
Coloquio

LA PROPORCIÓN, LA ENCARNACIÓN E IVÁN, EL TERRIBLE. CONVERSACIÓN CON JEAN ROBERT

Juan Manuel Escamilla

Centro de Investigación Social Avanzada

juanm.escamilla@cisav.org

Diego I. Rosales

Centro de Investigación Social Avanzada

diego.rosales@cisav.org

Jean Robert es arquitecto. Nacido en Suiza en 1937, emigró a México en 1972, en donde se hizo amigo y discípulo del filósofo, historiador y teólogo Iván Illich. Su carrera de arquitecto comenzó en su país natal con la construcción de dos edificios para la banca y terminó con la construcción de excusados secos en Cuernavaca, ciudad en la que tuvo su casa el legendario Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en donde Jean conoció a Illich. Después de años sin utilizar vehículos motorizados, caminante por decisión propia, ha publicado los libros *La traición de la opulencia* (*La trahison de l'opulence*, en colaboración con Jean-Pierre Dupuy, Paris, Presses Universitaires de France, 1976), *El tiempo que nos roban. Contra la sociedad cronófaga* (*Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, Paris, Seuil, 1980) y, con Majid Rahnema, *El poder de los pobres* (*La puissance des pauvres*, Actes Sud, 2008). Se ha dedicado a estudiar y enseñar las consecuencias de la Modernidad en la identidad subjetiva a través del análisis de los medios de transporte, la noción de “espacio” y el urbanismo. Un concepto clave en su filosofía es el de “proporcionalidad”, que tiene raíces en el pensamiento de Illich y en las distintas fuentes filosóficas, históricas, sociales y teológicas de las

que éste abrevia. Esta conversación, que tuvo lugar en agosto de 2012 y hasta hoy es publicada, se centra en las resonancias filosóficas de las ideas de “cuerpo” y “corporalidad” a partir de su inserción y desarrollo en los ámbitos del urbanismo, el lenguaje, la noción de víctima y el acontecimiento de la “Encarnación”.

DIEGO: De camino a verte, me dijo Juan Manuel sobre ti: “A Jean le pasa en la vida lo que a Pablo camino de Damasco: se ve arrojado del caballo de la arquitectura de bancos en Suiza y, de ahí en adelante, se dedica a construir letrinas secas en América Latina”.

JEAN: Sí, sí, hay algo así, más o menos. Llegué a México porque me casé con una mexicana, a quien tú conoces. Cuando llegué a México, no es que cambiaran mis intereses, pero se me abrieron posibilidades para ciertos intereses prácticos que no tenía cabida en Suiza. Pude pasar de hacer bancos a hacer letrinas, como tú decías, lo que fue una gran promoción. Aunque lo que tú describes en términos más bien dramáticos, no fue dramático, sino la realización de anhelos que yo tenía desde antes.

También tengo que referir como antecedente de esa transformación que la cuestión ecológica por vía del transporte ya me inquietaba. O, más que eso, me preocupaba ya, desde un caluroso verano que pasé en la ciudad de Ámsterdam por los días en que ahí comenzaba a surgir un movimiento de anarquistas –casi podría decir: de tendencia calvinista y anarquista, pues entre ellos había teólogos. Es gente que defiende las posiciones de la asociación libre contra los sistemas políticos impuestos desde arriba. La asociación libre vislumbra una sociedad que se crea por asociaciones horizontales de los miembros. El más famoso de ellos es un señor que se llamó Bart de Ligt. Anton Pannekoek es otro muy célebre. Provocaron un movimiento. Y este movimiento estaba previendo la automovilización de Ámsterdam en una época donde aún había muy pocos coches en la ciudad. Sabían que el alcalde, el *burgemeester*, Gijs Van Hall, estaba promoviendo la modernización de la ciudad y

hacía calles y autopistas, como, por la época, se hacían en todas las ciudades del mundo.

Este movimiento, que se llamó Provo y que tenía reclamos semejantes a los de los *hippies*, pero los argumentó puntual y racionalmente, convocó a jóvenes estudiantes, pero también a artistas, a muchos artistas del famoso movimiento CoBrA, que antecedió al expresionismo abstracto.¹ Yo lo vi nacer en 1963, pero fue más fuerte al año siguiente. Recogía los folletos. Todavía tengo muchos. Se hizo un llamado a la población para que regalara bicicletas, de esas bicicletas holandesas con el manubrio vertical. Este movimiento me interesó mucho. Duró 3 ó 4 años, y luego se disolvió. Le pasó una cosa que también le pasó luego al movimiento del '68 en París –en realidad, es un movimiento premonitorio del '68–: eventualmente, fue manipulado y usado por grupos violentos que aprovechaban las manifestaciones para destruir las tiendas, romper los aparadores, etc. Cuando empezó esa violencia en Ámsterdam, el movimiento Provo se disolvió y se transformó en un partido político. Muchos de los líderes de los primeros tiempos desaparecieron en los consejos municipales y yo creo que fue una buena decisión porque la política se debería de hacer a nivel municipal y ello contribuyó mucho a evitar los errores que se cometieron en otras ciudades.

A resultas de aquello, la ciudad de Ámsterdam nunca se desfiguró. Sí se introdujeron coches, pero no se destruyó la peatonalidad: todavía hoy es una ciudad bastante agradable para los peatones. Neuchâtel, donde yo vivía, no es una ciudad sin coches. Pero sí es

1 La gran figura de CoBrA del lado holandés es Karel Appel, un pintor que aventaba las pinturas sobre el lienzo como hicieron después los pintores abstractos de Nueva York. Originalmente, fue un movimiento con la pretensión de romper la hegemonía de París en el mercado de las artes plásticas. CoBrA quiere decir Copenhague, Bruselas, Ámsterdam. Desde el principio estuvo ligado con el movimiento "situacionista" fundado por Guy Debord. Guy Debord es de París, pero el movimiento se hizo fuerte en Bruselas. Todo eso fue fermentando y de ahí surgió un movimiento cuyo objetivo inmediato fue el proyecto de las bicicletas públicas gratuitas en Ámsterdam. [Nota de Jean Robert]

una ciudad pequeña, sin tantos coches. Luego de aquel verano, a mi vuelta, en Suiza, y al inicio de mi carrera de arquitecto de edificios administrativos y bancos, pues... me quedé con la nostalgia de una ciudad con menos coches. No obstante, yo veía que en Suiza no había apertura para esas ideas, así que sólo diseñé dos bancos y luego dije basta.

DIEGO: Jean, sé que, en México, muchos de esos intereses los cultivaste al lado de Iván Illich, quien por aquellos días vivía y trabajaba en México y de quien fuiste amigo y colaborador cercano. Me gustaría pedirte que nos platicaras un poco sobre tu encuentro con Iván Illich y el CIDOC.

JEAN: Veo un poco difícil calificar la relación de Illich con sus amigos. No era un gurú, pero sí un maestro. No lo enfatizaba. O sea, él no trataba a sus amigos como discípulos, sino como colegas. Decía: "Aquí están mis colegas". Y al cabo de los años nos hicimos amigos muy cercanos. Pero no cabe duda de que a lo largo de tantos años de cercanía dejé en mí la marca de un maestro. Yo creo que hay que decir que Iván era un maestro. Él entendió varias cosas que probablemente hoy son muy evidentes, cosas que hoy ya entraron en las crisis que él previó hace cuarenta años o más.

Antes de conocerlo, y ya estando yo en México –en Cuernavaca, con más precisión–, de repente recordé un artículo escrito por André Gorz donde se hablaba con admiración de Iván Illich. Lo había leído varios años antes en una revista parisina, *Le Nouvel Observateur*, una revista de izquierda dirigida por Jean Daniel. Existe todavía. Por aquellos días, uno de los periodistas más dotados era Gorz, quien también firmaba como Michel Bosquet. Un personaje, si tú quieres, de ruptura: un austriaco de Viena que apostó por volverse francés, escritor y filósofo francés. Estuvo en la fundación de las revistas *Les Temps Modernes* y *Le Nouvel Observateur*. Debido a la dificultad de los franceses para pronunciar su apellido, Horst –tienden

a decir "Hortz"–, adoptó el pseudónimo de André Gorz.² Fue uno de los primeros ecologistas de Francia. Cuando escribía artículos de tendencia ecologista, los publicaba bajo el pseudónimo de Michel Bosquet, que también se refiere a su apellido: quiere decir nido, o pequeño bosque. Luego lo conocí en Cuernavaca y lo fui a visitar a Francia, donde también conocí a su esposa, Dorine, en su casa.

Por aquel entonces tenía presente un libro suyo, un tratado fundamental de filosofía moral, *Fundamentos para una moral* (1977). Se lo había presentado a Sartre, y él le respondió que era impublicable: "Tiene usted que transformar este libro en una novela autobiográfica", le dijo. Aunque, al final, sí lo publicó, luego de haber adquirido cierta fama, por lo pronto, siguió el consejo de Sartre y escribió una novela: *El traidor* (1958). "Traidor", lo fue en el sentido cultural, en el sentido de alguien que no siguió los lineamientos de su cultura: siendo austriaco, se volvió periodista francés, y un excelente periodista. Así se confrontó a la necesidad de construirse a sí mismo –quizás, exagerando un poco la diferencia entre la cultura francesa y la cultura austriaca, me parece–. Comoquiera, fue un hombre que llegó como desprovisto de herencia a un mundo nuevo y tuvo que crear sus principios morales. Su libro es la historia de la creación de esos fundamentos morales.

