

EL HORIZONTE DE IVÁN ILLICH

Jorge F. Márquez Muñoz

La tradición

El horizonte de Iván Illich principalmente está formado por dos factores que se intersectan: el primero es la tradición en la que se encuentra enraizado y el segundo sus creencias religiosas.

Respecto al primer factor, Lee Hoinacki, sin duda uno de los más cercanos amigos de Illich, dice:

está sólidamente parado en la tradición occidental que comienza con los griegos, encuentra cierta perfección en la persona y la enseñanza de Jesucristo y un florecimiento intelectual en la Alta Edad Media. Uno no puede comprender su trabajo sin aterrizar su mente y su corazón en esta tradición.¹

Pero ¿cuáles serían los elementos de la herencia occidental que tienen más peso en la obra de Illich? Las *certezas* que se han construido en la

¹ Lee Hoinacki, *Iván Illich. A view of his work*, copia del manuscrito original.

historia de occidente, y que Illich no sólo acepta, pero que *desnaturaliza*, para darles una dimensión histórica. Certezas como el *self*, lo *libresco*, el bien definido en términos de lo *deseable* bajo la égida de la *esperanza*, la controversia ética “acerca de cómo, perseguir el bien partiendo de una condición humana aceptada, quizás como envidiosa”,² el arte de sufrir y la exaltación de los sentidos en tanto dan sentido ético y estético a la encarnación.

De esta tradición Illich extrae tres bienes fundamentales: la supervivencia, la equidad y la autonomía creadora. Para él, es deseable la existencia de estos tres factores de manera conjunta:

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.³

Cuando Illich postula que la supervivencia es un bien fundamental se está refiriendo a un hecho básico: si no estamos aquí, entonces no hay ni siquiera posibilidad para el debate. No es que se condene la muerte sino que se lucha contra las formas tontas de morir: morir por ideologías que provocan un modo de vida ruinoso, morir por una guerra atómica... La

² I. Illich y M. (traducción al inglés de Lee Hoinacki.; traducción de JFMM y RMOG), *La sabiduría de Leopold Kohr*, Bremen, 10 de febrero de 1996.

³ I. Illich, *La convivencialidad*, México, Joaquín Mortiz/Planeta, 1985, pp. 31-32.

supervivencia illichiana no es una lucha contra la muerte sino contra la muerte provocada por la *hubris* del propio hombre, la *hubris* que actúa contra su propio dueño.

Cuando habla de la equidad no debemos confundir a Illich con un igualitarista, con alguien que pregona el *homo aequalis* descrito por Louis Dumont. Para esto, es importante no olvidar los dos significados del término igualdad (usado como sinónimo de equidad en este caso) propios de nuestra tradición.

En las diversas nociones de igualdad, es posible distinguir dos familias de significados: en la primera, la palabra *igualdad* indica una clase de justicia o trato justo. En la segunda, *igualdad* indica semejanza u homogeneidad. En algunos contextos los dos significados pueden superponerse o converger, pero son diferentes. Tratar a las personas en forma justa puede requerir tratarlas en forma diferente; por otro lado, tratar a las personas como si fueran semejantes no es tratarlas necesariamente en forma justa. Además, los dos significados son diferentes en especie. Igualdad como justicia es una proposición de valor que se refiere a cómo las personas deberían ser tratadas; se refiere a las relaciones entre personas. Igualdad como semejanza, sin embargo, es un alegato de hecho; postula características comunes en las personas. De él puede derivarse una proposición de valor. Sin embargo, si la igualdad como semejanza es declarada como un valor, puede suceder que alegue no un hecho que es, sino un hecho que debería crearse. Cuando esta noción viene asociada al poder, las consecuencias pueden ser terribles.⁴

La palabra *isos* en la Grecia de Aristóteles estaba relacionada con la justicia. Las personas no eran *isos*, lo era la justicia que se impartía entre ellas. La justicia era igual aunque las personas variaran. Esto no implicaba un igualitarismo total, pues la noción de justicia era desigual entre personas dependiendo de sus méritos y su posición social: “distribución de partes iguales a iguales y de partes desiguales a desiguales”.⁵

⁴ D. Lemmis, “Igualdad”, en *Diccionario del Desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996, p. 94.

⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*.

