





IVÁN ILLICH,
UN HUMANISTA RADICAL



IVÁN ILLICH, UN HUMANISTA RADICAL

Antología



Ediciones La Llave

Primera edición: abril de 2016

Selección de Braulio Hornedo Rocha

© Fondo de Cultura Económica, 2006

© Ediciones La Llave, 2016

Fundación Claudio Naranjo

Zamora, 46-48, 6º 3ª

08005 Barcelona

Tel. +34 932097938

Fax +34 934141710

www.edicioneslallave.com

info@edicioneslallave.com

www.fundacionclaudionaranjo.com

info@fundacionclaudionaranjo.com

ISBN: 978-84-16145-24-9

DL nº: B 8252-2016

Impreso en Bengar Gràfiques

ÍNDICE

Prólogo: Iván Illich, un humanista radical por Braulio Hornedo Rocha	9
ALTERNATIVAS (1974)	37
El reverso de la caridad	39
La vaca sagrada	55
La alternativa a la escolarización	79
LA SOCIEDAD DESESCOLARIZADA (1971)	111
Fenomenología de la escuela	113
Ritualización del progreso	125
Tramas del aprendizaje	149
Renacimiento del hombre epimeteico	193
ENERGÍA Y EQUIDAD (1974)	209
La importancia de una crisis	211
La construcción social de la energía	267
LA CONVIVENCIALIDAD (1973)	291
La reconstrucción convivencial	293
Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional)	341

EL TRABAJO FANTASMA (1980)	411
Los valores vernáculos	413
La represión del dominio vernáculo	447
El trabajo fantasma	475

PRÓLOGO

IVÁN ILLICH, UN HUMANISTA RADICAL

Omnibus dubitandum.

Dudar de las creencias, dudar de las certezas.

A VALENTINA BORREMANS, que hizo posible este libro

¿Quién es Iván Illich?

Iván Illich (1926-2002) fue un destacado humanista del siglo XX. Así como Karl Marx lo fue en el siglo XIX. Esta comparación no es gratuita, pues Iván,¹ al igual que Marx, logró ir hasta las raíces en su crítica al capitalismo moderno. Pero Illich lo hace en la etapa más reciente del modo de producción industrial ecocida, esto es, durante la segunda mitad del siglo XX. De la misma manera que Marx lo hizo cien años antes, en los albores de la industrialización. Pero, mientras que Marx se ocupa de la relación del trabajo con el capital y la incipiente transformación de su valor de uso en un valor de cambio, Illich puede demostrar cómo la mercancía se apropia de los ámbitos de comunidad y cómo

1. Iván y no Ivan, que sonaría a «iban». Illich solía bromear con ello...

engulle el ámbito vernáculo comunitario y lo transforma en *trabajo fantasma*.

Iván Illich es un pensador inclasificable en las especialidades de los claustros académicos. Dado que su reflexión crítica tiene variados frentes, su pensamiento trasciende las disciplinas y especialidades en la intrincada variedad compleja de sus análisis. Técnicamente no es un filósofo o un historiador; ni un sociólogo o antropólogo; ni un urbanista o psicoanalista; ni pedagogo o «profesor de tiempo completo». Pero su pensamiento contiene esos puntos de vista especializados y otros no enlistados. Quizá *filósofo poeta en la práctica* sea una aproximación ligeramente conveniente, en el sentido que le da Santayana a sus *Tres poetas filósofos*.

Un equívoco frecuente en nuestros días, es considerar a Illich solo como un educador. O peor aún, como un reformador de la educación. Nada más ajeno a sus intenciones. Tampoco existe nada más frecuente en la simplificadora interpretación de sus ideas.

La desescolarización de la sociedad (1971) fue uno de los libros más populares de Illich en los años 70 del siglo XX. Este título es también el lugar común más frecuente de las confusiones sobre la naturaleza específica de su obra.

Illich, en ningún momento de su citado libro, invita al abandono de la escuela, tampoco propone su desaparición, reforma o sustitución. Su crítica contundente en realidad se enfoca en el cuestionamiento de las extendidas creencias que convalidan el tinglado de la producción y el consumo en la modernidad capitalista. Creencias imbuidas eficazmente por la escuela en nuestras mentes. En el mismo sentido, la tesis de los planificadores y políticos «progresistas» es que la educación obligatoria es el mejor remedio para atenuar las desigualdades sociales. Sin embargo, el resultado visible es que logra justamente lo contrario

de lo que ofrece. Estas creencias son implantadas tenazmente en nuestro pensar por la maquinaria de la educación escolarizada. Este es precisamente el punto neurálgico de lo que necesitamos sacudirnos, esto significa desescolarizarnos. Se trata, pues, de remover las creencias y certezas implantadas en nuestra mente por la cultura y educación escolar propia de la cultura del progreso capitalista.

La desescolarización de la sociedad no *necesariamente* significa la desaparición de la escuela para trasladarla al «hogar o el trabajo». Lo que sí definitivamente no significa es transformar o reformar a la educación con o sin escuela, pero manteniendo los mismos valores y creencias impuestas con gran eficacia por la educación dominante.

Menos de un año después de la publicación de *La sociedad desescolarizada* (1971), el propio Iván Illich advertía ya cómo algunas instituciones «piadosas» e intelectuales «progresistas confundidos» se apropiaban de su crítica a la educación y el sistema escolar. Esta apropiación consiste, hasta la fecha, en proponer nuevas formas de educación alternativa (con o sin escuela, en la casa o en el trabajo). Pero eso sí, siempre al servicio de optimizar la explotación por el gran capital. Estas son las palabras de Illich: «Desde 1971 me opuse a este exorcismo del diablo por Belcebú».²

En el centenario proceso de la conquista y dominación colonial en América a través de la educación, han ido variando las vanguardias a cargo de tan «noble tarea»: franciscanos, agustinos y dominicos primero; jesuitas y maristas después. Hoy la vanguardia son algunos, no todos, los piadosos misioneros de la

2. Illich, Iván, *Obras reunidas*, Vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 52.

educación alternativa, los encargados de mantener la servidumbre voluntaria en nuestros niños y jóvenes.

De poco sirve la educación alternativa si mantiene en los estudiantes las aspiraciones de todo consumidor «bien educado»: llegar a poseer un título universitario y un automóvil propio, y de preferencia lograr ser empleados de una gran corporación transnacional.

De allí la urgencia de pensar críticamente en alternativas al concepto y prácticas, al decir y el hacer de la educación que venimos impartiendo, en lugar de seguir creyendo en «educaciones alternativas» gatopardescas (que cambian todo, para que todo siga igual).

Por el contrario, no se trata, como dice Gustavo Esteva, de encontrar educaciones alternativas, sino de buscar creativamente alternativas a la educación.³

El poeta mexicano de origen palestino Gabriel Zaid, lector acucioso de Iván Illich, lo ha dicho con su acostumbrada claridad: «Ningún progreso parece hoy más urgente que superar la ciega voluntad de progreso».⁴ Es urgente dejar de creer ciegamente en la educación y el desarrollo económico, entendidos como un camino seguro e interminable al crecimiento del Producto Nacional Bruto. Es urgente poner fin a esta creencia ciega y ecocida. Descreer de la «necesidad» del crecimiento sin fin de la economía. Es tiempo de derribar el mito del crecimiento infinito del «Producto Nacional Bruto». Pero esto no es posible sin criticar y derribar al mismo tiempo el mito de la «Educación Nacional Bruta», mito que conduce a la dominación y explotación de la

3. Esteva; Gustavo: de la educación alternativa a las alternativas a la educación. https://www.youtube.com/watch?v=NTi_Ws6MzDk

4. Zaid, Gabriel, *El progreso improductivo*, Siglo XXI, México, 1979, p.111.

mano de obra por el capital, para extraer la plusvalía y garantizar la reproducción y acumulación indispensables a su existencia. La servidumbre voluntaria en la explotación económica.

En cambio, una economía de subsistencia, pero moderna, estaría construida por hombres austeros, que han aprendido a dudar y descreer de las «certezas» impuestas por la megamáquina. Tal como sucede con la educación, entendida como sometimiento voluntario convertido en «sentido común». Podemos lograr una economía de simplicidad voluntaria, construida y sustentada por hombres austeros que usan herramientas convivenciales. Hombres capaces de poner límites al desarrollo de las burocracias políticas y las tecnocracias científicas al servicio del poder hegemónico del gran capital. Hombres que sepan crear las herramientas con las cuales trabajar de forma independiente, y no ávidos consumidores al servicio de la megamáquina dominante. Dice Illich:

No lo niego, me costó mucho convencerme de que hasta la palabra socialismo no podía quedarse al margen de mis sospechas por haber estado viciada, desde su nacimiento, con implicaciones de productivismo, de dominio del modo de producción industrial y de cientifismo infantil y que todo uso de este término requería de mucha circunspección.

Un buen sistema educativo debería tener tres objetivos:

1. Proporcionar a todos aquellos que lo quieran el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas.
2. Dotar a todos los que quieran compartir lo que saben, del poder de encontrar a quienes quieren aprender de ellos.
3. Finalmente, dar a todo aquel que quiera presentar al público un tema de debate, la oportunidad de dar a conocer su argumento.

Un sistema como este exigiría que se aplicaran a la educación unas garantías constitucionales. Los aprendices no podrían ser sometidos a un currículum obligatorio o a una discriminación fundada en la posesión o carencia de un certificado o diploma... Debería —en cambio—

usar la tecnología moderna para lograr que la libre expresión, la libre reunión y la prensa libre fuesen universales y, por consiguiente, plenamente educativas.⁵

¿Por qué leer a Iván Illich hoy?

En Illich, el *omnibus dubitandum* es la guía de sus reflexiones. La duda crítica sobre las creencias dominantes, creencias que se convierten en certezas, La duda está dirigida a la modernidad que florece en la cultura del progreso. Esta es una característica sustantiva de la originalidad de su pensamiento crítico, de ese original *radicalismo humanista*, con el que acertadamente lo caracterizó Erich Fromm en su memorable introducción al libro de Illich titulado *Alternativas* (1974). Para ser originales en el pensamiento crítico —nos enseñó con el ejemplo Iván Illich— hay que saber volver a los orígenes. Volver a los orígenes para criticar, desde *el espejo del pasado*, las instituciones y creencias dominantes en el mundo del presente. Este mundo moderno y decadente, compuesto por un entramado de instituciones que ejercen un monopolio feroz de control sobre nuestras conciencias y, por ende, sobre nuestras vidas.

El núcleo central de estas instituciones es el complejo: científico, militar, industrial ecocida, del modo de producción capitalista. La megamáquina en su núcleo duro, que defiende con

5. Illich, Iván, *La sociedad desescolarizada. Obras reunidas*, Vol. I, FCE, 2006, p. 260. Este texto visionario fue escrito por Iván Illich en las reuniones celebradas en el Centro Intercultural de Documentación, CIBOC, de Cuernavaca, a finales de los años 60 y principios de los 70 del siglo XX. Cuando no existía Internet, ni microcomputadoras. Sin embargo, en la propuesta de Illich se vislumbran ya *Wikipedia*, dispositivos móviles, hipertexto y multimedia, las redes sociales y el Internet de hoy.

implacable ferocidad el mantener las condiciones materiales que propicien la reproducción y acumulación del gran capital.

El concepto de la megamáquina propuesto por Lewis Mumford (1895-1990), en *Technics and Civilization* (1934), se empieza a concretar formalmente, pocos años después de la publicación de Mumford. Pero ya no como una advertencia crítica, sino como un programa de acción de un proyecto necesario al modo de producción dominante. La megamáquina empezó a ser diseñada e instrumentada desde Washington D.C. por Vannevar Bush cuando era el jefe de la Office of Scientific Research and Development (Oficina de la Investigación Científica y Desarrollo), al publicar su célebre reporte *Science The Endless Frontier* (Ciencia, la frontera sin fin), de 1947. Bush se entregó a esta «megatarea» poco después de finalizar la Segunda Guerra Mundial. Durante la guerra, el Dr. Bush fue un personaje central al encabezar exitosamente el Proyecto Manhattan y obtener su producto principal: la bomba atómica. Dicho proyecto fue el antecesor directo de la megamáquina actual. Vannevar Bush fue también un pionero en el desarrollo de una de las primeras computadoras en el mundo (el Analizador diferencial, 1925-1931). Es también uno de los precursores en concebir un aparato (Memex, 1945) que realizaría las funciones del Internet actual. Por lo tanto, fue un personaje ligado con las altas esferas político-militares del gobierno de los Estados Unidos cerca de treinta años. Sin parentesco aparente con la dinastía política Bush más reciente, pero con las mismas aviesas intenciones.