Bueno, pues en 1969 o 1970, leí en el *Nouvel Observateur* un artículo de Michel Bosquet sobre un viaje que hizo a México de camino a

2 Su nombre original era Gerhart Hirsch, pero su familia adoptó el apellido de Horst porque sonaba menos judío. La mamá no era judía y, cuando entraron los nazis, mandó a su hijo adolescente a Suiza, a un internado de bachillerato en Schiers, cerca de Davos. Nos contaba que cuando podía escapar hacia la Suiza francesa, lo hacía. Estudió Química en la Universidad de Lausanne e hizo teatro. Conoció a su esposa inglesa, Dorine, haciendo teatro. Y ahí también conoció a Jean-Paul Sartre, en una visita que Sartre hizo a Lausanne. Luego, la guerra terminó y soñó con establecerse en París, pero no pudo porque era alemán: el *Anschluss*, la anexión de Austria a Alemania, no se disolvió inmediatamente, así que, como ciudadano alemán, era indeseable en Francia. Finalmente, entró clandestinamente y se transformó en lo que en Francia llaman *pigiste*: alguien que hace *travail à la pige*, un articulista que no firma sus artículos, que gana un tanto por línea y escribe sobre cualquier asunto. Eso le ayudó mucho para aprender francés. [Nota de Jean Robert]

los Estados Unidos. Le interesaban los movimientos de California. Se acababa de publicar el libro de Edgar Morin sobre su estancia en California, *Journal de Californie* (1970), y André Gorz quería hacer una investigación sobre los movimientos hippies, las comunas de California, etc. Pero en el camino se detuvo bastante tiempo en México, en el CIDOC, que era el instituto fundado por Iván Illich, a quien admiró mucho. Gorz decía: "Sobre el fundador de este instituto, no encuentro los términos para describirlo. Podría proponer: una mezcla de sacerdote neoyorkino y de futbolista boliviano".

Bueno, pues ya estando en Cuernavaca yo me acordé de este artículo y le dije a Sylvia "Tenemos que ir a ver este instituto". Me dijo que sí y, en la calle, pedimos un taxi. Le preguntamos al chofer: "¿Sabe dónde está el CIDOC?". "¡Sí, cómo no!", y nos llevó. Cuando llegamos, Iván Illich no estaba ahí. Pero encontramos a Valentina Borremans. Ella nos mandó a las publicaciones del Centro, donde conseguí muchas que distribuían gratuitamente. Cuando las leí se me hicieron extraordinariamente interesantes. Sylvia, como ciudadana de un país pobre, consiguió una beca para estudiar ahí, pero yo hubiera tenido que pagar porque venía de un país rico, Suiza. Como no tenía el dinero, era Sylvia quien cursaba los seminarios. Vivíamos en México y pasábamos uno o dos días a la semana en Cuernavaca. Como a las cuatro o cinco de la tarde, yo me quedaba esperando a Sylvia en la cafetería del CIDOC, que se llamaba "La Cucaracha".

Un día, de repente llega un hombre alto, de gabán blanco, delgado, con una nariz prominente; se sienta a la barra y pide un jugo de naranja. Mientras lo está tomando, se voltea, me ve en la terraza entonces desierta y cae sobre mí como un águila sobre un ratón: "¿Que hace usted aquí?". Le respondí dos frases en inglés y advirtió que mi idioma principal era el francés. Inmediatamente me habló en francés –y, de hecho, a partir de ahí, casi siempre hablamos en francés a lo largo de los treinta años que nos conocimos–. Lo que pasó fue una cosa muy extraña: al poco tiempo, estábamos involucrados en una discusión muy animada sobre la caca. Él me intentaba explicar

que, debido a la presencia de mercurio en la elaboración del papel de baño, si todo el mundo lo adoptara, habría una gran contaminación en los ríos. Y no sé si me programó, si me influyó, si me hizo magia..., pero diez años después, en Medellín, Colombia, donde organicé un seminario con gente que se interesaba en las letrinas, me nombraron “el filósofo de la caca”. Ese fue mi encuentro con Iván Illich. Nunca volvimos a hablar especialmente sobre ese tema; de hecho, no sé por qué vinimos a hablar de ello. Durante mucho tiempo, a partir de ahí, el asunto que más tratamos fue la cuestión del transporte porque cuando pude, finalmente, entrar a los seminarios porque encontré el modo de pagar, él estaba preparando *Energía y equidad* (2006a), su libro crítico sobre la institución del servicio de transporte. Entonces, recordando mis años en Holanda, empecé a escribir en esa dirección y seguimos conversando.

En fin, poco después de nuestro encuentro, se presentó en el CIDOC un intelectual francés llamado Jean-Pierre Dupuy y, juntos, preparamos un libro. Por la mañana, él trabajaba con Iván en la redacción francesa de la *Némesis médica* (2006b), y por la tarde él y yo preparábamos un libro que se llamó *La traición de la opulencia* (1976) y que se publicó en las Presses Universitaires de France. Eso motivó mi viaje a París, donde acabamos el libro. Luego, Dupuy me dijo: “Te queda mucho material. ¿Por qué no preparas un segundo libro?”. Ese lo escribí solo, actuando él como editor, esta vez para Le Seuil, en París. Tardé mucho más en escribir este libro, como cinco años, y se llamó *Le temps qu'on nous vole, contra la société chronophage* (1980): *El tiempo que nos roban, contra la sociedad cronófaga*.

JUAN MANUEL: Aunque tú pensabas en otro título, ¿no?

JEAN: Sí. *Les chronophages, Los cronófagos*. Quería llamarlo así, pero me hablaron de la edición y me dijeron: “Si insiste en ese título, la publicación se retrasa hasta mayo”, así que les dije que mejor no.

DIEGO: La conversación sobre el transporte la sostuviste con Iván durante muchos años. Me recuerdas una distinción illicheana entre

la “herramienta manejable” como aquella que se vale de la propia energía metabólica del organismo y la “herramienta manipulable”, como aquella que utiliza energía producida por máquinas. Creo que el modo en el que un sujeto se experimenta a sí mismo y experimenta una ciudad “a pie” es significativamente distinto respecto de cuando la experimenta a bordo de un automóvil y tú has colaborado mucho en la comprensión de las experiencias diferentes que suponen. Refiérenos en qué radica la diferencia de tales situaciones y cuáles sus consecuencias.

JEAN: Entonces, me gustaría empezar por hablar de la sinestesia y la cooperación de los cinco sentidos para la aprehensión de la realidad. La realidad se da a nosotros por los cinco sentidos y a veces tenemos la impresión de que un sentido se cruza con el sensible que le correspondería a otro. Por ejemplo, si pienso en que tengo que subir aquella montaña, al verla, yo veo la distancia, pero también la siento aquí, en la pantorrilla. Podría decir que, hasta cierto punto, la veo, pues, con la pantorrilla, ya que la veo con los ojos pero también la siento como una premonición de cansancio en la pantorrilla. O sea, todo el cuerpo se implica en la aprehensión de esa distancia. En el lenguaje también se usan las sinestesias. Si te digo, por ejemplo, que veo muy bien lo que me estás diciendo, en ese caso yo veo con los oídos.

A partir de 1828, la primera vez, y luego en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, ocurrió lo que se llamó “la locura de los ferrocarriles”. De repente, la gente se entusiasmó con esa experiencia que, en el fondo, es una experiencia de rompimiento de la sinestesia. Uno se sitúa en un cuartito y se sienta en un banco afelpado. Incluso, hay cortinitas en las ventanas, que se pueden cerrar. Así, el pasajero queda casi exiliado de su propia experiencia sensible de la velocidad y la distancia y en una relación solamente visual con el paisaje. Aquello resultó ser una experiencia extraordinaria. Tanto, que la gente la buscaba por sí misma, aún si no necesitaba realmente desplazarse. Se oía a la gente decir: “Oye, tú deberías subir a un tren: nunca has visto algo así”.

Uno de los primeros que lo documentó fue Victor Hugo, quien, por cierto, viajó en carruaje a Bruselas para abordar el tren Bruselas-Amberes, que acababa de abrir. Aquello fue en 1837. Inmediatamente, escribió una carta entusiasta a su hija Adèle contándole su experiencia y recomendándosela. Lo que se advierte en la descripción que hace es que él se percibe como inmóvil mientras que todo el mundo gira a su alrededor. Ese es el resultado de la ruptura de sinestesia:

La velocidad es increíble. Las flores al costado del camino dejan de ser flores: se convierten en manchas o, más aún, en tiras rojas o blancas, ya no más en puntos. Todo se convierte en una raya; el trigo se convierte en un oleaje de cabellos amarillos; las largas alfafas, en verdes trenzas; las ciudades, los campanarios y los árboles danzan y se mezclan descabelladamente en el horizonte; de tiempo en tiempo, una sombra, una figura, un espectro estático aparece y desaparece como el rayo junto a la puerta. Un guardián de la vía, como es costumbre, le dirige un saludo marcial al convoy (HUGO, Víctor, 1985: 611).

DIEGO: ¡Claro! ¡Hay un rompimiento...!

JEAN: O sea, define la “experiencia cinética”, como se llamó en la literatura. Divide el paisaje en compartimentos que giran a velocidades distintas. Esa es la descripción típica del primer viaje en ferrocarril, a la velocidad prodigiosa, al principio... de veintiocho kilómetros por hora. Ya llegando a los años treinta, casi alcanzó los cuarenta kilómetros por hora.

JUAN MANUEL: ¿No sería mayor la velocidad de algunos carruajes, por ejemplo del tálburi? ¿O la del caballo, en distancias cortas?

JEAN: Bueno, cuanto más grande, un carruaje se hace más lento por el peso del vehículo, pero, efectivamente: en distancias cortas, un caballo puede ir a mayor velocidad. El carruaje es más lento que el tren. Y la experiencia es distinta para el cochero que para los

tripulantes. Debe alcanzar una velocidad de veinticinco, treinta kilómetros por hora.

Hay que comparar la experiencia cinética del tren con la experiencia de montar a caballo. Quien va al galope es más rápido que un tren, en los años '30; pero la diferencia es que quien monta al galope es sacudido por el caballo: le duelen las nalgas, la espalda, las piernas: le duele todo. Su experiencia lo convence de ser un hombre móvil desplazándose en un paisaje inmóvil. Esa experiencia se invierte a bordo del tren. Eso es lo que impresionó a los primeros que viajaron en estos vehículos. De repente, el paisaje comenzó a desfilarse. Yo creo que lo esencial de la experiencia cinética es precisamente esa inversión del movimiento. El tren sugiere una cosa estable, como una casa o un cuarto. Entonces, el pasajero ve producirse el movimiento del paisaje.