La noción de igualdad a la que hace referencia Illich, tiene que ver con la vieja *isos* de los griegos: dar a cada quien lo que es justo. ¿Y quién decide lo que es justo? Sin duda, esto varía. Illich quiere poner esto en juego: que se discuta lo que es justo, y que se discuta con argumentos sólidos. Esta discusión está vinculada con el tradicional debate acerca de lo que es el bien (lo deseable) para el hombre y la mujer.

Cuando Illich se refiere a la creatividad autónoma está hablando de la capacidad que ha tenido la gente —y que de hecho sigue teniendo— durante siglos, de *hacer* las cosas según una guía tradicional que le permite desarrollar sus capacidades imaginativas. Esta capacidad de *hacer* cosas (tales como construir una casa, producir alimento, curarse, etcétera) se contrapone profundamente al hábito de *consumir*.

La religión

En lo que concierne al segundo factor que determina la visión de Illich (su religiosidad) digamos que:

todos sus escritos tienen una dimensión o carácter teológico. Tradicionalmente, al menos desde tiempo de pseudo-Dionisio, este modo de expresión ha sido conocido como teología apofática —hablar de lo divino en términos de lo bajo, lo mundano. Este método se utiliza cuando uno cree que hablar de lo divino de manera más cercana es imposible. Por razones históricas y personales, Illich ha decidido utilizar este método. Así, ocupa un lugar muy peculiar dentro de la Iglesia, un oscuro y escondido sitio.⁶

Pero ¿quién fue pseudo-Dionisio el Areopagite? Este gran autor, aún no identificado y quizás por siempre desconocido, que se llama a así mismo pupilo de Pablo y que cuya conversión se encuentra en *Los Hechos de los Apóstoles* (17.34: “A pesar de todo algunos se unieron a él y creye-

⁶ Lee Hoinacki, *Iván Illich. A view of his work*, copia del manuscrito original.

ron. Entre ellos Dionisio el Areopagite”) durante la visita de Pablo a Atenas. También se le identificó con el mártir-obispo del Monasterio de San Denis, mismo que le está consagrado; en el siglo XII este monasterio, bajo el Abbad Suger, jugaría un papel muy importante en la historia del simbolismo de la Alta Edad Media.

La obra de Dioniso, se presume, fue escrita en el Este de Grecia o en Siria como una teoría de simbolismo y misticismo cristiano.

El Areopagite es tanto un platonista como un pupilo de Pablo, y es bien conocido que fue influenciado directamente por el neoplatónico Proclus. Detrás de sus ideas también se encontraban Plotino y el Eros platónico que para Pseudo-Dionisio está en relación con la belleza del ser humano y el mundo como campo para Dios.

Símbolos disimilares de Dios son, por ejemplo, el león, la pantera, el oso y el gusano. Tales figuras simbólicas usadas por la Sagrada Escritura para designar a Dios y al hombre-Dios (Cristo) son tan paradójicas que hacen que nos percatemos de que lo divino sobrepasa todo lo que puede ser expresado físicamente en palabras. Por tanto, una teología *negativa*, es mejor para expresar lo inexpresable de lo divino”.⁷ “La Causa de todo está por encima de todo. No es un cuerpo material, y no tiene forma, ni cualidad, ni cantidad ni peso... nada de lo que los sentidos captan”.⁸

Según Gerhart Ladner lo que esto significa es lo siguiente: “en el análisis final todo lo que podemos decir de Dios es que él no es ni esto ni aquello, que existe más allá de todo ser y de todo no-ser”.⁹ Por esto Pseudo-Dionisio, en *Nombres Divinos*, usa constantemente los términos *hyperousios*, *hyperousiotes*. “Dios como un ser más allá del Ser, o también, Dios como sin-Ser”.¹⁰

⁷ Pseudo-Dionisio, *La Jerarquía Celestial* 2.3.

⁸ *Teología Mística*, 4.

⁹ G. B. Ladner (traducido al inglés por Thomas Dunlap), *God, Cosmos, and Humankind The World of Early Christian Symbolism*, USA, University of California Press, 1995, p. 90.

¹⁰ J. Derrida (traducido al inglés por K. Frieden), *How to avoid Speaking: Denials en Derrida and Negative Theology* (editado por H. Coward y T. Foshay), USA, State University of New York Press, 1992, p. 76.

Este es el motivo por el cual la teología negativa está construida de juicios apofáticos.