La megamáquina está implícita en el análisis de las instituciones modernas realizado por Illich. *La sociedad desescolarizada* (1971), *La convivencialidad* (1973), *Energía y equidad* (1974), *Desempleo creador* (1974), *Némesis médica* (1975), son obras que dan cuenta pormenorizada del desempeño de estas instituciones

como componentes orgánicos del modo de producción dominante.

La institución de la educación, por ejemplo, ofrece mejorarnos como personas y en realidad nos envilece al convertirnos en sumisos y eficaces consumidores. La institución de la salud y la medicina de patente nos ofrece curarnos y, en realidad, nos enferma, somete y aniquila.

La masiva adicción a la velocidad creciente lleva a justificar el aumento en la producción de energía. Para aumentar con ello el transporte de mercancías y personas, pero disminuyendo simultáneamente la equidad política. La equidad relativa a las decisiones en cuanto al uso de ese aumento en la producción energética.

En el libro de Illich *Energía y equidad* se señala ya esta inequidad, al denunciar una *ilusión* fundamental propia de la cultura del progreso.

Creer en la posibilidad de altos niveles de energía limpia como solución a todos los males, representa un error de juicio político. Es imaginar que la equidad en la participación del poder y el consumo de energía pueden crecer juntos. Víctimas de esta ilusión, los hombres industrializados no ponen el menor límite al crecimiento en el consumo de energía, y este crecimiento continúa con el único fin de proveer cada vez a más gente de más productos de una industria controlada cada vez por menos gente.

Pero el incremento de la producción de energía y la desigualdad democrática, ahora se venden con mayor eficacia. El truco en turno es maquillarlo con el ardid de las energías renovables y el desarrollo sustentable (detestable, diría yo) del capitalismo pintado de verde. «Desarrollo indispensable», eso sí, como base del progreso capitalista, bajo la máscara del ecoestablishment.

El anticipado y lúcido análisis de Illich nos permite entender con mayor claridad el funcionamiento de las relaciones sociales de producción, al desmenuzar los componentes superestructurales de las instituciones que dan vida a la megamáquina, culminación del modo de producción industrial capitalista en los albores del siglo XXI.

El concepto de la megamáquina ha sido actualizado más recientemente, también en sentido crítico, por un lector atento de Illich: Serge Latouche, quien publica en 1998 *La megamáquina y la destrucción del vínculo social*, donde habla del dominio del poder del capital sobre la ciencia y la técnica, señalando que este dominio es el resultado de la urdimbre tejida por las instituciones analizadas por Illich sobre nuestras vidas. El trabajo de Latouche se enmarca en una tradición del pensamiento que va de Kropotkin y Tolstoi a Mumford y Goodman, de Bachelard y Feysabend a Kohr y Ellul; de Castoriadis y Foucault a Bookchin y Gorz; de Esteva y Robert a Sicilia y Zaid; de Marx y Bakunin a Erich Fromm e Iván Illich. Esta tradición del pensamiento humanista, crítico y radical, es la que ha venido a dar un nuevo aliento a los movimientos por el decrecimiento, la paz, el interculturalismo y la simplicidad voluntaria. Movimientos contrarios a la extendida creencia, me temo que hegemónica, en el desarrollo económico, la globalización avasalladora y el crecimiento capitalista sin fin.

El propósito central de la megamáquina es reclutarnos en la servidumbre voluntaria. Cumpliendo con nuestro papel como buenos consumidores. Conformándonos con ser un ladrillo más en la pared. Para eso sirven eficazmente las creencias, inculcadas como certezas por las escuelas. Dogmas indiscutibles, principios profundamente arraigados en nuestras mentes. *Curriculum occulto*, les dice Iván Illich.

La *matrix* o megamáquina, es una urdimbre de creencias entrelazadas por el poder dominante en nuestras más profundas convicciones. Es el principio del «progreso capitalista». Este principio puede ser entendido con el lema: «Más es mejor, siempre y para todos». De tal manera que más educación, salud, energía, movilidad, producción, empleo, mercado y consumo... ¿son en verdad mejor, siempre, para todos, o solo son mejores para la reproducción del capital?

Illich buscaba en los orígenes y la historia de nuestra cultura *el espejo del pasado*, decía él, las raíces y soluciones de los problemas que nos aquejan en el presente. Pero no se limitaba a ser historiador o filósofo. Él era al mismo tiempo proactivo y cauteloso, agudo y pertinente, crítico mordaz pero siempre respetuoso del otro. De allí surgió su interés pionero, por su condición políglota, de pensar desde otras culturas. Por esas singulares características, Illich es un precursor de la interculturalidad. Illich fue y sigue siendo un intelectual históricamente comprometido con su tiempo y su circunstancia.

El radicalismo en Iván Illich no solo es una manera de ver el mundo, sino que sobre todo es una forma de *ser en el mundo*. Entre lo que pensaba, decía y hacía, podemos encontrar hoy en día la *poesía en la práctica*. La poesía entendida no como un género literario (al decir de los «expertos»), sino como toda actividad humana que coadyuva en la creación de un mundo más habitable.⁶

Dudar de todo, dudar radicalmente de las creencias inculcadas por la cultura del progreso capitalista moderno, es el punto de partida. Dudar radicalmente quiere decir cuestionarlo todo, lo que no necesariamente significa negarlo todo. El *omnibus*

6. Cf. Zaid, Gabriel, *La poesía en la práctica*, FCE, México, 1985.

dubitandum es el faro guía en el pensar de Illich. La duda metódica y radical es un proceso dialéctico en su pensamiento.

La duda radical sabe identificar y seguir a los opuestos en su dinámica, para describirlos y explicarlos a fin de comprenderlos.

Dudar radicalmente permite desentrañar una síntesis en movimiento. Una síntesis que niega y afirma de manera concomitante, contradictoria y sintética en ciclos indeterminables.

Entre lo que dicen y lo que realmente hacen las instituciones modernas, Illich señala sus contradicciones. Las instituciones en la cultura del progreso, del Estado benefactor capitalista, hacen justamente lo contrario de lo que prometen. Pero, en cambio, sirven para garantizar las condiciones materiales que optimicen la reproducción y acumulación del gran capital.

El dogma de que el aumento de la producción, el empleo y el consumo conducen al aumento de la felicidad de la humanidad es contundentemente cuestionado y desmontado. Queda demostrado que el prometido «progreso para todos» significa realmente el brutal enriquecimiento de muy pocos en detrimento de la inmensa mayoría de la población. La lógica del desarrollo económico supone un crecimiento ilimitado y una producción creciente de mercancías y servicios (innecesarios y superfluos), y por lo tanto, un consumo sin fin. Esa lógica es insostenible en un mundo finito y complejo, donde todo va entrelazado con todo.

Vemos ensancharse el abismo que separa a la minoría escolarizada de la mayoría marginada. Al mismo tiempo que vemos aumentar, año tras año, lo invertido en tareas educativas.

El radicalismo humanista significa en Iván Illich cuestionar toda certeza. Dudar de toda convicción y creencia, con el objeto de saber si efectivamente contribuyen a la plenitud, la paz y la alegría entre los hombres y mujeres de buena voluntad. O si, en realidad, actúan en su contra.

El cuestionamiento radical, significa ir a la raíz, esclarecer lo más profundo de los hechos, para iluminar nuestra comprensión de los mismos. Teniendo siempre presente el propósito principal de hacer el mundo más habitable para la humanidad. En eso consiste el radicalismo humanista en Iván Illich.

Los componentes de esta antología, o la selección de un azar insondable

El trabajo de seleccionar algunos de los textos de un autor, como el antes descrito en breves trazos, no es tarea fácil. En nuestro caso, la presente antología no es una selección de lo «mejor» de los textos publicados por el autor. Nos proponemos, en cambio, con esta selección, brindar una visión panorámica de ciertas etapas en la biografía intelectual de un pensador central en nuestro tiempo. Un singular pensador conversador, inscrito en la tradición del pensamiento humanista en la Historia de la Cultura Occidental.

Una tradición del pensamiento es un fenómeno histórico complejo que se expresa a través de una especie de conversación entre las diferentes generaciones, sociales y culturales, de una época histórica concreta. Las tradiciones del pensamiento permanecen a través del tiempo porque cambian. Las tradiciones son permanentes como consecuencia de su cambio constante a través del tiempo. Iván Illich está inscrito en la tradición del pensamiento humanista. Tradición que le da vigor y sustento a sus ideas en el presente. Instante presente sin tiempo, siempre fugaz y eterno.

El libro *Alternativas* es una obra temprana y relativamente poco conocida. Sin embargo es fundamental en la génesis de

libros posteriores. La primera edición en español se publicó en los *Cuadernos de Joaquín Mortiz*, en México, en octubre de 1974. Originalmente fue publicado en inglés, con el título de *Celebration of Awareness*, por Doubleday & Company en Nueva York el año de 1970. Para la formulación de esta selección de textos, usamos la publicación de las *Obras reunidas*, volumen I, realizada por el Fondo de Cultura Económica en México, 2006. Seleccionamos los capítulos III, «El reverso de la caridad»; IV, «La vaca sagrada», y VI, «La alternativa a la escolarización». Estos textos son característicos del periodo que el propio Illich llamaba como el de sus «panfletos». Textos críticos y sumamente polémicos, que contribuyeron a ganarle una notable presencia en el mundo intelectual de la época.

«El reverso de la caridad» es un «panfleto» que Iván Illich hizo circular en la segunda mitad de la década de los años 60. Se publicó en inglés con el título *The Seamy Side of Charity* el 21 de enero de 1967, en la revista *America*, editada por los jesuitas en Nueva York (páginas 88-91).

En español se publicó en el periódico *El Día* de la Ciudad de México, el 1 de febrero de 1967. En este texto se pueden identificar los antecedentes conceptuales de su posterior crítica al desarrollo económico del capitalismo en los primeros años de la segunda mitad del siglo XX.

El llamado del Papa Juan XXIII en 1960 para que un diez por ciento de los sacerdotes y monjas de la Iglesia norteamericana y canadiense actuaran como misioneros en América Latina, fue el detonador. Esta «buena intención caritativa» de la alta jerarquía católica le permitió a Illich formular una tenaz y efectiva campaña en contra de esta forma perversa de utilizar el Evangelio para los lucrativos fines de la colonización capitalista.

Dice Illich: «Al convertirse en agencia “oficial” partidaria de

un tipo de progreso, la Iglesia deja de hablar para los de abajo, que son ajenos a todas las agencias pero que constituyen una mayoría creciente».

De manera similar, las agencias estadounidenses para el desarrollo económico de los países subdesarrollados presentan fórmulas «piadosas» para la colonización e integración al mercado de dichos países. Estas fórmulas son impuestas como políticas públicas en las colonias por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Esta es la nueva etapa globalizadora del imperialismo norteamericano a partir de la Segunda Guerra Mundial.

«La vaca sagrada» es un texto resultado de los coloquios y seminarios organizados por Valentina Borremans y dirigidos por Illich en conversación con Everett Reimer y otros destacados intelectuales como Paul Goodman, Augusto Salazar Bondy, Paulo Freire, Erich Fromm, Víctor Urquidi, Miró Quezada, Ramón Xirau, entre muchos otros. Estas actividades se realizaron entre 1966 y 1976 en el Centro Intercultural de Documentación de Cuernavaca, conocido por sus siglas como CIDOC. El texto se publicó originalmente en inglés en la revista *Saturday Review* el 20 de abril de 1968, con el título: *The futility of Schooling in Latin America*, páginas 56-59, 74-75. Fue publicado en su primera versión en español como un artículo en la revista mexicana *Siempre*, el 7 de agosto de 1968, páginas 30-34, con el largo y provocador título de «La escuela, esa vieja y gorda vaca sagrada; en América Latina abre un abismo de clases y prepara una élite y con ella el fascismo». Al decir del autor, este fue: «Su primer esfuerzo por identificar el sistema escolar como un instrumento de colonización interna».

Este texto propone no estancarnos en tratar de mejorar la escuela sino, por el contrario, concentrar nuestras reflexiones en analizar críticamente el sistema escolar como un dogma indiscutible de cualquier sociedad industrial. La escuela mantiene la

falsa ilusión de que a través de la educación se puede producir una amplia clase media, con virtudes similares a las que predominan en las naciones capitalistas altamente industrializadas.

Posteriormente se establece que, así como en la época colonial se predicaba que fuera de la Iglesia no había salvación para el alma, en los tiempos modernos, la mañosa prédica escolarizadora dice que fuera de la escuela tampoco hay «salvación para el cuerpo, ni empleo, ni consumo, ni bienestar posible».