JUAN MANUEL: ¿Hubiera sido otro el resultado si los trenes hubieran sido panorámicos, como, en cierto sentido, los automóviles y como acaso lo son para los migrantes que viajan en el lomo de "La Bestia"?

JEAN: Seguramente hubiera sido distinto, sí. Hay una diferencia porque la experiencia cinética vivida desde un tren es lateral. Vivida desde un coche, es frontal.

DIEGO: Y aún cabe añadir otra experiencia novedosa: la del viaje en automóvil, también en relación con la del tren, la del caballo y la del carruaje.

JEAN: ¡Claro! Los campaniles de los pueblos huyen como un ejército en desbandada, y solamente las montañas lejanas pelean para seguir a los pasajeros del automóvil. Esa descripción la encontramos simultáneamente en varias descripciones de gente que no sabía mutuamente de su existencia. Tenemos la famosa descripción de Proust, "Impresiones de un viaje en automóvil" (PROUST, Marcel: 2013, pp: 85-96). Proust lo escribió después de haber vivido la

experiencia cinética en un vehículo de motor. Al aproximarse a la Iglesia de Caen, observa una cosa muy curiosa: que durante mucho tiempo la Iglesia no parece acercarse y, después, como si un resorte estuviera jalando, aparece frente a él la catedral. Habla, incluso, de cómo los campaniles parecen correr ante él, los tejados, a desfilarse. Proust describe su primer viaje en automóvil, rumbo a la ciudad de Caen:

Pasaban los minutos, corríamos rápidos y, sin embargo, los tres campanarios seguían ante nosotros como pájaros posados en la llanura, inmóviles, solo percibidos bajo el sol. Luego, la distancia se abrió como la bruma que desvela y completa en todos sus detalles la forma invisible un momento antes; aparecieron las torres de la Trinidad, o tal vez solo una, ya que ocultaba tras ella la segunda. Se apartó la primera, avanzó la segunda, y ambas se alinearon. Finalmente, un último campanario (creo que el del San Salvador) vino a situarse, mediante un salto atrevido, frente a ellas. Ahora, entre los numerosos campanarios, y en cuya pendiente se distinguía la luz que a esa distancia parecía sonreír, la ciudad obedeciendo desde abajo a ese impulso, sin poder alcanzarlos, desarrollaba a plomo y en subidas verticales la complicada pero franca fuga de sus tejados. Le pedí al chófer que se detuviera un momento ante los campanarios de Saint-Étienne; pero recordando lo mucho que nos había costado aproximarnos cuando parecía que estábamos tan cerca, saqué mi relertiríamos aún, cuando el automóvil giró y se detuvo a sus pies. Habíamos permanecido mucho tiempo alejados pese al esfuerzo de nuestro vehículo que parecía deslizarse en vano sobre la carretera, siempre a la misma distancia de las torres; y solo en los últimos segundos la velocidad de todo ese tiempo totalizado parecía apreciable. Se manifestaron como gigantes en toda su altura, arrojándose contra nosotros tan de repente que tuvimos el tiempo justo de evitar chocar contra las puertas (PROUST, Marcel, 2005: pp. 86-87).

DIEGO: Jean, nos seduce mucho tu idea de la ciudad como un ámbito peatonal. He sabido, por cierto, que tú caminas mucho: que la mayoría de tus desplazamientos los haces sobre tus piernas y prácticamente no usas vehículos motorizados. Incluso, por eso dice nuestro amigo Javier Sicilia que “piensas con los pies” (AÑORVE, César, *et al.*, 2007: pp. 7-14).³ Querría, pues, abordarte con una pregunta de curiosidad personal: quiero pedirte que ahondes un poco más en esta idea del transporte y en su relación con la noción que tanto provocó al genio griego, la “proporcionalidad”. ¿Cómo se relacionan los conceptos de proporcionalidad y de límite con tu propuesta filosófica, peripatética, de caminar?

JEAN: Claro. Nos ayudará a dimensionar el rompimiento de la sinestesia que, hasta antes de los motores, ofrecía a quien se desplazaba una experiencia tan distinta de la velocidad. Para poder entender el rompimiento que representa la experiencia cinética, había que tener percepciones de peatón; es decir, era preciso estar totalmente inmerso en un mundo donde no había velocidad mayor que la que puedes alcanzar con tus músculos. Naturalmente, cuando la gente se acostumbra a la velocidad, pierde esa percepción peatonal y ya no advierte la experiencia cinética. Ahora, hasta la velocidad del

³ “El caminante –Jean Robert, que ha renunciado al coche, es un maestro en ese arte–, no se dirige, semejante al automovilista sentado como un bulto en el asiento delantero, hacia un sitio, mientras, ajeno al mundo de afuera, sometido al acelerador y al volante, envuelto por una atmósfera climatizada y por la música de un CD, traga kilómetros de asfalto hacia delante y los desecha por el retrovisor hacia atrás; no es tampoco el cibernauta que, apoltronado frente a su computadora, simula viajar en el espacio y el tiempo, sintiendo que han conquistado la ubicuidad de los dioses, cuando, diría Jean Robert, es sólo una interfase conectada a un complejo sistema de dominación: tampoco es el *homo technologicus*, que cree, mediante el eficientismo de sus aparatos, transformar el mundo, cuando sólo se hace esclavo de poderes que no sabe manejar y lo destruyen junto con su entorno. Por el contrario, el caminante, que se desplaza sobre sus pies, siente el suelo, sus sentidos perciben cada parte del mundo que recorre: huele, mira, escucha, siente el peso y la densidad del territorio que recorre en una relación de proporción, es decir, entre lo que el mundo es y lo que sus sentidos le permiten percibir de él, y posee, por lo mismo, una gran capacidad de sorpresa y una profunda experiencia de su libertad y de su autonomía. Quien piensa con los pies ejerce así una crítica tan radical, compleja, desconcertante e incapturable como los meandros que sus pies recorren” (SICILIA, Javier en AÑORVE, César, *et al.*: 2007: p. 9).

despegue de un avión parece poco impresionante: ya no se vive como una gran experiencia cinética porque nosotros hemos perdido la base que permite experimentarla.

Esto nos conduce al tema de la proporcionalidad. Vemos que aquí se está rompiendo la capacidad de vivir la experiencia cinética, que se ha roto una proporción entre las percepciones y los poderes reales del cuerpo humano, de sus músculos. La experiencia peatonal es una experiencia en donde la medida del desplazamiento es la potencia propia del cuerpo: lo que puedo alcanzar por mi propio esfuerzo, por el esfuerzo ejercido por mis músculos. El acostumbramiento a la velocidad mecánica rompe completamente esa proporcionalidad entre el poder de mis músculos y mi percepción del mundo.

DIEGO: Me vienen a la mente, Jean, dos consecuencias de este rompimiento que indicas. La primera, la acabas de señalar: dejar de vivir el mundo como aquello ante el horizonte de mi mirada, donde se me presenta toda la realidad. El mundo ya no es un acontecer de objetos y de tiempo, sino él mismo otro objeto, que yo puedo dominar. La segunda tiene que ver con la constitución de mi propia subjetividad, primero y, luego, de mi intersubjetividad. Para nosotros, que ya estamos imbuidos en la velocidad mecánica, más bien que en la corporal, esto tiene consecuencias no sólo en nuestra relación con el mundo sino también en nuestra relación con nuestros propios cuerpos y con otros cuerpos humanos: la experiencia de las capacidades de nuestros cuerpos también se modifican.

JEAN: Sí, sin duda. Tú hablas del horizonte, e Iván leía mucho, y hacía leer a sus amigos, el libro de un filósofo alemán llamado Albrecht Koschorke, quien escribió una *Historia del horizonte* (1990). El horizonte es una línea móvil porque se mueve con tu cuerpo. Permanece siempre inalcanzable, a medias entre lo que es visible y lo que aún no lo es. Está en el momento de paso del "aún no" a la presencia. Es la línea en la que vienen las cosas a la presencia. Puedes hablar de una experiencia típica del desplazamiento peatonal, que

podríamos llamar la “inagotabilidad del ser”. Ello porque esa modificación de la mediación entre el “aún no” y el “ya” siempre nos reserva nuevas sorpresas, siempre nos revela nuevos aspectos del ser en su desvelamiento, provocado por el movimiento. No solamente por lo que pasa en la línea del horizonte, sino por todo movimiento.

Si estás aquí y te das la vuelta, constantemente descubrirás nuevos aspectos. Sin embargo, la percepción de algunos de los aspectos que la experiencia peatonal revela son ocultados por la reducción de la experiencia sensible a solamente un sentido, o dos, como valedores de la experiencia del desplazamiento en el mundo. Eventualmente, a bordo de un vehículo de motor, la reducción de los sentidos a la vista y el oído rompe el género de complicidad con el mundo que se manifiesta al peatón. Todos los aspectos del horizonte disponibles al peatón no pueden ya existir en un paisaje que solamente es visto por la ventana.

Eso me lleva a otro asunto. Si quisiera ser muy estricto y proceder por pasos, aún tendría que añadir otras premisas. Advierto que me saltaré algunos momentos de la argumentación, pero ya querría abordar el distingo entre la autonomía y la heteronomía, distinción que es esencial para la crítica de la tecnología propia del modo de producción industrial. “Autonomía” viene de las palabras griegas: *autón*, por mí mismo y *nomos*, regla, ley o norma: se trata de la legislación que me doy; se le opone la “heteronomía”: la legislación que me somete a la regla de otro. Aquí observamos dos prototipos del desplazamiento: el movimiento autónomo, que consiste en caminar, y la movilidad heterónoma que consiste en ser transportado, desplazado como un paquete, de un punto a otro.

De nuevo viene a intervenir la noción de proporción. Illich no quería promover la autonomía pura, como lo han propuesto ciertos grupos un poco extremistas de hace treinta años: los autónomos. Iván sugería, más bien, una sinergia entre la autonomía y la heteronomía. Él todavía no usaba la palabra “proporcionalidad”, aunque

una sinergia sea una proporcionalidad. Otra palabra griega: *sun*, con, y *ergon*, acción, actuación: trabajo en colaboración; una colaboración, literalmente. Él sostenía que tal sinergia tiene que ser positiva, que la muleta heterónoma nunca debe disminuir la autonomía. Si analizamos el transporte automotor desde esta noción, observamos que resulta en una sinergia contraproducente, o negativa, entre autonomía y heteronomía porque el modo heterónimo acaba por paralizar el modo autónomo.

