Illich se refiere a: la institucionalización -lo peor- de los evangelios -lo mejor-.

²⁴⁶ I. Illich (Traducción de JFMM y RMOG), *Philosophy -artifacts- friendship*, Presentation given to The American Catholic Philosophical Association at their annual meeting in Los Angeles, California, March 23, 1966, Copia del manuscrito original, del apartado *The historical nature of objects* ...

²⁴⁷ Conferencia de I. Illich (traducción de JFMM y RMOG), presentada en honor de J. Ellul en Francia, en 1994.

como herramientas. Por ejemplo, cuando hablamos con otro, *no usamos* el lenguaje, no recogemos nada de un código, como los lingüistas profesionales piensan. Simplemente hablamos²⁴⁸. De igual manera, la herramienta como empedredel en un cosmos -un orden primitivo-; una moral, una forma de expresarse, una *philosophia*... era una herramienta que aún no podía siquiera ser vista como herramienta, así como la economía generalmente no era, en el pasado, vista como economía. Ya sea debido a una creencia teológica o a una corrupción de lo mejor, la herramienta, a partir del siglo XIII, comenzó a disembar del hombre que la portaba, de la moral que la restringía, del cosmos con que se armonizaba... He aquí el origen, quizás no con la exactitud que Illich llegará a describir, de la perversión de la herramienta.

4.5 La proporcionalidad y su pérdida

Pese a que la herramienta pudo comenzarse a pervertir en el siglo XIII, Illich reconoce que no en todos los ámbitos de la vida de hombres y mujeres la herramienta se pervierte desde aquel entonces.

Durante la década de los ochenta y la de los noventa Illich va descubriendo, a través de estudios genealógicos, que hay una serie de modificaciones históricas en la percepción que el hombre y la mujer tienen de ciertas cosas y actividades y que dichas modificaciones pueden ser, en muchos casos, radicales, además de perversas.

En esos mismos años Illich descubre que lo *apto*, lo *proporcional*, para el ser humano, no es una búsqueda que pueda traerle muchos frutos. Para empezar, Illich comienza a desconfiar de la noción de *ser humano*²⁴⁹, y lo proporcional, comienza a buscarlo en las *comunidades*; en esos años, para Illich lo proporcional comenzará a ser buscado al interior de cada comunidad y ya no más en lo *apto* para cada individuo -o la humanidad.

Además, en esas mismas décadas Illich comienza a percatarse de que su petición por encontrar límites impuestos racionalmente a las herramientas no tenía ningún sentido pues no había ningún consenso sobre dichos límites una vez desaparecido el sentido de proporcionalidad que los mitos y las costumbres de cada comunidad daban a sus miembros. Los acuerdos racionales sobre el crecimiento nunca llegaron, ya que, cuando Illich los planteó casi todo el mundo sufría de *hybris* -con su consecuente Némesis. Para Illich, ya *casi* no había nadie con quien razonar, pues la mayoría de la gente había perdido la idea de que existen límites, de que existen ciertas actividades que son *aptas* y otras que no lo son.²⁵⁰

²⁴⁸ D. Cayley (traducción de JEMM y RMOG), *Illich in conversation*... pp. 109-110

²⁴⁹ De esto hablaremos más adelante.

²⁵⁰ El *casi*, en *italicas*, es porque Illich reconoce que *no todo* el mundo ha sido invadido por *hybris*. Así pues, aquellos grupos que luchan por la recuperación de sus ámbitos de comunidad, la reivindicación de lo vernáculo y una puesta de vida convencional, aún son considerados por Illich como personas razonables. Es decir, Illich reconoce la existencia de *grupos de base* que han logrado, en diversos ámbitos, salir de lógica de la Némesis industrial.

Tal es el caso del *refusnik* o desertor escolar desertor por Illich: "La gran mayoría de los niños de Chicago que dejan la escuela antes de graduarse son negros o hispanos y crecieron en los barrios pobres... una vez que los programas de remedio intensivo los han obligado a reconocer su incapacidad de triunfar dentro del sistema

Una de las herramientas que con mayor asiduidad Illich va a revisar desde fines de los 70 hasta la actualidad es la economía. Y su maestro en esta materia será Karl Polanyi. De ahí que hayamos decidido dedicarnos de manera extensa a él en el capítulo anterior.

La economía será, durante los ochenta y los noventa, una de las principales preocupaciones de Illich, porque tal herramienta es la que con más fuerza se ha disembebido del resto de la sociedad. La economía no sólo se ha disembebido, sino que la ha tomado la forma de un tirano; una herramienta que esclaviza a hombres y mujeres.

La expansión de la pérdida de la proporcionalidad -al ser ésta una noción que otorga la comunidad a sus miembros- está relacionada con la pérdida de las relaciones comunitarias en diversos ámbitos. Entiéndase por relaciones comunitarias lo que Polanyi describía como el modelo de integración social en que predominan las *reciprocidades*. En tanto este modelo actúa, las personas no dependen de un grupo especializado -profesionales inhabilitantes- que convierten sus servicios en escasos. Ahí en donde actúa el modelo de reciprocidades se puede hablar de la existencia de conductas comunitarias. Además, lo que principalmente va a contribuir a la pérdida de la proporcionalidad -es decir, a la disolución

de funcionar en la sociedad en su conjunto a través de canchales que sus maestros aprueban. Por el resto de sus vidas, un registro escolar los perseguirá sin misericordia. Pero estos desertores también son privilegiados en otra manera. En la escuela aprendieron a falsear casi cualquier cosa y a ver el sistema escolar como realmente es: un triturador mundial de almas que convierte en basura a la mayoría y endurece a una élite para que sea capaz de gobernar. Reconocen el sistema escolar como un mal, no importa cuán buenas, efectivas o agradables puedan ser algunas escuelas para sus estudiantes o todas, en ocasiones, para algunos muchachos. El desmoronamiento aprende y crece de las piadosas trivialidades que elonga la educación moderna cuando la empresa que la organiza es, por naturaleza, un instrumento que fusiona su vigilancia con discriminación psicológica, social y económica." (I. Illich (traducción de I. Cortal), *La crítica radical de la empresa escolar*, No. 10, suplemento de *El Nacional*, México, Julio 10 de 1992 (conferencia presentada en Chicago en 1988, p. 6)

Además, Illich reconoce la existencia de grupos que no padecen de *hybris*, al referirse a aquellas personas que hacen un esfuerzo por recuperar sus ámbitos de comunidad. Es decir, al referirse a quienes nosotros hemos llamado illichianos -que han leído o que no han leído a Illich-.

"Quienes luchan por preservar la biosfera y quienes rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de mercancías sobre actividades, recobran palmo a palmo la capacidad de existir fuera del régimen mercantil de la escasez, han comenzado recientemente a coaligarse en una nueva alianza. El único valor que comparten todas las corrientes de esta alianza es el intento por recobrar y ampliar, de alguna manera, los ámbitos de comunidad. Esta realidad social emergente y convergente fue denominada el *archipiélago de la convivencia* por Andre Gorz. El instrumento clave para elaborar el mapa de este nuevo mundo es Valentina Bostemans, *Reference Guide to Convivial Tools, Special Report No. 13* (Suevia York, *Labour Journal*, 1980), que constituye una guía crítica de más de mil bibliografías, catálogos, publicaciones, etc. La información periódica y las bibliografías sobre la lucha por los nuevos ámbitos de comunidad se puede encontrar en publicaciones como TRANET, Trans-National Network for Appropriate Alternative Technology, P.O. Box 567, Rangley, ME 04980; Colvolution Quarterly, Steward Brand, ed., P.O. Box 428, Sausalito, CA 94965. Para un estudio más limitado pero vivo, véase George McRobie, *Small Is Possible* (Londres, Intermediate Technology Publications, 1981) y, de matiz más político, Harry Boyte, *The Backward Revolution* (Filadelfia, Temple University Press, 1980). Un obstáculo intelectual de importancia a la formulación común de la nueva reivindicación de los ámbitos de comunidad es la constante tendencia de filósofos, juristas y críticos sociales a confundir los ámbitos de comunidad con los servicios públicos de la era industrial." (I. Illich, *El género ...*, p. 25).

de los vínculos comunitarios- es la economía que se disemba del resto de la sociedad -es decir, el modelo económico y social del mercado descrito por Polanyi).

Para definir la noción de proporcionalidad Illich hizo referencia a Leopold Kohr. Recordemos que la contribución de Kohr se encuentra en su morfología social. Ahí encontramos dos palabras clave de su pensamiento: *Verhältnismässigkeit* y *gemäss*. La primera significa proporcionalidad, o más precisamente, la aptitud de una afinidad. La segunda quiere decir *cierto*, como cuando uno dice, *de una cierta manera*. *Cierto* lo pone a uno a pensar acerca del significado específico que conviene, mientras que *apto*, lo lleva a uno al conocimiento del bien. Tomar ambas nociones juntas, *apto y cierto*, permitió a Kohr ver la condición social humana como la única creadora de los límites dentro de los cuales cada comunidad se puede comprometer en la discusión de qué debe ser incluido y qué debe ser excluido. Para considerar qué es apto o idóneo en un cierto lugar, uno es llevado directamente a la discusión de lo bello, lo bueno y lo hermoso. Así, la verdad que resulta de un juicio será antes que económica, moral.

El concepto proporcionalidad, según Kohr, no es apto para hablar de un cálculo económico. La economía está construida sobre la asunción de la escasez. Trata con valores y cálculos. No puede buscar el bien apto para una persona específica con una condición humana dada. En donde la escasez manda, la ética es reducida a números y a utilidad. Adicionalmente, la persona traída a la manipulación de fórmulas matemáticas pierde el oído apto para percibirse de los matices éticos; se vuelve moralmente sorda.

De Aristóteles a Mandeville la ética fue una controversia pública acerca de cómo perseguir el bien partiendo de una condición humana aceptada, quizás como envidiosa. La economía en cambio es la evaluación de los fines deseables bajo la asunción de la escasez. Trata de la optimización de valores; esto es lo que lleva a la creación de la sociedad económica moderna la cual aparentemente es el combustible ilimitado para lo que Jacques Ellul denominó como civilización tecnológica. Tal civilización intenta transformar la condición humana, en lugar de debatir sobre la naturaleza del bien humano.

"Mi tesis -decía Illich- es la siguiente: las asunciones económicas, una vez incorporadas en una forma de percibir la realidad y construir argumentos, excluyen a las opciones éticas cuyo objeto es el bien"²⁵¹.

Cuando en una comunidad hablamos de la correlación entre un cierto tamaño y su armonía en proporciones aptas, hablamos del Bien y el Mal, dependiendo de si la correlación es o no correcta. Fuera de esta configuración está Némesis.

Illich muestra que en las sociedades occidentales y occidentalizadas -las que están orientadas por el progreso-: "ambas cosas, la percepción de tal correlación (la proporcional) y el concepto para imaginarla (la proporcionalidad), se han perdido. Esta pérdida comprende las realidades física, social y cultural de pensamiento y acción"²⁵².

²⁵¹ I. Illich y M. Rieger (traducción de JEMM y RMOG), *La sabiduría de Leopold Kohr*, Bremen, copia del manuscrito original, 1996

²⁵² *Idem*.

Generalmente, en el pasado, en las comunidades y en los antiguos imperios, se podía dejar de estar en lo apto, en lo correcto, pero las nociones mismas de lo apto y lo correcto no desaparecían: había acciones y creencias proporcionales, pero también las había desproporcionales. La existencia de hombres poseídos por *hybris* como quizás lo estuvieron Nerón y Calígula, no representaba una amenaza contra la idea de proporcionalidad. Ellos podían no adecuarse a lo apto para las comunidades que gobernaban, pero aún había nociones con las cuales juzgarlos; todavía los conceptos del Bien y el Mal, de lo proporcional y lo desproporcional -o para decirlo con los griegos, del *tonos* y el *fuera de tonos*- servían para reconocer la locura que iba más allá de los límites que las comunidades -y con ellas sus dioses y su cosmos- permitían.

Una situación muy distinta es cuando se ha perdido la proporcionalidad. Junto a ella, también se pierde la desproporcionalidad, pues ya no hay noción alguna que sirva como referencia para decir que es lo que está mal -desproporcionado-.

Pero ¿cuándo se pierde la proporcionalidad? Podríamos pensar que en el siglo XIII, junto con la el disembedding de la herramienta. Pero, ¿cuándo tiene realmente importancia dicha pérdida? Unos cien años antes de la Revolución Francesa, la proporción, como una guía o una idea orientadora, como la condición para encontrar la estancia básica de uno mismo, comienza a perderse. Hasta ahora, esta desaparición difícilmente ha sido reconocida por los historiadores. La correspondencia entre abajo y arriba, derecha e izquierda, macro y micro, era reconocida intelectualmente, el sentido de percepción lo confirma, hasta el final del siglo XVII. La proporción también era una estrella que nos servía de guía para experimentar nuestros cuerpos y las relaciones entre géneros. El espacio era simplemente comprendido como un cosmos familiar. Cosmos entendido como aquel orden de relaciones en el cual las cosas fueron puestas originalmente. Para esta conexión, esta tensión o inclinación de una cosa a otra, sus *tonos*, hoy nosotros, ya no tenemos una palabra.

Aunque la proporcionalidad se fue perdiendo en diferentes momentos²⁵¹, según el rastreo realizado por Iván Illich y Matthias Rieger, la pérdida más generalizada e impactante que la

²⁵¹ Por ejemplo, la música perdió la proporcionalidad en el siglo XVI para comenzar a convertirse en música desenraizada, en música sin un ethos que la puede calificar, pues ya no pertenece a ningún lado específicamente, sino a todos lados.

Asimismo, Illich y Rieger encuentran que la gente comenzó a dejar de ver proporcionalmente en el año 1000, cuando la virtud activa de la mirada fue reemplazada por una mirada que recibía instrucción científica.

Respecto al espacio encontraron que: "Hasta el siglo XVII, la idea del cosmos -muy familiar para los griegos- se mantenía incontestada. Kosmos significa ordenar, ya sean dos brazos o dos costas o una rivera, o una boda, sea el cielo o la tierra el mundo/macro-cosmos y el humano/micro-cosmos. Pero, en el siglo XVII este entendimiento cósmico (...) llegó a un abrupto fin -el cosmos fue descartado". (Idem).

En cuanto al temperamento. "En la filosofía medieval, temperamento se refería a la combinación de las cualidades en una cierta proporción, determinando la característica natural de algo. En la fisiología uno veía balancearse los cuatro humores cardinales del cuerpo -los temperamentos sanguíneo, colérico, flemático o melancólico- con el objeto de llevar a cabo las propias proporciones relativas. Temperamento siempre implicaba una mezcla conveniente o proporcionada, una combinación apta o justa. *Templare* era traer algo a su propia o conveniente condición, para modificar o moderar algo favorablemente, para llevar a cabo la medida apropiada.

pérdida de proporcionalidad ha sufrido a través de la historia de la humanidad, es la pérdida sufrida a causa de la economía industrial.

Sin embargo, pese a la enorme pérdida de proporcionalidad -y con ella de espacios vernáculos y de ámbitos de comunidad- no debemos dejar de reconocer dos cosas: en primer lugar, Illich considera que los ámbitos de comunidad son recuperables. Aunque después de *Némesis Alcántara* son contadas las ocasiones en que hace referencia a esto, al menos de manera explícita.²⁵⁴ En segundo lugar, no toda la proporcionalidad se ha perdido, existen espacios en los cuales los ámbitos de comunidad aún resisten a las embestidas del progreso.²⁵⁵ Estas dos situaciones en las que aún puede verse la cordura que evita a Némesis, conforman lo que Paul Ekins denominó *los grupos de base*.

El ethos de cada comunidad dice qué es proporcional, qué está de acuerdo con el cosmos, qué se debe y qué no se debe hacer. La proporcionalidad es local, la siente la gente de un pueblo al escuchar música, la huele, la ve... Dependiendo de la comunidad la proporcionalidad cambia; ésta no es estática, ni tampoco puede ser transportada de un lugar a otro sin perder su sentido, pues el sentido de tal o cual cosa o actitud proporcional, está enraizado en la comunidad que lo porta, en la tierra en que nació. Lo que siempre es igual, en todas las comunidades, es que la idea de proporcionalidad lleva un sentido de

A principios del siglo dieciocho, templar comenzó a significar entonar una nota o instrumento en música a un temperamento, es decir, ajustar los intervalos de la escala de los instrumentos en una entonación fijada de antemano, tal y como se hace con el piano. Este fue un punto de partida radical que señala la desaparición efectiva de la antigua noción de proporción en la música y en otras áreas de la vida moderna". (Idem.)

Referente a la medicina "hasta el siglo dieciocho un doctor de campo veía su tarea como hacer un diagnóstico basado en una anamnesis, en el cual la disarmonía de las relaciones humorales del enfermo eran evidentes. El doctor intentaba entonces, restaurar el balance propio del paciente. La fisiología aún era el conocimiento de la proporción de los fluidos internos de cada sujeto. Todo esto cambió radicalmente. De manera similar a lo que sucedió en el sonido musical una nueva regla normativa se estableció en medicina, hacia el final del siglo diecinueve el ideal de la salud se convirtió en la interacción fisiológica entre los órganos.

Barbara Duden ha mostrado que tan profundamente la pérdida de proporcionalidad cambió el criterio anatómico de lo que es el ser humano (*Disembodving Women*, 1993). Tradicionalmente, la *homocidad* comenzó sólo con el nacimiento de un bien-membrado infante. Humano era un sinónimo de una relación cara-a-cara. En el siglo dieciocho las proporciones prenatales entre la cabeza y el resto del cuerpo podían no ser reconocidas aun como humanidad. El feto, no era denominando ser humano. El hidrocéfálico, el patetevado, el panzudo, era visto como un bobo, un monstruo, una mola o una masa informe, pero no como un niño. El cuerpo de la mujer no era un piano. No había aun anatomía *desarrollada* para proveer una heliografía para crecer, de tal manera que no había una definición del ser humano de acuerdo a una arbitraria abstracción flotante.

Como en medicina también en arquitectura la proporcionalidad desapareció. Alrededor del año 1700, la regla del Término Medio como el *tonos* regulador de ambos planos, de suelo y de elevación, se perdió. El funcionalismo venció a la proporcionalidad en el dibujo, en la forma de proyectar y después, en la de designar. La doctrina de los órdenes en arquitectura, la cual ha definido la concepción de armonía en la forma de las columnas por dos mil años fue destronada de ser la guía práctica en el espacio, en unas cuantas décadas". (Idem.)

²⁵⁴ El autor que con frecuencia hace referencia a la posibilidad de recuperar los ámbitos de comunidad y con ellos la cordura que nos aleja de hybris, la proporcionalidad, es Gustavo Esteva.

²⁵⁵ De esto también habla extensamente G. Esteva.

moderación. Hasta dónde se pueden combinar las notas musicales, hasta dónde se puede llegar en las batallas, hasta dónde se puede hablar y actuar; este *hasta dónde*, siempre ha existido en todas las comunidades, lo que varía es la forma en que se se manifiesta. Este *hasta donde* es lo que intentan recuperar los grupos de base.

Lo que se opone a la proporcionalidad son aquellos procesos que no se encuentra enraizados, aquellas tecnologías que se exportan, aquellos bienes e ideas que no son creadas por las comunidades sino traídas de afuera y que no logran enraizarse, sino que se mantienen controladas desde afuera -como la escolarización universal y obligatoria y demás servicios prestados por profesionales-.

Al ser la economía de mercado o industrial la que Hlich considera como la mayor fuente de pérdida de proporcionalidad, es al siglo XVIII europeo al que debemos hacer referencia. Echémole un vistazo: en el siglo XVIII la identificación geográfica de las esferas de la economía y la política comenzó en Francia para después ser continuada en cualquier otra parte. El Estado-nación se volvió equivalente a un mercado. Esta tendencia se agravó enormemente por la estandarización de las medidas. Antes, la mayoría de las fanegas, barriles, cuñetes y toneles y las cuerdas de leña eran diferentes en este y aquel lado de los vínculos regionales, tanto como lo eran los productos medidos -ya fueran granos, vino o tablas. Todo estaba enraizado en un ethos local. El temple de estas magnitudes requería la unificación de medidas creando bienes modernos. Este cambio presupuso el crecimiento de la convertibilidad de los circulantes.

La fractura histórica que llevó a cosas tales como templar sonidos, la anatomía mecánica, la arquitectura funcional y la escasez económica, se reflejó en la percepción misma. Antes de la idea de la temperatura en 1760 la gente sabía que las aguas eran siempre calurosas en el invierno y frías en el verano; se experimentaba una proporción. No había duda acerca de este sentido de percepción, aún cuando los escolares se dividieron acerca de si era el *crasis* -la combinación de humores de la tierra en invierno- el que creaba un balance de humores o si el bien de la naturaleza estaba providencialmente mantenida por la estabilización que la Tierra Madre realizaba a través de las estaciones. La idea de temperatura y su medición requirió primero calibrar sobre un intervalo de escala igualada la expansión del mercurio en un delicado tubo de cristal, una invención de Venecia del siglo XVII. Como con la mirada y el oído la percepción de uno mismo también fue templada. La gente comenzó a sentir la necesidad de checar la temperatura de su cuerpo y mucho después, la necesidad de chequeos completos. Una temperatura de dieciocho grados centígrados sobre cero adentro de un cuarto, comenzó a tener cierta importancia en la percepción del bienestar, tal y como la comenzó a tener el grado de elevación de 440 Hertz en la música.

En este sentido el camino del *sensus communis*, el sentido común o sentido de comunidad, también comenzó a desaparecer. Ha sido el papel de la medicina y la filosofía investigar este sentido. Desde el siglo diecisiete este sentido dejó de ser reconocido en la medicina como un órgano. Pero en la jurisprudencia se volvió prominente como lo innato, la infaltable capacidad de reconocer los propios medios, el cual apareció en la *common law* (costumbre) como un jurado de personas aplicando la *regla de la ley común*. Mientras tanto, sin embargo, la demanda de protección, a través peticiones operacionalmente verificadas, ha lanzado una sospecha invencible sobre todo juicio hecho en términos del viejo sentido

común. La palabra *común*, que comenzó con un sentido robusto (algo que *pertenece a la comunidad*, OED), que se extiende a cada persona (*This was the comyn voyce of man*, Chaucer), para el siglo diecinueve significaba persona media o vulgar.