Apofatismo es la creencia de que es tan inapropiado decir que Dios existe como afirmar que Dios no existe. Según esta actitud el silencio humano debe ser una categoría epistémica que alcanza a Dios y el silencio óntico su primer atributo. El *Logos*, el Habla, la Palabra, no es Dios, sino su Hijo, su Imagen, su Manifestación. Aquel Ser no es Dios sino su epifanía (...). Esta actitud dirá que la única forma de hacerle una habitación a Dios es no intentando apretarlo en una forma de nuestro pensamiento. La Fe en Dios demanda un confianza total que no se toma la molestia de meditar acerca de la forma o la existencia de Dios. Dios trasciende por completo nuestro ser y nuestro pensamiento.¹¹

Es decir, según la teología negativa el nombre de Dios (su Imagen, su Hijo...) “vestiría todo lo que no puede ser designado más que de manera indirecta o negativa”.¹²

En *Teología Mística*, Dionisio dice que Moisés no ve a Dios —porque Dios es lo no-visible—, sino el lugar en donde Dios está. No olvidemos que Dios no es simplemente su lugar.

Ahora, si Dios sólo es cognoscible por sus imágenes, ¿cómo saber cuáles son las imágenes de Dios?

En donde Pseudo-Dionisio encuentra las imágenes de Dios es en su propia tradición greco-latina y cristiana. De ahí que busque las imágenes de Dios en la belleza, la naturaleza, el bien, el amor...

Dios, según Dionisio, es venerado como lo bello y la belleza, como el amor y lo amado. Es notorio como en el misticismo cristiano de Dionisio, presenta, vívidamente, la antigua idea griega: *kalokagathon* (lo hermoso y el bien). De aquí surge su creencia de que toda armonía, toda amistad y comu-

¹¹ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*. *Cross Cultural Studies*, USA, Paulist Press, 1979, p. 358.

¹² J. Derrida (traducido al inglés por K. Frieden), *How to avoid Speaking: Denials en Derrida and Negative Theology* (editado por H. Coward y T. Foshay), USA, State University of New York Press, 1992, p. 76.

nidad, descansa sobre la belleza... Eros y agape significan lo mismo de acuerdo a las revelaciones sagradas. Ambos son parte de Dios tanto como de la humanidad. El amor humano tanto como el divino, es extático; es decir, ambos se mueven más allá de sí mismos y por ese motivo son unificantes.¹³

Pseudo-Dionisio afirma que el fenómeno de la naturaleza, percibido por los sentidos, puede ser símbolos de Dios y de los ángeles. Por supuesto, estos símbolos materiales deben ser comprendidos correctamente como imágenes de los misterios transmateriales, y su materialidad debe ser entendida en este sentido. Además, muestra que las figuras angelicales, a la vez que son símbolos espirituales puros de lo más elevado, de la inexpressable luz divina, también están vestidos con ropajes intelectualmente percibibles como un concesión para nuestras limitadas capacidades de percepción. Las imágenes de Dios tienen que ver con lo *deseable*. “Y el deseo y el objeto de ese deseo pertenecen a la Belleza y al Bien”.¹⁴

Para captar dichas imágenes hace falta no entorpecer nuestros sentidos de por sí limitados. Illich quiere mostrarnos que mediaciones técnicas —como la televisión, el automóvil y las escuelas— y conceptuales —como las palabras plásticas de Uwe Pörksen— no han sido alargamientos de nuestros sentidos, sino cápsulas que nos alejan de la realidad inmediata. Una vez lejos de dicha realidad ya no se puede ni apreciar a los ángeles, ni gozar de ninguno de los privilegios de la encarnación.

Teología negativa y modernidad

Mircea Eliade muestra que lo *sagrado*, en diferentes culturas, se presenta a través de *hierofanías*. “Una hierofanía es *algo* que manifiesta lo sagrado”.¹⁵

¹³ G. B. Ladner (traducido al inglés por Thomas Dunlap), *God, Cosmos...*, p. 91.

¹⁴ *Los Nombres Divinos* 4.13.

¹⁵ M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992, p. 21.

Lo *mundano* manifiesta lo sagrado, pero lo *mundano* no es lo sagrado. Por ejemplo, entre los siux, el cielo y el viento, son cosas que portan lo sagrado, pero ellas no son lo sagrado. Son sagradas en tanto poseen *wakan* —una especie de *mana*.