La circulación de los vehículos en las ciudades es una situación absurda en la que el resultado total de la suma de los desplazamientos individuales realizados por cada vehículo automotor resulta en un movimiento más lento que aquel que podrían alcanzar, en promedio, la misma cantidad de vehículos que se mueven autónomamente, con la fuerza de los músculos, como la bicicleta. Naturalmente, esto tiene sus matices porque hay un sistema de clasificación de las velocidades según la clase social. Dime a qué velocidad vas y te diré cuánto dinero tienes. En la Ciudad de México hay recorridos que ofrecen distintas velocidades de circulación. Generalmente, son los pobres quienes hacen los recorridos más lentos. ¿Cuál creen que sea la velocidad promedio en la Ciudad de México?

JUAN MANUEL: ¿Veinte kilómetros por hora?

JEAN: No, quince. ¡Y eso que es la más veloz del país! En una ciudad de provincia, la velocidad promedio suele ser de alrededor de doce o trece kilómetros por hora. Naturalmente, si somos privilegiados, no nos daremos cuenta porque tendremos la suerte de hacer recorridos más veloces, en promedio, que los de la gente pobre. Aunque no tanto: menos de lo que nos imaginamos. En fin, podríamos decir, usando un lenguaje más tardío de Illich, que la sinergia negativa es una ruptura entre lo que yo puedo hacer por mí mismo y lo que necesito o deseo que otros hagan *para* mí; otros, generalmente, institucionales, anónimos.

A pesar de que el español no siempre es muy claro, yo creo que, de las dos preposiciones *por* y *para*, generalmente, la palabra *por* indica la autonomía: trata de lo que hago *por* mí mismo, mientras que la palabra *para* señala a un tercero que interviene para entregarme lo que quiero, pero que no puedo producir por mí mismo. Considero que la búsqueda de la sinergia positiva entre ambos elementos, el autónomo y el heterónimo, es un proyecto político que haríamos bien en perseguir.

JUAN MANUEL: La crítica de la velocidad que haces es una que se plantea desde la proporción y las potencias del cuerpo humano. Insiste en la escala de la mirada humana. Pero la velocidad no es el único umbral que rompe la modernización. También están la amenaza de la autonomía de las comunidades humanas y la heteronomía de la producción de sus bienes de consumo y, con ello, la correlativa pérdida de los saberes de subsistencia y ese es otro de los temas que también te han preocupado a lo largo de la vida.

JEAN: Si entiendo bien, tú quieres llegar a la preocupación que dominó la última parte de la vida de Iván: a una categorización de la producción industrial como un rompimiento entre la heteronomía y la autonomía. Además, quieres añadir a esa dimensión la destrucción de los saberes consuetudinarios, de saberes vernáculos, efectuada por la manipulación de los aparatos de la difusión del saber, "la ciencia". Bueno, podría tratar de contestar sin mencionar constantemente a Iván... Pero acabo de redescubrir en la introducción a *El trabajo fantasma* (ILLICH, Iván: 2008) una especie de cronología de sus sucesivas investigaciones que, a mi juicio, vale la pena meditar. Ahí observé el reconocimiento de que, en una primera aproximación, a Illich lo impresionó el Club de Roma. A mí también me impactó el Club de Roma. ¿Se acuerdan del Club de Roma?... ¿No se acuerdan? ¡Ah qué jóvenes son!

El Club de Roma es una asociación de políticos, científicos, industriales... Todos, hombres ricos y bien acomodados en la sociedad. Se fundó en 1968, un año de turbulencias. Recién fundado, en

1970, encargó un estudio al Massachusetts Institute of Technology. Éste lo entregó en 1972 con el título *The Limits to Growth: a Report for The Club of Rome's Project on The Predicament of Mankind* (MEADOWS, Donella, *et al.*, 1972). Los científicos del MIT de Boston aplicaron el "método de los escenarios" para resolver la pregunta de qué pasaría en un plazo de cincuenta años si seguíamos produciendo tanta mercancía de obsolescencia programada como lo hacemos hoy. Uno de los resultados que previeron fue el calentamiento global porque ya era patente que el CO₂ provoca el efecto invernadero. El resultado del reporte solicitado por el Club de Roma pintó un panorama bastante dramático, en el que se planteaban, entre otras catastróficas consecuencias de nuestros medios de producción, la caída de la tasa poblacional y el colapso de la producción de bienes, así como un desplome de la población mundial. Es muy importante considerar que, antes de aquello, los jóvenes de entre veinticinco y treinta años concebíamos la progresión histórica como una escalinata de progreso indefinido: siempre a mejor, siempre a mejor. Cuando era estudiante, a mí me habían dicho, por ejemplo, que cuando yo llegara a la vejez vería la construcción de hoteles en la luna.

DIEGO: ¿Quién sabe? Aún puede ser... Ya llegamos a Marte y hoy ya está vendido el primer viaje turístico al espacio... Aunque, es verdad. Ese es el sueño ilustrado de la razón, del que ya nos había advertido Goya que produce monstruos...

JEAN: Sí. Para mucha gente, el Club de Roma representa el derrumbe de la ensoñación del progreso continuo. Fue una ruptura dramática. Hubo gente que entró en crisis. A mí me afectó. Yo ya preveía algunas de sus conclusiones, pero lo mismo me afectó. Tanto más porque me dije: "Pues bien, después de todo tengo razón en mis actitudes críticas". Pero el Club de Roma tiene una solución, y una que además de resolver el predicamento de la humanidad, también resuelve su predicamento. Recuerdo que Agnelli, miembro del Club de Roma y director de la Fiat, lo puso en términos semejantes a estos: "Está bien: es preciso disminuir la contaminación,

mas no podemos afectar el crecimiento económico. La economía debe seguir creciendo". Promovieron, entonces, el desarrollo de los servicios, concebidos como industrias sin chimeneas que promoverían un género de crecimiento económico que, según esto, no contaminaría. Dos pájaros de un tiro.

JUAN MANUEL: ¡Vaya! Entonces el límite imposible de trascender para ellos fue la "santidad de la economía", la autonomía de Mamón, el único dios verdadero.

JEAN: Así es. La primera parte, admitida por Illich, es la del análisis crítico de los efectos que tendría el crecimiento industrial. Eso lo acepta e incluso lo propone como línea de análisis en *La convivencia* (2008b). Pero no admite, no puede aceptar, la solución que ofrece el Club de Roma: preservar el crecimiento económico mediante el desarrollo de los servicios. Así las cosas, aquel mismo año, Illich dio una respuesta que lo conduciría a la segunda etapa de su pensamiento: la crítica de los servicios. Entonces pronunció la siguiente máxima: "Más allá de ciertos límites, la producción de servicios hará más daño a la cultura que el que la producción de mercancías ha hecho a la naturaleza hasta ahora". Por favor, observen que esta es una cláusula que demanda, de nuevo, proporción. No sataniza ni los servicios ni la producción, sino que señala límites, límites que no son absolutos, pero que exigen, otra vez, una relación positiva entre la autonomía y la heteronomía.

No podemos trasponer el concepto de contaminación a la cultura. Esa transposición sería falaz. Pero la producción de servicios produce daños a la cultura y es importante analizarlos. Ya no se trata de contaminación material, sino de la destrucción de la cultura. En la base de esta crítica hay una reivindicación de cierto equilibrio que se vería amenazado. La apuesta del Club de Roma, a juicio de Iván, conduciría al rompimiento de un nuevo umbral: a la destrucción de la sinergia o la proporcionalidad entre lo autónomo y lo heterónimo en las culturas. Porque la cultura es, fundamentalmente, autonomía. Ya lo señalaba la ética: si no hay una efervescencia autónoma

desde abajo, no hay cultura. La cultura se crea y se recrea constantemente, al nivel de las calles, en los pueblos. La constituye la belleza de las calles. Es la belleza de los barrios en la ciudad y las relaciones de soporte mutuo entre la gente. Entonces, superado cierto umbral, la producción de servicios destruye la cultura. Para demostrarlo, analiza sucesivamente las tres principales instituciones de servicio de la sociedad industrial: la escuela, el sistema de transporte y el sistema médico.

En una segunda fase de su pensamiento, la ve como una modificación del paisaje crítico. La cultura vernácula, a su juicio, debía pasar ahora a primera línea. La economía es el horizonte de la cultura moderna. Illich contrapuso a la economía el rescate de los saberes de subsistencia. Una vez más: allende ciertos umbrales, la relación entre la economía y los saberes de subsistencia resulta contraproducente. Aunque hay un lugar para cierta economía en la sociedad, no lo hay para el dominio de la economía sobre la sociedad, como hoy. De tal suerte, a partir de 1980, el acento de sus estudios enfatizó la cuestión de la autonomía: la subsistencia, lo vernáculo, la promoción de las culturas campesinas. Hemos inventado, en este sentido, las expresiones: “ámbitos de comunidad”, “comunalidad”, “convivencialidad”. En ello fue más lejos que Polanyi, quien al hablar de *the commons*, se refería, sobre todo, a los bosques, las praderas...

DIEGO: ¿El aire no era contemplado por los *commons* de Polanyi?

JEAN: Aquí hay que tener prudencia. Hace unos veinte años, Gabriel Quadri propuso la noción de *global commons*, cuando era un ecologista notable, antes de su campaña presidencial. Llegué a tener algunas relaciones de colaboración con él y disputamos mucho. Yo tengo para mí que *the global commons* es un oxímoron pues, si de verdad son globales, entonces ya no son comunes. Los *commons* sólo pueden locales, pertenecen al ambiente comunitario. Aún de nuevo, un asunto de escala: por la proporción que demanda un ambiente de comunidad para ser viable. Más bien que

de los vientos planetarios, entonces, habría que referirse al microclima del terruño para describir la escala de lo convivencial.