"No sólo fueron transformados la mirada y el oído de millones de personas, no sólo los sentidos mismos, sino también el carácter del deseo, que antes se enfocaba hacia el bien y que comenzó a centrarse hacia lo valioso. En ética, el valor desplazó al bien. Es cierto que valor es un vocablo muy antiguo, su significado se mantenía cerca del de dignidad y apuntaba hacia lo que era precioso, magnífico e indicaba el precio de venta de un objeto. Desde principios del siglo dieciocho valor tuvo estos tres usos y además comenzó a denotar lo que es deseable, útil, lo que es debido; entró en los discursos desplazando al bien. En los tiempos de mi juventud el valor simplemente se ponía del lado positivo del cero. Hoy, sin embargo, uno necesita un calificador. Los valores pueden ser positivos o negativos. Para resolver esta convertibilidad, para hacerla determinante, no hay un criterio estable. Con los valores cualquier cosa puede ser traspuesta por cualquier otra cosa tal y como en la música templada con tonos igualados, en donde cada melodía puede ser traspuesta de una clave musical a otra. La proporcionalidad se ha perdido. Ni la armonía ni la des-armonía retienen raíces en un ethos. El bien, en el sentido de Kohr, en el de lo justamente proporcional, se vuelve trivial, sino es que una reliquia histórica. Asimismo se vuelven posibles las charlas sobre la trivialidad del mal (...). En ética, los valores son opuestos a una immanente y concreta proporción, tanto como lo es el monacorde de los sonidos de Helmholtz. Como ellos, los valores corren contra el *tonos*, es decir, contra la tensión específica de una mutualidad o reciprocidad. Como un timbre separado del tono, así como aquel que puede tocar una pieza de violín en el piano, y una ética del valor -con su pérdida concreción-, la pérdida de la proporcionalidad permite hablar de los problemas humanos. Si la gente tiene problemas, no tiene mucho caso hablar de alternativas humanas. La gente puede demandar soluciones. Para encontrarlas, los valores pueden ser cambiados y priorizados, maximizados y manipulados. No sólo el lenguaje, sino los modos de pensar encontrados en las matemáticas pueden regular la realidad de las relaciones humanas. Los algoritmos purifican el valor *filtrándolo* apropiadamente; por tanto, sacando al bien de la ética para incluir en ella, el valor"²⁵⁶.

La propensión del deseo de todo para su propio bien era aceptado como algo inherente a todo lo existente y era denominado amor natural. "Aún para muchas generaciones después de Newton, la lluvia no gotaba hacia abajo, sino que buscaba su sitio natural. Las flores crecían hacia el sol. Entre la gente, esta atracción era entendida como un paso hacia la amistad, como el fruto de la vida civil. Todos eran llamados para atender al otro, para la amistad",²⁵⁷

"Cuando Illich habla de proporcionalidad (*correcta*) toma como referencia el temperamento que las comunidades vernáculas adquieren para lograr la armonía interna y con el cosmos, tal como les es dado en un lugar preciso (...)

Dos procesos (...) apartarían al hombre de esa armonía:

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Idem.

Los de mediación progresiva de su percepción sensorial mediante técnicas como el alfabeto, el texto, la perspectiva pictórica, la fotografía, el lenguaje digital y la imagen de la pantalla.

Los de disolución de sus tradiciones vernáculas y su cultura mediante técnicas institucionales que a su vez establecen instituciones complejas para la convivencia, la cooperación y la caridad, tales como la hospitalización, la lengua materna, la educación, la economía... y favorecen la cosmopolitización helenística, la catolicización romana, el surgimiento del estado-nación y la homogeneización económica (rompimiento del género, sustitución del bien por el valor, pérdida de la proporcionalidad milenaria...) que pretende ahora culminar en la globalización²²⁸.

La pérdida de la posibilidad de razonar para evitar a Némesis es la pérdida de la proporcionalidad. En la medida en que avanzan las nociones y los objetos no enraizados en las comunidades se pierde *casi* por completo la idea de aptitud, de proporcionalidad y con ello, la posibilidad de discutir sinceramente sobre el bien y el mal. El orden cósmico o proporcional es el que procura relaciones armónicas a todas las cosas entre sí; aquel sobre el cual se puede juzgar; y sirve de apoyo para decir qué es el bien y qué es el mal. En la medida en la que la sociedad económica y el modo industrial de vida avanzan, dicho orden se desvanece.

La belleza, la verdad y el bien, han sido nociones que si bien, no de manera literal pueden ser encontradas en cualquier cultura, al menos si de manera analógica. Pero, las tres nociones siempre se encontraban enraizadas. La Iglesia, con su lógica universalista y homogeneizadora -pues creía que la salvación de los seres humanos debía obtenerse de igual manera para todos-, fue el primer organismo importante que comenzó a desenraizar dichas nociones. Sin embargo, el mayor desenraizamiento de estas tres ideas se debe a la economía de los últimos siglos: de la revolución industrial y el mercantilismo a los cien años de paz y progreso hay una exportación sin precedentes de la idea capitalista de lo que es el bien, la verdad y la belleza. Estas tres ideas fueron remodeladas con el capitalismo y se comenzaron a convertir en mercancías que podían circular de un lugar a otro; estas tres ideas comenzaron a entenderse en términos de progresos económicos, de ganancias y de mejoras en la producción. Es decir, ni la belleza, ni el bien ni la verdad, siguieron significando lo que de antaño querían decir; se comenzaron a convertir en *valores*. Los valores pronto, para casi toda el mundo, sustituyeron al bien.

"En algún momento de la historia de occidente el bien desapareció y el valor tomó su lugar. Debe ser que la recepción generalizada que tuvo *La fábula de las abejas* (1724) de Mandeville es la primera indicación clara de tal cambio. Quince años antes de que *La riqueza de las naciones* apareciera, Mandeville condenó el vicio y ridiculizó a la indiscreción con su estilo satírico, mostrando con claridad el carácter de una sociedad económica. (...) Mandeville decía que el sentido del bien se había desvanecido y había sido remplazado por el del valor en tales sociedad²²⁹.

²²⁸ José María Sbert, sin título, México, 1996, copia del manuscrito original.

²²⁹ L. Hoinacki (traducción de JFMM y RMOG), *Modern demons*, Bremen, copia del manuscrito original, 1995

Pero, ¿qué implica la instauración de la sociedad económica? Lo que Polanyi llama el *disembedding* de la economía en la sociedad de acuerdo al tercer modelo de integración: el del mercado. Al implantarse tal modelo, la percepción de millones de personas respecto a aquello que persiguen, que desean o necesitan, deja de ser el bien, la verdad o la belleza y se convierte en lo *valioso*.

Las cosas, las acciones, las metas... de los hombres que pertenecen a una sociedad económica, se dividen en *valiosas* y *no-valiosas*. Pero, ¿cómo determinar qué es lo valioso? A través de la cuantificación... Prácticamente todo comienza a cuantificarse: el nivel de vida, los años de vida, el bienestar, la salud... Casi todo se convierte en un valor que se gana o se pierde pero que siempre encuentra su equivalente en el mercado.

"(...) para que la producción moderna (o de mercado) funcione, la economía debe primero volver a las personas dependientes de los bienes y servicios en oferta. Para generar esta dependencia, es imprescindible *desvalorar* los patrones culturales heredados: acabar con la posibilidad de subsistir fuera de la economía mercantil, negar el sentido local de la buena vida y hasta subvertir los significados acostumbrados de las palabras.

Para que pueda advenir la producción en masa de las mercancías, servicios e imágenes de la modernidad, debe previamente haber un proceso de devastación cultural. Esta generación de vacío o esta desertificación crea las condiciones de la producción moderna. Podríamos definirla como el *desvalor* que precede al valor económico. El desvalor designa la destrucción necesaria para que pueda haber demanda de servicios y mercancías nuevas."²⁰ "Desvalor puede ser relacionado a la degradación del valor.

²⁰ J. Robert (traducción de Adriano Silva, José María Sbert y Jean Robert), *Producción*, México, 96 (publicado por primera vez en 1992), copia del manuscrito original. El parentesis es nuestro.

"Mucha gente ve en las ecocatástrofes actuales y pendientes, el *mane, thevel, phares* de la economía productivista. Recientemente, un grupo de científicos japoneses ha propuesto una impresionante clasificación teórica de esta condena. El profesor Tarnanoy y sus colegas de la *Sociedad Japonesa para el Estudio de la Entropía* han sugerido que la degradación de las materias primas en desperdicios que resume todas las cadenas de producción y de consumo tiene un significado análogo al flujo calórico de temperaturas elevadas a temperaturas bajas en el modelo de la máquina de vapor idealado por el francés Sadi Carnot. Alrededor de 1830, Carnot intentó describir la *economía* de los flujos del calor en una máquina de vapor. Mostró que, como el agua corre naturalmente de un lugar alto a un lugar más bajo, haciendo eventualmente girar un molino de agua, así el calor, que él concebía como una substancia, el calórico, sólo fluirá de un punto caliente a otro más frío. Para Carnot, la máquina de vapor gira por la misma razón que gira el molino de agua: porque es anidada por la *caída* irreversible de un fluido.

Según los científicos japoneses, el aparato de producción moderno, en su conjunto, es análogo a una máquina de Carnot en que su movimiento depende también de una caída irreversible. Sólo que esta *caída* no es un movimiento espacial, como en el caso del molino, sino un movimiento cualitativo. La degradación de la materia es el movimiento mismo de la producción industrial. Esta transforma minerales valiosos en basura, produciendo valores económicos en el camino. Y como el agua que ha accionado un molino sólo puede volver a la fuente alta mediante un gasto de energía (por ejemplo una bomba), la materia que *acciona* la máquina de producción degradándose en basura sólo puede ser reciclada en recurso al costo de más basura en algún otro lado.

Para que el balance de la producción económica parezca positivo, se necesitan áreas de regeneración gratuitas, en las cuales ningunos costos de reciclaje sean contabilizados. Esto era el caso a principios de la era industrial, cuando aún pequeñas islas de producción estaban inmersas en grandes espacios libres de industria. En otras palabras, el mercado occidental pareció producir más bienes valiables que desperdicio mientras tuvo como

(...) Desvalor es un término que incluye la degradación de los *commons* y de la cultura con el resultado de que el trabajo tradicional se vacía de su poder para generar subsistencia²⁶³.

Así por ejemplo, Illich se encontró con que en la segunda mitad de los ochenta e inicios de los noventa, en Japón conforme la modernización se acrecienta "los viejos se comenzaron a ver como una carga para el hogar además de convertirse en un desvalor para la economía"²⁶²; y esto debido a que "la creación del desvalor es la precondición lógica para la aparición de los conceptos económicos y las experiencias a que estos conceptos inducen"²⁶³. El desvalor es una pérdida que no puede medirse en términos económicos, puesto que el economista, cuyos conceptos formalizan opciones bajo la asunción de la escasez, no tiene medios para medir la experiencia de una persona que pierde el uso efectivo de sus pies porque los vehículos establecidos han impuesto el monopolio sobre la locomoción. El medio geográfico ahora bloquea sus pies. El espacio se ha convertido en una infraestructura para vehículos.

Pero, no para todo el mundo el desvalor es una obviedad. "En la medida en que la gente se *economiza* (una condición similar a la del anestesizado) se ciegan y se vuelve indiferente a la pérdida que yo llamo desvalor"²⁶⁴. Pero, ¿por qué es difícil percibir el desvalor? El desvalor se mantiene invisible en tanto haya dos condiciones. La primera: la creencia en las categorías económicas, cuya tarea es medir *valores*, pueden ser usadas para calificar a las

exterior un mundo de subsistencia no mercantilizado que podía absorber sus desperdicios y entregar materias primas baratas. La globalización y la intensificación de la producción moderna vuelve estos espacios cada vez más escasos, no habiendo más un *exterior*, todos los costos deben ser contabilizados. Las crisis económicas y los desastres ecológicos parecen indicar que el balance podría ya ser negativo. Según los miembros de la *Sociedad para el Estudio de la Entropía*, el único modo de preservar los equilibrios naturales y culturales es disminuir drásticamente la intensidad de la producción de mercancías y de servicios en el mundo entero ()

A primera vista, puede parecer extraño que Tamasny funde su explicación de la destructividad inherente a la producción moderna sobre la entropía, un concepto tomado de la termodinámica. El lector habrá entendido que *entropía alta* significa *calidad baja*, y, eventualmente, viceversa. Tamasny expande la analogía de Carnot (una máquina accionada por una *calidad*) hasta comprender una sociedad cuya producción depende de la *calidad* entrópica de las energías y materias. Le riego notar que la analogía entrópica no alude sólo a la *producción* de desechos, sino que es el signo de un principio de degradación que hace girar la economía moderna (...)

Los economistas se interesan en la formación del valor bajo la suposición de la escasez, no en la sociogénesis de la escasez. En contraste con esta abstracciones, Tamasny intenta descubrir los orígenes de la escasez. Lo hace oponiendo otro tablero al *tablero económico*. Es el tablero del *desvalor*. En este segundo tablero, la producción económica aparece como aumento de entropía, saqueo de la naturaleza, y, por ende, reducción de los espacios libres. Es la generación de escasez, o *desvalor*". (J. Robert (traducción de Adriano Silva, Jose Maria Sbert y Jean Robert), *Producción*...)

²⁶² I. Illich, *Desvalor*, en *In the mirror of the past 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (presentado por primera vez en 1986), pp. 76-77

"Por lo general basura y degradación son igualmente considerados como efectos colaterales en la producción de valores. Sugiero lo contrario, argumento que el valor económico se acumula sólo como el resultado de la previa degradación de la cultura, el resultado de esta degradación puede ser también llamado desvalor". (Ibid., p. 76)

²⁶³ I. Illich, *Alternatives to economies: toward a history of waste*, en *In the mirror of the past. 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (presentado por primera vez en 1988), p. 43

²⁶⁴ Ibid., p. 44

²⁶⁵ Ibid., p. 45

sociedades cuyos asuntos no se centran en valores sino en el *bien*. El bien es parte de una ideología local relacionada con la mezcla de elementos nativos de un lugar específico, mientras los valores son medidas para una ideología científica y abstracta. La segunda ceguera que no permite ver el desvalor es la certeza obsesiva acerca de la factibilidad del progreso. Certeza que contribuye a la destrucción del pasado. La tradición se convierte en una expresión histórica de deshecho, para ser desacreditada como la basura del pasado.

Generalmente no recordamos que sólo desde 1830 la basura fue considerada como un nuevo tipo de materia, de la cual no hay evidencia de que haya existido en el pasado. Las sociedades de campesinos y las ciudades antiguas no conocieron la basura. La basura debe ser reconocida como un producto de la industria, como un *no-valor* al grado de que debe ser removida a casi cualquier costo. Basura, por tanto, no es más que una categoría económica que puede ser usada para reconocer cuando las desutilidades sobrepasan a las utilidades. Pero, ambos términos, utilidades y desutilidades, adquieren sus respectivos valores en la medida en que la matriz que engendra bendiciones - i. e. el cosmos- es destruida, es desvaluda. La gente sólo se vuelve dependiente de las muletas motorizadas cuando su medio ambiente lo ha tuldido.

Un ejemplo para que la gente asuma ser un productor de basura como una cuestión normal, es el W.C.

"El W.C. es un invento para instalar en la gente el hábito del auto-desvalor que la prepara para la dependencia de bienes escasos en diversas esferas. Hace emerger la percepción del cuerpo como la de un *homo* generador de basura. Cuando la gente cree que durante varias veces al día sus necesidades físicas de evacuación provocan una degradación en el medio, es fácil convencerla de que, por el hecho de existir no pueden sino contribuir a la degradación"²⁶³.

El valor económico y el desvalor son inseparables, uno no puede existir sin el otro. En desvalor es en lo que convierten el progreso y el desarrollo a las culturas tradicionales; desvalor también es lo que sale de las fábricas en forma de basura. El desvalor sólo es posible una vez que el bien ha sido sustituido por el valor, una vez que la producción industrial y el mercado han tomado el control de la sociedad. Así como el bien es sustituido por el valor conforme la modernización avanza, también el mal es sustituido por el desvalor.

Pero, ¿es el desvalor el único sustituto del mal en la actualidad? No. También son sustitutos del mal los problemas.

Las siguientes líneas de Lee Hoinacki son muy esclarecedoras al respecto:

"ciertas rupturas históricas han ocurrido y me han cortado del pasado. Apareció el valor, tanto en el lenguaje como en el comportamiento, y sustituyó al bien.

²⁶³ I. Illich, *Disvalue*, en *In the mirror of the past. 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (presentado por primera vez en 1986), p. 79; sobre esto véanse los últimos cuatro apartados de I. Illich (traducción de J. Sbert), *El H.O y las aguas del olvido*, México, Joaquín Mortiz, 1993

Correspondientemente el mal ha sido desentrañado (...). En la actualidad tanto el bien como el mal se han vuelto obsoletos²⁶⁶.

El Hlich continua dilucidando con referencia a este asunto:

"el término moral, *mal*, es insuficiente para abarcar ciertos eventos ocurridos en el siglo XX tales como las bombas en Hiroshima o el intento de reproducción artificial de seres humanos. (...) La existencia de tales empresas repugnantes, abominables y horrorosas, no puede ser debatido. Por la carencia de palabras que logren abarcar tales cosas uno puede hacer referencia a una palabra Bíblica como el pecado; pero, pecado, que denotaba la habilidad que tiene un hombre para ofender a Dios, ahora se ha convertido en un término técnico de uso sectario. En su sentido fuerte, el vocablo pecador, ha desaparecido del lenguaje ordinario. Como resultado, cada pregunta, cada discusión acerca de Auschwitz o de los trasplantes de órganos, sean o no cosas factibles, justas o injustas, buenas o malas, legitiman el estatus del horror inexpressable. Estos ejemplos son radicales, pero leyendo a Elul he comprendido que la inmersión de la vida diaria en una *medio técnico*, coloca algunas de las actividades más triviales en la misma situación, más allá del bien y del mal"²⁶⁷.

El bien y el mal no son términos que se ajusten a las sociedades económicas; en ellas la moral misma parece desvanecerse para convertirse en un atavio del que el progreso no ha logrado deshacerse por completo -aunque ya *está* lo logra-.

En el siglo V antes de Cristo:

"Antígona y el rey Creon, ambos buscan el bien. Creon decreta que el cuerpo de Polinice no debe ser enterrado porque murió peleando en contra de la Ciudad-estado; murió como un traidor. Antígona, movida por la virtud de la piedad familiar, desafía la orden del rey y presenta los ritos de entierro para su hermano. Para los griegos la muerte es simplemente un mal; el mal último es la muerte seguida de la profanación del cuerpo. Antígona saltó hacia su propia muerte, pues creía que la peor pena era vivir con la vergüenza que le provocaría el negarle el honor de entierro a su hermano. Por tanto, enfrente con coraje al rey Creon y se le aplicó la pena de muerte. Sófocles dramatiza el encuentro entre dos bienes irreconciliables: el de Creon que busca el bien de la comunidad y Antígona que busca el bien de su familia, su comunidad inmediata. (...)

El mal era una categoría moral, no física. Antígona nos enseña con claridad que no hay respuesta alguna a su situación, pues no hay problema alguno"²⁶⁸.

Los problemas son lo que, en parte, sustituyen a los males -o, al menos tal es la ilusión moderna-. Los problemas, a diferencia de los males, pueden resolverse. Las respuestas se dan a los problemas, los males simplemente se aceptan como tales. La idea de que algunas cosas como la pobreza o el llamado retraso económico son problemas, es una concepción

²⁶⁶ L. Homacki (traducción de JFMM y RMOG), *Modern demons...*

²⁶⁷ Conferencia de I. Hlich (traducción de JFMM y RMOG), presentada en honor de J. Elul en Francia, en 1994, sobre esto también habló Hlich en *El derecho al silencio* (traducción de G. Esteve), en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1988 (presentado por primera vez en 1982), pp. 139-144

²⁶⁸ L. Homacki (traducción de JFMM y RMOG), *Modern demons...*

relativamente nueva. También lo es el hecho de que la muerte haya dejado de ser un mal para convertirse en un problema. La transformación de males en problemas es el resultado lógico de la idea moderna de que las situaciones se pueden programar y sobreprogramar. Miles de cosas que antes eran inexorables, conforme avanzan las ilusiones del progreso se han transformado en problemas. Sobre todo han sido los profesionales los que han inventado que ciertas cosas inevitables son problemas. Esto aumenta la frustración de millones de personas frente a ciertas situaciones, a mayor optimismo, a mayor creencia en las expectativas creadas por los profesionales, mayor es la frustración de aquellas cosas que no resultan como los expertos prometieron, que no resultaron ser problemas sino males.

La proporcionalidad es lo que permitía en las culturas tradicionales hablar en términos de bien y el mal -proporcionalidad y desproporcionalidad-. Había situaciones que se podían y situaciones que no se podía resolver. Cuando el mal aparecía no había posibilidad alguna de combatirlo. Así, por ejemplo, "los médicos de la tradición hipocrática se dedicaban a restaurar el equilibrio (salud) de la constitución de su paciente, y tenían prohibido el empleo de sus habilidades para lidiar con la muerte. (...) Cuando los signos hipocráticos indicaban al médico que el paciente había entrado en agonía, *el atrio entre la vida y la muerte*, tenía que retirarse de lo que era ya, una cama de muerte"²⁶⁹.

Restaurar la salud era algo que regularmente sí tenía solución, no así la agonía de una persona. Las comunidades tradicionales siempre reconocieron que existían ciertos límites que no debían transgredirse, estos límites hacían aparecer algunas cosas como prohibidas, como tabús. No respetar un tabú era un mal augurio, una locura que merecía el castigo de los dioses. Sólo la sociedad económica no reconoce que existen tales límites; sus miembros creen poder ir hasta donde la técnica se los permite. He aquí el inicio de la confusión moderna entre un problema y un mal.

El mal es un término que se ha vuelto inadecuado por dos motivos: por un lado, los horrores que se presentan en la actualidad no caben en tal categoría; y segundo, los males no son reconocidos como tales, pues los profesionales, con su optimismo delirante han hecho creer a millones de personas que los males son cosa del pasado, que lo que ahora existe son problemas. Dice Illich "Cuando yo aprendí a hablar de *problemas* se hablaba solamente en las matemáticas o en el ajedrez, de *soluciones* sólo cuando eran salidas o legales"²⁷⁰. Pero, en la actualidad cada vez más cosas se convierten en problemas y se habla de que tienen soluciones.