Prácticamente ningún pueblo ha confundido lo sagrado con el objeto que lo encarna. En este sentido hay una perfecta compatibilidad entre la teología negativa y la mayoría de las culturas. Al grado que Panikkar no exagera al decir de la teología apofática que: “esta actitud es compatible con cualquier tipo de formulación teística”.¹⁶ En cierto sentido, Eliade afirma lo mismo al explicar *la dialéctica de lo sagrado*: “la manifestación de lo sagrado a través de algo diferente de ello mismo; aparece en objetos, mitos o símbolos, pero nunca entero ni de una manera inmediata en su totalidad”.¹⁷

Otro punto en común entre la mayoría de las tradiciones culturales y la formulación de la teología negativa es que ambas son contrarias a la modernidad, en el sentido de que ésta implica que lo sagrado *son* las cosas.

En las religiones tradicionales se ve a lo *alto* —lo sagrado— sólo en tanto se encarna en lo bajo —lo mundano—, es decir, rara vez se le ve de frente: “Y agregó Yavé: *Pero mi cara no la podrás ver, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo*”.¹⁸

En la modernidad, por el contrario, lo *alto* deja de estar en el más allá para bajar a la tierra, y lo sagrado se confunde con lo mundano. Lo mundano se convierte en lo sagrado, pues se le venera como tal. El hombre moderno, con su fe en lo mundano, se olvida del más allá pues ya no ve en él, lo sagrado. Lo sagrado baja al mundo y mira al hombre de frente, se convierte en cotidianidad. Lo sagrado en la modernidad se llama *progreso*.

¹⁶ R. Panikkar, *Myth, Faith and Hermeneutics*. Cross Cultural Studies, USA, Paulist Press, 1979, p. 359.

¹⁷ M. Eliade..., p. 49.

¹⁸ *Exódo*, 33, 20.

El progreso es la teodicea moderna por excelencia. “El progreso posee el brillo derivado de su estrecho vínculo con lo sagrado, con lo sagrado secularizado”.¹⁹

Pero no olvidemos que si lo sagrado es lo *elevado*, lo *extremadamente elevado*, lo sagrado también es lo *extremadamente bajo*. Nociones que van más allá de lo mundano son el cielo y el infierno, Dios y el diablo.

Vaya olvido el de esos modernos que al pretender bajar al mundo el cielo no se percataron de que pegado a él venía el infierno. Las fuerzas de lo sagrado no son sólo las del bien, también son las del mal; y esto es inevitable: si el progreso se convierte en lo *elevado* en manos del hombre, éste *a fortiori* tiene también que lidiar con las fuerzas subterráneas.

Pero ¿puede el mundo soportar todo el peso de lo sagrado? ¿En realidad se puede identificar al mundo con lo sagrado? ¿Está lo que en la antigüedad se llamaba Dios en la tierra? ¿Ha bajado lo divino de una vez por todas? Además, ¿qué es el progreso? ¿Qué esconde la fe en el progreso? ¿Es el progreso lo sagrado?

José María Sbert nos ha mostrado que si la fe en el progreso es lo propio del hombre moderno, lo propio del progreso es la fe en el hombre. El progreso se convierte en la solución de los males de la humanidad, al menos ideológicamente. Pero cuando decimos que la fe en el progreso es la fe en el hombre, ¿a qué hombre nos estamos refiriendo? Sin duda, a los aspirantes a ser habitantes de la *Casa de Salomón*. En *La Nueva Atlántida*, Bacon “proponía la idea de un Estado tecnificado. Órgano superior de tal política es un centro coordinador de investigaciones designado la *Casa de Salomón*”.²⁰ Los habitantes de la *Casa de Salomón* son científicos, técnicos, profesionales modernos comprometidos con un saber que ellos llaman práctico en contraposición al saber analítico —o aristotélico. Son los hombres que *cercan* los *commons* y los convierten en *recursos*, en factores para el mercado, en mercancías escasas.

Por otra parte, Illich demuestra que el mundo no puede soportar el

¹⁹ J. M. Sbert, “Progreso”, en *Diccionario del Desarrollo*, Perú, PRATEC, 1996, p. 303.