Illich señala la necesidad de un mundo que renuncie al espectáculo de la tecnología y la producción sin límites. Este será un mundo que ponga un freno radical al consumo desenfrenado. Un mundo en el que no tenga sentido proponer un salario mínimo, hasta que no se tenga la valentía de aceptar que ello implica fijar también un ingreso máximo. Nadie puede tener lo suficiente si no es capaz de discernir cuánto es suficiente. Un mundo en el que es necesario aceptar la necesidad de la pobreza voluntaria, como un desprendimiento del poder y un ejercicio al alcance de cada uno, para lograr, de esta forma, la paz y la justicia, mediante la no violencia.

Para Iván Illich, las naciones del Tercer Mundo tienen una responsabilidad histórica crucial en la liberación del mundo industrializado, de sus falsos ídolos: del progreso, la eficiencia, la productividad, el desarrollo económico, el crecimiento del Producto Nacional Bruto... Estas naciones podrían alumbrar el camino para el tránsito desde un mundo moderno, tan desarrollado como decadente, hacia un mundo de paz, interculturalidad, justicia y equidad, en simplicidad voluntaria.

La alternativa a la escolarización es un texto escrito en 1971. Este artículo es señalado por el autor como el último de una serie de ensayos escritos sobre educación en el CIDOC de Cuernavaca. Con este texto, Illich trató de oponerse a las interpretaciones

simplificadoras que se hacían, desde aquel entonces, de las tesis expuestas en su libro *La sociedad desescolarizada*, publicado en español por Seix Barral, Barcelona, 1974.

Estas propuestas de nuevas instituciones educativas se pueden agrupar dentro de tres amplias categorías: la reforma del aula dentro del sistema escolar, la dispersión de aulas libres en toda la sociedad y la transformación de toda la sociedad en una gran aula. En las tres variantes, el currículum oculto permanece constante. El currículum oculto consiste en convencer a todos de que solo a través de la educación en la escuela podrá el individuo prepararse para la vida adulta en la sociedad. También significa creer que solo tiene importancia aquello que se aprende en la escuela y que todo lo que se aprende fuera de la escuela carece de valor. Lo importante en el currículum oculto es que los estudiantes aprendan que la educación es valiosa solo cuando se adquiere en la escuela a través de un proceso graduado y certificado de consumo. Y que el grado de éxito que llegará a disfrutar el individuo en sociedad depende de la cantidad de educación escolarizada que consume. Esto es, que la educación es una mercancía que se adquiere en exclusiva en la tienda administrada por la escuela. Pero estas ideas agudamente críticas sobre la educación y la escuela son el resultado de una conversación iniciada en un día particular, de un año memorable, en la vida de nuestro autor.

El día que inicia la reflexión sobre la desescolarización de la sociedad

En el año de 1958 se funda la Comunidad Económica Europea, organismo precursor de la actual Unión Europea. En enero, los Estados Unidos lanzan su primer satélite artificial, el Explorer I.

Se funda la NASA con ocho mil empleados, científicos y técnicos, en proporción de tres cuartas partes. Meses antes, la Unión Soviética había tenido la primicia al lanzar el primer satélite artificial, denominado Sputnik I. Eran los años del apogeo de la era atómica (al decir de los publicistas de Times Square, que se convierten en formadores de opinión a través de la incipiente televisión). Solo en el mes de septiembre de 1958, los Estados Unidos realizaron nueve explosiones atómicas en tierra, aire y agua. La megamáquina del complejo científico, militar, industrial del capitalismo ecocida empezaba a dar sus primeros y firmes pasos en pos de la globalización económica y un gobierno mundial.

En el mar Caribe, ubicada en el litoral centro sur de la isla de Puerto Rico, del archipiélago del mismo nombre, se encuentra localizada la ciudad de Ponce, llamada desde los tiempos coloniales de la dominación española la Perla del Sur.

En los 120 acres de terreno de las instalaciones del *campus* de la Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico en Ponce, se celebraba una efeméride. En 1958 se conmemora con gran entusiasmo el décimo aniversario de su fundación. Originalmente creada como Universidad Santa María, bajo la égida de la Universidad Católica de América en Washington D.C., se convirtió en su tercer año de vida en la «Pontificia», ahora bajo la égida directa del Vaticano.

Entre los actos de conmemoración por el décimo aniversario de la fundación de la Pontificia Universidad de Puerto Rico en Ponce, se realizó una serie de conferencias, organizadas por su joven vicerrector. En ellas participaba el Dr. Leopold Kohr (1909-1994), de origen austriaco, doctor en Derecho por la Universidad de Innsbruck en su natal Austria. En 1937 fue un activo corresponsal de guerra, observador independiente durante la Guerra Civil Española. Entre otros corresponsales colegas con los

que tuvo trato figuraban George Orwell, André Malraux y Ernst Hemingway. Él se autocalificó, a partir de entonces, como un «anarquista filosófico». Es reconocido como uno de los precursores, junto con Murray Bookchin y André Gorz, de la ecosofía. En 1956 estaba a cargo de un programa educacional para la formación de mano de obra calificada en Puerto Rico. En aquellos años fue secretario ejecutivo del Comité de Recursos Humanos de la Commonwealth. Vivió en Puerto Rico de 1955 a 1965, y luego de un par de años en la Ciudad de México trabajando en el Mexico City College, regresó después durante un lustro a Puerto Rico.

En 1958 era profesor de Economía y Administración Pública en la Escuela de Derecho de la Universidad de Puerto Rico en la nortea ciudad capital de San Juan. Acumuló diversas experiencias de fracasos en el intento por transformar la realidad educativa de la isla. Esto lo llevó a embarcarse en 1962 como consejero en aspectos sociales y de desarrollo de la Alianza para el Progreso que estaba impulsando la administración presidida por J. F. Kennedy a partir de 1961 en la región latinoamericana. El popular escritor de la contracultura de los años 70 E. F. Schumacher (1911-1977) se declaró discípulo de Leopold Kohr, aun cuando eran coetáneos (esto es, miembros de la misma generación). Schumacher aclaró que la popular frase que da título a su conocido libro *Lo pequeño es hermoso* (*Small is beautiful*) es original de su maestro Leopold Kohr.

También participaba en aquellas jornadas conmemorativas del décimo aniversario de la Pontificia el conferencista y consultor internacional en planificación social y políticas públicas para la educación Dr. Everett W. Reimer (1910-1994). De origen británico y desde muy joven infatigable viajero, el Dr. Reimer hizo una exitosa carrera burocrática como consejero de organismos y gobiernos de diversos países latinoamericanos. Esa experiencia y

visión de los sistemas educativos en el mundo lo llevó a convertirse en un crítico radical de la educación. Tan radical, que lo declaró con su libro *La muerte de la escuela* en 1970.

Una tibia tarde de septiembre del año de 1958, se reunieron los doctores Kohr y Reimer con el joven vicerrector Iván D. Illich. El vicerrector fue nombrado por una propuesta del cardinal Spellman, un par de años antes, en 1956, cuando Illich tenía 29 años de edad.

El Dr. Reimer se mostró al principio muy sorprendido, a pesar de su flema británica, por la juventud del vicerrector, a quien no conocía, pero que por su edad pasaba más por alguno de sus estudiantes avanzados. Y todavía más sorprendido quedó al constatar la brillante lucidez intelectual de su muy joven interlocutor (Illich era 16 años más joven, pertenecían a dos generaciones sucesivas pero bien distintas, las generaciones 1915 y 1930, respectivamente).⁷ Esa tarde conversaron por horas. Esa conversación se prolongó por décadas. Pero demos la palabra a nuestro autor para rememorar ese día y esa época.

Debo a Everett Reimer el interés que tengo por la educación pública. Hasta el día de 1958 en que nos conocimos en Puerto Rico, jamás había yo puesto en duda el valor de hacer obligatoria la escuela para todos. Conjuntamente, hemos llegado a percatarnos de que para la mayoría de los seres humanos, el derecho a aprender se ve restringido por la obligación de asistir a la escuela.

Desde 1966 en adelante, Valentina Borremans, cofundadora y directora del CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) de Cuernavaca, organizó anualmente dos seminarios alrededor de mi diálogo con Reimer. Centenares de personas de todo el mundo participaron en estos encuentros. Quiero recordar en este lugar a dos de ellos que contribuyeron particularmente a nuestro análisis y que en el entre-

7. Cf. www.humanistas.org.mx

tiempo murieron: Augusto Salazar Bondy y Paul Goodman. Los ensayos escritos para el boletín CIDOC INFORMA y reunidos en este libro se desarrollaron a partir de mis notas de seminario. El último capítulo contiene ideas que me surgieron después acerca de conversaciones con Erich Fromm en torno al *Mutterrecht*⁸ de Bachofen.

Durante estos años Valentina Borremans constantemente me urgía a poner a prueba nuestro pensar enfrentándolo a las realidades de América Latina y de África. Este libro (*La sociedad desescolarizada*) refleja el convencimiento de ella respecto de que no solo las instituciones sino el *ethos* de la sociedad deben ser «desescolarizados».

La educación universal por medio de la escolarización no es factible. No sería más factible si se la intentara mediante instituciones alternativas construidas según el estilo de las escuelas actuales. Ni unas nuevas actitudes de los maestros hacia sus alumnos, ni la proliferación de nuevas herramientas y métodos físicos o mentales (en el aula o en el dormitorio), ni, finalmente, el intento de ampliar la responsabilidad del pedagogo hasta que englobe las vidas completas de sus alumnos, dará por resultado la educación universal. La búsqueda actual de nuevos embudos educacionales debe revertirse hacia la búsqueda de su antípoda institucional: tramas educacionales que aumenten la oportunidad para que cada cual transforme cada momento de su vida en un momento de aprendizaje, de compartir, de interesarse. Confiamos en estar aportando conceptos necesarios para aquellos que realizan tales investigaciones a grandes rasgos sobre la educación —y asimismo para aquellos que buscan alternativas para otras industrias de servicio establecidas.

Me propongo examinar algunas cuestiones intrigantes que se suscitan una vez que adoptamos como hipótesis el que la sociedad puede desescolarizarse; buscar pautas que puedan ayudarnos a discernir instituciones dignas de desarrollo por cuanto apoyan el aprendizaje en un medio desescolarizado; y esclarecer las metas personales que ampararían el advenimiento de una Edad del Ocio (*schole*) opuesta como tal a una economía dominada por las industrias de servicio.

IVÁN ILLICH, Ocotepec, Morelos, enero de 1978.⁹

8. Literalmente, «derecho materno», a menudo mal traducido como «matriarcado». (*N. del E.*)

9. Introducción a *La sociedad desescolarizada*, *op. cit.*

Estas fueron las lecturas y conversaciones que dan origen a *La sociedad desescolarizada* (*Deschooling society*), libro que fue publicado por primera vez por Harper & Row en Nueva York, en 1971. La primera edición en español la realizó el CIDOC cuaderno 65 titulada *Hacia el fin de la era escolar*, Cuernavaca, 1971. Poco después Barral Editores en Barcelona, la publica en 1974. La Editorial Posada la publicó en México en 1978. Posteriormente, la editorial Joaquín Mortiz / Planeta, lo publicó en una nueva edición en julio de 1985.

Para esta antología de Ediciones La Llave, seleccionamos los capítulos II, «Fenomenología de la escuela»; III, «Ritualización del progreso»; VI, «Tramas del aprendizaje», y VII, «Renacimiento del hombre epimeteico», que dan cuenta parcial de este libro central de nuestro autor. Presentamos una breve colección de pinceladas que esperamos se conviertan en una invitación a leer para el lector perspicaz:

Arnold Toynbee señaló que la decadencia de una gran cultura suele ir acompañada por el surgimiento de una nueva Iglesia Universal... La escuela parece inminentemente apta para ser la Iglesia Universal de nuestra decadente cultura... La escuela es un ritual de iniciación que introduce al neófito en la sagrada carrera del consumo progresivo... La escuela no solo es la nueva Religión Mundial. Es también el mercado de trabajo de crecimiento más veloz del mundo... La nueva Iglesia Mundial es la industria del conocimiento proveedora de opio y (mesa) banco de trabajo durante un número creciente de años de la vida de un individuo. La desescolarización es por consiguiente fundamental para cualquier movimiento de *liberación del hombre*.¹⁰

Un programa político que no reconozca explícitamente la necesidad de la desescolarización no es revolucionario; es demagogia que pide más de lo mismo.¹¹

10. Illich, Iván, *La sociedad desescolarizada*, op. cit., pp. 231-234.

11. Illich, Iván, *La sociedad desescolarizada*, op. cit., p. 259.

Energía y equidad fue redactado originalmente en francés y publicado en *Le Monde* en tres entregas, en mayo de 1973. El texto contó con la colaboración de Luce Giard y Vincent Bardet para su publicación en forma de libro en francés por Éditions du Seuil en 1975. Este trabajo fue concomitantemente enriquecido por diversos colaboradores en el CIDOC de Cuernavaca. La primera edición en español incluyó también otro pequeño libro titulado *Desempleo creador*. La publicación se realizó por Barral Editores en Barcelona, en 1974. La Editorial Posada, en México, la publicó nuevamente con los dos títulos mencionados en 1978. Una nueva edición, revisada y corregida, la realizó la casa editorial Joaquín Mortiz / Planeta, en México, en 1985. Este libro cobra particular relevancia cerca de medio siglo después de ser concebido por Illich. En aquellos años, por la llamada crisis energética derivada de la guerra del Yom Kippur y del surgimiento de la Organización de Países Exportadores de Petróleo, por sus siglas OPEP. En estos años recientes del inicio del siglo XXI, cuando la crisis se produce nuevamente, por mantener creciente la producción de un mercado adicto a la energía. La palabra crisis deja de tener sentido pues no hay un cambio en el curso de los acontecimientos, sino que es una constante sobre los mismos.