El dolor, que siempre fue un mal, en manos de los médicos se convierte en un problema que se debe eliminar:

"Todas las culturas tradicionales equipaban al individuo con los medios para hacer tolerable el dolor, entendible la enfermedad y significativa la muerte. Mediante rituales, ritos e interpretaciones la sensación física de dolor se transformaba en un acto

²⁶⁹ I. Illich, (traducción N. Blanc) *La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana*, en *Opciones No. 35*, Suplemento de *El Nacional*, México, viernes 14 de mayo de 1993 (presentado por primera vez en 1990), p. 13

²⁷⁰ I. Illich (traducción I. Illich con la colaboración de V. Petrowsitch), *Energía y equidad*..., p. 102

significativo de sufrimiento humano. Buda o Cristo o algún otro héroe proporcionaban el modelo de la manera de manejar aspectos desagradables de la realidad.

Cada cultura proporcionaba también drogas y otros medios de control del dolor - alcohol, marihuana, masaje, acupuntura. Se sembraban amapolas para disponer de opio, hacia la mitad de la Edad de Piedra, probablemente antes de que se plantaran y cultivaran granos. (...) El sufrimiento, la curación y la muerte eran artes con que las culturas equipaban a cada persona. (...)

La empresa médica está equipada para quitar el dolor, eliminar la enfermedad y abolir la necesidad de un arte de sufrir y morir. El dolor está ahora aislado de un contexto que le pueda dar significado y se ha convertido en un problema técnico que debe ser resuelto por un médico. Ya no es un desafío a enfrentar con dignidad sino un enemigo que debe ser destruido con armas de alta tecnología. (...) Se entrena al paciente para que perciba su propio dolor como una condición clínicamente objetiva que puede ser manejada por un profesional científico"²⁷¹

Pero

"la campaña médica para eliminar el dolor no toma en cuenta la conexión entre el dolor y la felicidad. Al disminuir nuestra sensibilidad al dolor disminuimos también nuestra habilidad para experimentar los goces y placeres simples de la vida. El resultado es que necesitamos estímulos cada vez más fuertes -drogas, violencia, horror- para proporcionar a la gente de una sociedad anestesiada, la sensación de estar viva"²⁷²

La eliminación del dolor es sin duda uno de los ejemplos que Illich ha tratado con mayor detenimiento en sus estudios sobre la contraproductividad. Y en tales investigaciones -sobre todo *Némesis médica-* se ha encontrado con que la idea de la eliminación del dolor -o de tratar al dolor como un problema- ha sido catastrófica en muchos sentidos. Los médicos han provocado más enfermedades de las que curan, han hecho a los virus más potentes que nunca, han recetado millones de kilos de venenos, han matado a millones de personas -esto por hablar sólo de la iatrogenésis clínica-. Además, el tratamiento del dolor como un problema y ya no como un mal o un hecho, ha alimentado falsas expectativas en millones de personas y les ha hecho temer como nunca a la muerte y al dolor. Aunado a ésto, al ganar prestigio la medicina moderna, ha robado a millones de personas su capacidad de curarse por sí mismos, de ser atendidos por sus amigos y familiares cercanos y de sufrir con alegría.

El bien y el mal eran, para la mayor parte del mundo, nociones que se enraizaban en cada comunidad, que se percibían de acuerdo al sentido común o sentido de la comunidad. Ambas nociones, a diferencia de la idea de problemas en la modernidad -que no se encuentra enraizada en ninguna parte, pues es parte de un proyecto universal- estaban apoyadas en el ethos de cada sociedad. Pero, al crecer demasiado esa herramienta llamada economía, la sociedad comenzó a juzgar a sus miembros en términos de su *valor* -no de su valentía, sino de su valor económico-. La escasez provocada por esa nueva idea de la

²⁷¹ I. Illich en conversación con S. Keen, *La medicina: una grave amenaza para la salud*, en *Opciones*, No. 31, suplemento de *El Nacional*, México, 19 de marzo de 1993, p. 13

²⁷² Idem.

riqueza y de poder -la acumulación de capital- que cobró importancia planetaria a raíz de la Revolución Industrial, aunada a las concepciones de maximización o economización y progreso, comenzó a causar estragos en las mayorías -recordemos esa idea surgida durante la etapa del mercantilismo inglés, referente a que los pobres trabajan mejor cuando tienen hambre y se vuelven holgazanes cuando comen bien-. La revolución industrial transformó a casi todo el mundo en *homo economicus*, es decir, en hombres y mujeres que dependen del dinero, que centran sus actividades en la economía y que economizan bienes escasos; en pocas palabras, que dejaron de arreglar su vida alrededor del bien y el mal y comenzaron a arreglarla en torno a valores, desvalores y problemas³⁷¹.

La pérdida de la proporcionalidad casi generalizada es el inicio de la sociedad económica. Pero para poder observar con mayor nitidez que es lo que significó esta pérdida, Illich investigó más sobre proporcionalidad. La noción en la que descansaba, por lo general, la proporcionalidad en las antiguas comunidades, era en lo vernáculo. Lo vernáculo era lo que daba cuerpo a la proporcionalidad, de ahí que vale la pena estudiar un poco acerca de lo vernáculo para aproximarnos más a la noción de la proporcionalidad y a las consecuencias de su pérdida.

³⁷¹ No es coincidencia que uno de los objetivos de los grupos de base sea dar a la economía "el lugar que se merece, un lugar marginal" (G. Esteva).

5. La pérdida de lo vernáculo como pérdida de proporcionalidad

Illich en *Shadow work* afirma que "el término vernáculo proviene de una raíz indogermánica que implica la idea de *enraizamiento, raigambre, morada*. En latín *vernaculum* designaba todo lo que había sido criado, tejido, cultivado, hecho en casa"²⁷⁴, también era vernáculo todo lo que se obtenía de los *commons* o *ambitos de comunidad*, lo cual era distinto de lo que se obtenía a través del intercambio económico²⁷⁵. Vernáculo, asimismo, se refiere "a todo aquello que un hombre podía defender y proteger aunque no lo haya comprado ni vendido en el mercado"²⁷⁶. "Si este hecho -afirma Iván Illich- hubiera captado la atención de Karl Polanyi, habría podido emplear el término en el mismo sentido que los romanos de la Antigüedad: el sustento obtenido a través de estructuras de reciprocidad insertas en cada aspecto de la existencia, diferentes del sustento que proviene del intercambio monetario o de la distribución vertical"²⁷⁷. Queda claro que lo vernáculo está en franca oposición a lo que se obtiene vía el intercambio dentro de un sistema de mercado.

Un bibliotecario de César y también de Augusto, llamado Varrón realizó un estudio exhaustivo de la lengua latina. Su *Lingua latina*, fue durante varios siglos una obra de referencia fundamental. Varrón recurrió al vocablo vernáculo a propósito de la lengua, afirmando que "el habla vernáculo está hecha de palabras y expresiones cultivadas en el mismo dominio de aquel que se expresa en oposición a lo que ha sido cultivado en otro lugar e introducido. Y como su autoridad era ampliamente reconocida, su definición fue conservada"²⁷⁸. En inglés y en francés el término vernáculo ha sido adoptado en el sentido que Varrón le dio al término.

Illich retoma el término vernáculo ya que lo considera el más adecuado "para designar las actividades de la gente cuando no actúa movida por las ideas del intercambio"²⁷⁹; es decir, para designar todas aquellas "acciones autónomas, fuera del mercado, a través de las cuales la gente satisface sus necesidades cotidianas; acciones que, por su naturaleza misma, escapan del control burocrático"²⁸⁰.

Lo vernáculo puede definirse como aquello que no pasa por las manos de los profesionales sino que está controlado de manera autónoma por cada comunidad. El mercado -el sitio en donde los profesionales crean bienes y servicios escasos- nada tiene que ver con lo vernáculo.

²⁷⁴ I. Illich, (traducción de A. Garrigós), *Shadow Work*, copia del manuscrito original, (publicado por primera vez en 1981)

²⁷⁵ Usamos la noción de intercambio económico en el sentido expuesto en el capítulo 3.

²⁷⁶ Illich, *Athenaians II*, México, Joaquín Mortz, 1988, p. 160

²⁷⁷ Illich, *Shadow...*

Las nociones de distribución vertical y de sustento a través del intercambio monetario, son utilizadas en el sentido descrito en el capítulo 3.

²⁷⁸ Idem.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ Idem.

Lo vernáculo es una forma de vivir, es la manera particular de preparar la comida, de adquirir la lengua, la forma de diversión, de parir, de vestir; es lo característico de una comunidad específica. Nos señala Illich que nunca dos comunidades vernáculos prepararán la comida de la misma manera, ni tendrán la misma forma de divertirse, como tampoco tendrán el mismo estilo para construir sus casas.

Pese a lo importante que lo vernáculo es para cualquier comunidad, la era industrial, y en especial la era del desarrollo se han encargado de desplazarlo. Es decir, con la era industrial toma importancia un fenómeno homogeneizador que atenta contra lo vernáculo. Las comunidades vernáculos no tienen cabida en un mundo globalizado y homogéneo, el cual es regido por supuestos económicos entre los que sobresale como el más importante el de la escasez.

Las comunidades tradicionales o vernáculos, pese al hostil ataque del mundo moderno y todas sus implicaciones -ataques disfrazados como promesas de bienestar, desarrollo, modernización, educación, etc.- aún subsisten en la mayoría de los países del Sur o *subdesarrollados*; incluso se pueden encontrar comunidades tradicionales en algunos bosques o montañas de los llamados países desarrollados o del Norte.

Los profesionales consideran lo vernáculo como síntoma de atraso, no productivo, *folklore*, y por tanto; las comunidades vernáculos son vistas como comunidades *subdesarrolladas* y atrasadas, las cuales dadas sus condiciones deben ser ayudadas para *desarrollarse*. Y quienes toman en sus manos esa ayuda son aquellos profesionales que pasan gran parte de su vida diseñando programas de ayuda para el desarrollo, ayuda que implica integrar a estas comunidades al gran *sistema*, o mejor dicho al gran *mercado*. Dichos programas se diseñan bajo la óptica del régimen de la sociedad económica y por supuesto que estos especialistas no se toman la molestia de considerar lo vernáculo de cada comunidad ya que creen que todos las personas tienen las mismas necesidades.

5.1 Lo vernáculo en las ocasiones de aprendizaje

En el apartado anterior decíamos que lo vernáculo no es del dominio de los profesionales. Así pues, al hablar de lo vernáculo en el aprendizaje caemos en la cuenta de que no todo lo que hombres y mujeres aprenden ha de ser enseñado por profesionales de la educación, es decir, por educadores. Illich demuestra con argumentos sólidos que existe una fecha en la cual el aprendizaje se empieza a concebir como "un proceso de enriquecimiento personal con valores que se suponen escasos"²⁸¹ y con ello, el aprendizaje comienza a concebirse como educación. Junto a esta nueva forma de aprender -que es sólo una entre muchas otras- nace un nuevo sujeto: el *homo educandus*. El inicio de la historia del *homo educandus* Illich la remonta al momento en el cual la educación empieza a ser percibida como una *necesidad humana básica*²⁸². Algunos de los inventos necesarios para dicha

²⁸¹ I. Illich, *La historia del homo educandus*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortz, 1988, p. 57

²⁸² "La génesis del hombre necesitado de educación y del Estado empeñado en educar conduce necesariamente a la historia de las posturas y los temas básicos que distinguen el *Lebensgefühl* (visión de la vida) de la Edad Moderna del de todas las demás culturas y que caracterizan todos los aspectos de la vida. Contemplado de tal modo, la historia de la compulsión por el consumo general de educación como base de un estado liberal aparece tan sólo como uno de los aspectos de la historia de la vivencia de escasez (...).

percepción fueron el alfabeto²⁸¹ y el texto²⁸⁴. "Sin la técnica alfabética para fijar un texto y transmitir un original no podría siquiera imaginarse la existencia de la literatura y la ciencia de las que se ocupa la educación. Otros elementos clave que son presupuestos de la educación"²⁸⁵ tomaron forma entre Alcuno y Alberto el Grande, porque sólo en tiempo de Alcuno las palabras fueron separadas visualmente una de otra por primera vez, con lo que el texto se hizo visible. Resultó posible captar el sentido de un texto viéndolo, en lugar de pronunciar las palabras para hacerlas comprensibles al oído. Sin esta visualización del texto no hay idea de *comunicación*²⁸⁶, colocado y depositado en libros, de conocimiento que pueda ser reproducido y comunicado²⁸⁷. Entonces se comenzaron a configurar algunos elementos de la historia del *homo educandus*.

Illich considera que hay dos personajes que tienen gran importancia en la historia del *homo educandus*; por un lado encontramos a Nebrija de quien nos ocuparemos en el presente apartado con más detenimiento y por el otro a Comenius²⁸⁸, quien fue el iniciador formal

Muy pronto me había convencido de que la técnica social de crear necesidades vitales de bienes creando así no sólo la vivencia de la escasez, sino regulándola también constituye una innovación fundamental de la convivencia social, y de que, dicha técnica no se le puede atribuir a los fenicios sino más bien al Foro Ateniense, en la época que transurre entre Sócrates y Aristóteles (1). Nunca antes me había sido posible considerar la educación como un bien cuyo valor apenas a principios del siglo IV a. C. había adquirido la importancia de una posesión personal necesaria para la República. Desde entonces considero aquello que actualmente se designa como educación como una experiencia que se adquiere a la sombra de la escasez histórica, democrática y socialmente creada" (1. Illich, *Diálogo no comunicación en Orden y desorden*, sin lugar, copia del manuscrito original, sin fecha)

La democratización de la escasez a través de la conversión del aprendizaje en la cultura, en la Atenas del siglo IV a. C., sólo convirtió a los atenienses en *homo educandus*, es decir, en hombres con la necesidad básica de obtener educación. Mientras que, la democratización de la escasez de educación y con ella la transformación del hombre en *homo educandus* se generaliza a nivel mundial después de la Segunda Guerra Mundial. Véase I. Illich, *Escapadología y los cambios de comunidad en Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988 pp. 43-55.

²⁸¹ Sobre las particularidades del alfabeto en comparación al resto de los sistemas de notación y de oralidad véase I. Illich and B. Sanders, *Words and history in ABC: The alphabetization of popular mind*, USA, Vintage Books, 1988, pp. 3-13, también véase I. Illich, *In the vineyard of the text: A commentary to Hugh's Didascalicon*, USA, University of Chicago Press, pp. 38-42 y 93-114.

²⁸² Para la novedad moral, epistemológica, técnica y social que representa la invención del texto véase I. Illich, *In the vineyard...*

²⁸³ "La educación es un concepto sui generis, inconcebible en otras sociedades y, por ende, inaplicable a una descripción histórica de su pasado. La educación, como se usa el término en la actualidad, significa aprender bajo el supuesto de que este aprendizaje es un prerrequisito de todas las actividades humanas, mientras que, al mismo tiempo, las oportunidades de este aprendizaje, por su propia naturaleza, son escasas. Entendido de esta manera, el aprendizaje es un aspecto de la vida que puede distinguirse adecuadamente de otros. El aprendizaje precede, si no temporal cuando menos lógicamente, a la ejecución competente de una tarea socialmente esperada. A partir de esta idea, que se ajusta a la educación, innumerables características sociales de otras sociedades se pueden clasificar como ocasiones de aprendizaje". (1. Illich, *La historia del homo educandus*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988, p.59).

²⁸⁴ Es importante recordar que Illich realiza una distinción entre conocimiento y sabiduría. El conocimiento se puede acumular y es una cuestión técnica. Mientras la sabiduría es una cuestión moral, una forma de relacionarse de manera virtuosa con la verdad, con Dios, la creación, etc. Véase I. Illich, *In the vineyard of the text: A commentary to Hugh's Didascalicon*, USA, University of Chicago Press, pp.15-17.

²⁸⁵ I. Illich, *La historia del homo educandus*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988, p.57.

²⁸⁶ Fue superior y último obispo de la secta de los Hermanos Moravos. Alemán en Londres organizaba la Royal Society y asesoraba al gobierno sobre la escuelas públicas. (Illich, *Shadow...*)

de la historia del *homo educandus*. El definió en *Magna Didactica, vel Ars omnibus omnino (omnino?) docenda*, los objetivos de la profesión de educador. Asimismo afirmó que "la educación comienza en el seno materno y no termina sino con la muerte. Todo lo que vale la pena saber merece ser enseñado con un método específicamente adaptado al sujeto. El mundo ideal es aquel organizado de tal manera que funciona como una escuela para todos. Los individuos no pueden acceder plenamente a su humanidad más que si el saber es un resultado de la enseñanza. Aquellos que aprenden sin que se les enseñe están más cerca del animal que del hombre. Y hay que organizar el sistema escolar de manera que todo el mundo, viejos o jóvenes, ricos o pobres, nobles o villanos, hombres o mujeres, aprendan realmente y no simbólicamente o para aparentar"²⁹⁰. Con esta afirmación, Comenius descalifica todo el conocimiento vernáculo, y comienza el monopolio radical de los educadores y de todo el *sistema educativo* sobre todo lo que *debe o necesita aprenderse*, sobre el aprendizaje.

Es de esta nueva ideología banderada por Comenius que se consolida una nueva idea del hombre, el *homo educandus*. El *homo educandus* que vive una nueva realidad social en la cual necesita que un grupo de profesionales le enseñe qué debe saber y hacer. Así, durante el Renacimiento, se consolida aquello que comenzó unos siglos antes de Cristo -la asunción del *homo educandus*- con la invención del alfabeto²⁹⁰.

Illich denuncia que en la mayoría de los pedagogos no hay la disposición de

"reconocer que la educación es un concepto *sui generis*, inconcebible en otras sociedades (que no sean aquellas) que se han occidentalizado) y, por ende, impropio a una descripción histórica de su pasado. La educación, como se usa el término en la actualidad, significa aprender bajo el supuesto de que este aprendizaje es un

²⁹⁰ Idem.

²⁹⁰ Sobre el alfabeto como una amenaza contra la vernáculo veanse I. Illich & B. Sanders, *ABC: The alphabetization of the popular mind*, New York, Vintage Books, 1989, 189 pp., y las partes dos (pp. 105-144) y tres (pp. 145-209) y de I. Illich, *In the mirror of the past: Lectures and addresses 1978-1990*, New York, Marion Boyars, 1992.

Esta amenaza considerada por Illich respecto al aprendizaje vernáculo es el que ofrece la lectura en silencio. Ella la describe como una oposición a la Lectio divina que aún conserva algo de tradición oral, es decir de vernáculo. Sobre este tema se publicó I. Illich, *Lectio divina en 32063 - deutscher Kunstverlag - Festschrift Frömmigkeit*, 1992-12-04, pp. 87-96. Asimismo se publicó I. Illich, *In the vineyard...*

Illich ha demostrado que el alfabeto y el texto son dos invenciones que han contribuido muchísimo a la creación y expansión del *homo educandus* -es decir, del hombre que piensa que todo lo debe aprender de un profesional que ofrece un servicio escaso-. Pero, además, una nueva amenaza contra aquellos tipos de aprendizaje que no son impartidos a través de una mediación en la que intervienen profesionales, Illich la ha descubierto en la cibernética -especialmente en las pantallas que poco a poco ocupan el lugar simbólico y técnico que antes tocaba a la página-. Sobre esta nueva amenaza que representa la pantalla, Illich ofreció el 19 de enero de 1993 en Hamburgo una conferencia a la que tituló *Guarding the eye in the age of show*.

Para reforzar los temas arriba mencionados -el texto, el alfabeto y la pantalla como amenazas para el aprendizaje vernáculo-, véase también D. Cayley, *Illich in conversation*, Canada, Anansi, 1992, los capítulos ocho (pp. 219-243) y nueve (pp. 244-251).

prerequisito de todas las actividades humanas, mientras que, al mismo tiempo, las oportunidades de este aprendizaje, por su propia naturaleza, son escasas.²⁹¹

5.2 La lengua vernácula frente a lengua madre

Ilich demostró que sólo en una sociedad que concibe a la educación como una necesidad humana básica y bajo el supuesto de la escasez, puede aparecer la lengua materna. La educación tal como la concebimos en nuestros días va desplazando el aprendizaje vernáculo en diversos ámbitos. Pero sin duda, uno de los más importantes es el habla; aquí encontramos el antagonismo entre la lengua vernácula y la lengua madre o lengua enseñada -que corresponde al dominio de profesionales.

No olvidemos que el habla vernácula está hecha de palabras y expresiones cultivadas en el mismo dominio de aquel que se expresa como contrapuesto a lo que ha sido cultivado en otro lugar e introducido. Por el contrario, la lengua materna es aquella que es enseñada sino por profesionales al menos sí como *trabajo fantasma*²⁹², es decir, como parte del sistema de mercado -o tercer modelo de integración de la economía en la sociedad descrito por Polanyi-.

"Hasta el siglo XI, la lengua vernácula, en oposición a la lengua culta, especializada, - el latín para la Iglesia, el fránico para la corte-, era de una variedad tan evidente como el sabor de los vinos y de los platos locales, la forma de las casas y de los aperos del campo."²⁹³

¿Cómo es que la lengua materna fue desplazando a la vernácula? Para responder esto debemos recurrir al texto *Shadow Work*; en él, Ilich nos narra el surgimiento de la lengua materna, su función y las consecuencias de su aparición.

"La *lengua materna*, desde su mismo origen como expresión, ha sido el contrario de la lengua vernácula. Fueron unos monjes católicos quienes la emplearon por primera vez para designar la lengua que utilizaban, en lugar del latín, para hablar desde el púlpito. Hasta entonces, el término no existía en ninguna cultura indo-germánica. Entró en el sánscrito en el siglo XVIII como una traducción del inglés. Por lo que he podido comprobar, carece de raíces en las otras grandes familias de lenguas habladas en la actualidad. Entre los pueblos de la antigüedad, los únicos que consideraron su patria como una especie de madre fueron los cretenses. A pesar de que existen reminiscencias de la existencia de un antiguo orden matriarcal, ni siquiera en Creta, existía el equivalente de una lengua *materna*²⁹⁴ (...).