Volviendo, pues, a Illich y a su concepción de la convivencialidad, la segunda etapa de su crítica denuncia que vivimos en un mundo de percepciones creadas e impuestas desde afuera. El sistema industrial nos obliga a internalizar ciertas percepciones ajenas a las potencias de nuestros sentidos mediante el uso de instrumentos que nos enajenan de nuestra propia capacidad de percibir el mundo y a nosotros mismos. Illich hablaba de un amigo suyo, enfermo, que fue a ver en el hospital. Le preguntó: “¿Cómo estás, cómo te sientes?”, y él le contestó: “Todavía no te puedo contestar porque aún no he recibido los resultados de mis exámenes”.

DIEGO: Importa más un estudio, una gráfica pretendidamente objetiva, que la verbalización de las propias sensaciones. En ésta intervienen símbolos vernáculos, tradiciones e imaginarios populares que, generalmente, nos ofrecen una manera de vivir el dolor y de vivirnos en tanto que dolientes, mucho más rica de lo que podrá permitirnoslo jamás la expresión abstracta de un diagrama cartesiano para el que más importa un número que el relato que pueda hacer el paciente de su dolencia.

JUAN MANUEL: Sobre la experiencia en primera persona, se impone la perspectiva científica, lo que puede ser útil para la medicina diagnóstica pero de poco consuelo para el enfermo.

JEAN: Precisamente. Entonces, junto a Barbara Duden, Illich decidió realizar un estudio de la historia del cuerpo, sobre cómo éste se percibe en determinada época.⁴ Ambos buscaron hacer un relato de las percepciones históricas del cuerpo y, mediante ese estudio quisieron ver, a su vez, y comprender el fenómeno de la percepción de sí mismo, de la autoconcepción del cuerpo. Esto llevó a Illich a hablar específicamente de la historia de la mirada; no de la percepción

4 Ver, por ejemplo: DUDEN, Barbara: 1987.

visual como un modo de objetivar el mundo, sino acerca de cómo se ha modificado el acto de mirar a través de la Historia.

En su estudio, Illich divide en cuatro las etapas que alcanzó a ver en la Historia de la mirada. Éste comienza con la mirada que se proyectaba sobre los objetos como miembro eréctil que agarra el color y lo conduce al ojo. Esa es la perspectiva de los griegos. Su estudio llega hasta la época actual en la que ya no existe autonomía propiamente dicha en el ver. Por otra parte, también es interesante poner la idea de la mirada en relación con las sensaciones auditivas. Estas nos conducen nuevamente a la proporción. De hecho, incluso tiene inicios de ensayos sobre las percepciones olfativas, que se relacionan con la creación de una atmósfera, algo de lo cual todos los sentidos participan. La música, por ejemplo, para los griegos, es proporción, y la música tiene su equivalencia filosófica en la proporción: en los números, lo que, a su vez, se expresa en las armonías elementales. La *tetraktys* pitagórica consiste en creaciones numerales que tienen un sentido filosófico: la unidad, la díada, la tríada y la tétrada, como las estaciones del año. Este fue un fenómeno muy estudiado por Illich. En fin, hay otra serie de estudios donde se manifiesta su preocupación por lo autónomo, en continuidad con sus estudios sobre la escuela y la relación entre oralidad y cultura escrita.

Cuando Illich comenzó a hablar de la cultura escrita, tuvo que abordar inmediatamente la novedad del alfabeto. El alfabeto es único en la historia de las escrituras. Esta singularidad acaso explique por qué la cultura griega fue la cultura de los moralistas y filósofos. El gran descubrimiento de los griegos es el alfabeto. ¿Y por qué el alfabeto es absolutamente único entre las escrituras? Porque es la única escritura que permite escribir cosas sin sentido. Puedes escribir "abracadabra". Cualquier cosa que se te ocurra, la puedes escribir. ¿Por qué? Porque el alfabeto parece fundado en un análisis científico del aparato fónico humano.

El alfabeto no resultó por casualidad. El mercader fenicio llegaba con su nave a hacer sus entregas en el puerto de Atenas. La gente

subía al barco y se admiraba mucho. Hasta Jenofonte habla con sorpresa del orden de la nave fenicia, tan pequeña, tan ordenada. ¡Y te entregaban lo que habías pedido!

Tú llegabas al barco, y decías: "Oye, ¿me trajiste las quince cobijas de lana?" "Aquí están". "¿Me trajiste mis ocho ánforas?" "Aquí están". "Oye, de las ánforas, quiero doce". "Sí, cómo no". "Y cobijas, mándame treinta más". "Claro". "Oye, ¿qué haces?" "Pues estoy escribiendo tu pedido". "¿Estás haciendo qué?". Los griegos habían tenido otra escritura siglos antes: el lineal B, una escritura silábica, un silabario, pero había desaparecido. "Oye, ¿y con eso que estás haciendo en esas tablillas de arcilla puedes recordar lo que te pido?". "Sí, cómo no". "Oye, ¿me lo enseñas?" "Bueno... Eso es el signo para 'b'; eso es el signo para 'k', y así". Puras consonantes. No hay una sola vocal en la escritura fenicia.

JUAN MANUEL: Ni en el hebreo ni en el árabe...

JEAN: Sí, el hebreo también, como todas las escrituras semíticas... hasta las versiones masoréticas, que empiezan a poner acentos. En árabe hay una tendencia semejante, pero básicamente todo es consonántico. ¿Por qué? Porque, en los idiomas semíticos, las palabras se constituyen mediante raíces de tres consonantes. Yo creo que es igual en árabe que en hebreo...: "ktb" siempre tiene que ver con el libro, pero, según la vocalización, puede ser un sustantivo, puede ser una palabra genérica o puede ser un verbo. Entonces, el ojo del lector identifica las raíces y prueba una vocalización, es decir, tiene sentidos diversos si lo lee de forma distinta... De tal suerte, hay un elemento de adivinanza.

DIEGO: No todo está escrito...

JEAN: Así es. Los griegos añaden cinco vocales a las consonantes fenicias e inventan un sistema mecánico de representación gráfica de los sonidos que puede usarse para representar casi cualquier

idioma –bueno, casi: habrá sonidos de los idiomas del África del Sur que no puedan representarse.

DIEGO: Y sonidos vocálicos que no están en las cinco vocales griegas...

JEAN: Sí, también, pero entonces lo que pasa es que los griegos se dan cuenta, cuando adquieren cierta destreza, lo que desde luego les toma siglos, de que pueden decir cosas que van más allá de la estructura formularia del idioma común, porque la gente que vive en culturas orales inventa pocas frases y más bien repite fórmulas. Por eso se dice que los campesinos hablan en proverbios. El padre ve que su hijo tiene una novia pero se ve con otras y le dice: "Oye, hijo, más vale pájaro en mano que ciento volando". Es una fórmula, y la gente que aún vive en un régimen de tradición oral posee una biblioteca de fórmulas que se aplica a cualquier situación.

El secreto de la lectura de esas escrituras primitivas, como los silabarios mediterráneos, de los que había varios, es que la gente reconoce las fórmulas que tiene en la cabeza. Leer es reconocer fórmulas. Pero, después del invento del alfabeto, de repente se advierte que se pueden escribir cosas que nunca se habían dicho antes: inventar frases, ya no repetir fórmulas. Esto es una revolución. A partir de ahí, inventan la filosofía, la moral, etcétera. Así trascienden el lenguaje vernáculo. De ahí el tremendo predominio de la escritura característica del alfabeto y el abecedario... terminan por dominar completamente y ahora amenazan otras escrituras, como la gráfica de idiomas como el japonés o el chino. Saben ustedes que los jóvenes japoneses se mandan mensajes alfabetizados en las computadoras y que, cuando quieren escribir un texto en *kanji* en la computadora, lo teclean primero en letras latinas y después aplican programas que les proponen opciones: *kanji*, *katakana*, *hiragana*, hacen clic, y constituyen el texto japonés a partir del texto alfabetizado. ¿Cuánto tiempo va a durar? Hay peligro de que desaparezca y que llegue un momento en el cual ya sólo usarán las letras latinas.

El extraordinario poder de los alfabetos justifica a los programas escolares. Viendo esto, Illich adoptó una actitud crítica que alcanza hasta las campañas de alfabetización, no sólo la compulsión de la escolarización obligatoria. ¿Por qué alfabetizar a la gente a la fuerza? Está bien que la gente pueda aprender las letras del alfabeto, que se pueden aprender en diez horas, pero otra cosa es basar toda la educación en el alfabeto... Primero, porque eso destruye otras escrituras. Hasta los Tuareg del desierto tienen su manera de escribir. Su idioma se llama el Tamachek y tiene sus letras, que no son árabes ni latinas... El alfabeto tiende a destruir todo eso, todas las escrituras del mundo, pero no solamente eso, sino que también acaba por destruir la oralidad y, con ello, la idiosincracia y las capacidades de la mente humana, que son capacidades mnemotécnicas sin comparación. Pienso en pueblos indígenas en México, en un caso contemporáneo a nosotros en el que el cacique de un pueblo llama a un mensajero y le dicta un mensaje para otro cacique, que está a varios kilómetros del suyo; habla durante quince minutos y el muchacho mensajero va y lo repite sin olvidar nada. Hemos perdido eso y lamentablemente hemos obviado una exploración amplia de todos los aspectos del conflicto entre lo autónomo y lo heterónimo.

DIEGO: Jean, ahí donde Illich se pronuncia en contra de la alfabetización absoluta, adivino algo más, otro temor: un vértigo causado, acaso, por la uniformidad de lo heterogéneo, el rechazo a la desaparición de la pluralidad de las culturas. A ese juicio le subyace un principio metafísico: que la pluralidad es mejor que la uniformidad. ¿Esto es así?

JEAN: Sí, así es. Es muy interesante lo que dices y creo que explica, en parte, el distanciamiento entre Iván Illich y Jean-Pierre Dupuy, después de que Dupuy se volviera amigo y discípulo de René Girard. Girard tiene un concepto muy extremista de las culturas, que es, en sus términos, correcto. ¿Qué es una cultura? Una serie de dispositivos orientados a contener la violencia interna de las comunidades humanas. Inmediatamente, Dupuy dice que "contener" tiene

dos sentidos: ser continente o contenedor, y ser contención. O sea, hay algo en la raíz de la cultura que es violento, pero la ritualización de esa violencia contiene la violencia como contención.