La tesis de Illich está más presente que nunca: la equidad política conlleva el poner límites al aumento de la producción de energía. Por más limpia y renovable que se disfrace como argumento de venta, ese crecimiento sin fin debe ser detenido y revertido en pos de la equidad democrática.

Mi tesis sostiene que no es posible alcanzar un estado social basado en la noción de equidad y simultáneamente aumentar la energía mecánica disponible, a no ser bajo la condición de que el consumo de energía por cabeza se mantenga dentro de límites. En otras palabras: sin electrificación no puede haber socialismo, pero inevitablemente esta elec-

trificación se transforma en justificación para la demagogia cuando los váticos per cápita exceden cierta cifra. El socialismo exige, para la realización de sus ideales, un cierto nivel en el uso de la energía: no puede venir a pie, ni puede venir en coche, sino solamente a velocidad de bicicleta.¹²

La convivencialidad fue publicado por Éditions du Seuil en 1973, y por Harper & Row en Nueva York en el mismo año. Dos años antes, en 1971, circuló una versión preliminar editada por los Cuadernos CIDOC, en Cuernavaca. El título del Cuaderno 1022 es: *Hacia una sociedad convivencial*. Un par de meses después de la publicación de Harper & Row en 1973, circuló en español el Cuaderno CIDOC 1027, *Herramientas para la convivencia*, con una traducción de Orlando Barahona y algunos estudiantes de la UNAM que acudíamos al CIDOC de Cuernavaca. Ese grupo de estudiantes constituíamos un seminario autogestivo del movimiento del Autogobierno en la Escuela Nacional de Arquitectura de la UNAM. Iván Illich mostró simpatía e interés por dicho movimiento estudiantil del Autogobierno.

Son las herramientas o los instrumentos los que pueden ser convivenciales o no. Es el instrumento y no el hombre el que recibe el calificativo de convivencial. Son los hombres austeros los que saben utilizar herramientas convivenciales, instrumentos con límites no solo de escala, sino también de aceptación comunitaria. Son los humanos austeros los que construyen una sociedad convivial. Dice Illich en el Cuaderno CIDOC 1022, citado:

Ciertos instrumentos son destructivos, no importando quien los posea: la mafia, los accionistas, una compañía extranjera, el Estado, o aun la comunidad de trabajadores. Redes de carreteras de múltiples carriles, transmisiones de banda ancha, y largo alcance, minas de superficie,

12. Illich, Iván, *Obras reunidas*, Vol. I, *op. cit.*, p. 330.

sistemas escolares obligatorios, son instrumentos. Los instrumentos destructivos inevitablemente tienen que incrementar la regimentación, la dependencia, la explotación e impotencia, y robar, no solo al rico, sino también al pobre de su convivencialidad, que es el tesoro primordial en muchas de las áreas llamadas «subdesarrolladas».¹³

Es muy difícil para nuestras mentes «escolarizadas y subdesarrolladas» asimilar la urgente necesidad de poner límites a la producción de «energía limpia o sucia». La ilusión del crecimiento sin límites es una ilusión fundamental para la cultura del progreso capitalista y se encuentra muy enraizada en nuestras mentes escolarizadas. Es una de las confusiones más largamente extendidas, porque conlleva un vicio socialmente inducido: la adicción a la velocidad. Y no podemos enfocar, mucho menos entender, las herramientas o instrumentos sin superar esta engañosa ilusión adictiva. Esta es la razón por la que Illich publicó de manera conjunta *Energía y equidad* y *Desempleo creador*, como una suerte de posfacio a *La convivencialidad*. Gabriel Zaid comenta con sintética lucidez este libro en el artículo titulado *Illich el removedor* en la revista *Letras Libres*, julio de 2011.

Tools for conviviality (1973). Illich usó la palabra *convivial* para evocar el espíritu igualitario, libre y festivo del convivio frente al espíritu jerárquico, formal y obligatorio de las instituciones. Ya había usado esa palabra en *Deschooling society*, pero la volvió central en su nuevo libro. *Tools for conviviality* apareció el mismo año que *Small is beautiful*, y los dos concuerdan en el sentido humano y las conclusiones prácticas, aunque parten de análisis distintos. Schumacher critica la ceguera de aplicar tecnologías de punta donde no es práctico. Propone una «tecnología intermedia» entre lo rudimentario y lo último de lo último. Illich celebra la tecnología del teléfono porque refuerza la conviviali-

13. *Hacia una sociedad convivencial*, Cuadernos CIDOC 1022, Cuernavaca, Morelos, 1972.

dad, y reprueba las tecnologías que sirven para crear dependencias (del Estado, las transnacionales, los sindicatos, los expertos), además de que resultan contraproducentes. Por ejemplo: automóviles que pueden arrancar a 100 kilómetros por hora en unos cuantos segundos, y acaban a vuelta de rueda, cuando no embotellados, mientras producen contaminación.¹⁴

Para la presente antología de Ediciones La Llave, seleccionamos de *La convivencialidad* los capítulos II, «La reconstrucción convivencial», y VI, «Desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional)», incluidos en el volumen II de las *Obras reunidas* en la edición del Fondo de Cultura Económica de 2006.

El trabajo fantasma se publicó por primera vez por la editorial Marion Boyars en inglés con el título de *Shadow Work*, en 1981. Simultáneamente el autor preparó una versión en francés con la estrecha colaboración de Maud Sissung, a la que tituló *Le travail fantôme*. Esta versión fue publicada por Éditions du Seuil también en 1981. Maud Sissung fue una activa colaboradora de Illich, quien le permitió afinar la escritura y precisar datos en esta y otras publicaciones en francés.

Existe un vaso comunicante desde *La convivencialidad* con *El trabajo fantasma*, de la que su autor da cuenta.

En *La convivencialidad* mostré de qué manera el crecimiento económico destruye el entorno que permite la creación de valores de uso. Llamé a ese proceso «la modernización de la pobreza» porque, en una sociedad moderna, son los pobres los que menos acceso tienen del mercado y también los que menos acceso tienen al valor de utilización de los ámbitos de comunidad. Atribuí ese hecho «al monopolio radical de la mercancía sobre la satisfacción de las necesidades».¹⁵

14. Gabriel Zaid, *Illich el removedor*, en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/illich-el-removedor>

15. Illich, Iván, *Obras reunidas*, Vol. II, *op. cit.*, p. 46.

El tránsito continuo de los valores de uso por valores de cambio es el proceso que Illich llama la «modernización de la pobreza»: ese perverso proceso paralelo de restringir el acceso al mercado de mercancías y al mismo tiempo restringir el uso de los ámbitos de comunidad, donde florecen los valores de uso todavía. La esclavitud universal al mercado y la mercancía universales, soñada por los grandes capitales.

Hasta nuestros días, el desarrollo económico significó siempre que la gente, en lugar de hacer una cosa, estaría en posibilidad de comprarla. Los valores de uso fuera del mercado empezaron a reemplazarse por mercancías. De la misma forma, el desarrollo económico significa que al final la gente deberá comprar la mercancía porque las condiciones que les permitían vivir sin ellas desaparecieron de su entorno físico, social o cultural.¹⁶

En términos generales, los textos usados en la traducción del Fondo de Cultura Económica (FCE) corresponden al arreglo que Illich les dio personalmente a lo largo de su vida, en las diversas ediciones publicadas en diferentes lenguas. En cada nueva edición, como hacen los autores cuidadosos de su obra, sabía integrar, corregir o modificar permanentemente las primeras versiones de los textos originales. Otra ventaja importante que tienen los textos publicados por el FCE es que cuentan con bibliografía anexa, así como un valioso glosario guía bibliográfica que viene al final del *Trabajo fantasma* y que resulta de mucha ayuda, tanto para el lector curioso como también para el investigador acucioso, quienes, de requerirlo, pueden acudir a dicha edición mexicana.

Quedan aquí enumeradas algunas de las razones, querido

16. Illich, Iván, *Obras reunidas* Vol. II, *op. cit.*, p. 45.

Prólogo

lector, por las que te proponemos leer y estudiar a Iván Illich. Uno de nuestros motivos centrales con esta invitación, es continuar la crítica a las creencias y valores fundamentales de la cultura del progreso capitalista. Para que logremos en oposición a la megamáquina, y desde una perspectiva intercultural y libertaria, recorrer otros caminos contra la injusticia, la violencia y el ecocidio en curso, en la «Era de los sistemas de la globalización capitalista».

Ahora te toca a ti, amigo lector de Ediciones La Llave, encontrar el camino a la *Edad del Ocio*, para escuchar con tus ojos a Iván Illich. Para navegar los mares de la lectura y encontrar en la travesía a un sabio maestro y singular amigo, demoledor de falsos ídolos y removedor de letales creencias. Crítico afable pero mordaz, impecable e implacable, que sabía sonreír como un niño, callar como un sabio y escuchar siempre como un viejo amigo.

In memoriam. Marycruz Rocha Hernández.

BRAULIO MIGUEL EDUARDO HORNEDO ROCHA,
Centro de Investigación y Docencia en Humanidades
del Estado de Morelos, CIDHEM
Cuernavaca, México
3 de marzo de 2016



ALTERNATIVAS (1974)



EL REVERSO DE LA CARIDAD

En 1960 el papa Juan XXIII encargó a todos los superiores religiosos estadounidenses y canadienses que enviaran el 10 por ciento de sus fuerzas efectivas, entre sacerdotes y monjas, a América Latina en el curso de los 10 años siguientes. La mayoría de los católicos estadounidenses interpretaron esta solicitud papal como un llamado para ayudar a modernizar a la Iglesia latinoamericana de acuerdo con el modelo norteamericano. Había que salvar del «castrocomunismo» a un continente en el cual vive la mitad de los católicos del mundo.

Me opuse a la ejecución de esa orden: estaba convencido de que dañaría seriamente a las personas enviadas, a sus protegidos y a los patrocinadores de los países de origen. Además, serviría inevitablemente a la propagación del desarrollismo. Había aprendido en Puerto Rico que son pocas las personas que no salen tullidas o completamente destruidas del trabajo de por vida «en beneficio de los pobres» en un país extranjero. Sabía que la transferencia de los estándares de vida y las expectativas norteamericanas no harían más que impedir los cambios revolucionarios necesarios y que estaba mal usar el Evangelio al servicio del capitalismo. Por último, sabía que si bien el hombre común en Estados Unidos necesitaba ser informado sobre la realidad revolucionaria de América Latina,

los «misioneros» solo deformarían la visión de esta realidad: sus informes son notoriamente caprichosos. Era necesario detener la cruzada proyectada.

Junto con unos amigos, fundé un centro de estudios en Cuernavaca. Elegimos ese lugar debido a su clima, ubicación y logística. En la apertura del centro establecí dos de los propósitos de nuestra empresa. El primero era ayudar a disminuir el daño que la ejecución de la orden papal amenazaba causar. Nuestro programa educativo para los misioneros intentaría enfrentarlos de cara a la realidad y consigo mismos, de modo que, o rechazaban sus nombramientos o, de aceptarlos, estarían entonces un poco menos faltos de preparación. El segundo propósito era recabar suficiente influencia entre los núcleos que tomaban las decisiones en las agencias parroquiales de esa empresa misionera y tratar de disuadirlos de aplicar el plan.

Durante la década de los sesenta, tanto nuestra experiencia y nuestra reputación en el entrenamiento intensivo de profesionales extranjeros que habían sido nombrados para desempeñarse en Sudamérica como el hecho de que éramos el único centro especializado en ese tipo de educación, aseguraron un flujo permanente de estudiantes a través del centro —a pesar del carácter básicamente subversivo de los propósitos citados.