²⁹¹ I. Ilich, *La historia del homo educandus*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortu, 1988, p. 59

²⁹² Sobre esta noción profundizaremos en este mismo capítulo

²⁹³ I. Ilich, *Shadow...*

Las lenguas vernáculas eran muy variadas y propias de una comunidad específica, nunca se pretendía un intrumento homogeneizador como la lengua enseñada. Asegura Ilich que "exceptuando las sociedades que actualmente llamamos europeas modernas, no se ha intentado nunca imponer a toda una población un lenguaje diario que estuviera sometido al control de profesores retribuidos o de propagandistas" (Idem).

²⁹⁴ Es importante en este momento hacer un paréntesis para exponer que la Iglesia, según Ilich, fue la primera institución de tipo moderno -de hecho, Ilich demuestra que con base en la estructura de la Iglesia fueron creadas las más importantes instituciones modernas-; el clero a partir del siglo VII tomó en sus manos la obligación de satisfacer las necesidades personales de sus fieles. Es la Iglesia la primera institución que se

Ni en la Grecia Antigua ni en la Edad Media se hacía la moderna distinción entre dialectos y lenguas. En nuestros días, sucede algo así entre las poblaciones de la India. Igual que antes, las comunidades monolingües, tal como nosotros las conocemos hoy, continúan siendo una excepción. Desde los Balcanes hasta las fronteras occidentales de la Indochina, es raro encontrar un lugar en el cual uno no pueda entenderse en más de dos o tres lenguas. Que cada individuo tiene su *patris sermo*, es algo que está asumido, pero, igualmente, se da por hecho que la mayoría habla varias lenguas *vulgares*, asimiladas de forma vernácula, no enseñadas. (...) Los pobres de todas las naciones no industriales del mundo son políglotas. Mi amigo, el orfebre de Tombuctú, se expresa en su casa en songhar, escucha su radio en la que se habla bambara, recita piadosamente y con una comprensión pasable sus cinco oraciones *charitas* en árabe, hace sus negocios en el zoco en dos lenguas comerciales (sabar, pidgin), conversa en un francés aceptable que aprendió en el ejército -y ninguna de estas lenguas le ha sido enseñada según unas reglas. No ha decidido aprenderlas, cada una es un estilo con el cual recuerda un conjunto particular de experiencias que encajan en el marco de esa lengua. Las comunidades donde predominan el monolingüismo son raras, salvo en tres clases de sociedades: las comunidades tribales que no han salido del último estado del neolítico, las comunidades que han sufrido durante mucho tiempo formas excepcionales de discriminación y los ciudadanos de los estados-nación que se beneficiar, desde hace varias generaciones, de la escolarización obligatoria.¹²⁹

Para explicar la invención de la lengua materna tenemos que remontarnos al siglo XV, concretamente a 1492. En ese año, mientras Cristóbal Colón iba en busca de nuevas rutas,

asume como Madre "la fórmula mágica de la Santa Madre Iglesia casi deja de significar la reunión física de los fieles cuyo amor movido por el Espíritu Santo, da lugar a un renacimiento en el acto mismo de reunirse. El término madre, en lo sucesivo, designa una realidad mística invisible que no procura otra cosa que los servicios absolutamente necesarios para la salvación. Y el acceso a los favores de esta madre de quien depende la salvación universalmente necesaria está completamente bajo el control de una jerarquía de hombres ordenados" (Idem). En otras palabras, ya desde el siglo VII, de acuerdo con Illich, la Iglesia se erige como monopolizadora de la satisfacción de las necesidades universales. Necesidades, claro está, creadas por la Iglesia misma.

Siguendo la línea de estudio que dejó Lewis Mumford, Illich ha ido encontrando indicios de que las ideologías que sustentan la era industrial tienen bases tan antiguas que se remontan al primer renacimiento carolingio, por ejemplo "La idea de que no hay salvación sin servicios individuales suministrados por profesionales en nombre de una Madre Iglesia institucional es una de estas fases. (...) La cuestión más importante aquí es la noción de que el clero puede definir sus servicios como forma de satisfacer las necesidades naturales y hacer de este tipo de servicios, algo que solo el puede administrar, algo necesario a lo que no se puede renunciar sin comprometer la misma vida eterna. Es en esta capacidad de una élite no hereditaria donde hemos de ver el fundamento sin el cual el Estado contemporáneo de los servicios o asistencial sería inconcebible" (Idem). Así tenemos que, las instituciones modernas sucesivas han adoptado el patrón que ya había marcado la Iglesia.¹³⁰

Illich cita en *Shadow Work*: "Sucede que el hombre de la calle, en África, llega a creer que sólo es bilingüe el que puede emplear dos lenguas europeas, dado que las lenguas africanas son clasificadas como dialectos, lenguas vernáculas, patois" (Bongasu Tanla-Kishani, *African cultural identity through Western philosophy and language in Presence africaine*, 98, 2e. trim. 1967, p.127). Esta cita es un buen ejemplo de la moderna idea de que lo vernáculo es obsoleto, atrasado, inútil. Denuncia el dominio de las lenguas enseñadas sobre las vernáculas, aún en lugares en los que la mayoría de la población hablan lenguas vernáculas y son obligados a aprender las lenguas desarrolladas.

Elio Antonio de Nebrija creaba un instrumento que serviría a los Reyes Católicos para consolidar la unificación de sus reinos, este nuevo instrumento fue la Gramática castellana. "Nebrija propuso el empleo de su gramática en vistas a extender el poder de la reina en una esfera totalmente nueva, el control estatal de la subsistencia cotidiana de la gente. Nebrija trazó efectivamente las grandes líneas de una declaración de guerra contra la subsistencia, guerra que el nuevo Estado se preparaba para llevar adelante. Pretendió que se enseñara la lengua materna, inventó el primer *grado* de la instrucción universal (...) Desde su primer uso, la expresión lengua materna hace del lenguaje un instrumento al servicio de una causa institucional."²⁹⁶ A partir de entonces, a los súbditos se les había creado una nueva necesidad: aprender esa nueva y compleja gramática. Con este hecho el gobierno español pretendía que las lenguas locales o vernáculas fueran olvidadas. El elemento clave de la argumentación de Nebrija, para convencer a los Reyes, fue "la lengua suelta y fuera de regla, el habla libre, sin preceptos, en la cual se expresan diariamente las personas, que emplean para vivir su vida, es un habla popular que perjudica a la Corona."²⁹⁷ Esta aseveración de Nebrija la basó en que consideraba un derroche de tiempo que la gente leyera y dialogara en sus lenguas vernáculas, puesto que veía ese tipo de lecturas y charlas como frívolas; de tal modo que, una de las maneras por las que la lengua materna fue ganando terreno fue gracias a que las imprentas, a partir del momento en que se adoptó oficialmente la nueva lengua que obedecía a las complejas reglas gramaticales inventadas por Nebrija, sólo imprimieron en esa lengua y toda aquella persona que no la adquiriera no podría leer más.

"El primer especialista moderno del lenguaje aconseja a la Corona que transforme el habla y la existencia de la gente en herramientas útiles para el Estado y sus propósitos. Nebrija ve en su gramática un pilar del Estado-nación. En ella el Estado es concebido, desde su origen, como un organismo agresivamente productivo. El nuevo Estado toma las palabras con las que subsiste la gente y las transforma en un lenguaje normalizado que de ahora en adelante será obligatorio emplear, cada cual según el nivel de instrucción que le ha sido institucionalmente administrado. En adelante, la gente tendrá que remitirse a un lenguaje que reciben de lo alto y no desarrollar más una lengua en común."²⁹⁸

En pocas palabras, para la consolidación del naciente estado de España, Nebrija propone a la Reina Isabel una alianza entre la espada y los expertos, unión de las armas y las letras; por un lado, con la espada puede conquistar nuevos territorios y, por el otro, mediante los expertos crea "un sistema de reducción científica de la diversidad en todo el reino (...). Nebrija, sencillamente, se proponía sustituir una lengua vernácula por una lengua materna."²⁹⁹

"Este paso de la lengua vernácula a una lengua materna oficialmente enseñada quizás sea el acontecimiento más importante -y por tanto el menos estudiado- en el advenimiento de una sociedad de máxima dependencia de las mercancías. El paso radical de la lengua vernácula a la lengua enseñada anuncia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia, de la producción para el gasto a la

²⁹⁶ Idem.

²⁹⁷ Idem.

²⁹⁸ Idem.

²⁹⁹ Idem.

producción para el mercado, de las esperanzas divididas entre la Iglesia y el Estado a un mundo donde la Iglesia es marginal, la religión privatizada y donde el Estado asume las funciones maternas hasta entonces reivindicadas únicamente por la Iglesia. Antes, no había manera de salvarse fuera de la Iglesia; ahora, no habrá ni lectura ni escritura -ni tampoco, si es posible, habla- fuera de la esfera de la educación¹⁰⁰.

Así como el pagano debía ser integrado a la iglesia mediante el bautismo ahora el hombre vernáculo se integra al Estado-nación por el lenguaje. La lengua necesitará, en adelante, tutores, maestros que la divulguen *por el bien de todos*.

Ahora bien, la innovación más importante de Nebrija fue la de

"sentar las bases de un ideal lingüístico sin precedente: la creación de una sociedad en la que -huérfanos, soldados, mercaderes y campesinos del monarca universal- pretenden, todos, hablar una sola lengua, lengua que se supone que los pobres comprenden y obedecen."¹⁰¹

Con esto también se pretende dejar atrás las comunidades jerarquizadas y dar un paso hacia una nueva sociedad que nacerá, formalmente, después de la Revolución Francesa, una sociedad que se presume, igualitaria pero que sin duda cobija más desigualdades que las comunidades vernáculas.

En los párrafos anteriores ya se ha explicado el surgimiento de la lengua materna o enseñada y la función que tuvo hace cuatro siglos: su función es la que ha venido desempeñándose desde entonces, se trata de una tarea homogeneizadora, pues sin duda la lengua materna ha sido un elemento de cohesión y uniformación.

Hablando de las consecuencias que ha tenido el gran invento de Nebrija, definitivamente la sustitución de la lengua vernácula por la enseñada es la más significativa. Pero, generalmente somos ciegos a ver que cuando se sustituye lo vernáculo hay cosas importantes que van implícitas en esta sustitución. Implica la expansión de la occidentalización, es decir, la ampliación del discurso homogeneizador y universalista que versa sobre la escasez de bienes y servicios que deben pasar por la manos de profesionales. Se trata de la expansión del dominio de los profesionales y con ellos de la asunción y creación de necesidades que *deben* satisfacerse en un mercado, en el que circulan infinidad de mercancías -una de ellas la lengua materna-. Y cuando decimos que *deben* satisfacerse en el mercado nos referimos a que, de no hacerlo así, se corre el riesgo de ser considerado ignorante, analfabeta, marginal y atrasado.

Hoy, la *lengua materna* significa, al menos, dos cosas: la primera lengua aprendida por el niño, y la lengua que, por decisión estatal, debe ser la primera lengua del ciudadano. Vemos, entonces, cómo se trata a la gente como una criatura que necesita que se le enseñe a hablar correctamente a fin de poderse *comunicar* en el mundo moderno, de la misma forma

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Idem.

que necesita ser transportada en vehículos motorizados a fin de poderse desplazar en los paisajes modernos, para los cuales dejaron ya de servir sus piernas.

"La actual dependencia de profesores retribuidos y de modelos para la adquisición del habla ordinaria es una característica única de la economía industrial así como la dependencia de los combustibles fósiles. Si bien la necesidad de enseñar la lengua materna fue descubierta hará cuatro siglos, tan sólo en nuestra generación la lengua y la energía han sido ambas tratadas efectivamente como dos necesidades universales que deben ser satisfechas en todos los individuos a través de una producción y de una distribución planificadas y programadas. Se puede decir con razón que, al contrario de la lengua vernácula, el lenguaje capitalizado resulta de la producción."¹⁹² (...)

Las culturas tradicionales subsistían gracias a la luz solar. La azada, la azaca, la acequia, el yugo eran los instrumentos primordiales de la domesticación del sol. Las grandes velas o las norias, si bien conocidas, eran raras. Las culturas que vivían del sol subsistían fundamentalmente gracias a valores vernáculos. En estas sociedades, las herramientas constituían esencialmente una prolongación de los brazos, de los dedos, de las piernas. La necesidad de una producción centralizada de energía en fábricas y de su conducción hasta lejanos clientes no existía. Igualmente, en estas culturas esencialmente vitalizadas por el sol, la necesidad de una producción de la lengua no existía. Cada quien extraía su lengua de su entorno cultural, la aprendía en la convivencia con otros que podía conocer, amar u odiar. La adquisición de la lengua vernácula se daba de la misma forma como se compartían las cosas y los servicios, es decir, a través de múltiples formas de reciprocidad, y no por la mediación de un profesor o de un profesional con este cargo. De la misma forma que el combustible no era objeto de suministro, la lengua vernácula no era objeto de ninguna enseñanza. Había lenguas enseñadas, pero eran raras, tan raras como las velas o los molinos. Sabemos que en la mayoría de culturas el habla resultaba de la conversación de la vida diaria, de escuchar las peleas o las canciones de cuna, de los chismorreo, de los cuentos, de los sueños. Todavía hoy, en los países pobres, la mayoría de las poblaciones adquieren el dominio de su lengua sin profesores remunerados, sin que se les enseñe a hablar, sea de la manera que sea. Y aprenden a hablar de un modo que no tiene comparación con esta insípida cháchara constrañida y engeñada que me crispé siempre que, después de una larga estancia en América del Sur o en el Sudeste asiático, regresé a una universidad americana. Siento pena por esos estudiantes que carecen de nada a causa de su educación; que han perdido la facultad de percibir la diferencia entre la expresión mortificada de la lengua estándar de la televisión y el habla viva de aquellos que se expresan sin que se les haya enseñado. Si bien, por otra parte, ¿por qué voy a esperar otra cosa de gente que no ha sido amamantada con un seno sino con un hiberón, con leche condensada, si son de familias pobres, y de un brebaje preparado bajo la mirada vigilante de Ralph Nader si provienen de un medio ilustrado? Para aquellos que han sido educados para elegir entre diferentes leches preparadas, la de la madre no es más que un opción entre otras. Igualmente, para

¹⁹² Es importante hacer notar que la inversión de capital en la producción del lenguaje, es muy grande. Illich dirá que se destina una buena cantidad de dinero "a la enseñanza universitaria de las jergas profesionales, y todavía más para dar a los estudiantes de secundaria un bazar de estas jergas, pero tan sólo una fina capa, a fin de que se sientan dependientes del psicólogo, del farmacéutico o del bibliotecario, cada uno de ellos en posesión de un lenguaje especializado. Y aún vamos más lejos, dejamos que el lenguaje normalizado degrade la expresión étnica, popular o rústica y a continuación gastamos dinero para que las malas imitaciones sean tema de estudios universitarios. (...) Hasta una fecha reciente, en ninguna parte la lengua usual era un producto concebido a propósito, en ninguna parte era pagada y suministrada como una mercancía" (Idem.).

aquellos que han *aprendido* a escuchar y a hablar, la lengua vernácula, adquirida sin maestro, no es más que un modelo entre muchos otros, aunque en un estado menor de desarrollo¹⁰³

No debemos caer en la tentación de creer que el habla coloquial es sinónimo de habla vernácula, afirma Iván Illich que tanto el habla vernácula como el habla enseñada son extremos del habla coloquial.

La lengua vernácula es difundida por su uso práctico, se aprende de la gente que piensan lo que dicen y dicen lo que piensan a su interlocutor en el contexto de la vida de cada día. Algo diferente sucede con el lenguaje enseñado. En éste último caso, aquel de quien aprendo no es alguien que me importe o que yo ame, sino un orador profesional. En el lenguaje coloquial enseñado, el enseñante no expresa su pensamiento sino que recita aquello que otros han puesto a punto¹⁰⁴. El habla coloquial enseñada es la retórica impersonal y muerta de la gente pagada para declamar con una convicción fingida textos compuestos por otros, que ha su vez han sido pagados para concebir esos textos.

Para millones de personas la lengua materna enseñada ha adquirido un monopolio radical sobre el habla de la misma forma como los transportes sobre la movilidad o, más generalmente, la mercancía sobre los valores vernáculos. Esta analogía igualmente es válida para ser aplicada a cualquier monopolio radical, como son la educación, la medicina, etc.

5.3 1.º vernáculo en la producción

Para poder hablar de producción debemos partir de un hecho innegable: la concepción actual del concepto de producción tiene su origen en el siglo XVIII.

Hoy producción es sinónimo de creación, con base en esta acepción moderna de producción, el hombre es el productor y el producto es una nueva entidad.

Sin embargo,

"producción viene del verbo latino, *producere* que significa estirar, prolongar, pero también sacar a la luz, hacer visible. literalmente jalar hacia la visibilidad. Según este antiguo significado, la producción es un movimiento de la ausencia a la presencia, una *emanación* de algo que estaba escondido, y es ahora traído al alcance de los sentidos del hombre. Esta idea de la producción como emanación de algo preexistente pero escondido embonaba con la experiencia premoderna de los fenómenos naturales. Por ejemplo, correspondía en la mentalidad antigua a la germinación de una semilla, mediante la cual las labores del campo hacen brotar de la naturaleza el sustento

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ "En este sentido, un vendedor ambulante que lanza su pregón en la lengua ritual no es un orador profesional mientras que el heredero del trono o el cómico de la televisión son prototipos. La lengua coloquial enseñada es la del presentador que sigue el texto de un redactor a quien un publicista ha transmitido lo que un consejo de administración ha decidido que había que decir" (I. Illich, *Shadow...*).

material de la gente. Conforme a ese modo de pensar el *trabajo* no produce algo por sí mismo, sino que ayuda a manifestarse, a producirse”¹⁰⁵

Jean Robert afirma que el primer paso que se da hacia la moderna acepción de producción tiene lugar a fines del siglo XVIII. Entre los precursores de la nueva idea de producción encontramos -según Robert- a Kant en la filosofía y a Goethe en la literatura.

Pero ¿en qué consiste la novedad moderna al hablar de producción? El concepto actual de producción surgió cuando ésta fue redefinida como la fuente de valor. Esta fue la hazaña histórica de los fisiócratas. Y esto lo sustenta Robert al retomar unas líneas de Adam Smith, en las cuales se considera al “sistema agrícola como la única fuente de renta y de riqueza de la nación”¹⁰⁶. No olvidemos que para los fisiócratas “la tierra -el suelo- era claramente la matriz de la riqueza de la nación y el poder del estado”.¹⁰⁷

No obstante, Adam Smith, en *La Riqueza de las Naciones*, asienta “que no es la tierra sino el trabajo el factor determinante de la riqueza. Con esto, Smith dio un paso más hacia el concepto moderno de producción”¹⁰⁸ ya que le otorga al trabajo una importancia que no tenía.

El siguiente paso fue dado por David Ricardo, quien “redujo los poderes generativos del suelo a pocos factores cuantificables -hoy diríamos insumos o *inputs*- del trabajo productivo. Logró así igualar el bienestar y la riqueza al valor de cambio”¹⁰⁹. Después de él la producción se comienza a entender como una actividad puramente humana, artificial. Además la teoría ricardiana considera al trabajo no sólo como un factor productivo más, sino como el factor que determina el valor de todos los demás factores que intervienen en la producción.

Del lado de los cambios arriba mencionados, la subsistencia también adquirió una nueva definición; por subsistencia se comienza a entender la “supervivencia sociobiológica del productor individual bajo condiciones de la acumulación de capital.”¹¹⁰ No es casualidad que la época en que se instauraron estas nuevas concepciones de producción y de subsistencia sea la misma en que se comenzó a perder la proporcionalidad que caracterizaba a las comunidades vernáculas. Es el inicio de la era en que “las antiguas formas de economía comunitaria, que en otros tiempos aseguraron el sustento de grupos limitados de hombres que compartían algún sentido de la *bucra vida* pueden ahora ser reprimidas y pronto desmanteladas en nombre de un imperativo productivo.”¹¹¹

Lo vernáculo comenzó a ser definido por la mente del *homo oeconomicus* como improductivo y por tanto indeseable. Pero esta concepción sólo es válida para quienes han

¹⁰⁵ Jean Robert (traducción de A. Silva, J. M. Sbert y J. Robert), *Producción*, en *Diccionario del desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996, p. 277

¹⁰⁶ Adam Smith, *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, libro 4, cap. IX, pp.591-96

¹⁰⁷ J. Robert, *Producción*... p. 280

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 282

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Idem.*

¹¹¹ *Idem.*

asumido el paradigma economicista -o tercer modelo de integración de la economía en la sociedad descrito por Polanyi-, el cual tiende a reducir todo a producción, escasez, indicadores económicos, mercado, necesidades y a su afán por tener control sobre todo.

Robert no exagera al decir que "los economistas se ensañan tanto contra el orden comunitario tradicional precisamente porque permite subsistir sin producir valores económicos."¹¹² Todo lo que en el orden comunitario se *produce* escapa de las manos de la economía y con ello se sale de un orden que se pretende universal y homogéneo.

En las comunidades vernáculas se lleva a cabo una *economía* de subsistencia¹¹³. Es decir, ellas mismas producen lo que consumen casi en su totalidad -y a veces, incluso en su totalidad-. Se trata de comunidades que no *necesitan* recurrir al *mercado* para satisfacer sus *necesidades*. En otra palabras las comunidades vernáculas son prácticamente autosuficientes; la producción que existe en este tipo de comunidades es concebida en el antiguo sentido del concepto, este tipo de producción no obedece a las leyes del mercado sino a tradiciones y reglas vernáculas. Lo producido en las comunidades vernáculas no es considerado como una mercancía ni se *comercializa*.

Pese a que la *producción vernácula*, como podríamos llamarle a la forma de producir en los grupos vernáculos, es suficiente para toda una comunidad, la mayoría de las actividades vernáculas productivas, bajo una óptica moderna, son definidas como improductivas y subdesarrolladas. Un ejemplo de producción vernácula es el que se da en la milpa¹¹⁴. Jean Robert ve en la milpa una especie de cultivo tradicional que en algunas partes de nuestro país todavía se realiza de manera vernácula. Al respecto podemos decir que "la mayor parte de los economistas definen a la milpa como una actividad de subsistencia, trabajo duro con herramientas ineficientes para generar tan sólo unos pocos bienes, y pocos o hasta nulos excedentes. La *subsistencia* es, para la economía, algo así como la parenta pobre de la producción moderna. Los economistas la describen como una cadena perpetua de esfuerzos bajo condiciones de escasez crónica, sin que aparentemente nadie se percate que, con ello, proyectan el axioma fundamental de la economía occidental, la *escasez*, sobre contextos culturales determinados por otros principios, llámenlos o no pre-económicos"¹¹⁵, con esto los economistas pretenden colonizar el pasado y, con ello logran una mala falsificación del presente.