²⁰ F. Larroyo, *Estudio Introductorio de F. Bacon*, Nueva Atlántida, México, Porrúa, 1991, pp. XXV.

peso de lo sagrado. En la medida en que lo mundano —especialmente el hombre— quiere convertirse en lo sagrado, esto último se burla de lo primero. Esta es la metáfora, tan explotada por Illich, de Némesis castigando a los hombres por creerse dioses.

Cuando Ajax, antes de la batalla de Troya rechaza la ayuda de Atenea, intenta llevar en sí una gloria que no le pertenece; intenta usurparle su gloria a los dioses. Las soberbias palabras de Ajax ante su padre: “Padre, ayudado de dioses, aun el que nada es, puede alcanzar triunfos; pero yo cierto estoy que aun sin ellos he de conquistar tal gloria”, nada fueron junto su trato directo con Atenea: “Reina, vete a asistir a otros argivos, que por aquí no ha de romperse el frente”.²¹

No quiso Ajax aceptar la asistencia ofrecida. Creyó poderse elevar hasta donde los mortales no tienen acceso (...). El exceso de Ajax consiste en negar la parte de riesgo y azar —la parte precisamente de la intervención divina. El resentimiento de Atenea, su cólera, han aguardado su hora oportuna. Hora en que la diosa puede a un mismo tiempo llevar a cabo su venganza contra Ajax y manifestar su poder protector garantizando la salvación de Ulises y de los Atridas (...). No quiso Ajax aceptar el semblante auxiliador de la intervención divina: hele ahora condenado a padecer su semblante perseguidor.²²

Al rechazar Ajax la protección divina es condenado. Querer acceder a la gloria de los dioses es una situación que anticipa su caída final: Atenea salva a los rivales de Ajax, lo enceguece, desvía su cólera hacia un indefenso rebaño... Ajax recupera la razón, la cólera se ha ido y se encuentra ante sí mismo y su error —matar al ganado creyendo haber matado a sus rivales políticos. Ajax se avergüenza por el desatino de su acción y decide suicidarse. La *hubris* ha quedado atrás y Ajax, tras su muerte, está listo para reconciliarse con el cosmos, con los dioses, y con su comunidad:

²¹ Sófocles, *Ajax*.

²² J. Starobinski, *La posesión demoníaca. Tres estudios*, España, Taurus, 1975, pp. 25-26.

Mediante el ceremonial, el grupo familiar restablece el orden, y el fuego y el agua cumplirán su sagrada función: nuevamente adquiere sentido el universo. Los funerales devolverán a la comunidad a aquel que orgullosamente se había separado.²³

Ajax es el hombre que debe morir porque ha tenido la mala idea de poder ir más allá de su condición humana, ha decidido soportar el peso de lo sagrado sobre sus hombros.

El hombre no puede soportar el peso de lo sagrado y además es un error identificar lo sagrado con lo mundano. La ceguera de este error es lo propio del hombre invadido por *hubris* o *hybris*. El hombre moderno, Prometeo y Ajax, son víctimas de esta soberbia que desafía a los dioses. Illich consigue ver al mundo moderno desde un punto estratégico, desde afuera de esta ceguera. No cegarse por *hubris* le permite ver a la modernidad con ojos críticos. Juzgarla con base en una tradición que mucho se ha cuidado de no caer en dicha ceguera.

²³ *Ibid.*, p. 46.

PALABRAS PLÁSTICAS

Entrevista con Uwe Pörksen*

David Cayley

En el año de 1875, en un libro llamado *Meditaciones intempestivas*, Federico Nietzsche escribió un breve pasaje acerca de lo que llamó “la locura de los conceptos generales”. Este pasaje anticipa cuando menos el esbozo de la teoría de las palabras plásticas de Uwe Pörksen, y él lo cita abundantemente en su libro.

“En todas partes,” dice Nietzsche, “el lenguaje ha enfermado”. Cree que esta enfermedad es consecuencia de la presuntuosa ambición de la ciencia moderna, usando este término en su sentido amplio. “Para comprender los dominios del pensamiento”, dice Nietzsche, el lenguaje ha sido forzado “a trepar al más alto nivel que podía alcanzar” y en esta ambiciosa búsqueda de un mayor poder de generalización y abstracción ha sufrido una pérdida proporcional de vivacidad, concreción y correspondencia directa con nuestra experiencia. “En el breve espacio de la civilización contemporánea”, dice, “la fuerza del lenguaje se ha agotado por este es-

* Traducción de Laura López López