Hacia 1966, en lugar del 10 por ciento que se había pedido en 1960, apenas el 0,7 por ciento del clero norteamericano y canadiense se había desplazado hacia el sur. Los grupos avanzados de la Iglesia estadounidense albergaban ya serias dudas acerca de la necesidad de la empresa en su conjunto. Pero la información planífera que llegaba desde América Latina y una intensa y costosísima campaña de relaciones públicas conducida desde Washington hicieron que muchos obispos y la gran mayoría de católicos ignorantes continuaran levantando los ánimos en pro de la causa para

«ayudar a salvar a América Latina». Bajo esas circunstancias era necesario respaldar una controversia intensiva y abierta y, por ello, en enero de 1967, escribí el siguiente artículo para la revista jesuita norteamericana *América*. La ocasión era más que propicia: al final de ese mes se habrían de reunir en Boston, con el fin de dar nuevo ímpetu a sus programas, tres mil miembros de la Iglesia —católicos y protestantes—, de Estados Unidos y de América Latina. Sabía también que la revista *Ramparts* estaba por publicar su *exposé*¹ acerca del financiamiento prestado por la CIA a los movimientos estudiantiles, principalmente en América Latina.

Hace cinco años los católicos estadounidenses emprendieron una peculiar alianza para el progreso de la Iglesia latinoamericana. Se calculaba que para 1970 el 10 por ciento de los 225.000 sacerdotes norteamericanos, incluidos hermanos y hermanas, habrían sido voluntariamente enviados al sur de la frontera. En cinco años el clero masculino y femenino norteamericano ha contribuido con 1.622 personas en toda Sudamérica. La mitad del camino es un buen momento para determinar si un programa navega todavía según los cálculos previstos cuando se echó a andar y, lo que es más importante, si su destino vale todavía la pena. Numéricamente el programa fue un verdadero fracaso. ¿Debe ello ser fuente de disgusto o de alivio?

El programa dependía de un impulso respaldado por una imaginación acrítica y por juicios sentimentales. Carteles con un «llamado a 20.000» y un dedo dirigido al observador convencieron a muchos de que «América Latina te necesita». Nadie se atrevió a explicar claramente por qué, a pesar de que la primera propaganda pública incluía cuatro páginas de texto con varias referencias

1. En francés en el original. (*N. del T.*)

al «peligro rojo», el Buró Latinoamericano de la National Catholic Welfare Conference añadió al programa, a los voluntarios y al propio llamado, la palabra «papal».

Ahora se propone una campaña para recabar más fondos. Ha llegado el momento de reexaminar tanto el llamado para reclutar a veinte mil personas como la necesidad de varios millones de dólares. Ambas peticiones deben someterse a un debate público entre los católicos estadounidenses, desde los obispos hasta las viudas, ya que a ellos se exhorta a proveer el personal y pagar las cuentas. Ante todo debe prevalecer el pensamiento crítico. Los eslóganes de las campañas elegantes y coloridas, y las súplicas emocionantes, no hacen más que enturbiar los verdaderos problemas. Examinemos fríamente el sarampión de frenética caridad que se propaga por la Iglesia estadounidense y que ha tenido como resultado la creación de los voluntarios «papales», las «misiones de cruzada» estudiantiles, los plenos de las asambleas del Catholic InterAmerican Cooperation Program, las innumerables misiones diocesanas y las nuevas comunidades religiosas.

No me detendré en detalles. De ellos se encargan continuamente los programas mencionados. En lugar de eso me voy a atrever a señalar algunos de los hechos e implicaciones fundamentales del llamado plan papal —parte de un esfuerzo multifacético para mantener a América Latina dentro de las ideologías de Occidente. Les corresponde a los que dictan la política eclesiástica estadounidense enfrentarse de lleno con sus bien intencionadas aventuras misioneras. Les toca a ellos revisar sus vocaciones de teólogos cristianos y sus acciones de políticos occidentales.

Los hombres y el dinero enviados con motivaciones misioneras transportan una imagen cristiana extranjera, una postura pastoral extranjera, y un mensaje político extranjero. Llevan también consigo la etiqueta del capitalismo norteamericano de

los años cincuenta. ¿Por qué no nos detenemos, siquiera una vez, a considerar el reverso de la moneda de la caridad? ¿Por qué no sopesamos las cargas inevitables que la ayuda extranjera impone a la Iglesia sudamericana? ¿Por qué no probamos la amargura del daño causado por nuestros sacrificios? Si, por ejemplo, los católicos estadounidenses sencillamente abandonaran el sueño del «10 por ciento» y pensarán honradamente en la implicación de su ayuda, entonces la creciente conciencia de las falacias intrínsecas podría llevar a una generosidad sobria y significativa.

Seré más preciso. La alegría incuestionable del dar y los frutos del recibir deben ser tratados como dos capítulos distintos. Propongo delinear solamente los resultados negativos que producen el dinero, los hombres y las ideas extranjeras en la Iglesia sudamericana, de modo tal que se pueda preparar debidamente el futuro programa estadounidense.

Durante los últimos cinco años el costo del funcionamiento de la Iglesia en América Latina se ha multiplicado varias veces. No hay precedentes que indiquen una tasa de crecimiento tal en los gastos de la Iglesia a escala continental. En la actualidad, el funcionamiento de una universidad católica, una misión social o una cadena radiofónica cuesta más que los gastos eclesiásticos del país hace una década. La mayor parte de los fondos para este tipo de crecimiento provino de afuera y fluyó de dos fuentes distintas. La Iglesia fue una de ellas. Recababa ese dinero de tres maneras:

- 1) Dólar por dólar, apelando a la generosidad de los fieles —como hicieron *Adveniat*, *Miseror* y *Oostpriesterhulp*, en Alemania y los Países Bajos. Esas contribuciones superan el orden de los 25 millones de dólares al año.

- 2) Mediante contribuciones masivas, ya sea por parte de miembros individuales de la Iglesia —el ejemplo más sobresaliente es el del cardenal Cushing— o por parte de instituciones

—tales como la National Catholic Welfare Conference, que transfirió un millón de dólares de las misiones locales al Buró Latinoamericano.

3) Mediante la asignación de sacerdotes, religiosos y laicos, todos entrenados a un costo considerable y a menudo apoyados financieramente en sus empresas apostólicas.

Este tipo de generosidad extranjera ha tentado a la Iglesia latinoamericana a convertirse en satélite de la política y los fenómenos culturales del Atlántico Norte. El aumento de los recursos apostólicos intensificó la necesidad de ese flujo continuo, creando islas de bienestar apostólico que cada día están más lejos de la capacidad local de mantenerlas. El nuevo florecimiento de la Iglesia latinoamericana tiene lugar mediante un regreso a la marca que le impuso la Conquista: una planta colonial que florece mediante el cultivo extranjero. En lugar de aprender a arreglarse las cosas con menos dinero o de plano a cerrar las puertas, los obispos caen en la trampa de precisar más y heredar al futuro una institución cuyo funcionamiento no será viable. La educación, que es una de las inversiones que podría dar ganancias a largo plazo, es concebida en su mayor parte como el entrenamiento de burócratas que conservan la estructura presente.

Hace muy poco, un grupo considerable de sacerdotes latinoamericanos enviados a Europa para cursar estudios avanzados, me ofreció un buen ejemplo de lo anterior. Con el fin de poner a la Iglesia en contacto con el mundo, nueve de cada 10 de ellos se dedicaron a aprender métodos de enseñanza —catequística, teología pastoral o ley canónica—, sin avanzar por lo tanto directamente ni en sus conocimientos de la Iglesia ni del mundo. Solo una reducida minoría estudió la historia o las fuentes de la Iglesia, o el mundo tal cual es.

Es fácil recaudar grandes sumas para construir una iglesia

nueva en la selva o una escuela secundaria en un barrio bajo y luego rellenar los planteles con misioneros nuevos. Se puede mantener artificialmente y a grandes costos un sistema pastoral a todas luces inaplicable y considerar que la investigación básica, que puede permitir la instauración de un sistema pastoral nuevo y vivo, es un lujo extravagante. Las becas para el estudio de humanidades no eclesiásticas, el dinero inicial destinado a la experimentación pastoral imaginativa, y las donaciones hechas para la documentación y la investigación dirigidas a formular una crítica constructiva específica, corren por igual el riesgo aterrador de constituirse en amenazas de nuestras estructuras temporales, planteles clericales y métodos de los «buenos negocios».

Hay una segunda fuente de recursos todavía más sorprendente que la generosidad eclesiástica hacia la propia Iglesia. Hace una década la Iglesia se parecía a una *grande dame*² empobrecida que trataba de mantener una tradición imperial de dar limosnas de su reducido ingreso. Durante algo más de un siglo, desde que España perdió a América Latina, la Iglesia perdió gradualmente donativos de los gobiernos, regalos de patronos y, por último, las rentas de sus antiguas tierras. De acuerdo con el concepto colonial de la caridad, la Iglesia perdió su poder de ayudar a los pobres. Pasó a ser considerada una reliquia histórica, inevitable aliada de los políticos conservadores.

En 1966, y al menos a primera vista, lo contrario parece ser verdad. La Iglesia se ha convertido en un agente en quien se confía para ejecutar programas dirigidos al cambio social. Se halla suficientemente comprometida como para producir algunos resultados. Pero cuando se siente amenazada por el cambio verdadero, prefiere retirarse antes que permitir que la conciencia social

2. En francés en el original. (*N. del T.*)

se extienda como fuego griego. La supresión de las escuelas radiofónicas de Brasil por una alta autoridad eclesiástica constituye un buen ejemplo de ello.

Así, la disciplina eclesiástica le asegura al donante que su dinero rinde el doble en manos del sacerdote. Ni se evaporará ni se le tendrá por lo que es: publicidad para la empresa privada e indoctrinación en un modo de vida que los ricos han decidido como el que mejor le viene a los pobres. El receptor inevitablemente entiende el mensaje: el cura está del lado de W. R. Grace & Company, Esso, la Alianza para el Progreso, el gobierno democrático, los sindicatos del AFLCIO y todo lo que sea sagrado en el panteón occidental.

Las opiniones se dividen, por supuesto, cuando se discute si la Iglesia se metió de lleno en los proyectos sociales debido a que así podía obtener fondos «para los pobres» o si fue tras esos fondos porque de ese modo podía contener el castrismo y asegurar su propia respetabilidad institucional. Al convertirse en agencia «oficial» partidaria de un tipo de progreso, la Iglesia deja de hablar para los de abajo, que son ajenos a todas las agencias pero que constituyen una mayoría creciente. Al aceptar el poder de ayudar, la Iglesia debe necesariamente denunciar a un Camilo Torres que simboliza el poder de la renuncia. De esa manera el dinero le construye a la Iglesia una estructura «pastoral» que está más allá de sus medios y la convierte en un poder político.

El compromiso emotivo superficial oscurece el pensamiento racional con que debe considerarse la «asistencia» norteamericana internacional. Un deseo extrañamente motivado de «ayudar» en Vietnam reprime los sanos sentimientos de culpa. Por fin, nuestra generación comienza a ver más allá de la retórica «lealtad» a la patria. A fuerza de golpes reconocemos la perversidad de nuestra política de poder y la dirección destructiva de nuestros torcidos

esfuerzos por imponer a los demás «nuestro modo de vida». No hemos empezado aún a enfrentar el reverso del compromiso de la mano de obra clerical y la complicidad de la Iglesia en el sofocamiento de un despertar universal demasiado revolucionario como para descansar mansamente en el seno de la «Gran Sociedad».

No sé de ningún sacerdote o monja extranjeros cuyos trabajos hayan sido tan artificiales como para que sus estancias en América Latina no hayan enriquecido Y no hay misionero tan incompetente como para que a través de él América Latina no haya hecho una mínima contribución a Europa y Norteamérica. Alguna vida. Pero ni nuestra admiración por la conspicua generosidad ni nuestro temor de hacer enemigos acérrimos de amigos indiferentes pueden llevarnos a darle la espalda a los hechos. Los misioneros enviados a América Latina pueden: a) hacer de una Iglesia extraña una Iglesia más extranjera; b) cargar de más sacerdotes a una Iglesia ya sobrepoblada, y c) convertir a los obispos en mendigos abyectos. El reciente desacuerdo público ha hecho pedazos la unanimidad del consenso nacional estadounidense sobre Vietnam. Espero que cuando el público caiga en la cuenta de los elementos represivos y corruptores contenidos en los programas de ayuda eclesiástica «oficial» aparezca un verdadero sentimiento de culpa: la culpa de haber desperdiciado la vida de hombres y mujeres jóvenes dedicados a la tarea de evangelización en América Latina.

La importación masiva e indiscriminada de clero ayuda a la burocracia eclesiástica a sobrevivir en su propia colonia que cada día se vuelve tanto más extranjera como agradable. La inmigración ayuda a transformar la hacienda de Dios —que era el estilo antiguo en el que el pueblo estaba formado solo por advenedizos— en el supermercado del Señor —con abundante surtido de catecismos, liturgia y otros medios de gracia. Transforma a los campesinos vegetativos en consumidores resignados, y a los

antiguos devotos en clientes exigentes. Reviste los bolsillos sagrados, proporcionando refugio a los hombres temerosos de la responsabilidad secular.