Acertadamente, Robert afirma que es necesario acabar con lo vernáculo, es decir, "*devaluar* los patrones culturales heredados, acabar con la posibilidad de subsistir fuera de la economía mercantil, negar el sentido local de la buena vida y hasta subvertir los significados acostumbrados de las palabras"¹¹⁶, para el buen funcionamiento de la producción moderna; puesto que, una vez amiquilado lo vernáculo es más fácil hacer dependientes a las personas que pertenecían a una comunidad tradicional, de los bienes y

¹¹² *Ibid.*, p. 283

¹¹³ No olvidemos que aún en la actualidad podemos hablar de un cierto tipo de comunidades vernáculas que reinvierten sus ámbitos de comunidad y que Paul Ekins llama grupos de base.

¹¹⁴ Robert ilustra la diferencia entre el concepto moderno de producción y el antiguo a través de una narración de la vida de un campesino paraquista mexicano que vive en Ocoatepec

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 286. El paréntesis es nuestro.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 291

los servicios que ofrece el mercado. Y con ello, además es más sencillo insertar como fuerza de trabajo o mano de obra a aquellos hombres que unos cuantos años antes ni siquiera hablaban de *tener un trabajo*. La destrucción de lo vernáculo, su *desvalorización*, es el ingrediente más conveniente para los planes modernos, pues con ello la gente se convierte en población, en energía, en parte de una estadística... Y con tal cosa, ayuda a crear el campo propicio para el funcionamiento de lo que Illich llama la mega-máquina y Polanyi la sociedad económica.

Un axioma constitutivo de este *mundo mercado* es a su vez que la *productividad* -es decir, lo que vimos que Polanyi llamaba *economización* o *maximización*- es la norma universal según la cual todo comportamiento particular será o no legitimado. Y ¿cómo medir la productividad? Con el Producto Nacional Bruto. "El PNB, que condensa esta *moral*, o esta inmoral, productivista en un solo indicador, es la nueva escala antropológica que conmina a todos los pueblos a adoptar una visión del hombre compatible con la competencia entre los candidatos a los primeros rangos. Con sus nombres mágicos y sus tablas detalladas, los expertos establecerán después la lista de los pocos premiados y de los muchos frustrados."¹¹⁷ Aunque de antemano ya se sabe que los primeros lugares están asegurados, y sólo es una ridícula y frustrante farsa que alguna vez un pueblo del Sur llegue a competir con uno de los siete privilegiados del mundo.

No obstante, buena parte de nuestros pueblos del Sur se han creído las deslumbrantes y bien elaboradas promesas del desarrollo. Por tanto, parte de ellos se han encargado de abanderar al desarrollo, y en nombre de éste pretenden arrasar con todo aquello que atente contra sus ilusiones de ocupar un buen sitio dentro del *gran mercado*; si bien han aceptado no estar en el *podium* de ganadores.

Como ya hemos revisado en esta tesis la actual producción y la manera de producir es bastante contraproductiva. Es decir, la producción moderna lleva implícitos costos muy altos para todos nosotros y con esto nos referimos a situaciones como el desequilibrio ambiental, la pobreza modernizadora, la polarización social... En otras palabras, la producción tal como hoy la conocemos tiene un balance negativo, e incluso "para que el balance de la producción económica parezca positivo se necesita de áreas de regeneración gratuitas, en las cuales ningún costo de reciclaje sea contabilizado. (...) En otras palabras, el mercado occidental parecía producir más bienes que desperdicios mientras tenía como *exterior* un mundo de subsistencia no mercantilizada que podía absorber sus desperdicios y entregar materias primas baratas. La globalización y la intensificación de la producción moderna vuelven estos espacios cada vez más escasos: no habiendo ya un *exterior* todos los costos deben ser contabilizados"¹¹⁸

La solución al atolladero que representa el modo de producción industrial que ha encontrado la *Sociedad para el Estudio de la Entropía* es la de reducir la intensidad de producción de mercancías y de servicios en el mundo entero. Bajo la óptica de dicha *sociedad* es imposible concebir separados los beneficios de la producción de los estragos de la misma; es decir, el crecimiento económico de sus enormes costos.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 289

¹¹⁸ *Idem.*

Desarrollo ha sido la palabra clave en las relaciones entre los Países del Norte y los del Sur desde 1949 cuando Harry Truman pronunció el discurso que ha sido la base de lo que Gustavo Esteva y algunos otros illichianos llaman *la era del desarrollo*. A partir de ese momento se comenzó a considerar que la diferencia entre los grandes triunfadores, nortños y los crédulos sureños ha sido la producción. Desde tal momento la llave mágica para pertenecer al grupo de los desarrollados fue la productividad. "La era del desarrollo se sostuvo en la creencia de que el Sur sólo puede alcanzar el bienestar atando su carro al tren del crecimiento económico del Norte"¹¹⁹. Sin embargo, esto es tan falso como amarrar una zanahoria a la oreja de un burro y hacerle creer al burro que en algún momento alcanzará el vegetal.

5.4 La pobreza modernizadora como pérdida de lo vernáculo

"Hasta el presente, toda tentativa de sustituir un valor vernáculo por uno moderno universal ha descomulgado, no en la igualdad sino en una modernización jerarquizada de la pobreza. En el nuevo esquema de repartición los pobres no son aquellos que sobreviven gracias a sus actividades vernáculos por que no tienen más que un acceso marginal, o ningún acceso en absoluto, al mercado. No, los pobres modernizados son aquellos cuyo dominio vernáculo, al palabra y en acción, es el más restringido, aquellos que sacian el mínimo de susficción de las pocas actividades vernáculos a las que pueden aun entregarse. Ivan Illich, Shadow Work"

En este apartado vamos abordar la pérdida de la proporcionalidad que existe en las comunidades vernáculos y cómo ello ha influido en la concepción moderna de la pobreza.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo las comunidades vernáculos o tradicionales tenían un tamaño proporcional que les permitía mantener un balance dentro de su comunidad. Ya se han mencionado repetidamente las características de dichas comunidades entre las que destacamos para fines de este apartado la autosuficiencia, aunada a todas aquellas que la palabra vernáculo lleva consigo.

La producción de una comunidad vernáculo era suficiente para satisfacer los *quereres* materiales de la misma, salvo en casos extraordinarios como una guerra o una peste. Este tipo de comunidades tenían lo indispensable para subsistir, incluso llegaban a tener excedentes. Sin embargo, la imagen que viene a nuestra mente -bajo la óptica moderna- cuando hablamos de una comunidad tradicional es un grupo de personas de bajos *recursos*, con un *nivel de vida muy bajo*, con ello nos referimos a que sus *condiciones de vida* son precarias y de acuerdo con los cánones modernos *no adecuadas para el ser humano*.¹²⁰

Pero, generalmente pasamos por alto que la idea de ser humano que se hacen las categorías modernas obedece a la lógica economicista que nos enseña que todos *debemos por derecho vivir igual*, pues somos *homos aequalis*.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Aquí debemos recordar que Illich a fines de la década de los 70 empezó a sospechar que era ridículo e imposible buscar lo apto o lo adecuado para el ser humano, pues el ser humano es ya una categoría que pertenece a la modernidad y dentro de ella la proporcionalidad ya no tienen lugar.

En la antigüedad era impensable que dos comunidades vivieran de la misma manera, y mucho más difícil pretender que alguna de ellas impusiera su modo de vida a otras. No obstante, hoy en día podemos apreciar que los modos de vida de las personas se pretenden homogéneos. Esto, a pesar, de que sean obvias las diferencias entre todas las sociedades actuales. Las condiciones de vida de México no son las mismas que las de Estados Unidos, o las de Brunei o las de Finlandia, sin embargo, curiosamente se cuantifica el *nivel de vida*, o en otras palabras el *PNB per capita* bajo los mismos índices.

De tal suerte que, bajo la lógica economicista, si los campesinos mexicanos aran la tierra con una yunta y no con un tractor son considerados pobres; aunque, en la práctica estos campesinos no mueran de hambre. La lógica es la siguiente: como su alimentación no coincide con los índices propuestos por la FAO, entonces son pobres; debido a que sus casas fueron constuidas con adobe, y no con tabique y cemento su vivienda no cumple con los requisitos para ser una casa del mundo desarrollado; como estos *pobres* campesinos deben caminar debido a que no tienen un automóvil, son considerados *subdesarrollados*; así podemos citar muchos más ejemplos de como el *nivel de vida* de los campesinos es visto como sumamente bajo.

Lo que la lógica economicista no entiende es que los campesinos del llamado mundo *subdesarrollado* trabajan la tierra como sus tradiciones les indican, comen lo que por generaciones han comido, sus casas orgullosamente las hacen ellos, y con toda seguridad el uso de los automóviles sería perjudicial para ellos ya que las distancias que normalmente recorren son relativamente cortas -decimos relativamente, ya que ellos están acostumbrados a usar sus pies; de tal suerte que son cortas para ellos, pero no para nosotros, pues estamos acostumbrados a la comodidad del automóvil.

No obstante, las ideologías economicistas se empeñan en señalar ese modo de vida como *marginal*; y en considerar a aquellos que lo llevan a cabo como seres necesitados de *ayuda para el desarrollo*. Todo esto ha contribuido a ocasionar la expansión por el mundo de lo que Illich denomina *pérdida de la proporcionalidad*.

Pero ¿cómo se pierde proporcionalidad una comunidad vernácula?

La forma en que una comunidad pierde la proporcionalidad, es decir, la forma en que una sociedad pasa de las nociones del bien y del mal para evaluar la acción humana, a las de los *del valor* y el *desvalor*, generalmente tiene los siguientes elementos: la incursión del monopolio radical en algunos ámbitos; la creación de escasez; y por último la asunción de escasez.

Para la incursión del monopolio radical se utilizan diversas estrategias. Una de ellas consiste en degradar aquellas cosas que la propia comunidad produce volviendo urgente sustituirlas por cosas producidas de manera industrial¹²¹.

¹²¹ La forma en que se degradan las culturas tradicionales es un tema que tratamos más a fondo al hablar de la creación de desvalor.

Como ya vimos, la implantación del monopolio radical en una sociedad, crea y hace asumir escasez. Crea escasez, en la medida en que *de hecho* destruye o acerca los ámbitos de comunidad. Hace asumir escasez, en la medida en que los habitantes de dicha comunidad *sienten* necesitar aquello que ofrecen los monopolios radicales.¹²²

5.5 La medición del bienestar

Para homogeneizar las formas de vida de diferentes pueblos, la lógica economista utiliza la noción del PNB. Con esta noción las burocracias, los profesionales y la élites, dicen poder *medir* el *retrazo* o *adelanto* de un pueblo. Claro está, las nociones *retrazo* y *adelanto* son creadas a partir de esquemas creados en sociedades económicas.

A fines del siglo XIX algunos economistas intentaron resumir la diferencias entre los países que podían ser considerados prósperos de los que no lo eran, calculando los ingresos y egresos de cada nación, como si ésta fuera un hogar; esta idea es el antecedente del Producto Nacional Bruto, al que finalmente le da forma Keynes en su *Teoría General del Empleo, del Interés y del Dinero* (1936). Este economista inglés, propuso calcular la suma de los gastos que un país realizaba para adquirir productos finales, es decir los bienes y servicios destinados al consumo. Al resultado de aquella suma, Keynes le denominó *producto nacional*. La aportación de Keynes sobre el *producto nacional* fue bien aceptada por la *Sociedad de Naciones*, la cual para 1939 ya había hecho estimar el *producto nacional* de 26 países.

"En 1940, Colin Clark hizo una comparación entre los ingresos de diferentes países y las organizaciones internacionales propagaron el nuevo culto a los números. Aunque ciertos estados del Tercer Mundo vivían aún en la edad premoderna y no funcionaban como mercados nacionales fueron también adornados con multitud de estadísticas y todos los atributos de un estado nación".¹²³

En 1948, la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, proclama la igualdad de todos los seres humanos. Este universalismo abstracto exigía indicadores de *bienestar* que fueran aplicables en todas partes. El PNB *per capita* proporcionaba un conveniente patrón de medida que reclamaba igual pertinencia en todo el mundo.

"El PNB *per capita*, el indicador básico del nivel de vida, se convirtió en el criterio fundamental para medir el nivel de desarrollo. Gradualmente se establecieron niveles de vida, que fluctuaban desde la esperanza de vida al número de doctores por kilómetro cuadrado."¹²⁴

El concepto de nivel de vida puede ser utilizado una vez que las maneras de vivir se hayan uniformado, homogeneizado; una vez que esto sucede -como de hecho a sucedido en muchas parte del mundo- los modos de vida quedan convertidos en *niveles de vida*.

¹²² De esto hablamos más extensamente en el subapartado El monopolio radical.

¹²³ S. Latouche, *Nivel de vida...*, p. 178

¹²⁴ *Ibid.*, p. 179

Pero, en donde la sociedad no es *sociedad económica*, en donde el homo no obedece a los patrones del *homo oeconomicus*, es decir, en las comunidades tradicionales y en los grupos de base, podemos decir que hay tantos modos de vida como comunidades.

Sin embargo, los profesionales, ávidos de uniformar a todo el mundo, utilizan sus categorías económicas para el estudio de realidades *no económicas*. Esto provoca que los análisis oficiales no reflejen la realidad que pretenden medir.

En 1953 la *Asociación Internacional para la Investigación sobre el Ingreso y el Bienestar*¹²⁵ dio a conocer un método, acompañado de detalladas tablas que permitían calcular el Producto Nacional Bruto (PNB) de un país. Fue entonces que el PNB fue definido como la cantidad total de bienes y servicios producidos en cada país durante un año. Es importante hacer mención de que la producción de cada país estaría sujeta a una evaluación, es decir se tomarían en cuenta los precios actuales en el mercado de los bienes y servicios que se hallan producido.

Sin embargo, la idea de reducirlo todo a términos de PNB pronto fue rechazada, aún por algunos miembros de las tecnocracias mundiales.

“Periódicamente, había reacciones contra este reduccionismo abusivo. El Banco mundial, siguiendo al famoso discurso de Robert McNamara en 1973, demandó otros indicadores. El discurso criticó la disparidad creciente del ingreso que, en la mayoría de los países en desarrollo estaba camuflada tras estadísticas que indicaban crecimiento en el ingreso *per capita*. Invocó la inclusión de otros objetivos además del incremento del PNB, tales como la reducción del desempleo y el incremento del ingreso de los pobres.”¹²⁶

La propuesta de aquellos que consideraban insuficiente el PNB como indicador para el *avance* o *retroceso* de un país, pronto fue tomada en cuenta. Pronto los discursos de oficiales comenzaron a contemplar, para medir el *progreso* de las sociedades, más factores que el PNB. Con ello, los monopolios radicales lograron controlar más aspectos de la vida de millones de personas.

Pero la demanda de McNamara no era novedosa, ya en 1954, un informe de Naciones Unidas proponía 12 posibles parámetros del nivel de vida que podían ser comparables internacionalmente, estos eran:

“(1) Salud, incluyendo condiciones demográficas; (2) alimentación y nutrición; (3) educación, incluyendo alfabetización y destrezas; (4) condiciones de trabajo; (5) situación de empleo; (6) consumo y ahorro agregados; (7) transporte; (8) vivienda, incluyendo equipamiento; (9) vestuario; (10) recreación y entretenimiento; (11) seguridad social y (12) libertad humana.”¹²⁷

¹²⁵ Esta Asociación fue fundada en 1947 con el fin de que fuera la encargada de establecer un sistema que permitiera contabilizar las distintas economías nacionales.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 180

¹²⁷ United Nations, *Report on International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living*, Doc. E/CN.5/2/99, 1954

La idea de poder medir el avance y el retroceso de diversas sociedades, la idea de homogeneizar los criterios del bienestar de diversas comunidades, tiene fines políticos. La idea del *retroceso* -o *subdesarrollo*- de algunas sociedades sirve para legitimar la incursión de monopolios en ellas. Los monopolios radicales destruyen -o para decirlo con Polanyi, *crecan*- los ámbitos de comunidad -las formas vernáculas de convivencia.

Pero, para poder decir que un pueblo es *atrasado* o adelantado, antes debemos inventar criterios para medir el *atraso* y *adelanto*. De aquí la importancia de la homogeneización. Sin ella, los criterios de medida son manes o suenan absurdos. Como bien expresa Majid Rahnama en los siguientes párrafos:

"Estábamos al final de nuestro recorrido por gloriosas vecindades tepiteñas. *Es asombroso*, dijo nuestro amigo norteamericano, *es increíble la cultura convivial que han logrado crear aquí, hay que reconocer, sin embargo, que a pesar de todo son todavía muy pobres. No*, saltó de inmediato nuestro amigo local: *no somos pobres, somos tepiteños.*"

No era asunto semántico. Estaba planteado el fondo de la cuestión. La idea misma de la pobreza constituye en la actualidad una forma peculiar de imperialismo: bajo su manto se quiere imponer una manera única de vivir y una forma de percibir los predicamentos sociales y de lidiar con ellos.

Nuestro amigo tepiteño no se quedó en la reacción mecánica. No le dijo al gringo: *Tú lo serás. Tú eres pobre en tiempo, en ritmo para bailar salsa, en alegría de vivir. A mí me vale ser pobre en las cosas en que tú eres rico.* Su respuesta hizo ver que calificar a alguien de pobre implica descalificarlo conforme a un sistema específico de valores, pero no quiso oponer a la maniobra otra escala de valores, la propia, para entrar a un pleito de callejón. Exigió, simplemente, respeto y dignidad -la apertura a un auténtico diálogo entre culturas. *No somos pobres, dijo, somos tepiteños.*

Los *combates a la pobreza* seguirán siendo campañas contra los pobres mientras sigan concibiéndose en nombre de nociones *universales*, que se pretenden científicas, y que sólo son engañosas burocráticas. La *pobreza mundial* es ya el emblema de una nueva campaña colonizadora: un artificio conceptual que no alude, ni puede aludir, a los destituidos, a los despojados, a quienes sufren las privaciones de las diversas formas modernas de la opresión¹²⁸.

5.6 Actividades vernáculas frente a trabajo fantasma y asalariado

En *Trabajo Fantasma* leemos que en las sociedades tradicionales no existe algo que sea equivalente al trabajo asalariado, de hecho las personas que tenían que recurrir a la obtención de un *salario* eran aquellas cuyo hogar no era autosuficiente, eran vistas como miserables, pero nunca pobres.

"La concepción de que trabajar honradamente y conseguir un salario que nos permita satisfacer nuestras necesidades en el mercado es lo *bueno*, lo *correcto*, es muy

¹²⁸ M. Rahnama (Traducción de G. Esteve), *Pobreza global: un mito empobrecedor* en OPCIONES, No. 43, Suplemento de *El Nacional*, México, 3 de septiembre de 1993, p. 2

reciente. Dicha concepción empieza a formarse en siglo XVII en la Europa Protestante y en el siglo XVIII en Francia. Es en ese momento que comienzan a ser considerados los vagabundos y holgazanes como pobres; de manera que debían ser transformados de mendigos a hombres útiles, es decir, a trabajadores. Los indigentes del siglo XVIII, así como la mayoría de la gente, se resistían de manera violenta a su conversión hacia seres aptos para el *trabajo* entendido este como una actividad fuera del margen de las actividades de *subsistencia* por el cual reciben dinero. Si la oposición mostrada por la gente fue violenta, era porque las maneras mediante las cuales el Estado pretendía convertirlos en hombres útiles no eran precisamente sutiles, al contrario, eran demasiado agresivas; para nuestra, basta citar las *workhouses*. Estas eran lugares que cumplían la función de curar la pereza y desarrollar la voluntad de cumplir con un trabajo asignado. Fueron fundadas para recibir en ellas a los mendigos que eran arrestados por la policía¹²⁹ y *curarlos*, mediante medidas correctivas como unos días de ayuno, una ración diaria de azotes, entre otras.¹³⁰

A la par del trabajo asalariado surgió el trabajo fantasma. Según Iván Illich el trabajo fantasma es: "el esfuerzo no pagado del consumidor que agrega a una mercancía un valor adicional necesario para hacerla útil a la unidad de consumo en sí."¹³¹

Con el término de trabajo fantasma Illich se refiere, por una parte, a todas aquellas actividades no remuneradas que realizamos diariamente y gracias a las cuales es posible llevar a cabo el trabajo asalariado. Y por otra parte a esas actividades *necesarias* para el agregar valor de uso a los bienes.

Para entender mejor cómo es que con el trabajo fantasma hacemos más útiles los bienes que hemos adquirido en el mercado, recurrimos a un ejemplo narrado en *El género vernáculo*. En este texto Illich nos expone cómo a partir de la existencia del trabajo fantasma, las actividades cotidianas cambian; de hecho se hacen más complejas debido a que tenemos que *utilizar* demasiados bienes. Por ello, algo tan sencillo como freír un par de huevos es diferente hoy en una sociedad moderna respecto a cómo se hacía en el pasado o aún en la actualidad, pero en comunidades todavía vernáculos. Debido a que aún cuando realicemos la misma actividad, en una sociedad moderna utilizamos mercancías comercializadas y bienes de producción altamente capitalizados. Así nos explicamos que

"Cuando un ama de casa moderna va al mercado, elige los huevos, regresa a casa en automóvil, sube en el elevador al séptimo piso, enciende la estufa, toma mantequilla del refrigerador y finalmente frie los huevos, agrega valor a la mercancía con cada uno de esos pasos. Esto no es lo que hacía su abuela, que recogía los huevos del gallinero,

¹²⁹ Cuando el arresto era posible ya que la gente ayudaba y protegía a los mendigos que eran perseguidos por la policía. Illich, en *Shadow Work*, cita al Ministro del Interior de Prusia en 1747, el cual se quejaba de la resistencia que presentaba la gente frente al arresto de los mendigos a lo cuales se pretendía curar de su inutilidad social; así el Ministro prusiano decía "de la mañana a la tarde hacemos patrullar esta policía por nuestras calles para poner fin a la mendicidad. (...) Pero cuando los soldados, los estudiantes o la multitud descubren que se detiene a un mendigo para llevarlo a un asilo, se amotinan, golpean a nuestros hombres, a veces hiriéndolos gravemente, y liberan al mendigo." (p. 106 (trad. RMOG y JPMMA)).