JUAN MANUEL: Eso es lo que nos enseña, a ojos de René Girard, la fórmula evangélica de que “Satán expulsa a Satán” (Mt: 12, 26). En efecto, Girard reconoce una violencia en la fundación de las culturas: en el asesinato del padre, que Freud postuló, Girard reconoce el primer pacto social, político, de cualquier comunidad humana y en la representación de ese asesinato en los mitos (que lo ocultan, aunque dejan huellas que podemos rastrear) y en la liturgia encuentra una patente evidencia de ello. Las instituciones que mantienen la cohesión de la cultura están, pues, orientadas a utilizar la violencia para aplacarla e impedir la “guerra de todos contra todos”, contra la que pensó Hobbes la necesidad de que el Estado tuviera el monopolio de la violencia.

JEAN: Sí, Satán expulsa a Satán y, naturalmente, Girard habla sobre el sacrificio... Asimismo, piensa en la superación de la lógica sacrificial, uniformista, que vuelve monótonas a todas las culturas... En ese sentido, Girard acude a las Escrituras, por ejemplo los pasajes donde Lucas cita la profecía de Isaías sobre las consecuencias que tendría el advenimiento del Mesías en el contexto de la prédica de Juan Bautista: “Todo valle será rellenado, todo cerro y colina será nivelado, los caminos torcidos serán enderezados, y allanados los caminos disparejos” (Lc: 3, 5). Para el filósofo francés, el sacrificio de Jesús en el Gólgota constituye la superación de la lógica sacrificial que fundó todas las culturas. En ese sentido, la relación que Girard ve entre la revelación cristiana y la Modernidad supone el triunfo de la Cruz.

Hay algunas expresiones en Girard que Illich no podría aceptar. Iván tiene otra valoración de la Modernidad. Iván decía que si pudiéramos ver el mapa de las culturas desde lo alto, sería como una especie de alfombra oriental. Ahí tienes un dibujo que corresponde a la cultura japonesa, ahí uno que corresponde a la cultura de

Chiapas, más allá, el de las culturas de la costa occidental... Lo que resulta es un mapa de enormes diferenciaciones. Las culturas tienen todas sus códigos éticos –él no usaba la palabra código–, sus devociones, sus sabores, sus prácticas culinarias, hasta sus artes de amar, puedes añadir... Y la alfombra de las culturas es más diversa que cualquier alfombra oriental. Mas la Modernidad no admite este mapa... y es como si, poco a poco, tramas enteras de la alfombra fueran volteadas al revés, y ahí vieras la parte de atrás de la alfombra, la trama elemental. Para la Modernidad habría que voltear al revés el tejido cultural, haciendo aparecer esa uniformidad gris que es la exclusión de la Modernidad...

JUAN MANUEL: Déjame ver si entiendo, Jean, el conflicto entre Dupuy e Illich. Illich encuentra y celebra la diferencia entre las culturas, su gran variedad y la multitud de sus diferenciaciones y ese fenómeno lo maravilla. Lo admite, y para él opera como bueno y deseable. Por su parte, Girard observa el mismo fenómeno, pero para él es infinitamente más monótono que para Illich. Evidentemente, no obvia las diferencias culturales, que también lo seducen, pero, al final, él sólo ve relaciones sacrificiales. Y todas las relaciones sacrificiales son eventualmente reductibles al modelo general que llama "mecanismo del chivo expiatorio", precisamente por su monotonía, que ya habían asentado los estudiosos de las culturas.

No obstante, creo que ambos, Illich y Girard, están de acuerdo en muchas más cosas que en las que están en desacuerdo. Tú me has contado que buena parte del trabajo de Dupuy tiene que ver con encontrar cuáles son esas simetrías. Tal vez la más evidente sea que los dos reconocen en el acontecimiento cristiano una originalidad y una novedad por encima de todos los demás acontecimientos históricos. Girard deriva de ahí nuestra actitud de preocupación hacia los débiles, es decir: nuestro rechazo a permanecer en moldes victimarios o, dicho de otra manera, la percepción de la inocencia de la víctima sacrificial y la mañosa justificación de las potestades en el sacrificio. Para Illich, el acontecimiento cristiano nos abre la

posibilidad de un amor inédito en ninguna otra cultura previa o posterior al cristianismo.

Así, valoran el mismo acontecimiento como central de la Historia, pero tienen opiniones distintas sobre cuáles son las consecuencias del cristianismo para las culturas. Para Girard, supone la superación de los esquemas sacrificiales en los que habrían estado asfixiadas las culturas. Para Illich, deriva, sí, en esta mayor libertad del amor, pero también en el rompimiento de las proporciones que permitían las estructuras sacrificiales en las diversas culturas. ¿Tú lo ves así?

JEAN: Sí, absolutamente. El texto clave para la comprensión de esta posición de Illich es *In The Rivers North of The Future*. No es propiamente un escrito suyo, puesto que es la transcripción de una entrevista que le hizo David Cayley en donde habla de la novedad que representa para las culturas la parábola del buen samaritano que, a su juicio, había sido leída erróneamente como la postulación de un ejemplo de caridad, más bien que como la revolución que rompe los límites que habían impuesto las culturas, al sugerir la posibilidad de la amistad a un prójimo que nunca habría sido tenido por tal en ninguna cultura: el extranjero y, aún peor, el miembro de un grupo enemigo. Para él, la parábola del samaritano como respuesta a la pregunta maliciosa de un hombre de la ley que quiere encontrar pretextos para asesinar a Jesús, "¿quién es mi prójimo?", introduce un elemento extremadamente peligroso en la cultura: la superación de la noción griega de la *filia*, la amistad.

La ciudad griega era una organización cuyo fin era la promoción de la *filia*, la creación de dominios de florecimiento de la amistad entre gente nacida en la misma ciudad; iguales, no, pero sí conciudadanos porque la ciudad era como el organismo que producía a sus ciudadanos, una matriz. La ciudad tenía una consistencia casi orgánica para los griegos, no era en absoluto una abstracción. Pero este lazo de *filia* se podía eventualmente extender, aunque con ciertos límites, a los metecos (*metoikoi*, los que comparten nuestra casa), a

los otros que vivían entre ellos sin ser de los suyos, porque habían nacido en otra ciudad, en otra matriz, como Aristóteles, quien era un meteco (*metoikos*) en Atenas: no podía votar, no podía participar en las asambleas ni aspirar a patrocinar el festival religioso anual celebrado en honor de Dionisos, en el cual ocurría el célebre concurso teatral de Atenas, privilegios éstos de los ciudadanos atenienses. Pero, con los más alejados, eventualmente se podían organizar relaciones de comercio, de tráfico de objetos con ellos: eso es lo que hacían los mercaderes, que gozaban la hospitalidad de gente lejana...

Sin embargo, la clase de hospitalidad que ofrece el samaritano al malherido judío de la parábola, es completamente nueva. Illich nos enseña que, para entender la revolución que este relato supone, habría que imaginarnos a dos enemigos actuales, un judío y un palestino, por ejemplo, y sustituirlos por los personajes de la narración. Para el judío, el samaritano es *hostis*, como decían los romanos, extranjero con el que puede estallar la hostilidad. Es evidente que quien así se amista con el enemigo merece la enemistad de los suyos pues trasciende los límites trazados a la amistad, traicionándola, límites que son impuestos por la cultura que tanto delimitan la *etnia* como su *ethos*.

En los primeros siglos cristianos, se perdió el chiste de la parábola. Los predicadores presentaron la parábola del samaritano como la promoción de un amor debido a los pobres, los extranjeros, los viajeros. Entonces, en vez de añadir un plato en la mesa para el pobre que podía tocar a la puerta, crearon una institución de atención a los viajeros, enfermos, peregrinos, pobres, desdichados, ya casi un servicio de hospedaje, como el hotel, heredero de aquella institución más primitiva: el *xenodocheion*. En cambio, tal como fue contada por Jesús, la parábola decía que la amistad es un acto de libertad: eres libre de escoger a tu amigo. En esta novedad, Illich ve una invitación a la realización de la libertad del hombre, pero también encuentra en este acontecimiento las semillas de la que llama *corrupción* del cristianismo y caracteriza como la compulsión, primero, de la

institución eclesiástica y luego de su réplica laica, el Estado moderno que, a través de la institucionalización de aquella caridad que sólo podía ocurrir entre prójimos, impone una administración de las vidas humanas que es tan inédita como el amor cristiano, que es como su sombra, y resulta en una nueva forma de mal, como un pozo tan profundo como es alta la posibilidad del bien que inauguró el Evangelio.

DIEGO: Claro. Pero más acá de aquello, y siguiendo tu argumento sobre el alfabeto, te querría preguntar otra cosa. Es que intuyo que de alguna manera el cristianismo, al concebir a Dios como *lógos*, concibe también una nueva oportunidad del lenguaje, en el sentido de que si el alfabeto griego universalizaba y permitía generar abstracciones, ¿no sería posible concebir el cristianismo como un nuevo lenguaje que permita reconocer, más bien que abstracciones, singularidades?

JEAN: Sí, sí, tienes toda la razón...

DIEGO: Lo pregunto porque me da la impresión de que, para afirmar cosas como las que postula Illich acerca de la *positividad de la pluralidad*, es necesario recurrir a un principio metafísico que quizá sea antes que eso un principio teológico: Dios, como Logos que habla, en su hablar no universaliza, sino que singulariza.

JUAN MANUEL: Es cierto. En sede teológica, acaso este principio se pueda ver en la vida intratrinitaria aún antes que en la actividad extratrinitaria de Dios, por la que, como dice Diego, el Padre pronuncia su Verbo, que se encarna. En efecto, el Dios de los cristianos, es Trinidad: es, en sí mismo, sus relaciones. Este Dios comunitario es muy distinto tanto del Logos de Heráclito como del Ser de Parménides; también difiere del motor inmóvil de Aristóteles y aún del del Uno-Bien de Platón y de Plotino, acaso las más egregias definiciones de Dios en el mundo griego.