Los feligreses, acostumbrados como estaban a sacerdotes, novenas, libros y cultura de España (y muy posiblemente al retrato de Franco en la rectoría), se encuentran ahora con un nuevo tipo de financiero ejecutivo, administrador y talentoso, que promueve una cierta clase de democracia como ideal cristiano. El pueblo ve muy pronto que la Iglesia está alejada y alienada de él, habiéndose constituido en una operación importada y especializada que es financiada desde el extranjero y que habla con un acento, por lo extranjero, sagrado.

Esta transfusión extranjera —y la esperanza de que aumente— dio a la pusilanimidad eclesiástica un nuevo contrato a su vida, una nueva posibilidad de echar a andar el sistema colonial y arcaico. Mientras Norteamérica y Europa envíen suficientes sacerdotes para llenar vacantes, no habrá necesidad de pensar en laicos que trabajen gratuitamente durante algunas horas diarias cumpliendo la mayoría de las tareas evangélicas, ni de reexaminar la estructura de la parroquia, la función del sacerdote, la obligación de los domingos y el sermón clerical, ni de probar el uso de un diaconato casado, la práctica de nuevas formas de celebración de la Palabra y de la Eucaristía y la implementación de íntimas reuniones familiares que celebren en el seno del hogar la conversión al Evangelio. La promesa de un aumento de clero es una sirena encantadora. Hace invisible el crónico excedente de clérigos que tiene América Latina e imposibilita el diagnosticarlo como una de las enfermedades más graves de la Iglesia. En la actualidad, esta evaluación pesimista resulta ligeramente alterada por un puñado de personas valientes e imaginativas, entre las que se cuentan algunas no latinas, que miran, estudian y luchan por una verdadera reforma.

Una gran proporción del personal de la Iglesia latinoamericana se emplea actualmente en instituciones privadas que sirven a las clases media y alta, y que frecuentemente obtiene ganancias cuantiosas en un continente que necesita desesperadamente maestros, enfermeras y trabajadores sociales en instituciones públicas que presten servicio al pobre. Una gran parte del clero está metida en funciones burocráticas a menudo vinculadas con la venta de chucherías sacramentales y «bendiciones» supersticiosas. La mayoría de ellos vive en la mugre. Incapaz de emplear a su personal en tareas pastorales significativas, la Iglesia no puede siquiera sustentar a los sacerdotes y a los 670 obispos que los gobiernan. Para justificar ese sistema se echa mano de la teología, del derecho canónico para administrarlo y del clero extranjero para crear un consenso mundial acerca de la necesidad de su continuación.

Un sano sentido de los valores vacía los seminarios y las filas del clero mucho más eficientemente que la falta de disciplina y la generosidad. De hecho, el nuevo sentimiento de bienestar hace a la carrera eclesiástica más atractiva para los que andan en pos de sí mismos. Obispos convertidos en mendigos serviles se sienten tentados a organizar safaris e ir a la caza de sacerdotes extranjeros y recursos económicos para construir anomalías tales como los seminarios menores. Mientras esas expediciones tengan éxito será más difícil, si no imposible, tomar el sendero emocionalmente más pesado y preguntarnos honestamente si necesitamos ese juego.

La exportación de empleados eclesiásticos a América Latina enmascara el temor universal e inconsciente que se le tiene a una nueva Iglesia. Las autoridades norteamericanas y sudamericanas, con motivaciones distintas pero con un mismo temor, se hacen cómplices en el mantenimiento de una Iglesia fuera de propósito.

Al sacralizar la propiedad y los empleos, esa Iglesia se ciega cada vez más a la posibilidad de sacralizar a la persona y a la comunidad.

Es difícil ayudar rehusándose a dar limosna. Recuerdo una ocasión cuando hice detener la distribución de alimentos en las sacristías de un área asolada por el hambre. Todavía siento el aguijón de una voz acusadora que me dice: «Duerme bien el resto de tu vida con la muerte de docenas de niños en tu conciencia». Algunos doctores prefieren incluso la aspirina en lugar de la cirugía radical. No sienten ninguna culpa si el paciente muere de cáncer, pero temen el riesgo de aplicar el cuchillo. Hoy es necesaria una valentía como la expresada por el jesuita norteamericano Daniel Berrigan, quien escribió sobre América Latina: «Sugiero que cesemos de enviar personas o cosas durante tres años, que pongamos los pies en la tierra, que enfrentemos nuestros errores y que busquemos la manera de no canonizarlos».

Después de seis años de experiencia en el entrenamiento de cientos de misioneros asignados a América Latina, sé que cada vez es mayor el número de voluntarios auténticos que quieren enfrentarse a la verdad para poner a prueba su fe. Los superiores deciden administrativamente rotar el personal y no tienen que vivir con las decepciones consecuentes, se hallan emocionalmente en desventaja para hacer frente a esa realidad.

La Iglesia estadounidense debe encarar el reverso doloroso de la generosidad: la carga que una vida gratuitamente ofrecida le impone al recipiente. Los hombres que van a América Latina deben aceptar humildemente la posibilidad de que, por más que den cuanto tengan, pueden ser allí inútiles o dañinos. Deben aceptar el hecho de que un programa de ayuda eclesiástica tullido los usa como paliativos para amortiguar el dolor de una estructura cancerosa, con la única esperanza de que el remedio le dará al organismo tiempo y calma suficientes para iniciar una curación

espontánea. Es mucho más probable que la píldora del farmacéutico aleje al paciente de los consejos de un cirujano y lo convierta en un adicto.

Los misioneros norteamericanos se dan cada vez más cuenta de que atendieron a un llamado para remendar agujeros en un barco que se hunde porque los oficiales no se atrevieron a lanzar los botes salvavidas. A menos que esto sea visto claramente, los hombres que ofrecieron obedientemente los mejores años de sus vidas se encontrarán engañados en una lucha estéril por mantener a flote un barco sentenciado que navega sin rumbo.

Debemos reconocer que los misioneros pueden convertirse en peones de una lucha ideológica mundial y que es blasfemo emplear el Evangelio para apuntalar a este o aquel sistema político o social. El dinero y los hombres enviados a una sociedad como parte de un programa llevan consigo ideas que les sobreviven. Se ha señalado, en el caso de los Cuerpos de Paz, que la mutación cultural catalizada por un grupo extranjero puede ser mucho más efectiva que todos los servicios inmediatos que ese grupo preste. Lo mismo puede ser cierto de los misioneros norteamericanos que —no lejos de casa, con grandes medios a su disposición y cumpliendo a menudo un cometido muy corto— penetran en un área intensamente colonizada, cultural y económicamente, por Estados Unidos. Ese misionero es parte de esta esfera de influencia y a menudo de intriga. A través del misionero estadounidense su país sombrea y colorea a gusto la imagen pública de la Iglesia. El influjo de los misioneros estadounidenses coincide con los proyectos de la Alianza para el Progreso, el plan Camelot y la CIA y se parece a un bautizo de los tres. La Alianza aparece dirigida por la justicia cristiana y no se ve en lo que es, independientemente de sus varias motivaciones: una decepción designada para mantener el *statu quo*. Durante los primeros cinco años de dicho programa se

triplicaron los capitales netos que escapan de América Latina. El programa es demasiado pequeño como para permitir siquiera el logro de un umbral de crecimiento sostenido. Es un hueso que se le echa al perro para que no alborote el corral de Estados Unidos.

En esas circunstancias el misionero estadounidense tiende a cumplir el papel tradicional que tenía el capellán lacayo de un poder colonial. Cuando la ayuda la administra un «gringo» para tranquilizar a los «subdesarrollados», los peligros implícitos en el uso de dinero extranjero con fines eclesiásticos adquieren proporciones caricaturescas. Por supuesto sería mucho pedir a la mayoría de los norteamericanos que hicieran una crítica abierta, clara y contundente a la agresión sociopolítica de Estados Unidos en América Latina; y más difícil todavía pedir que lo hicieran sin la amargura del expatriado o el oportunismo del que cambia de partido.

Los grupos de misioneros norteamericanos no pueden evitar proyectar la imagen de «puestos de avanzada de Estados Unidos». Esta distorsión solo la podrían impedir individuos norteamericanos mezclados con personas locales. El misionero es por necesidad un agente «solapado» que sirve —por más inconsciente que esté de ello— al consenso social y político norteamericano. Pero es consciente y deliberado en su deseo de trasplantar los valores de su Iglesia a Sudamérica; la adaptación y la selección natural rara vez alcanzan el nivel para cuestionar los propios valores.

La situación no era tan ambigua hace 10 años, cuando las sociedades misioneras eran canales de buena fe para el flujo de la quincallería tradicional de la Iglesia estadounidense hacia América Latina. No había mercancía que no fuera vendible en el mercado latinoamericano que apenas se abría —desde los collarines romanos hasta las escuelas parroquiales, desde los catecismos norteamericanos hasta las universidades católicas. Tampoco se necesitaba

mucha mercadotecnia para convencer a los obispos latinoamericanos que probaran la etiqueta con el sello *Made in USA*.

Entretanto la situación ha cambiado considerablemente. La Iglesia estadounidense se sacude todavía a raíz de los resultados de su primera autocrítica científica y masiva. No solo los métodos y las instituciones, sino también las ideologías que ellos implican, son objeto de exámenes y ataques. De ahí que también se tambalee la confianza del vendedor eclesiástico estadounidense en sí mismo. Así es que vemos la extraña paradoja de un hombre que trata de implantar en una cultura realmente diferente estructuras y programas que hoy son rechazados en su propio país de origen. (Hace poco me enteré de que el personal norteamericano planea establecer una escuela primaria católica en una parroquia de una ciudad centroamericana que ya tiene una docena de escuelas públicas.)

Está también el peligro opuesto. Latinoamérica ya no puede seguir tolerando ser un puerto para los liberales norteamericanos que no pueden acertar en su país, una salida para apóstoles demasiado «apostólicos» como para que encuentren en su propia comunidad sus vocaciones de profesionales competentes. El vendedor de quincallería amenaza con inundar el resto del continente con imitaciones de segunda clase de parroquias, escuelas y catecismos, que han pasado ya de moda en el mismo Estados Unidos. El escapista vagabundo va más allá y amenaza con confundir a un mundo extranjero con protestas superficiales que ni siquiera son viables en su casa.

La Iglesia estadounidense de la generación de la guerra de Vietnam encuentra difícil comprometerse en ayuda al extranjero sin exportar sus soluciones y sus problemas. Para las naciones en desarrollo ambos lujos son prohibitivos. Los mexicanos, para evitar ofender a los remitentes, pagan fuertes sumas en derechos para sacar de las aduanas regalos inútiles o jamás solicitados que les

envían amigos estadounidenses bien intencionados. Los que hacen regalos no deben pensar en el presente y en la necesidad actual, sino en los efectos futuros sobre toda una generación. Los planificadores de la caridad se deben preguntar si el valor global del regalo, en hombres, dinero e ideas, amerita el precio que el destinatario tendrá que pagar en última instancia. Como sugiere el padre Berrigan: los ricos y los poderosos pueden decidirse a no dar; el pobre difícilmente puede rehusarse a aceptar. Y como la limosna condiciona al espíritu del mendigo, los obispos latinoamericanos no están enteramente extraviados cuando piden una ayuda extranjera errada y dañina. Gran parte de la culpa la tiene la eclesiología subdesarrollada de los clérigos estadounidenses que dirigen la «venta» de las buenas intenciones estadounidenses.

El católico estadounidense quiere comprometerse en un programa eclesiológicamente válido y no en programas subsidiariamente políticos y sociales designados para influir en el crecimiento de las naciones en vías de desarrollo de acuerdo con la doctrina social de cualquiera, aunque se la describa como la del papa. El meollo de la discusión no está por ello en *cómo* enviar más dinero y más hombres sino en *por qué* hacerlo. Mientras tanto, la Iglesia no está en peligro crítico. Estamos tentados a salvar las estructuras en lugar de cuestionar su propósito y verdad. Deseosos de glorificarnos con el trabajo de nuestras manos, nos sentimos culpables, frustrados y airados cuando una parte del edificio comienza a crujir. En lugar de creer en la Iglesia intentemos frenéticamente construirla de acuerdo con nuestra nublada imagen cultural. Queremos construir la comunidad dependiendo de las técnicas, y somos ciegos al deseo latente de unidad que lucha por expresarse entre los hombres. Aterrados, planeamos *nuestra* Iglesia con estadísticas, en lugar de buscar esperanzadamente a la Iglesia viva que está aquí entre nosotros.