¹³⁰ R. Olvera y J. Márquez, *La alteridad en Iván Illich...*, p. 242

¹³¹ I. Illich, *El género vernáculo...*, pp. 52-53

encendía la leña que sus hijos habían recogido del bosque y agregaba sal que había adquirido"¹⁰².

Debemos aclarar que cuando hablamos de trabajo fantasma no nos referimos a las actividades vernáculas o de subsistencia. El ejemplo más recurrido para explicar el trabajo fantasma son las labores domésticas, generalmente realizadas por las mujeres, actividades como cocinar, lavar ropa, limpiar la casa, etc. Sin embargo, el trabajo fantasma está en todos lados y lo desempeñamos todos, como tal podemos identificar la compra de víveres, la mayor parte del trabajo que realizamos los estudiantes para aprobar los exámenes, así como todo el proceso de *formación de nuevos y próximos trabajadores*, la transportación, etc.

El trabajo fantasma sólo es posible en la sociedad económica, debido a que es el complemento necesario del trabajo asalariado. De hecho, en el trabajo fantasma invertimos más tiempo y esfuerzo que en el asalariado. Illich retoma el concepto de *trabajo debido* a que el término mismo nos indica pérdida de tiempo, además, de que es un término *neutro*, es decir, carente de *género*, característica propia de las sociedades económicas.¹⁰³

Illich descubre que el *trabajo fantasma*, pese a que generalmente es ignorado, es aún más importante que el trabajo asalariado mismo para el funcionamiento de las sociedades económicas. Los obreros no pueden trabajar en las fábricas sino han sido alimentados en casa y si no portan ropa limpia; o aún más, si la madre no le enseña a hablar a su vástago, entonces éste no tendrá oportunidad de convertirse en un *ser productivo*.

De esta manera estamos hablando del binomio *trabajo fantasma + trabajo asalariado = trabajo industrial* frente a las *actividades vernáculas* o de subsistencia.

En las comunidades vernáculas se desempeñan actividades de subsistencia. Como su nombre lo indica, son todas aquellas actividades que permiten que la comunidad subsista, debemos recordar que el tamaño de este tipo de comunidades es *proporcional*, limitado. Dichas actividades están designadas con base en el *género*. No así en las sociedades económicas, en donde el trabajo industrial nos indica *neutralidad*. Por tanto, una *supuesta igualdad* para desempeñar cualquier trabajo.

El *principio de igualdad* de la ideología moderna nos lleva a pensar que *cualquier* individuo puede ser doctor, maestro, albañil, arquitecto, o lo que desee; no importando si se es hombre o mujer.

A partir de dicha ideología Illich habla de una pérdida la de lo vernáculo, lo cual deriva en una serie de relaciones de envidia y competencia bajo el supuesto de igualdad entre todos.

5.7 Pérdida del género como consecuencia de la pérdida de lo vernáculo

¹⁰² *Ibid.*, p. 57

¹⁰³ A esto volveremos más adelante.

Al descubrir Illich que lo vernáculo es socavado por la occidentalización, se percata también de que las relaciones entre hombres y mujeres se modifican.

Pero ¿qué determina las relaciones vernáculos entre el hombre y la mujer? Estas relaciones son determinadas por el *género*.

Illich define al género como:

"una diferenciación en la conducta que es universal en todas las culturas vernáculos. Distingue lugares, tiempos, herramientas, tareas, formas de lenguaje, gestos y percepciones asociados con hombres de los que están asociados con mujeres. Esta asociación constituye el género *social* porque es específico de una época o un lugar. Le llamo género vernáculo porque tal conjunto de asociaciones es tan peculiar de un pueblo tradicional (en latín, *gens*) como lo es su habla vernáculo.

Utilizo la palabra género de una nueva manera para designar una dualidad tan obvia en el pasado que ni siquiera cabría darle un nombre y que hoy nos es tan distante que a menudo la confundimos con el sexo. Al decir sexo me refiero a una polarización en aquellas características comunes que, a partir de fines del siglo XVIII, se atribuye a todos los seres humanos"¹¹⁴.

Con base en lo anterior, Illich concluye que lo vernáculo siempre tiene género.

Ahora ¿Cómo son las relaciones entre hombre y mujeres en donde el género persiste?

La relación entre los hombres y las mujeres, en las sociedades vernáculos -es decir, con género- pueden ser calificadas como relaciones de complementariedad ambigua:

"La complementariedad entre géneros es tanto asimétrica como ambigua. La asimetría implica una desproporción en el tamaño o valor, en la fuerza o el peso; la ambigüedad no. La asimetría indica una posición relativa; la ambigüedad el hecho de que los dos no embonan de manera congruente (...) Siempre que la ambigüedad constituye las dos entidades que también relaciona, engendra nuevas incongruencias parciales entre hombres y mujeres que constantemente trastornan toda tendencia hacia la jerarquía y la dependencia"¹¹⁵.

La relación entre géneros en las sociedades vernáculos suele ser una relación de dominios diferentes. La diferencia que queda instituida en dichas relaciones no conlleva a la dominación ni a la competencia entre géneros, pero sí a una exclusión de un género por el otro. Es decir, el dominio femenino queda vetado para los hombres, y el dominio masculino deja al margen a las mujeres.

"Pierre Clastres, quien vivió entre los guayaki, habla de este mundo dividido en la selva del Amazonas. Ahí el dominio de la mujer está organizado alrededor de la canasta que cada una tejó en su primer menstuo, y el mundo del hombre gira en torno al arco. No hay autoridad personal por encima de los dos dominios. La división,

¹¹⁴ Ibid., pp. 9 y 10

¹¹⁵ Ibid., p. 87

que es algo que se experimenta constantemente, engendra la tensión que mantiene unida a la sociedad. Si alguna mujer llega a tocar el arco de un cazador, éste pierde su honrría y se convierte en *pané*.¹¹⁶ Sus flechas pierden la puntería, desaparece su potencia sexual, se le excluye de la caza y, si no languidece y muere sin más, vive detrás de las chozas de las mujeres, recolectando comida en una canasta desechada.¹¹⁷

En condiciones especiales, la barrera que se plantea entre los géneros, queda derribada. Cuando esto sucede es porque algún tipo de calamidad envuelve a tal sociedad.

La relación entre géneros que hace que hombres y mujeres se complementen de manera ambigua, es distinta a aquella que surge en las sociedades económicas. Mientras que en las sociedades vernáculas la barrera entre géneros se disuelve en ocasiones extraordinarias, en la modernidad queda disuelta permanentemente. Esto por motivos de funcionamiento de la sociedad económica.

En las sociedades vernáculas los querer materiales se satisfacen con base en las tradiciones, las posibilidades materiales y los planes de crecimiento y destrucción de la producción. De tal suerte que el mercado es una institución marginal.

Por otra parte, en las sociedades económicas la dependencia al mercado afecta tanto a hombres como a mujeres, es decir, el mercado es *neutro* -carente de género-. Las mercancías, que sólo pueden adquirirse en el mercado, tienen el papel central en la satisfacción de los querer materiales, para lo cual es preciso conseguir un patrón que nos vincule con ellas. Este patrón se denomina dinero. Sólo con él podemos adquirir todas las mercancías que *son necesarias* para vivir. El dinero, la forma de obtenerlo y las mercancías, son neutras y por ello el mercado se convierte en una institución neutra. El dinero es neutro puesto que tanto hombres como mujeres lo requieren para adquirir mercancías. Y, para obtenerlo es necesario que hombres y mujeres se conviertan en un ente sin género llamado *fuerza de trabajo*.

En pocas palabras, Illich describe cómo es que en las sociedades económicas el género queda en ruinas. Es decir, cómo es que esos dos dominios, el masculino y el femenino, son abatidos por una *neutralidad* económica. Una vez instituida la sociedad económica, la única diferencia que queda entre hombres y mujeres, es su *sexo*.

Una vez que el reino del género ha sido roto, ideológicamente hombres y mujeres son iguales. Pero sólo *ideológicamente* pues en realidad lo moderno no trae consigo la igualdad entre el hombre y la mujer. Tan sólo los inserta en un esquema al que difícilmente se

¹¹⁶ En las sociedades vernáculas existen el tabú y el pané. "Tanto el tabú como el pané designan una prohibición, pero lo que respectivamente prohíben está en espacios distintos. El tabú amenaza a los géneros desde el exterior; hace que los hombres y las mujeres de un grupo hablen en primera persona en plural; nosotros. Pané alude al otro lado de la luna, la otra mitad del mundo, aquella otra parte de nuestra realidad, acallada, que puedo conocer sólo a través de su reflejo en las palabras, miradas y acciones". (Ibid., p. 161).

¹¹⁷ Ibid., pp. 101 y 102

acoplan, el uno como el otro; aunque cabe aclarar que quien se acopla con mayor dificultad a dicho esquema es la mujer¹³⁸.

En estas sociedades que se pretenden igualitaristas, quien lleva la peor parte es la mujer, puesto que una vez que ha perdido el amparo que le proporcionaba el género es desplazada de su dominio vernáculo, ya que los ámbitos que por tradición le correspondían han sido invadidos por los hombres; además es discriminada en el *mercado de trabajo* y cuando realiza *trabajo fantasma*.

El mercado de trabajo es discriminatorio. Su discriminación va en contra de la mujer. La discriminación se manifiesta no sólo porque en lo general los salarios son más bajos para las mujeres que para los hombres¹³⁹, sino porque el índice de contrataciones se muestra porcentualmente mucho más favorable para los hombres¹⁴⁰. Illich descubre que a medida en que el crecimiento económico es cada vez mayor, y que el capitalismo avanza aplastando a lo vernáculo, dicha discriminación se vuelve mayor.

En suma, la concepción del hombre y la mujer como seres neutros -i.e. fuerza de trabajo- y la dependencia al mercado en las sociedades económicas son los principales factores que han contribuido, según Illich, a la desaparición de esa característica esencial de todo lo que es vernáculo, el género.

De la mano de la desaparición del género, desaparece también esa relación *proporcional* que existe en las sociedades vernáculos, entre hombres y mujeres. De dicha desaparición resultan nuevas relaciones entre hombres y mujeres, mismas que se caracterizan por ser de envidia y competencia.

¹³⁸ A esto es justamente hacia donde nos lleva el primer capítulo de género... En dicho capítulo se muestra como, tanto en la economía registrada, como en la economía no registrada, así como en el trabajo fantasma, la mujer, a un nivel macro, ha salido peor librada que el hombre.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 31-33

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 29-31

6. Responsabilidad global y amistad

6.1 Del *homo miserabilis* al *homo systematicus*

"El mundo es una cosa espiritual que no puede manejarse. El que la maneja la ceba a perder. El que la quiere retener la pierde". Lao-Tse

En las sociedades económicas se puede decir que, en general, la proporcionalidad se ha ido y con ella lo vernáculo y el género. El desarrollo puede estar casi feliz con su objetivo principal: por poco y lo ha logrado, ha homogenizado a millones de personas, al grado que en el mundo ya casi sólo hay *homo oeconomicus*. A muchos parece no haberles importado el costo. A nivel mundial, el hombre promedio se convirtió en esa creación de corte economicista durante las centurias que van de la Revolución Industrial a la década los cuarenta del presente siglo. De simple hombre, que debía, y sabía enfrentar con humildad su precaria condición, su condición humana, primero se convirtió, si era pobre en el habitante de los peores tugurios bajo condiciones tan degradantes que pocas veces en la historia de la humanidad se habían visto. Si era rico, rápidamente comenzó a justificar su avaricia con diversos pretextos que iban desde una mala naturaleza humana hasta una armonización de los intereses privados como medio para alcanzar el progreso de la humanidad.

Después, durante la era del desarrollo, millones de hombres se convirtieron en desarrollados y subdesarrollados. Y ambos, a su vez, se volvieron *homos miserabilis*, es decir, hombres con necesidades homogéneas que debían satisfacerse en el mercado.

Y en visperas de los años 90 Illich escribía:

"Independientemente del lugar por donde Ud. viaje, el paisaje es reconocible. Todos los lugares del mundo están abarrotados de torres de enfriamiento y parques de estacionamiento, agronegocios y megaciudades. Pero ahora que el desarrollo está terminando -la Tierra era el planeta equivocado para esta clase de construcción - los proyectos de crecimiento se están transformando rápidamente en ruinas, en basura, entre las cuales tenemos que aprender a vivir. Hace veinte años las consecuencias del culto al crecimiento parecían ya *contrarias a la intuición*. Hoy la revista *Time* las publicita en sus artículos centrales con historias apocalípticas. Pero nadie sabe cómo vivir con estos espantosos nuevos juntes del Apocalipsis, muchos más de cuatro -clima cambiante, agotamiento genético, polución, ruptura de varias inmunidades, niveles crecientes del mar y millones de fugitivos. Aún para tratar estos asuntos queda uno atrapado entre el dilema imposible de fomentar el pánico o el cristismo. Pero aún más difícil que sobrevivir con estos cambios en el ambiente es el horror de vivir con los hábitos de necesitar que, por décadas, ha establecido el desarrollo. Las necesidades que la danza de la lluvia del desarrollo provocó no sólo justificaron la explotación y el envenenamiento de la tierra; también actuaron en un nivel más profundo. Transformaron la condición humana. Convirtieron la mente y los sentidos del *homo*

sapiens en los del *homo miserabilis*. Las *necesidades básicas* pueden ser el legado más insidioso que deja el desarrollo.

La transformación ocurrió en un par de centurias. Durante este tiempo la *certidumbre radical* fue el cambio, a veces llamado progreso, otras veces desarrollo, otras crecimiento. En este proceso secular los hombres aducían haber descubierto *recursos* en la cultura y en la naturaleza -en lo que habían sido sus ámbitos de comunidad- y los convirtieron en valores económicos. El historiador de la escasez relata la historia. Como la crema batida que se convierte bruscamente en mantequilla, el *homo miserabilis* aparece, casi de la noche a la mañana, como una mutación del *homo oeconomicus*, el protagonista de la escasez. La generación posterior a la Segunda Guerra Mundial presenció este cambio de estado en la condición humana, del hombre común al hombre necesitado. La mitad de todos los individuos nacidos sobre la tierra como *homo* son de esta nueva clase¹⁴¹.

Y durante los ochenta y los noventa una nueva mutación ha ocurrido, ahora los hombres se han convertido en *homos systematicus*. A partir de los ochenta, se popularizó como nunca antes la idea de que los hombres y las mujeres pertenecían a un sistema, eran partes de un *todo programado* y, sobre todo, de un ecosistema. La imagen que el hombre se hizo de sí mismo comenzó a ser la de un sistema -o subsistema. Millones de hombres y mujeres comenzaron a sentirse sistemas. Las personas dejaron de ser *homos miserabilis* porque dejaron de tener *necesidades* y comenzaron a tener *requerimientos*, tal y como los tiene un máquina.

“Así como la idea de progreso de la Ilustración preparó el terreno para lo que ciertamente ocurriría casi inevitablemente, la gestión del cambio social en nombre del desarrollo ha preparado el ambiente político para la redefinición de la condición humana en los términos de la cibernética”¹⁴², es decir como un sistema abierto que optimiza el mantenimiento de la inmunidad provisional de los individuos reducidos a subsistemas.

Primero las necesidades se convirtieron en un símbolo importante que permitió a los administradores dar una fundamentación filantrópica a la destrucción de las culturas. Ahora las necesidades están siendo reemplazadas por el nuevo emblema de los *requerimientos básicos* bajo el cual el nuevo objetivo de *supervivencia de la tierra* puede justificarse.

“En los años 70 los expertos se presentaban a sí mismos como servidores ayudaban a los pobres a tomar conciencia de sus verdaderas necesidades, es decir como el Hermano Mayor que los ayudaba en la formulación de sus reclamos. Este sueño de corazones sangrantes y bienhechores de ojos azules puede ser hoy fácilmente descartado como el sin sentido de una época ya pasada. Las *necesidades*, en un mundo mucho más interdependiente, complejo, contaminado y congestionado, no pueden ya ser identificadas y calificadas, salvo mediante un intenso trabajo de equipo e investigación por especialistas en sistemas. Y en este nuevo mundo, el discurso de las necesidades llega a ser el dispositivo superior para reducir a la gente a unidades individuales con requerimientos de entrada”¹⁴³.

¹⁴¹ I. Illich (traducción de L. M. Hakansson y G. Ramos), *Necesidades...*, p. 156

¹⁴² *Ibid.*, pp. 170

¹⁴³ *Ibid.*

Cuando pasa esto el *homo oeconomicus* comienza a verse como un mito obsoleto -el planeta no puede darse el lujo de este desperdicio- y es reemplazado por el *homo systematicus*. Las necesidades de esta última invención se transforman de carencias económicas en requerimientos sistémicos, siendo éstos determinados por una hegemonía profesional exclusivista que no tolera ninguna desviación.

"El hecho de que *mucho gente* hoy ya reconozca sus requerimientos sistémicos es evidencia principalmente del poder del prestigio profesional y de la pedagogía y de la pérdida final de la autonomía personal. El proceso comenzó originalmente con la pérdida de los ámbitos de comunidad y aparece ahora completa a medida que la gente es transformada en elementos abstractos de una fórmula matemática. La última conceptualización de estos elementos abstractos ha sido alcanzada recientemente mediante la reinterpretación del hombre común, que es visto ahora como un sistema inmune frágil y que sólo funciona provisionalmente, siempre al borde de la catástrofe. La literatura de este desarrollo refleja con fidelidad el carácter esotérico de esta conceptualización. La condición del hombre posmoderno y su universo ha devenido, según este punto de vista, tan complejo que solamente los expertos más altamente especializados pueden officiar como el sacerdocio capaz de comprender y definir las *necesidades* hoy"¹⁴⁴.

En pocas palabras, según la lógica de los profesionales inhabilitantes, el fenómeno humano no se define ya por lo que somos, lo que enfrentamos, lo que vivimos, lo que podemos tomar, lo que añoramos; tampoco siquiera por el mito moderno de que podemos producirnos a nosotros mismos a partir de la escasez. Ahora, el fenómeno humano se define por la medida de lo que nos falta, de lo que necesitamos.

"Y esta medida, determinada por el enfoque de la teoría de sistemas, implica una concepción radicalmente nueva de la naturaleza y del derecho y prescribe una política más preocupada por la provisión de requerimientos (necesidades) profesionalmente definidas para la supervivencia, que por los reclamos personales de libertad que fomentarían nuestra competencia autónoma.

Estamos en el umbral de una aún inadvertida transición de una conciencia política basada en el progreso, el crecimiento y el desarrollo -enraizada en los sueños de la Ilustración- a otra conciencia todavía sin nombre, definida por controles que aseguran un *sistema sostenible* de satisfacción de necesidades. El desarrollo ha muerto, sí. Pero los expertos bien intencionados que propagan las necesidades están ahora muy ocupados reconceptualizando su descubrimiento, y en el proceso, redefiniendo nuevamente a la humanidad. El ciudadano está siendo definido como un *cityborg*. El antiguo individuo, quien como miembro de una *población* ha devenido un *caso* está siendo ahora modelado mediante la imagen de un sistema inmune que puede provisionalmente ser mantenido funcionando si se le tiene en balance mediante una administración adecuada"¹⁴⁵.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 171-172

Subrayamos *mucho gente* porque queremos puntualizar, que aquellos que se sienten sistemas -y que antes se sintieron *homos miserabiles* y antes *homos oeconomicus*- no son todo el mundo, sino aquellos que están inmersos en un modo de vida industrial.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 170

Illich nos recuerda que hace sólo 30 años *las necesidades* no eran más que uno entre una docena de conceptos, a partir de los cuales se moldeaba una visión global del mundo. Los términos como *población, desarrollo, pobreza, o planificación* pertenecen a una categoría de palabras que son neologismos subrepticios -es decir, viejas palabras cuyo significado actual predominante es nuevo mientras aquellos que las usan tienen la impresión de decir lo que siempre se ha dicho. "En el discurso del desarrollo, la palabra y el concepto de *necesidad* llegaron a ser crecientemente atractivos. Devino el término más apropiado para designar a las relaciones morales entre extraños en un mundo soñado construido de estados de bienestar. Tal mundo ha perdido credibilidad en la matriz de un nuevo mundo ahora concebido como sistema. Cuando el término, necesidades, es utilizado ahora en este nuevo contexto, *funciona* como un eufemismo para la administración de ciudadanos que han sido reconceptualizados como subsistemas dentro de una población"¹⁶⁶.

El *homo systematicus* ya no tiene tanta fe en el progreso; más bien reconoce los efectos contraproductivos de tal fe. Pero sigue creyendo que debe someterse -o bien, convertirse él mismo- en profesional; opina que él y los otros no son más que piezas del mismo sistema, que el sistema es antes que nada un ecosistema y que si no se toman medidas, el ecosistema puede estallar. No por casualidad este hombre es contemporáneo del discurso del *desarrollo sustentable*. A este *homo systematicus* otros le llaman postmoderno.