JEAN: La relación es una dimensión nueva, ciertamente: es la *ensarkosis Logou* o *encarnatio Verbi* –el griego de Juan, *Logos*, es vertido por Jerónimo al latín como *Verbum*– y la originalidad del Evangelio es que el Logos ya no es un principio abstracto, como entre los griegos, matematizable, sino que se encarna. Illich también estudió la desencarnación del *Logos* a través de la historia cristiana. Una de las fases está significada, por ejemplo, por el cambio radical, o los cambios radicales, tanto de la tecnología de la escritura, como de la etología de la lectura, que intervinieron a partir de los siglos XII y XIII. Antes de esa época, por lo general, no había separaciones entre las palabras en las líneas. En ciertos manuscritos carolingios, se aprecia una separación entre las sílabas, pero las sílabas no siempre forman palabras. Tú puedes hacer el experimento: si escribes “Hombresneciosqueacusáis”, sin separación entre las palabras, no puedes leerlo en silencio. Empiezas a poder leerlo cuando lo lees en voz alta. Entonces el camino de la inteligibilidad va de los ojos a la voz pasando de los oídos al entendimiento, desde la escucha. Incluso aquí la lectura es escucha porque entiendes lo que lees en tu voz.

JUAN MANUEL: Al mismo tiempo que, debido a los medios de la producción editorial de la época, hay muy pocos manuscritos disponibles y, entonces, la gente se reúne para escuchar a quien los lee.

JEAN: Exactamente. Eso es importante porque estamos todavía en el siglo XII con un tipo de lectura que es necesariamente sonora. La lectura se oye. Si alguien lee, los demás lo escuchan y la gente se reúne. Leer un libro, por aquellos días, era un poquito como interpretar un instrumento. Hay una guitarra, ¿sabes interpretarla? Hay un libro, ¿lo sabes interpretar? Me dice un amigo iraní que en su lengua, el *farsí*, se usa la misma palabra para leer un libro que para tocar un instrumento. Ahí todavía existe esa proximidad. Entre los siglos XII y XII, pues, se empiezan a elaborar manuscritos en los que sistemáticamente son separadas las palabras, con lo que, poco a poco, la lectura se va a hacer silenciosa y el libro pasa de ser un pergamino o un mueble a un objeto portátil: ya no sería necesario

leer en voz alta. Pero, en ese momento, surgen los analfabetas: se evidencian quienes no saben leer con los ojos pues sabían leer con los oídos. Se pierde la oportunidad de leer con los oídos.

JUAN MANUEL: Tal vez con el podcast volveremos otra vez a la escucha...

JEAN: ¿Quién sabe? En fin, junto al concepto de “analfabeta” surge una nueva diferenciación que inmediatamente deriva en discriminaciones sociales. Por ejemplo, el trato de los condenados letrados no sería igual al trato que recibían los condenados analfabetas. Si, a la hora de subir al cadalso el condenado pedía una hoja y una pluma, y empezaba a escribir, inmediatamente se detenía la ejecución. No lo podían ejecutar como si fuera un analfabeta. Entonces, hay un proceso de la desencarnación de la palabra escrita... Illich alcanzó a distinguir varias etapas de este proceso en la historia del segundo milenio de la era cristiana. Por ejemplo, en algún punto, se deja de mover todo el cuerpo cuando se lee. Finalmente, lo único que se mueve son los ojos. El recorrido de la desencarnación de la palabra llega, pues, en nuestros días a su mayor expresión con la emergencia del hipertexto en Internet, donde ya ha desaparecido, incluso, el soporte material del texto. Mientras, en Medio Oriente hay comunidades tanto cristianas como judías y musulmanas en las que la lectura se acompaña de gestos rituales.

JUAN MANUEL: Como en la lectura de la Torá de los judíos: para ellos, la palabra de Dios está viva y lo manifiestan balanceándose hacia adelante y hacia atrás mientras pronuncian las palabras de su Escritura.

DIEGO: De ahí, también, la importancia del teatro. Se trata de un texto peculiar que sólo adquiere vida cuando es leído en el contexto de la acción escénica: el teatral es un texto que está hecho para ser encarnado.

JEAN: Sí, claro. Bueno, todas estas son cosas que interesaron a Illich. Pero, para Girard, la historia del cristianismo es una revelación progresiva de la verdad sobre el sacrificio, manifiesta en la Cruz, que cada vez más paraliza la eficacia de la violencia sacrificial, mientras que, para Illich, la historia del cristianismo es más bien la de la corrupción de lo mejor que se dirige hacia una disolución, una traición: a la desencarnación del Verbo.

JUAN MANUEL: Comoquiera, querido Jean, creo que Girard estaría de acuerdo con Illich en los temores que él albergó. Girard no sólo lee la revelación cristiana como la superación de la sacrificialidad, sino que también admite las consecuencias nefastas de este acontecimiento y los riesgos que entraña la explosión del aparato sacrificial. Aunque parezca paradójico, Girard también reconoce que, gracias a la Encarnación del Verbo, este es el peor de los mundos posibles, al mismo tiempo que defiende que el nuestro es el mejor de los mundos posibles. Simultáneamente, el mejor y el peor, pero debido a distintos aspectos de la Encarnación. Creo que Illich podría haber dicho lo mismo en el sentido de que esta desencarnación de la que nos hablas ha derivado en el peor de los mundos posibles precisamente gracias a que puede reconocerlo a partir del infinito bien que representa su Encarnación, por la que quienes vivimos después de aquel acontecimiento, vivimos en la plenitud de los tiempos. De modo que también él vivió en el mejor de los mundos posibles, en un ámbito comunitario, donde la palabra sigue teniendo un arraigo que nos permite observar su desencarnación...

JEAN: No lo dijo exactamente en esos términos.

JUAN MANUEL: No lo dijo así, pero ¿no es ese es el marco de referencia por el que pudo hacer una crítica tan radical como la que hizo?

JEAN: Déjame buscar en la entrevista que le da a David Cayley el sitio donde dice que no puede imaginar un tiempo mejor para hacer lo que quiere hacer en su vida, un tiempo en el que puede

establecer ciertas amistades, de un tipo particular. Mira, aquí está. Cayley le pregunta cómo es posible vivir en gratuidad en mundo como el que él pinta, y le responde: “Los amigos, los amigos... gratuidad, sólo eso. Por el puro gusto, por tu bien...” (ILLICH, Iván, 2005: p. 228).⁵ Y, más adelante:

En este mundo, no podría encontrar una situación mejor para vivir con quienes amo, que son, precisamente, gente que percibe profundamente el hecho de que han traspasado un umbral. Y pueden entenderme cuando hablo de gratuidad porque ya no están tan profundamente imbuidos del espíritu instrumental o fútil. Verdaderamente creo que hoy existe una manera de ser comprendido cuando hablas de gratuidad, y la gratuidad en su más bella inflorescencia es alabanza, disfrute mutuo, y que lo que descubren algunas personas descubren, como aquellas que proponen una nueva ortodoxia, es que el mensaje cristiano es que vivimos juntos, celebrando el hecho de estar aquí y de ser quienes somos, y que la contrición y el perdón son parte de eso que celebramos, doxológicamente (ILLICH, Iván, 2005: p. 229).⁶

DIEGO: No puede encontrar un tiempo mejor que éste en el que habitamos bajo la posibilidad de la Ley del Espíritu: el amor...

JUAN MANUEL: ¡Pero tampoco uno peor! ¡Y por el mismo motivo! Y es que ese amor puede corromperse y, entonces, se corrompe lo mejor. En un momento de esta misma conversación, uno de gran patetismo, Illich le confiesa a Cayley desde la que debió ser una vulnerabilidad no menor, su perplejidad por el “misterio de la iniquidad” que él llama con la misma expresión de la Segunda carta a los Tesalonisenses (2, 7). Ahí, Pablo que nos dice que, misteriosamente, el mal opera actualmente, entretanto, mientras que aguarda a ser

5 Aún no existe una traducción al español publicada; las que aquí se presentan pertenecen a la traducción, inédita, que realizó Ana Gabriela Blanco.

6 Illich se refiere aquí a la Radical Orthodoxy. Habían estado leyendo, él y Cayley, dos de sus textos fundacionales: PICKSTOCK, Catherine: 1997 y MILBANK, John: 1999.

depuesto. O sea que será depuesto y que no es definitivo ni omnipotente, que es la sombra del bien. No es, como Dios, eterno. Pero ¡es un misterio tremendo! No es menos misterioso que escuchar en el Evangelio a Jesús reconocer que el príncipe de este mundo, por ahora, ¡es el nada menos que el padre de la mentira!, el acusador, quien divide: el maligno. Y que es el autor del mundo quien le concede semejante potestad... Creo que, como señala Cayley en ese sitio de la entrevista, Illich tenía que vérselas con la omnisciencia de Dios previendo las posibilidades que su bien máximo, Él mismo en la persona de su hijo, vendría a inaugurar para nosotros, junto al bien del amor que realizaría hitos en el mal impensables para cualquier cultura precedente, un mal que sería su oscuro espejo. Esto dice Illich:

El *mysterium iniquitatis* es un misterio porque sólo puede ser asido a través de la Revelación de Dios en Cristo. (...) Diré que esta cuestión puede ser mirada bajo una nueva luz si asumimos (...) que no estamos frente a un mal cualquiera, sino frente al hecho de que la corrupción de lo mejor ocurre cuando el Evangelio se institucionaliza y el amor se transforma en demanda de servicios. Las primeras generaciones de cristianos reconocieron que un tipo misterioso de (¿cómo llamarlo?) perversión, inhumanidad, negación, se había vuelto posible. Su idea del *mysterium iniquitatis* me ofrece la clave para entender el mal que enfrento ahora y no consigo nombrar cabalmente. Al menos yo, como hombre de fe, debo llamarlo una traición misteriosa, o la perversión de la inédita libertad traída por el Evangelio.