LA VACA SAGRADA

El mito liberal y la integración social

Durante las dos últimas décadas, el concepto «crecimiento demográfico» estuvo presente en toda conversación relacionada con el desarrollo de América Latina. En 1950, alrededor de 200 millones de personas vivían entre México y Chile, cifra equivalente a la población total de Estados Unidos y Canadá, en donde solo 15 millones lograron producir suficiente comida para todos sus conciudadanos y, además, para una buena parte del mundo. Dado el nivel tecnológico de América Latina, tenemos que 120 millones de campesinos subyugados por una agricultura primitiva no lograron abastecer siquiera las necesidades de su población total.

Si damos por sentada la eficacia de los programas de control de la natalidad y de desarrollo de la tecnología rural, seguramente para 1985 no existirán más de 40 millones de agricultores que producirán alimentos para una población total de 340 millones. Los 300 millones restantes quedarán marginados de la economía si no se les incorpora a la vida urbana o a la producción industrial.

Por otra parte, durante estos últimos 20 años los gobiernos latinoamericanos y la ayuda técnica extranjera aumentaron su

confianza en la eficacia de la escuela —elemental, industrial y superior— como un instrumento de incorporación de los habitantes de barrios, rancherías y poblados, al mundo de la fábrica, del comercio, de la vida pública. Se mantiene la ilusión de que pese a que se posea una economía precaria, la escuela podrá producir una amplia clase media, con virtudes análogas a las que predominan en las naciones altamente industrializadas. Hoy ya se hace evidente que la escuela no está alcanzando estas metas, y su ineficacia ha motivado un aumento en las investigaciones tendientes a mejorar el proceso de enseñanza que se sigue en las escuelas y a adaptar los planes de estudio y la administración escolar a las circunstancias concretas de una sociedad en desarrollo. Pero dicha investigación no es suficiente; se hace necesaria una revisión radical.

En vez de estancarnos en un esfuerzo por mejorar las escuelas, lancémonos a analizar críticamente la ideología que nos presenta al sistema escolar como un dogma indiscutible de cualquier sociedad industrial. Y al efectuar la revisión no deberemos escandalizarnos si descubrimos que posiblemente no sea la escuela el medio de educación universal en las naciones en vías de desarrollo. Por el contrario, tal vez esto sirva para dejar libre nuestra imaginación y crear un escenario de futuro en el que la escuela resulte un anacronismo.

Tal ha sido, durante 1967-1968, el tema de la mayor parte de los coloquios que tuvieron lugar en el CIDOC (Centro Intercultural de Documentación) de Cuernavaca.

El problema es difícil e inquietante. La angustiosa carencia de alternativas que presenta el sistema tradicional escolar, hizo que las discusiones tuviesen un matiz demasiado abstracto y a ratos frustrante. Sin embargo, ellas nos hicieron más conscientes de la ineficacia de la escuela tal como funciona hoy. Llegamos a la

conclusión de que en América Latina la escuela acentúa la polarización social, concentra sus servicios —de tipo educativo y no educativo— en una élite, y está facilitando el camino a una estructura política de tipo fascista. Por el solo hecho de existir, tiende a fomentar un clima de violencia.

Tomando en cuenta que la escolarización es un subsistema dentro del sistema social, durante los próximos años nos concentraremos en el CIDOC en analizarlo no desde otro subsistema, sino desde fuera del sistema social.

No existe reforma social sin signo político. Cualquier cambio real en el método de admisión, en el plan de estudios y en la expedición de certificados y títulos, es políticamente discutible. Pero aquí proponemos mucho más: el rechazo de la ideología que exige la reclusión de los niños en la escuela. Esta afirmación no sería esencialmente discutible si no fuera considerada políticamente subversiva.

La Alianza para el Progreso (de las clases medias)

Hace siete años los gobiernos americanos constituyeron una «Alianza para el Progreso»; o tal vez para frenar el progreso, aunque más bien parece una «alianza» al servicio del «progreso» de las clases medias.

En la mayoría de los países, la Alianza ha impulsado la sustitución de una élite cerrada, feudal y hereditaria por otra que se dice «meritocrática». Esta «nueva» élite se encuentra abierta solamente a los infelices privilegiados que han obtenido un certificado escolar. Simultáneamente el proletariado marginado urbano (compuesto en parte por vendedores ambulantes, vigilantes de autos, boleros o lustradores de zapatos, y otros que prestan

servicios menores) tuvo una tasa de crecimiento inmensamente mayor que la de las masas rurales tradicionales o la de los trabajadores sindicalizados, lo que es señal de que cada día se ensancha más el abismo que separa a la mayoría marginada de la minoría escolarizada.

La antigua y estable sociedad feudal latinoamericana está engendrando dos nuevas sociedades separadas, desiguales y solo presuntamente entrelazadas. La naturaleza de este distanciamiento representa un fenómeno nuevo, cualitativamente distinto a las formas tradicionales de discriminación social de la América hispana. Es un proceso discriminatorio en pañales que crece con el desarrollo mismo de la escolarización. La escuela es la niñera encargada de que no se interrumpa el ensanchamiento de ese abismo. Resulta ilusorio, por ello, invocar la escolarización universal como medio de eliminar la discriminación. Yo sostengo que la razón fundamental de la alienación creciente de las mayorías marginadas es la aceptación progresiva del «mito liberal»: la convicción de que las escuelas son una panacea para la integración social.

Arraigado en una tradición, ya sólida en el tiempo de los enciclopedistas, el hombre occidental concibe al ciudadano como un ser que «pasó por la escuela». La asistencia a clase sustituyó a la tradicional reverencia al cura. La conversión a la nación por medio del adoctrinamiento escolar sustituyó la incorporación a la colonia por medio de la catequesis.

Con la ayuda del misionero, la colonización preparó a las Repúblicas latinoamericanas para la adopción de constituciones basadas en el modelo norteamericano, generalizando la convicción de que todos los ciudadanos tienen el derecho —y por lo tanto, la posibilidad— de entrar en la sociedad a través de la puerta de la escuela. El maestro, como misionero de la escuela,

encontró en Latinoamérica más éxito en las capas populares que en otras zonas de similar atraso industrial. El misionero de la colonia había preparado la aceptación de su sucesor.

Tal vez esto explique por qué fue fácil para las izquierdas liberales conseguir aumentar las inversiones nacionales e internacionales en escolarización. De hecho, tanto los presupuestos como las inversiones privadas destinadas a la educación han ido aumentando rápidamente y, a falta de una revisión radical, se prepara el terreno para un aumento ulterior totalmente desproporcionado en relación con el de otros sectores de interés nacional. Es el momento de analizar a fondo la cuestión.

El sistema escolar ha venido a hacer de puente estrecho por el que atraviesa ese sistema social que se ensancha día a día. Como único pasaje «legítimo» para pasar de la masa a la élite, el sistema coarta cualquier otro medio de promoción del individuo y, mediante la falacia de su gratuidad, crea en el marginado la convicción de ser él el único culpable de su situación.

La escuela: institución anticuada

No es paradójico afirmar que Latinoamérica no necesita más establecimientos escolares para universalizar la educación. Esto suena ridículo porque estamos acostumbrados a pensar en la educación como en un producto exclusivo de la escuela, y porque estamos inclinados a presumir que lo que funcionó en los siglos XIX y XX necesariamente dará los mismos resultados en el XXI. De hecho, ninguna de las dos suposiciones es cierta.

América Latina necesitó tanto sistemas escolares como ferroviarios. Ambos abarcaron continentes, ambos impulsaron a las naciones ricas (ahora ya establecidas) hacia la primera época

industrial, y ambos son ahora reliquias inofensivas de un pasado victoriano. Ninguno de esos dos sistemas conviene a una sociedad que pasa directamente de la agricultura primitiva a la era del jet. Latinoamérica no puede darse el lujo de mantener instituciones sociales obsoletas en medio del proceso tecnológico contemporáneo. Debe dejar que se desmorone el bloque del sistema educativo imperante, en vez de gastar energías en apuntalarlo. Los países industrializados según los moldes del pasado pagan un precio desorbitante por mantener unido lo nuevo y lo viejo. Este precio significa, en último término, un freno a la economía, a la libertad, al desarrollo social e individual. Si América Latina se empeña en imitar esta conducta, la educación, no menos que el transporte, será privilegio de «la crema y nata» de la sociedad. La educación se identificará con un título, y la movilidad con un automóvil. Eso es precisamente lo que por desgracia está ocurriendo. Ni económica ni políticamente pueden nuestros pueblos soportar «la era del dominio de la escuela».

El monopolio de la escuela sobre la educación

Al hablar de «escuela» no me refiero a toda forma de educación organizada. Por «escuela» y «escolarización» entiendo aquí esa forma sistemática de recluir a los jóvenes desde los siete a los 25 años, y también el carácter de *rite de passage*¹ que tiene la educación como la conocemos, de la cual la escuela es el templo donde se realizan las progresivas iniciaciones. Hoy nos parece normal que la escuela llene esa función, pero olvidamos que ella, como

1. En francés en el original. (N. del T.)

organización con su correspondiente ideología, no constituye un dogma eterno, sino un simple fenómeno histórico que aparece con el surgimiento de la nación industrial.

El sistema escolar se impone a todos los ciudadanos durante un periodo que abarca de 10 a 18 años de su juventud con un promedio de 10 meses al año con varias horas por día. El local escolar es el recinto encargado de la custodia de quienes sobran en la calle, el hogar o el mercado laboral. Cuando una sociedad se escolariza, acepta mentalmente el dogma escolar. Se confiere entonces al maestro el poder de establecer los criterios según los cuales los nuevos grupos populares deberán someterse a la escuela para que no se los considere subeducados. Tal sujeción, ejercida sobre seres humanos saludables, productivos y potencialmente independientes, es ejecutada por la institución escolar con una eficiencia solo comparable a la de los conventos, *Kibbutzim* o campos de concentración.

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

La idea de la alfabetización universal sirvió para declarar a la educación competencia exclusiva de la escuela. Esta se transformó así en una vaca sagrada más intocable que la Iglesia del periodo colonial. Se declaró tan esencial para el buen ciudadano del siglo XIX saber leer y escribir, como ser bautizado lo había sido en el siglo XVII. Parece ser que a la par de la electricidad se descubrió la «ley natural» de que los niños deben asistir a la

escuela. Las leyes correlativas se descubren más fácilmente en los países ricos. En marzo de 1968, el Consejo Superior de Enseñanza de la ciudad de Nueva York concluyó que en 1975 el cien por ciento de los habitantes de 22 años tendrán un mínimo de 14 años de escolarización. Incluso los que han rechazado el sistema social en que viven deberán aceptar el sistema escolar. Ni la prisión salvará al neoyorquino menor de 23 años de la imposición escolar.

Se proyecta ya una sociedad en la que el título universitario reemplazará a la alfabetización. De hecho, en Estados Unidos se considera a las personas con menos de 14 años de escolarización como miembros subdesarrollados de la sociedad, confinados a los arrabales. Quien se rebele contra la evolución del dogma escolar será tachado de loco o subversivo. Esto último lo es, efectivamente.

Es necesario entender la escuela monopolizadora de la educación en analogía con otros sistemas educativos inventados por sociedades anteriores. Pensemos en el proceso instructivo del aprendiz en el taller del gremio medieval, en la hora de la doctrina como instrumento evangelizador del periodo colonial, o bien pensemos en *Les Grandes Écoles* con las que la Francia burguesa supo legitimar técnicamente el privilegio de sus élites posrevolucionarias. Solo observando este monopolio en una perspectiva histórica es posible hacerse la pregunta de si la escuela conviene hoy a América Latina.

Cada uno de los sistemas mencionados surgió para dar estabilidad y proteger la estructura de la sociedad que los produjo. Estados Unidos no ha sido la primera nación dispuesta a pagar un alto precio —subvencionando incluso sus propios misioneros— con tal de exportar su sistema educativo a todos los rincones de la Tierra, buscando en su caso imponer *The American*

Dream. La colonización hispana de América, con todo su aparato de catequización, es un predecesor digno de tenerse en cuenta.

La escuela como manía obsesiva

Es difícil desafiar la ideología escolar en un ambiente en el que todos sus miembros tienen una mentalidad escolarizada. Es propio de las categorías que se manejan en una sociedad capitalista industrializada el medir todo resultado como producto de instituciones e instrumentos especializados. Los ejércitos producen defensa, las Iglesias producen salvación eterna, Ford produce transporte... ¿Por qué no concebir entonces la educación como un producto de la escuela? Una vez aceptada esta divisa proveniente de una mentalidad cuantitativo-productiva, tendremos que toda educación que pueda recibirse fuera de la escuela o «fábrica de educación» dará la impresión de algo espurio, ilegítimo y, ciertamente, no acreditado.