La historia del progreso ha legado al *homo systematicus* que el crecimiento industrial infinito no es viable, y en ese sentido es distinto al resto de los hombres surgidos desde la Revolución Industrial. Pero, en otro sentido, mantiene una cierta continuidad con él: cree poder controlar a través de los criterios profesionales la realidad. Piensa poder programar al planeta y a los demás hombres; sigue alimentando las profesiones inhabilitantes y la sobreprogramación. Pero, lo más importante, piensa que el desarrollo, si se le da el giro adecuado, puede aún ser viable; formula nuevos desarrollos. Este *homo systematicus* vive en una época en que el desarrollo, como dice unas líneas arriba Illich, ya ha muerto. Pero, ese hombre que se siente un subsistema, acompañado de un nuevo discurso (el del *desarrollo sustentable*), vuelve *sostenible* al desarrollo. Y no sólo eso, el desarrollo sustentable se convierte en un requerimiento básico. Pero, ya no es una necesidad de primer orden en tanto que hace falta mejorar a la humanidad -según decía el discurso Ilustrado con su idea de civilizar al salvaje-, ahora es un requerimiento urgente en tanto que el *sistema* se puede desmoronar. Así, el desarrollado de después del desarrollo, el desarrollo sustentable, el desarrollo de los años ochenta y noventa, se vuelve en un requerimiento para conservar no sólo al ecosistema sino también al sistema mundial, al sistema económico, al sistema de comunicaciones... Para el *homo systematicus* ya no son mejoras sino amenazas lo que vuelven necesaria la participación de los profesionales en diversos ámbitos"¹⁶⁷.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 171

¹⁶⁷ "Las cosas han cambiado mucho desde la promulgación de la Carta de las Naciones Unidas -desde la esperanza moral de una humanidad unida por la razón y el progreso, a la noción económica de países enlazándose entre sí mediante relaciones comerciales y, finalmente, al espectro de la unidad en la autodestrucción global. Lo que se acostumbraba considerar una tarea histórica -lograr la unidad de la humanidad- se revela ahora como un destino amenazante. En vez de llamamientos esperanzados, advertencias sombrías proveen el acompañamiento. El lema *un solo mundo o ningún mundo* capta esta experiencia. Mirada bajo esta luz, la humanidad semeja un grupo de individuos reunidos por el azar, cada quien dependiente de los otros para su propia supervivencia. Ninguno de ellos puede mover el bote sin causar que todos estemos juntos en nuestra destrucción colectiva. Vivir sobre la Tierra, la antigua fórmula, parece haber adquirido un

nuevo significado. Ya no hay más vagabundos terrestres anhelando el Reino Eterno, sino pasajeros aterrados aterrizados a su barco cuando este se está partiendo. Hablar sobre la unidad ha cesado de ofrecer promesas y por el contrario ha tomado una connotación sombría. Como fue ya anticipada por la bomba atómica, la unidad en nuestro tiempo se ha convertido en algo que finalmente puede consumirse en catástrofe.

En medio del ulular de las sirenas de las operaciones de rescate emprendidas en nombre de alguna ética de salvavida, la presión sobre los pueblos y los países para conformar a una disciplina de emergencia será alta. Tan pronto se lancen estrategias mundiales para prevenir que el bote se vuelque, temas como la autonomía política o la diversidad cultural aparecerán como lujos del pasado. Frente al imperativo arrollador por *asegurar la supervivencia del planeta*, la autonomía fácilmente se convierte en un valor antisocial, y la diversidad se transforma en un obstáculo para la acción colectiva. "Se puede imaginar un momento más poderoso para forzar al mundo a alinearse que el de salvar al planeta". El exco-colonialismo constituye un nuevo peligro para el tapiz multicolor de culturas sobre el planeta.

Es perfectamente concebible que, frente a la creciente presión sobre la tierra, el agua, los bosques y la atmósfera, tendrán que tomarse medidas globales para reducir lo que se toma de la naturaleza así como la producción de desechos en todo el mundo. Los satélites están ya preparados para monitorear el consumo de recursos sobre el planeta, se están diseñando modelos de computadora para simular lo que ocurre y cuando, y una nueva generación de expertos está gestándose para supervisar y sincronizar la multiplicidad de gestos de la sociedad. No es el ingeniero constructor de puentes o redes de potencia quien será el protagonista de esta nueva época como en los viejos días del desarrollo, sino el analista de sistemas.

La NASA, por ejemplo, ya concibió sus propias ideas sobre *una tierra*.

El objetivo de la ciencia sistémica de la Tierra es obtener una comprensión científica de todo el sistema Tierra en una escala global, describiendo cómo sus partes componentes y sus interacciones han evolucionado, cómo funcionan y cómo puede esperarse que continúen su evolución en todas las escalas temporales. El desafío es desarrollar la capacidad de predecir aquellos cambios que ocurrirán en la próxima década o siglo tanto naturalmente como en respuesta a la actividad humana.

La unidad de la Tierra es comprendida según este paradigma en categorías sistémicas, su unidad como la interacción de partes componentes, y la tarea histórica como el evitar que los procesos vitales se desestabilicen en forma irreversible. Lo que une a los pueblos del mundo no es más el imperio de la civilización o la interacción de la demanda y la oferta, sino su dependencia compartida en sistemas biofísicos de soporte de la vida. La metáfora de la nave espacial Tierra capta con exactitud el meollo de esta manera de pensar. En consecuencia, la unidad no es buscada más mediante la difusión del progreso o del estímulo de la productividad, sino mediante el aseguramiento de los requerimientos necesarios del sistema.

Pero los esfuerzos por contener la erosión del suelo, controlar las emisiones, regular el consumo de agua o conservar la biodiversidad, aunque hechos con la mejor de las intenciones, pondrán las actividades diarias de los pueblos bajo un nuevo tipo de escritorio. Ni recoger leña ni abrir latas de aerosoles son ya actividades inocentes, y como caliente usted su hogar y el alimento que usted come se convierten en temas de importancia global. En tal perspectiva, el mundo es percibido como un único espacio homogéneo, esta vez no constituido por la razón o por la fluctuación de los precios, sino por los macro-ciclos geofisiológicos.

Las consecuencias, sin embargo, no difieren probablemente de los efectos ya observados en el inicio del ascenso de la razón y del mercado al dominio del mundo -a saber, la lenta evaporación de las costumbres y culturas. Los cambios actuales en el lenguaje del desarrollo de *pueblo a poblaciones, necesidades a requerimientos y bienestar a supervivencia* son indicativos de una creciente negligencia hacia las culturas en favor de la mera existencia. Cualquier cosa que haya sobrevivido al ascenso del industrialismo está ahora en peligro de ser atrapado por el remolino de su caída". (W. Sachs (traducción de L. Hakansson), *Un mundo, en Diccionario del desarrollo*, Perú, PRATTEC, 1996 (primera edición en 1992), pp. 384-386).

Hlich anotó al respecto: "El ambientalismo terminará como la expansión de un nuevo totalitarismo de las instituciones organizadas por un nuevo grupo de expertos en el inspeccionamiento y el manejo de la vida

Esta transformación del hombre en subsistema es lo que en los últimos años ha preocupado con mayor asiduidad a Illich. ¿Qué puede significar que la gente piensa en términos de sistemas o subsistemas? ¿Será acaso la creación de una nueva dependencia en profesionales? ¿El reforzamiento de los monopolios radicales que ahora trabajan en cuestiones cibernéticas? ¿En verdad se trata de salvar al medio ambiente, o es otro pretexto más para tener mayor control sobre las poblaciones y la competencia ofrecida por los capitalistas más débiles? ¿Qué puede significar el intento por programar la salvación del planeta?

Éstas nada inocentes preguntas son parte de lo que Illich ha intentado responder en los últimos años. Pero, ¿cómo reaccionar ante este mundo de profesionales, industrialismo, y algunos otros sistemas contraproducentes? ¿Cómo reaccionar en un mundo en el que las herramientas han degradado a tantos millones de personas?

6.2 Responsabilidad global

El seis de diciembre de 1990 Illich y un grupo de amigos suyos escribieron la *Declaración del suelo de Hebenshausen*, misma que comenzaba con las siguientes líneas: "El discurso ecológico con su tierra planetaria, su hambre global, amenazas a la vida, nos ha obligado a ver hacia el suelo con humildad, como filósofos. Nos paramos en el suelo, no en la tierra. Del suelo venimos y en el suelo legamos nuestros excrementos y vestigios"⁴⁸.

Tan sólo unos días después -el quince de diciembre- Illich pronunció un discurso en Hannover titulado *Responsabilizarse de la propia salud. ¡No gracias!*

En la *Declaración del suelo* Illich y sus amigos manifestaban su desacuerdo con respecto al discurso sistémico, y al eco-colonialismo. Y en *Responsabilizarse...* el filósofo convivial daba un giro en la manera de enunciar sus discursos. En ese momento ya no se trató sólo de realizar una crítica a las certidumbres modernas, sino que, además, se trató de rechazar dichas certezas.

Pero ¿qué buscaban Illich y sus amigos con la *Declaración del suelo*?

La respuesta la dan las siguientes líneas:

"Como filósofos buscamos debajo de nuestros pies porque nuestra generación ha perdido el piso tanto respecto a las virtudes como al suelo. Por virtud entendemos la forma, el orden y la dirección de la acción moldeada por la tradición, vinculada por el lugar, y calificada por las opciones tomadas por el alcance habitual del actor; nos referimos a prácticas mutuamente reconocidas como el bien tal y como se comparte en las culturas locales que realizan las memorias de un lugar"⁴⁹.

diaria. Las consecuencias que predica enseñan al ciudadano que la política social debe estar basada en decisiones de expertos". (D. Cayley (traducción JFMM y RMOG), *Illich in conversation...*, p. viii)

⁴⁸ S. Groeneveld, L. Honacki, I. Illich and Friends (traducción JFMM y RMOG), *Hebenshausen Declaration on Soil*, Hebenshausen, copia del manuscrito original, 1990

⁴⁹ Idem.

Además, *La declaración del suelo* era una invitación:

"Como filósofos enfatizamos el deber de hablar sobre el suelo. Para Platón, Aristóteles y Galeno, el suelo se tomaba como certeza; no es así hoy. El suelo en cada cultura que permitía crecer y cultivar granos se pierde de vista cuando es definido como un complejo subsistema, sector, recurso, o problema de *granja* -como la ciencia agrícola tiende a hacer"¹⁵⁰

Y ¿cómo renunciar a estas certezas?

Hacia donde nos arrojan las certezas de que todos vivimos en un mismo planeta, de que el ecologismo puede salvarnos, de que el desarrollo puede ser sustentable... Hacia la idea de un cierto tipo de *responsabilidad*: la responsabilidad global. La responsabilidad global es una forma sutil de disciplinar a los individuos una vez que la fe en el desarrollo o el progreso están en decadencia. Si antes el medio *pacífico* de mantener el orden internacional eran las promesas del progreso, ahora lo es la amenaza de un cataclismo en el sistema internacional -ya se trate de una hecatombe económica, política o física-. Esta amenaza exige responsabilidad: la responsabilidad se convierte así en un ideal posmoderno que debe llevarse a cabo so pena de extinción del planeta. Justo de esto se trata el ecologismo en la actualidad. Y así lo describía Illich: "ecología, en el presente evoca un escenario de miedo y un impreciso sentido de *Yo debo ser responsable*. Y esto lleva implícito un sentido de manejabilidad -de algo que queremos conservar- no de lo que está bien"¹⁵¹.

Lee Hoinacki decía respecto a la idea de responsabilidad en los textos de Illich:

"*Responsabilidad* era una palabra que tenía un peso considerable en sus escritos cuando menos hasta *Nómesis médica*; pero en 1990, una conferencia en Hannover, Alemania, la tituló *Responsabilizar de la propia salud*. ¿No gracias? En esta conferencia argumentó que la palabra ha adquirido connotaciones que se han vuelto contrarias a la autoformación. Cómo se puede ser responsable pregunta, cuando la salud ahora implica la total integración de mi sistema inmune a un sistema socioeconómico llamado el sistema mundial, y la responsabilidad la interiorización de un sistema global en uno mismo, a la manera de un imperativo categórico. En un mundo que alaba una ontología de sistemas, la responsabilidad ética es reducida a una legitimación formal"¹⁵².

La responsabilidad global no es técnicamente posible, pues el sistema es demasiado poderoso; de qué sirve ser responsable ante las catástrofes sociales y ecológicas en un mundo en donde mi poder, en tanto ente responsable, queda relegado a obedecer instrucciones dictadas por sistemas.

¹⁵⁰ "Notamos que tal virtud tradicionalmente encontrada en el trabajo, la artesanía, el habitar y el sufrimiento, no se apoya en una tierra abstracta, medio ambiente o sistema de energía sino en un suelo particular". (Idem.).

¹⁵¹ Idem.

¹⁵² D. Cayley (traducción JFMM y RMOG), *Illich in conversation...*, p. 262

¹⁵³ *Ibid.*, p. 49

Más aún, Hllich llegó a la conclusión de que la responsabilidad no tiene ningún sentido en un mundo en el que la virtud se ha ido de la mano de la proporcionalidad, es decir, en un mundo en el que no hay cosmos orientador. "Responsabilidad, da cuerpo a la virtud. Pero la virtud sólo es posible en una cultura vernácula"¹⁴¹. De tal suerte que de responsabilidad, en términos hlichianos, sólo se puede hablar al interior de una comunidad vernácula o en un espacio en donde dominan los ámbitos de comunidad. En la actualidad se trataría de los grupos de base. Pero no olvidemos que dichos grupos no plantean su vida en términos globales, sino *locales*. De tal suerte que la responsabilidad más allá de una parodia política se vuelve posible sólo a corta distancia, sólo en un ámbito enraizado.

Por tanto, en las sociedades económicas, la responsabilidad se ha vuelto imposible. Pero, entonces, ¿a qué apelan los nuevos profesionales sistémicos cuando hablan de responsabilidad? A la legitimación de los *males globales* que han ocasionado, males de los que ni siquiera se puede hablar, como la bomba atómica y la catástrofe ambiental.

"*Responsabilidad* es una palabra que ha sido usada por la ley desde hace mucho tiempo. Eres responsable por haber hecho tal acción. En el siglo XI, si caías de un árbol y lo hacías encima de la cabeza de alguien y lo matabas, no importaba la intención que tuvieras de matarlo o no, tenías que pagar una compensación por lo que este hombre valía para su amo. La idea de distinguir asesinato de homicidio sin malicia vino mucho después. Pero, de todas formas, *responsabilidad* como un concepto legal ha existido desde hace mucho tiempo. Como un concepto general, como una idea ética, la responsabilidad es una idea nueva. En alemán al menos, la palabra *Verantwortung*, que significaba responsabilidad, apareció en 1920 en los diccionarios. Ahora, ¿qué es *responsabilidad*? Es un tipo peculiar de ética relacionada a la creencia de que puedo hacer algo sobre aquellas cosas de las que soy responsable. Ahora, es una total ilusión pensar que uno puede hacer efectivamente algo que hará una diferencia, sobre todo por aquellas cosas que hoy se nos dice debemos responsabilizarnos. Me refiero al credo de la responsabilidad global predicada por Hans Jonas y otros."¹⁴²

Es contra este credo que va dirigida la *Declaración del sueto*. La responsabilidad global va de la mano del universalismo redentor del progreso en el sentido de que ambas ideologías buscan una intervención continua sobre los demás y sobre el medio físico. Sobre los demás para mostrarles que debe hacerse para salvar el planeta, quién debe hacerlo, a quién deben obedecer... Sobre el medio físico al plantear que se puede dirigir el rumbo de la naturaleza, que se puede corregir y mejorar.

Sin duda, la catástrofe para lo vernáculo ha sido casi global, y sobre todo, a raíz del industrialismo -aunque hay rasgos de la catástrofe desde la invención del alfabeto-. Tanto el medio como el ser humano resienten dicha catástrofe. Pero, ¿es sincero preocuparse por catástrofes mundiales? Preocuparse, en el sentido que digo, me preocupo por mi salud, me preocupa tu enfermedad, sólo es posible ante una realidad inmediata, a nivel local. Preocuparse por los desnutrídos en África es, en cambio, una puesta ilusoria. En el primer caso se trata de una responsabilidad que tengo ante el otro, que me mira de frente, al que

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 48

¹⁴² *Ibid.*, pp. 283-284

puedo tocar, oler y sobre todo con el que puedo hablar o dialogar; en el segundo caso se trata de una concepción prometeica de control de la realidad a nivel global; es esto lo que Illich llama responsabilidad global.

Illich considera que el discurso de la responsabilidad global no es más que una coartada del sistema, no porque no haya polución ni hambrientos, sino porque nuestro radio de acción se ha disminuido de tal forma que ya de nada sirve que nos preocupemos sino es a nivel local, sino es en el sentido que lo hacen los grupos de base.

En la realidad actual -concebida como sistema- es tal la *hybris* que gobierna que se ha vuelto inane ser responsable frente a una realidad más allá de mi alcance inmediato. Hoy, hablar de catástrofes globales no es hablar de problemas, sino de males, pues no tenemos nada que hacer ante ellos. Y no olvidemos que el mal, para Illich, es algo no manejable. Cosas tales como las armas nucleares, la manipulación genética y la transformación química de la atmósfera de la tierra debido a los venenos industriales son males, no problemas. *Podemos sufrir tales males*, dice Illich, *podemos ser despedazados por ellos, pero no los podemos dar ningún sentido, no los podemos dirigir*³⁵⁵.

6.3 *Askesis*

Si bien Illich en sus primeros textos mostraba estar preocupado por la realidad del ambiente y la realidad social que proporciona el sistema internacional, en realidad, su preocupación no tenía tanto el sentido de una receta que se debe aplicar -como las prescritas por los profesionales-, sino más bien el de una recomendación.

En una plática Majid Rahnema dijo a Illich:

"Si estoy en lo correcto nunca has estado interesado en el tipo de acciones propias de los misioneros, los desarrollistas, los marxistas u otros tipos de interventores sociales, que generalmente son hombres orgullosos que dicen llevar a todo el mundo cuidado o asistencia para aquellos que sufren o están necesitados de ayuda. A diferencia de ellos tú parecés considerar esta actitud un tanto desconsiderada, irreal, arrogante y contraproductiva. Por otra parte, has solido interesarte en el arte de sufrir y, en particular, en la historia de las diferentes culturas tal y como ellas viven con sus sufrimientos".

E Illich respondió:

"Estás en lo correcto cuando dices que siento náuseas acerca de la noción *desarrollo económico* desde hace mucho tiempo"³⁵⁶.

A Illich nunca le interesó intervenir para *mejorar* a los *atrasados*, más bien, buscó recomendar que se cuestionara el porqué intervenir, cuestionar si era positivo intervenir o no. Illich estudiaba la intervención desarrollista en los llamados países pobres y llegó a la

³⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 51

³⁵⁶ I. Illich and Majid Rahnema (traducción JEMM y RMOG), *Conversation*, Bremen, 1994, copia del manuscrito original

conclusión de que era mejor no intervenir -esto ahorraría mucho empobrecimiento, mucho sufrimiento y muchas injusticias-. Su conclusión fue siempre una recomendación: no deberíamos intervenir. El siempre supo que la ayuda a los pobres podía ser veneno para ellos pues les privaba de sus ámbitos de comunidad arrojándolos a un mundo que los considera basura, que los margina, los degrada, les enseña a albergar falsas ilusiones y los mata de hambre.

Continúa diciendo Illich en la plática arriba citada:

"Majid, a través de los años hemos aprendido una lección de impotencia. Una vez que nos hemos sentido impotentes de *hacer*, ahora reconocemos que somos impotentes aún para recomendar. Estamos fuera de la *responsabilidad social* que antes nos motivaba. Ahora lo sabemos, la responsabilidad social no era más que una ilusión más de crear un mundo mejor. Nos distrajimos nosotros mismos y dejamos de ver aquello que tenemos realmente cercano a nosotros. Nos hemos deshecho de la ilusión de la responsabilidad -que no tiene que ver con la responsabilidad jurídica, sino a ese tipo de responsabilidad surgido hace apenas un siglo- para aceptar la lección de la impotencia.

Hemos aprendido las lecciones de la impotencia para verdaderamente renunciar al desarrollo. Esto significa que reconocemos que no somos más poderosos que nuestros abuelos"¹⁵⁷.

Pero, cómo reaccionar ante esa realidad sistémica si la responsabilidad global se ha vuelto imposible -o lo que es aún peor, se ha vuelto a favor del sistema. Con la renuncia. Dice Cayley de Illich: "Como una alternativa a la responsabilidad Illich propone la renuncia"¹⁵⁸. Dice Illich, "la renuncia que propongo le llamaré *askesis*. No quiero designar con esto una mortificación sino una *askesis epistemológica*, una purga de esos conceptos corruptos que dan substancias ficticias a la semblanza de una existencia sensible"¹⁵⁹. "Digo renunciar, no ignorar -no uso la palabra para denotar indiferencia. Debo aceptar el desvalimiento, llorar aquello que se ha ido, renunciar a lo irrecobable"¹⁶⁰.

"Creo firmemente en la posibilidad de renunciación. La renunciación significa y demanda más que lamentar lo irrecobable. Puede liberarnos del desvalimiento y no tiene que ver con la resignación, la impotencia, incluso la represión. Pero la renunciación no es en la actualidad un concepto familiar. Ya no tenemos una palabra para referirnos a la renunciación valerosa, disciplinada, autoerítica, cumplida en comunidad, pero es de eso de lo que estoy hablando. Lo llamaré ascetismo. Preferiría otra palabra pues el ascetismo evoca a Flaubert y a San Antonio en el desierto -rechazar el vino, las mujeres, las fragancias. Pero la renunciación de la que hablo tiene muy poco que ver con eso.

La época en que vivimos es abstracta y desencarnada. Las certidumbres en las que descansa carecen en buena medida de sentido. Y su aceptación mundial les hace

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ D. Cayley (traducción JFMM y RMOG), *Illich in conversation...*, p. 50

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 50

¹⁶⁰ I. Illich (traducción N. Blanc), *Responsabilizarse de la propia salud, ¡No gracias!*, en *Opciones*, No. 14, Suplemento de *El Nacional*, México, 14 de julio de 1992 (primera presentación en 1990), p. 4

parecer independientes de la historia y la cultura. Lo que quiero llamar *ascetismo epistemológico* abre la puerta a la renuncia de las certidumbres axiomáticas sobre las que se basa la visión contemporánea del mundo. Hablo de una disciplina convivial y practicada críticamente¹⁶¹.

Pero, no se trata de una disciplina más que nos explica críticamente la realidad, sino de una disciplina que además de tal cosa, nos ayuda a mirar la realidad más allá de la frialdad de las ciencias y teorías modernas. "Veo que desde la fundación de la Universidad en la Alta Edad Media, la tradición humanista se ha alimentado preminentemente de la formación de los hábitos críticos. La educación superior se ha convertido en refinamiento de los hábitos de la mente, mientras el servicio militar, las escuelas, la familia conyugal y después los medios han tomado sobre sus hombros los tristes remanentes de la formación del corazón"¹⁶².