Lo que estoy planteando aquí, en desorden, a tropezones y hablando libre e improvisadamente, es algo que he evitado decir por treinta años. Permíteme intentar decirlo ahora de una forma que otros puedan escucharlo: en la medida que te permitas concebir este mal que tú ves como un mal de nueva cuña, un mal de una especie misteriosa, mayor y más intensa es la tentación (...no puedo evitar decirlo, no iré más allá sin decirlo...) de maldecir la Encarnación de Dios (ILLICH, Iván, 2005: p. 61).

No puedo leer esto sin que me recorra el cuerpo un escalofrío. Ni puedo, tampoco, leer tales palabras con la torpeza de creer que blasfema. Creo que se trata de otra cosa: de una conciencia extrema de los fueros del mal. Por eso creo que hay que decir que las palabras que nos leyó Jean, donde Iván reconoce la posibilidad del amor incluso frente a la pregunta de un Cayley probablemente abatido al concluir el catálogo de las brujas cazadas por este moderno cazador de brujas que fue Iván, pertenecen a la misma conversación. Illich se permitió trascender el ámbito de lo ético y gozar él mismo las mieles del amor más allá de las fronteras que le impuso su propia cultura. Quienes lo conocieron me lo han pintado, si no como un optimista (¿y qué estupidez sería el optimismo?), como un hombre alegre hasta el final, un hombre de esperanza, que se dejó provocar por el ámbito comunitario de la cultura para establecer relaciones de amistad con gente tan distante a su matriz como... Cuernavaca.

JEAN: O el Japón... Era amigo íntimo de Yoshiro Tamanoi, un científico japonés. Tanto así que, cuando murió en Okinawa, encargó en su testamento que Illich esparciera sus cenizas en el mar. Y al Japón fue Iván, a cumplir su última voluntad. Pocos años después vino su hija en peregrinación a Cuernavaca a visitar al amigo de su papá. Cuando la llevé a la Catedral, corrigió algunas de las cosas que los frescos cuentan sobre la crucifixión de san Felipe de Jesús.

JUAN MANUEL: Su mirada sobre las instituciones modernas es pesimista en el sentido de que reconoce y señala la inercia contraproducente a la que llegan a dar cabida. Y, efectivamente, mira todo el tiempo al tiempo que resta, al *eschaton*, y piensa en cosas como catástrofes nucleares... Pero estimo que no creía que esa fuera la última palabra. Recuerdo que me dijiste alguna vez que, entre otras, refería la risa como una cura...

JEAN: Sí. Me recordaste los primeros tiempos en que empecé a verlo con regularidad. Camino adonde estuvo el CIDOC hay un monumento de Ávila Camacho, donde vivía, en una casa móvil, un

personaje extraño. Hablaba alemán y solíamos conversar. Se llama Christian von Hatzfeldt. Un día que iba a ver a Iván, llegué y lo encontré con este joven. Iván le decía: “Mira, Christian, las cosas son tremendas, pero ¡yo soy tan feliz aquí...!”

JUAN MANUEL: Jean, adivino que responderás que no, pero quiero preguntártelo de todos modos: ¿Illich era un desesperado?

JEAN: Decididamente, no. Illich tenía siempre una disponibilidad a abrirse a los otros y al mundo. Tenía un gran amor a lo que hoy es y mañana ya no. Una de las cosas que decía era que había que celebrar nuestras bendiciones. Era esa una forma de hablar sin mencionar ningún concepto ligado a la escasez, pues se había dado cuenta de que el molde económico había invadido todo, de tal forma que casi ya no podías decir una frase que no la implicara.

JUAN MANUEL: ¿Y cuál es tu balance sobre todo esto? Ya hemos platicado mucho sobre doctrinas afines a ti por la relación de amistad que tienes con quienes las sostienen, Dupuy e Illich. ¿Y Jean, qué piensa de esto? ¿Para Jean es el acontecimiento cristiano tan significativo como para ellos? ¿Efectivamente nos deja tanta miseria y tanta dicha?

JEAN: Mira: a veces, yo vivo con premoniciones de grandes peligros, de que todo puede acabar muy mal. Aunque, por otro lado, también veo elementos de esperanza. Observo una suerte de despertar. En México, por ejemplo, se puede citar el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, el revuelo que causó el Movimiento Yo Soy 132, o a esas comunidades que tienen el valor de declararse autónomas. También observo un advenimiento de la conciencia entre la gente de la ciudad de que lo vernáculo es importante, de que las culturas indígenas son importantes.

Hay gente que dice que vivimos en una época post-cristiana, que el cristianismo se esfumó. Illich decía más bien que vivimos en una época hipercristiana. Esa cristianización aguda del mundo moderno

es en gran parte una institucionalización. Como decía Chesterton, ya en 1910: “El mundo está lleno de antiguas virtudes cristianas vueltas locas”. Y, hasta cierto punto, la Modernidad es una idea cristiana vuelta loca. Illich era un eclesiólogo, un historiador de la Iglesia o mejor dicho de las instituciones eclesiales. Para él era casi inevitable ver en las instituciones modernas un reflejo de las ideas cristianas. Por ejemplo, no puede dejar de relacionar la obligatoriedad de la escuela con la obligación de asistir a la misa dominical. Vaya, tal vez parezca un poquito absurdo, pero no muy lejos están, ciertamente, las estaciones de gasolina en una carretera de los albergues medievales dispuestos para los peregrinos por el Camino de Santiago. Es una corrupción porque el servicio, la diaconía griega, era una puesta a la disposición del otro, un don de sí mismo al otro. Bueno, pues, el servicio se institucionaliza y termina convirtiéndose en negocio, pero en su autenticidad primordial, el acto de servicio era un don de sí mismo.

JUAN MANUEL: ¿Conoces a las Patronas? Lo que describes se parece más a lo de las Patronas. Preparan comida todos los días y se la arrojan a los que van montando la Bestia, a los inmigrantes, como una ayuda para llegar a su destino. Y son las Patronas porque en esa comunidad viven prácticamente puras mujeres: los hombres viven en Estados Unidos, también de inmigrantes. Entonces, el de esas santas mujeres es un don de sí porque viven muy pobremente, tienen recursos muy limitados.

JEAN: ¡Ah! No, no las conocía. Pues sí, a eso se parece lo del Evangelio. Cuando el sistema social empieza a colapsar, se buscan organizaciones probadas del pasado. No quiero decir que hayan de reproducirse tal cual, pero creo que pueden inspirar el nacimiento de otras nuevas formas de vida comunitaria... La política de cercanía, la política que se hace en esas comunidades donde todos se conocen, como en las comunidades indígenas, es una inspiración para el presente: el don de sí.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AÑORVE, César, Javier Sicilia, Gustavo Esteva, et al. 2007. *La mirada invertida. Jean Robert 70*, Patricia Gutiérrez Otero y Javier Sicilia, eds. Chamilpa: Edición privada coordinada por Sylvia Marcos.
- DUDEN, Barbara, 1987. *Geschichte unter der Haut. (Historia bajo la piel)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- GORZ, André. 1958. *Le traître suivi de Le vieillissement*, prólogo de Jean-Paul Sartre. París: Gallimard. 416 pp. En español, se puede consultar: GORZ, André. 1990. *El traidor*, trad. de Cristina Peri Rossi; prólogo de Jean-Paul Sartre. Barcelona: Editorial Montesinos, 292 pp.
- . 1977. *Fondaments pour une morale (Fundamentos para una moral)*. París: Ed. Galilée, 606 pp.
- HUGO, Victor. 1985. “Anvers à Bruxelles” (Carta a Adèle, 22 de agosto de 1837) en *Oeuvres complètes: Voyages*, ed. Jacques Seebacher. París: Laffont, 1313 pp.
- ILlich, Iván; David Cayley. 2005. *The Rivers North of the Future. The Testament of Iván Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press, 252 pp.
- . 2006a. *Energía y equidad en Obras reunidas, vol. I*. 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia y trad. de Javier Sicilia, et. al. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 327-268; 765 pp.
- . 2006b. *Némesis médica en Obras reunidas, vol. I*, 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, et. al. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 533-765; 765 pp.
- . 2008a. *El trabajo fantasma en Obras reunidas, vol. II*, 1era ed.; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, et. al. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-180; 624 pp.
- . 2008b. *La convivencialidad en Obras reunidas, vol. II*; revisión de Valentina Borremans y Javier Sicilia; trad. de Javier Sicilia, et. al. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 369-532; 624 pp.
- KOSCHORKE, Albrecht. 1990. *Geschichte des Horizonts. Grenze und Grenzüberschreitung in literarischen Landschaftsbildern*. Berlin: Suhrkamp.
- MEADOWS, Donella H.; Dennis L. Meadows, Jorgen Randers; William W. Behrens III et al. 1972. *The Limits to Growth: a Report for The Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind (Los límites al crecimiento: un reporte al proyecto del Club de Roma en el predicamento de la humanidad)*. New York: Universe Books. 205 pp. Disponible en: http://collections.dartmouth.edu/published-derivatives/meadows/pdf/meadows_ltg-001.pdf [Última consulta: 10/10/15]
- MILBANK, John, Graham Ward, et al. 1999. *Radical Orthodoxy: A New Theology (Ortodoxia radical: una nueva teología)*. Ed. John Milbank; Catherine Pickstock, Graham Ward. Routledge. 285 pp.

- MORIN, Edgar. 1970. *Journal de Californie*. París: Éditions du Seuil, 277 pp. En español, se puede consultar: MORIN, Edgar. 1973. *Diario de California*. Madrid: Editorial Fundamentos, 280 pp.
- PICKSTOCK, Catherine. 1997. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 292 pp. En español: PICKSTOCK, Catherine. 2005. *Más allá de la escritura. La consumación litúrgica de la filosofía*. Barcelona: Herder, 397 pp.
- PROUST, Marcel. 2005. *La muerte de las catedrales y otros textos*. Madrid: Trifaldi, 186 pp.
- ROBERT, Jean; Jean-Pierre Dupuy y Hugo Acevedo. 1976. *La trahison de l'opulence*. París: Presses Universitaires de France, 256 pp. En español: ROBERT, Jean; Jean-Pierre Dupuy y Hugo Acevedo. 1979. *La traición de la opulencia*. Madrid: Gedisa, 280 pp.
- . 1980. *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*. París: Seuil, 210 pp.