El ascetismo epistemológico mediante el cual se lleva a cabo la renuncia o renunciación illichiana quiere rescatar tanto los hábitos de la mente como los del corazón, la crítica y la humildad -las virtudes, pero siempre a corta distancia, siempre, ejercidas sobre mi realidad inmediata, sin pretensiones globales-. La ciencia moderna parece sólo tener cabida para la mente, para la crítica; su objetivismo y su frialdad expresada en números y en conceptualizaciones creadas por profesionales nada tienen que ver con el ascetismo epistemológico. Y esto porque "la disciplina ascética ha sido exorcizada del aprendizaje, y ya no es más una disciplina. Por más de mil años la Iglesia cultivó una tradición balanceada para estudiar y reflexionar dentro de las tradiciones antiguas transmitidas en occidente. Sólo un lado de esta tradición ha sido aceptada y legitimada por el aprendizaje humanístico"¹⁶³.

Según Illich, esta preponderancia de la crítica sobre el entrenamiento ascético para el conocimiento y la sabiduría puede ser entendido como la condición necesaria para el surgimiento de la ciencia actual. Esta reducción de los hábitos intelectuales hacia únicamente una formación crítica constituye algo que no puede ser comparado con ninguna otra cultura o época. Y, qué es lo peor: que tendemos a tomar este estilo de aprendizaje para fomentar un cierto prejuicio hacia el pasado¹⁶⁴.

En pocas palabras: "las asunciones científicas son la concha apropiada para evitar el entrenamiento ascético"¹⁶⁵. Pero, las consecuencias inmediatas de la relegación del ascetismo en el aprendizaje son catastróficas, pues, "la ascesis prepara el terreno para mirar el conocimiento. Sin ella, el conocimiento se torna depredador, autoengrandecedor, solipsista y por último, descorazonado"¹⁶⁶.

El ascetismo epistemológico nos ayudaría no sólo a reconocer las certidumbres axiomáticas en que se basa occidente -para criticarlas y evaluarlas- sino además para rehacer la imagen

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 4

¹⁶² I. Illich (traducción JFMM y RMOG), *Ascesis. Introduction, etymology and bibliography*, copia del manuscrito original, 1989

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ *Cfr. Idem.*

¹⁶⁵ *Idem.*

¹⁶⁶ D. Cayley (traducción JFMM y RMOG), *Illich in conversation...*, p. 4

de nosotros mismos y de los otros que nos rodean de manera inmediata. Y cuando decimos rehacer nos referimos a la recuperación, a pequeña escala, de los ámbitos de comunidad. Esto es justo, según Gustavo Esteva, lo que algunos grupos de base, en cierta manera, ya han comenzado a hacer.

6. 4 Los espacios vernáculos hoy

Para una parte de la humanidad los espacios vernáculos son muy *reales*, son parte de su vida cotidiana. Se trata de los grupos de base, sin embargo, cabe preguntarnos si para aquellos que están atrapados en las redes del progreso, o del mundo como sistema, aún hay alguna posibilidad de recuperar lo vernáculo. Es decir, se trata de preguntar si aún entre aquellos que miran el mundo como un sistema, que ya ni siquiera son *homos miserabilis* sino *homos systematicus*, queda una oportunidad de ejercer la virtud. Preguntar si aún en las grandes urbes y en las sociedades económicas existen espacios vernáculos.

"Iván Illich: Sí, hay tales espacios. La mayoría de nosotros, no importa que tan pobres sean nuestras circunstancias, aún podemos pedir o marcar un umbral. Esto también lo podemos hacer con la memoria de alguien ausente. Para cada quien puede haber una fuente de claridad y bien.

Tanto en Oriente como en Occidente se vive una época en donde los *ethos* han desaparecido, o para decirlo con MacIntyre, en donde las virtudes se han ido.

La confianza en el progreso ha extinguido la posibilidad de un acuerdo para determinar qué es el bien común. Técnicas de información, comunicación y administración ahora definen los procesos políticos, la vida política se ha vuelto un eufemismo. (...)

Dedicarse a cada uno de los demás es el generador del único espacio del que tú me preguntas y esto sólo es posible en un mini-espacio en el cual podemos acordar qué es el bien"¹⁶⁷.

Pero, ¿qué representarían estos espacios, qué sería esa gente que se niega a ser sistema o subsistema en un mundo cibernético, que ejerce la virtud sin ilusiones globales, que ejerce una virtud proporcional después de la época de la proporcionalidad, que practica el ascetismo epistemológico?

"Majid Rahnema: Permíteme recordarte una bella respuesta que le diste a David Cayley cuando te preguntó *una vez que has puesto al desnudo las certezas modernas y te has dado cuenta de lo que representan palabras como necesidades, cuidado, desarrollo, una vez que te has percatado de lo que estas queridos conceptos representan, una vez que has investigado y has visto (...) que tan destructivas pueden ser, ¿es tu consejo vivir en la oscuridad? Y tú enfáticamente le dijiste No y agregaste: Llevar una vela en la oscuridad, ser una vela en la oscuridad, saber que eres un flama en la oscuridad"*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ I. Illich and Majid Rahnema (traducción JFMM y RMOG), *Conversation...*

¹⁶⁸ Idem.

Eso serían esos espacios de los que Illich hablaba, eso representarían esas personas que llevan a cabo el ascetismo epistemológico: una vela en la oscuridad.

Pero, ¿cómo se concretaría el ascetismo epistemológico en la actualidad en sitios en donde no quedan prácticamente ámbitos de comunidad disponibles, es decir, en sociedades occidentalizadas y occidentales? El trato con el otro sería, antes que nada, amistoso. La virtud que debe ejercerse a toda costa si se quiere llevar a cabo el ascetismo epistemológico, es la amistad con aquellos que están próximos a quien desee ejercerla. Y, en cuanto al lado epistemológico, lo que el ascetismo epistemológico busca, es librarnos de esas certezas que provocan daños terribles, que prometen metas inalcanzables, que chantajejan sin sentido, que están fuera de toda realidad concreta.

Para Illich el panorama que le espera a humanidad es desolador¹⁶⁹, pero, él ha aprendido que no debe preocuparse por tal cosa -quizás si horrorizarse pero no preocuparse, pues la idea misma de preocuparse por aquellos soldados al otro lado del mar o por algo que unos profesionales dicen que es nuestro planeta, no es algo sobre lo que él pueda hacer en realidad algo. Y cuando decimos él, nos podemos también referir, sin exagerar, prácticamete a cualquier persona.

Illich ha aprendido que nada puede hacerse por la humanidad ni por el planeta, pero no por ello su propuesta es pesimista. Por el contrario, él aún es optimista en aquello que aún lo puede ser: en su relación inmediata con el otro o con lo Otro. Illich "cree que hay males en el mundo que pueden quemarnos el corazón, y como la mirada de las Gorgonas, convertimos en piedras (...). Pero también reconoce que hay una luz en la palabra que la oscuridad no puede comprender. En la amistad obediente (en el sentido bíblico), podemos dejar brillar esta inextinguible luz en la vida de los otros"¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Quizás menos desolador para aquellos que forman parte de los grupos de base, pues ellos han aprendido. Sin embargo, también es desolador para ellos, pues los cuatro holocaustos de los que habla Paul Ekins, aún a ellos los amenazan.

¹⁷⁰ D. Cayley (traducción JFMM y RMOG), *Illich in conversation*...., p. 57. El paréntesis es nuestro.

Conclusiones

Nuestra intención fue mostrar a la disciplina de las Relaciones Internacionales el pensamiento de Iván Illich. Con ello creemos haber enriquecido un poco dicha disciplina. El enriquecimiento es teórico y ético. Ideas como monopolios radicales, lo vernáculo, la educación, el sistema global, etc., vistas a la luz de las investigaciones de Illich, son muy sugerentes. El entendimiento sobre tales nociones se hace extenso al revisar esta tesis, pero se vuelve aún más rico al revisar el material directo de Iván Illich y sus más cercanos allegados.

No sólo herramientas conceptuales sino también la articulación de las mismas para explicar realidades es una importantísima aportación de Illich a la disciplina de las Relaciones Internacionales.

Por otra parte, Illich también nos convoca, abriendo líneas de investigación, a profundizar sobre algunos de los temas que aquí hemos mencionado. Él sabe que existen muchas certezas que no han sido criticadas con la atención debida, y esto es un vacío que nos vuelve cómplices inconscientes de un modo de vida que promueve la ruina.

En cuanto a la aportación ética que Illich realiza, también puede servirnos en la disciplina de las Relaciones Internacionales. Saber que la idea misma de responsabilidad global es una coartada del sistema, sabemos que es una afirmación que quizás entristezca a muchos bienhechores prometeicos, pero, que importancia tiene, de todas maneras, en buena parte han sido ellos los que, con su optimismo contagioso contribuyeron directamente a enviciar a millones de personas con el progreso y el desarrollo. La responsabilidad no puede ser global si se quiere concertar sobre el bien y el mal. En cuestiones éticas, sólo podemos ser responsables ante el otro que está en frente de nosotros no ante ningún sistema mundial o internacional, ni ante ningún ecosistema planetario -eso es una ilusión. Puedo ser responsable en un medio enraizado, en una comunidad, entre los miembros de un grupo de base al que pertenezco, pero no ante las imágenes fantasmagóricas que aparecen en la televisión.

Si seguimos a Illich, en cuanto a ética se refiere, las Relaciones Internacionales deberían redimensionarse hasta dejarlas en una esfera micro. Cultivar la amistad de aquellos que estén cercanos a nosotros, horrorizarnos ante esos fenómenos modernos como las hambrunas africanas -pero nunca preocuparme por ellas-, esa es la postura ética que Illich nos invita a asumir. Y no porque sea un despiadado, sino porque él si ha sabido las verdaderas dimensiones de su campo de acción; él si ha tenido la humildad de reconocer que el mundo no se puede componer, no porque esté bien y no haya nada que componer, sino porque se reconoce diminuto ante los males mundiales.

Fuentes

- D. Cayley, *Illich in conversation*, Canada, Anansi, 1992, 299 pp
- G. Dalton, *Introducción*, en *Primitivo, archaico y moderno económicos*, USA, Beacon Press, 1971 (publicado por primera vez en 1965), pp. 1x-1v
- C. Del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales*, Buenos Aires, ed. Tecnos, 1993, 458 pp
- E. Dumont, *Essays sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'écologie moderne*, Francia, Editions du Seuil, 1983, 273 pp
- _____, *Homosaculares - Genève et épanouissement de l'écologie économique*, Francia, Gallimard, 1977, 274 pp.
- J. Dupuy, *Iván Illich y la nómada industrial* en *Opciones*, No. 21, Suplemento de *El Nacional*, México, octubre de 1992, pp. 17-18
- P. Ekins (traducción de Laura López López), *¿Para quién es el nuevo orden?* en *Opciones*, no. 37, Suplemento de *El Nacional*, de junio de 1993, pp. 18 y 19
- G. Esteva, *Desarrollo*, en *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Peru, PRAETIC, 1996 (publicado por primera vez en 1992) pp. 52-78
- J. Florit, *Excmo oriente durante la edad moderna*, en *Historia Universal Tomo 9*, México, Salvat, 1980, pp. 109-128
- _____, *Meisterlich*, en *Historia Universal Tomo 10*, México, Salvat, 1980, p. 152
- S. Groeneweld, I. Homacki, I. Illich and Friends, *Hebenschhausen Declaration on Soil*, Hebenshausen, copia del manuscrito original, 1990
- M. Groenmeyer (traducción de S. Campos), *Ayuda*, en *Diccionario del desarrollo*, Perú, PRAETIC, 1996 (publicado por primera vez en 1992) pp. 8-11
- I. Homacki, *Iván Illich - A view of his work*, copia del manuscrito original
- _____, *Modern demons*, Bremen, copia del manuscrito original, 1995
- I. Illich, *A constitution for cultural revolution*, en *Celebration of awareness*, USA, Pantheon Books, (publicado por primera vez en 1970), 1983, pp. 175-189
- _____, *Alternatives to economics - toward a history of waste*, en *In the mirror of the past 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (presentado por primera vez en 1988), pp. 34-46
- _____, *A-mortality*, México, 1990, copia del manuscrito original
- _____, *Access - Introduction, etymology and bibliography*, copia del manuscrito original, 1989
- _____, *Dischooling society*, USA, Harper Colophon Books, 1983 (primera edición en 1970), 181 pp.
- _____, *Dialogo, no comunicación*, sin lugar, sin fecha, copia del manuscrito original
- _____, (traducción de G. Esteva), *Ecopedagogía y los ámbitos de comunidad* (primera presentación en 1983) en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1988 (presentado por primera vez en 1982), pp. 43-55
- _____, (traducción de M. A. Tulido), *Después de la escuela, ¿qué?* en *Un mundo sin escuelas*, México, Nueva Imagen, 1989 (primera edición 1973), pp. 9-41
- _____, *Disvalde*, en *In the mirror of the past 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (presentado por primera vez en 1986), pp. 70-82
- _____, (traducción de G. Esteva), *El derecho al silencio*, en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1988 (presentado por primera vez en 1982), pp. 139-144
- _____, (traducción de J. Sherr), *El HO y las aguas del olvido*, México, Joaquín Mortiz, 1993, 118 pp
- _____, (traducción de I. Corral), *El género vernáculo*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1990 (primera edición en inglés 1982), 206 pp.
- _____, (traduce E. Mayans), *El reverso de la caridad* en *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977, pp. 56-70
- _____, (traducción de G. Esteva), *El silencio es de todos* en *Alternativas II*, México, Joaquín Mortiz, 1988 (presentado por primera vez en 1982), pp. 131-138
- _____, (traducción de A. Garrigós), *El trabajo fantasma*, sin lugar, en *Trabajo fantasma* (publicado por primera vez en 1981), copia del manuscrito original.
- _____, (traducción Iván Illich con la colaboración de V. Petrowisch), *Energía y equidad. Desempleo creador*, México, Joaquín Mortiz, 1985 (primera edición 1974), 110 pp.
- _____, *In the vineyard of the text - A commentary to Hugh's Dadasalween*, USA, University of Chicago Press, 1993, 154 pp.
- _____, (traducción de E. Mayans), *La alianza para el progreso de la pobreza Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977, pp. 15-32

- (traducción de N. Blanc) *La construcción institucional de un nuevo fetiché: la vida humana en Opciones No. 33*, Suplemento de *El Nacional*, México, viernes 14 de mayo de 1993 (presentado por primera vez en 1990), pp. 10-13.
- (traducción de M. Grossmann y J. Bulnes), *La convivencia dual*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1985 (primera edición en 1973), 161 pp.
- (traducción de I. Cortázar), *La ética radical de la empresa escuela*, en *Opciones*, No. 10, Suplemento de *El Nacional*, México, Julio 10 de 1992 (conferencia presentada en Chicago en 1988), pp. 2-7.
- (traducción del CIBO), *La desescolarización de la biblioteca*, en *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977 (presentado en un conferencia en 1971), pp. 93-103.
- (traducción de C. Godard), *La explotación de la salud*, en *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977 (presentado por primera vez en la Universidad de Lundborg en 1974), pp. 156-178.
- (traducción de A. Garrigós), *La investigación convencional*, en *Trabajo fantasma*, (publicado originalmente en 1981) copia del manuscrito original.
- (traducción de A. Garrigós), *La represión del dominio vernáculo*, sin lugar, en *Trabajo fantasma* (publicado por primera vez en 1981), copia del manuscrito original.
- (traducción de N. Blanc), *La sombra que invade nuestro futuro*, en *Opciones*, No. 41 Suplemento de *El Nacional*, México, 6 de agosto de 1993, pp. 16-18.
- (traducción de N. Blanc), *La vaca sagrada*, en *Alternativas*, México, Joaquín Mortiz, 1977 (presentado por primera vez en 1971), pp. 71-92.
- (traducción de N. Blanc), *Lectio divina*, copia del manuscrito original, 1992.
- (traducción de I. M. Hakansson y G. Ramos), *Necesidades*, en *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992), pp. 157-175.
- (traducción de J. Bosari), *Semiosis médica: La explotación de la salud*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1984 (primera edición 1976), 385 pp.
- (traducción de N. Blanc), *Philosophy artifacts: friendship*, Presentation given to The American Catholic Philosophical Association at their annual meeting in Los Angeles, California, March 21, 1996.
- (traducción de N. Blanc), *presentación en honor de J. Ellul*, Francia, en 1994.
- (traducción de N. Blanc), *Responsabilidades de la propia salud*, 'No gracias', en *Opciones*, No. 14, Suplemento de *El Nacional*, México, 14 de julio de 1992 (primera presentación en 1990), pp. 3-6.
- (traducción de N. Blanc), *The institutional construction of a new fetish: human life*, en *In the Mirror of the past 1978-1990*, USA, Marion Boyars, 1992 (conferencia presentada en 1990 en Chicago) pp. 218-232.
- (traducción de A. Garrigós), *Valores vernáculos*, sin lugar, en *Trabajo fantasma* (publicado por primera vez en 1981), copia del manuscrito original.
- (traducción de N. Blanc), *Voluntary: a mirror of americans*, en *Celebration of awareness*, USA, Pantheon Books, (publicado por primera vez en 1967), 1983, pp. 10-28.
- I. Illich y H. Sanders, *ABC The alphabetization of popular mind*, USA, Vintage Books, 1988, 187 pp.
- I. Illich en conversación con S. Keen, *La medicina: una grave amenaza para la salud*, en *Opciones*, No. 31, suplemento de *El Nacional*, México, 19 de marzo de 1993, p. 13.
- I. Illich y M. Rahmema, *Conversation*, Bremen, 1994, copia del manuscrito original.
- I. Illich y M. Reeger, *La salvadura de Leopold Kohr*, Bremen, 10 de febrero de 1996.
- A. Jungler, *El capitalismo inicial y la formación de la sociedad*, en *Historia Universal Tomo 8*, México, Salvat, 1980, pp. 25-52.
- R. Kearney, *Modern movements in European philosophy*, USA, Manchester University Press, 1996, 367 pp.
- K. Kumar, *Ecotopia - a fragile balance*, en *Utopia and anti-utopia in modern times*, USA, Basil Blackwell, 1991, pp. 404-424.
- S. Latouche (traducción de D. Velásquez Milla), *Nivel de vida*, en *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (publicado por primera vez, en 1992), pp. 176-193.
- M. Martínez, *La política mundial entre 1919 y 1933*, en *Historia Universal Tomo 12*, Barcelona, 1976, pp. 77-100.
- J. Márquez y R. Olivera, *Notas tomadas de plática con Gustavo Esteva en San Pablo Elta, Oaxaca*, 24 de junio de 1997.
- (traducción de N. Blanc), *La alteridad en Iván Illich en Estudios Políticos*, No. 13, México, FCP y S. UNAM, pp. 231-254.
- H. Pearson, *Editor's introduction*, en *The Livelhood of man* (editado por H. Pearson), USA, Academic Press, 1977, pp. xxv-xxxviii.
- (traducción de N. Blanc), *The secular debate on economic primitivism*, en *Trade and market in the early empires* (editado por K. Polanyi, H. Pearson y C. Atesisberg), Chicago, Gateway, 1971, pp. 1-11.

- J. Pijoan (edita), *Comienzos de la grandeza británica*, en *Historia Universal Tomo 9*, México, Salvat, 1980, pp. 129-152
-, *Formación de la moderna Alemania Bismarck*, en *Historia Universal*, México, Salvat, 1980, pp. 85-108
-, *Laquidación del periodo napoleónico El Congreso de Viena*, en *Historia Universal Tomo 10*, México, Salvat, 1980, pp. 139-158
- K. Polanyi, *Aristotle discovers the economy*, en *Primitive, archaic and modern economies* USA, Beacon Press, 1971 (publicado por primera vez en 1957) pp. 78-115
-, *Forms of integration and supporting structures*, en *The Livelihood of man en The Livelihood of man* (editado por H. Pearson), USA, Academic Press, 1977, pp. 35-45
- (traducción de F. Suarez) *La gran transformación*, México, ECF, 1992 (1era edición en 1944), 306 pp
- (editado por G. Dalton), *The economy as instituted process*, en *Primitive, archaic and modern economies*, USA, Beacon Press, 1971 (publicado por primera vez en 1957), pp. 139-174
- (editado por H. Pearson), *Trade, markets and money in ancient Greece*, en *The livelihood of man*, USA, Academic Press, 1977, pp. 175-276
-, *Two meanings of economic*, en *The Livelihood of man* (editado por H. Pearson), USA, Academic Press, 1977, pp. 19-34
- K. Polanyi y C. Arensburg, *Preface en Trade and market in the early empires Economies in history and theory*, USA, Gateway, 1957, (escrito en 1956) pp. v-xi
- L. Racionero, *Filosofías del anglosajón*, España, Anagrama, 1987 (primera edición en 1977), 191 pp
- M. Rahneima (Traducción de G. Esteve), *Protección global un mito empobrecedor* en OPCIONES, No. 43, Suplemento de *El Nacional*, México, 3 de septiembre de 1993, pp. 2-10
- J. Robert, *Más allá de la sociedad económica*, en *Opciones*, No. 19, Suplemento de *El Nacional*, México, 2 de octubre de 1992, pp. 14-16
-, *Producción copia del manuscrito original (aparecido en Diccionario del Desarrollo Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (publicado por primera vez en 1992))
- W. Sachs (traducción de I. Hakansson), *Un mundo*, en *Diccionario del desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992), pp. 377-395
- J.M. Sbert, *Progreso en Diccionario del desarrollo Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (publicado por primera vez en 1992) pp. 299-318
-, sin título, México, copia del manuscrito original, 1996
- V. Shiva (J. Ishizawa), *Recursos en Diccionario del desarrollo Una guía del conocimiento como poder*, Perú, PRATEC, 1996 (primera edición en 1992), pp. 319-336
- S. Subrequés, *El sistema constitucional de Inglaterra Desaparición del Imperio como realidad*, en *Historia Universal Tomo 7*, México, Salvat, 1980, pp. 55-72
- Varios, *Diccionario de la lengua D-F y N-Q*, Barcelona, Argos Vergara, 1984
-, *Enciclopedia Salvat Diccionario Tomos 2, 4, 7, 11, 12* Barcelona, Salvat, 1976
- Yang Zhen, *Introducción*, en Sun Zi, *El arte de la guerra*, Ediciones en lenguas extranjeras, Beijing, 1994, 108 pp.