La sociedad moderna tiende a creer en las soluciones masivas de sus problemas. Se trata de ganar guerras con una inmensa cantidad de bombas, de mover millones de personas con un sinnúmero de cochecitos y de educar con cantidades industriales de escuelas. Estados Unidos es «suficientemente» rico para mantener listas un número de bombas mucho mayor del que se necesita para exterminar tres veces todas las cosas vivientes; para congestionar de autos el creciente pulpo de las carreteras, y para obligar a cada niño a 16.000 horas de escolarización primaria y secundaria al precio de 1,27 dólares por hora en Estados Unidos.

Probablemente las naciones de América Latina no sean lo suficientemente ricas para adoptar estos sistemas, aunque algunos de sus gobiernos actúan como si lo fuesen. El ejemplo de las

naciones desarrolladas hace que los peruanos gasten un notable porcentaje de su presupuesto en comprar bombarderos Mirage (supongo que para exhibirlos en algún desfile militar), y que los brasileños promulguen el ideal de *family car* (naturalmente solo para unos pocos). El mismo ejemplo consigue que absolutamente todos los gobiernos latinoamericanos (Cuba inclusive) gasten de una a dos quintas partes de su presupuesto en escolarizar, sin encontrar por eso oposición.

Insistamos por un momento en la analogía entre el sistema escolar moderno y el auto particular. Una economía basada en la idea de tener un auto es ya un ideal latinoamericano, por lo menos entre los que en el presente formulan la política nacional. En los últimos 20 años, los gastos en carreteras, estacionamientos y toda esa otra clase de beneficios para los que poseen automóvil propio, han aumentado cuantiosamente. Estas inversiones solo sirven a una minoría ínfima y, lo que es peor aún, obstaculizan la instalación de cualquier sistema alternativo, pues desde ahora predeterminan la orientación de presupuestos futuros. Mientras tanto, la proliferación de carros particulares, además de dificultar en las calles el tránsito de autobuses —único medio de transporte popular sin contar el subterráneo—, discrimina la circulación de estos en las autopistas urbanas.

Criticar estas inversiones en comunicaciones es permisible. Sin embargo, quien proponga limitar radicalmente las inversiones escolares y encontrar medios más eficaces de educación, comete un suicidio político. Los partidos de oposición pueden permitirse gestionar la necesidad de construir supercarreteras, pueden oponerse a la adquisición de armamentos que se oxidarán entre desfile y desfile, pero, ¿quién en su sano juicio se atreve a contradecir la irrefutable «necesidad» de dar a todo niño la oportunidad de hacer su bachillerato?

La escuela: tabú intocable

La escuela se ha vuelto intocable por ser vital para el mantenimiento del *statu quo*. Sirve para mitigar el potencial subversivo que debería poseer la educación en una sociedad alienada, ya que al quedar confinada a sus aulas solo confiere sus más altos certificados a quienes se han sometido a su iniciación y adiestramiento.

En sociedades infracapitalizadas, donde la mayoría no puede darse el lujo de una escolarización limitada —por más que para los pocos que la reciben sea gratuita—, el presente sistema implica la total subordinación de esa mayoría al escolarizado prestigio de la minoría. En esta minoría de los beneficiarios del monopolio escolar se encuentran los líderes políticos y los técnicos de planificación, independientemente de que sean conservadores, marxistas o liberales. También forman parte de ella las niñas mimadas de las universidades privadas y los cabecillas estudiantiles de las huelgas universitarias. Todos estos grupos están igualmente interesados en el mantenimiento del monopolio escolar. La única divergencia gira en torno a quién debe gozar del privilegio y quién no.

La escuela en el mundo de la electrónica

Para el año 2000 el proceso de educación formal habrá cambiado, tanto en las naciones ricas como en las pobres. Las escuelas cesarán de dividir la vida humana en dos partes: la edad escolar para los discriminados por su inmadurez y la edad madura para los titulados por la escuela. La edad escolar durará toda la vida. A medida que un individuo se haga más maduro y capaz, se

intensificará su educación formal, convirtiéndose esta en una actividad de adultos, más que de jóvenes. Lo que se entiende hoy día por asistir a clase será entonces obsoleto.

Todos los sistemas sociales, especialmente las corporaciones industriales y administrativas, asumirán la tarea de entrenar y especializar a sus miembros; prestarán una especie de servicio de aculturación, concentrado en un aprendizaje relevante para el individuo, en vez de forzarlo a perder tantos años de su vida aprendiendo cosas que no utilizará jamás. La educación no será ya identificada con la escolarización, y será posible el adiestramiento fuera del monopolio escolar.

Ya es posible entrever las tendencias hacia esas metas. En Berkeley o en la Zona Rosa de México, la nueva generación pide trabajo no alienante y poder de decisión a nivel de grupos pequeños donde tenga cabida la experiencia personal. En rebeldía contra el sistema que los mimó, estos jóvenes prefieren poder «celebrar» la experiencia de vivir, al *achievement* o logro, que es el dios de las generaciones pasadas. Es decir, se encuentran proclamando los mismos ideales que pretenden ser normativos tanto en China como en Cuba.

El sistema escolar, al encargarse de producir seres infantiles, consigue que estos se organicen para reaccionar contra el paternalismo de esa sociedad que insiste en mantenerlos niños declarándolos «escolares». Constituyen dinámicamente una nueva clase universal —carente de toda base de poder legítimo— aún no reconocida como tal. Los ideales de esta clase son de penetrante contenido humanista. Ideal que por utópico no deja de ser vehementemente sugestivo.

Toda sociedad que hace de la experiencia humana su centro de desarrollo —y es esta la sociedad que esperamos y soñamos— necesita distinguir tajantemente entre el proceso de instrucción

y la apertura de la conciencia de cada individuo, entre adiestramiento y desarrollo de la imaginación creadora. La instrucción es cada vez más susceptible de planificación y programación, lo que no ocurre con la comprensión. Concibamos la instrucción como la cantidad de socialización programada que un individuo necesita adquirir antes de ser admitido en un nuevo ambiente. Preveo un escenario de futuro en el que resurgirá el aprendizaje medieval. Cada ambiente o cada organización proporcionarán la instrucción necesaria a sus actividades. Esto lo hacen ya los sindicatos, las Iglesias, los bancos, la industria, el ejército, y no la escuela. La persona se encuentra incitada a aprender porque se trata de cuestiones que le atañen personalmente. Es lo que Paulo Freire en Brasil llamó *conscientização*. Es la única palabra aplicable.

Sin embargo, podría y debería no ser así. La comprensión puede adquirirse de manera cómoda y no estructurada, haciendo que el individuo se vaya conociendo más a sí mismo a través del diálogo con las personas de su ambiente.

El papel de la escuela en la evolución hacia la utopía de finales de este siglo es diametralmente opuesto tanto en las naciones ricas como en las naciones pobres. Las primeras invirtieron enormes cantidades de dinero en poblar sus tierras de escuelas, al mismo tiempo que construyeron redes ferroviarias. Gastaron mucho más aun cuando descubrieron que necesitaban universidades además de escuelas, las cuales construyeron al mismo tiempo que las autopistas. Piensan ser bastante ricas para terminar, en la próxima década, el proceso de poblar sus tierras de universidades construidas alrededor de un estacionamiento, ya que cada uno de sus jóvenes está por tener automóvil propio. Son tan ricas, que el aumento cuantitativo de escuelas no impide a primera vista el cambio social. Pero en mi opinión lo frena,

principalmente por la despersonalización del individuo que tal escolarización implica.

De intentar algo semejante, las naciones pobres sufrirán una desastrosa quiebra económica mucho antes de aproximarse a este género de saturación escolar. En América Latina es imposible lograr un promedio de 12 años de escolarización para todos los ciudadanos. Según el último censo, no hay país latinoamericano en el que el 27 por ciento de los alumnos de un curso escolar correspondiente a una edad determinada vaya más allá del sexto grado ni en el que más del uno por ciento se gradúe en la universidad. Y esto ocurre a pesar de que del 18 a más del 30 por ciento de los presupuestos oficiales se invierten en las escuelas. Esta sola consideración debería convencernos de la peligrosa ambigüedad del mito de la escolarización universal. La imitación del sistema escolar de la metrópoli capitalista constituye un peligro mortal para sus colonias no menos que para sus excolonias. 1) Ni un control radical del crecimiento de la población, 2) ni el máximo aumento posible del porcentaje presupuestal dedicado a la educación, 3) ni ayudas extranjeras sin precedente, podrían asegurar a la próxima generación latinoamericana un promedio de 10 años de escolarización, mucho menos uno de 14. Esto por lo siguiente:

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

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

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

Más aún: el problema no es solo que América Latina carece de los recursos necesarios para aumentar suficientemente la escolarización. Al mismo tiempo su costo per cápita aumenta: 1) con la expansión cuantitativa del sistema (la tarea de la escuela se hace más difícil y costosa a medida que penetra zonas más distantes: las escuelas no son «más baratas por docena», para lo cual basta pensar que al aumentar el número sube también el costo administrativo y burocrático, sin aludir a las ganancias que extrae de ahí el sistema económico dominante), 2) con tasas de perseverancia escolar creciente (por supuesto que cuesta más un año en la escuela superior que dos o tres en la elemental), 3) con un aumento en la calidad de la enseñanza (no cuesta lo mismo enseñar física utilizando un laboratorio en lugar de un pizarrón), 4) con las exigencias justificadas del personal docente (las asociaciones de maestros son ya, en muchos países, los gremios profesionales más poderosos, un poco análogos al clero de la colonia; pero su agitación es justificada: en 1963, el promedio de su salario en 14 países de nuestra América equivalía a 60 dólares mensuales).

Por tanto, serán muy pocos los que podrían gozar del estatus simbólico y del uso del poder despótico que la escuela confiere. Es necesario considerar estos dos elementos.

La escuela como símbolo de estatus

Ese portentoso papelito llamado título o diploma se ha convertido en la posesión más codiciada. Recompensa principalmente a quien fue capaz de soportar hasta el final un ritual penoso; a la vez, representa una iniciación al mundo del «ejecutivo». El ideal de que cada persona tenga su auto y su título ha producido una sociedad de masas tipo clase media. A medida que se van haciendo realidad, estos ideales se transforman en mecanismos que aseguran el sistema que ellos produjeron. Tanto el auto como el título son símbolos de los esfuerzos correspondientes al periodo de industrialización liberal. Representan un logro y posesión individual.

Toda sociedad necesita pagar un precio para conservar sus ritos. Brasil tiene su carnaval, México su Guadalupe, algunos países su «revolución». Y Estados Unidos tiene su graduación. A pesar de su popularidad, los ritos son normalmente obsoletos. La sociedad tiene que hacer sacrificios para que esos ritos, dioses e iglesias hereditarias satisfagan parte del hambre del ser contemporáneo. Los ricos pueden practicar ritos más costosos y tienden a imponerlos a todos aquellos que quieran compartir el juego político, industrial e intelectual.

Es absurdo que el simple hecho de que Estados Unidos no pueda liberarse del costosísimo ritual para el título y el coche, sea argumento para universalizar esta religión en América Latina.

Como todos los países que llegan tarde a la industrialización, Latinoamérica puede aprovechar las invenciones de las naciones industrializadas, pero no debe dejar que estas le impongan el sistema social de su tecnología avanzada porque será imposible financiarlo. Incluyo ahí a la endiosada escuela. No vale la pena que nuestras naciones provean de automóviles y de

títulos a sus burguesías asimiladas a la burguesía internacional. Nuevos procesos eliminarán ambos símbolos en Estados Unidos mucho antes de que el 10 por ciento de los latinoamericanos lo logre obtenerlos.

La escuela: creadora de déspotas

La escuela, que ayudó en el siglo pasado a superar el feudalismo, se está convirtiendo en ídolo opresor que solo protege a los escolarizados. Ella gradúa y, consecuentemente, degrada. Por fuerza del mismo proceso, el degradado deberá volver a sometersele. La prioridad social se otorgará entonces de acuerdo con el nivel escolar alcanzado. En toda América Latina, más dinero para escuelas significa más privilegios para unos pocos a costa de muchos. Este alitvo paternalismo de la élite se formula incluso entre los objetivos políticos como igualdad (gratuidad, universalidad) en la oportunidad escolar. Cada nueva escuela establecida bajo esta ley deshonra al no escolarizado y lo hace más consciente de su «inferioridad». El ritmo con el cual crece la expectativa de escolarización es mucho mayor al ritmo con el cual aumentan las escuelas.

El hecho es que cada año disminuye el número de clientes satisfechos que se gradúan en un nivel que se considere «satisfactorio» y aumenta el de los marcados con el estigma de la deserción escolar. A estos últimos su título de desertores los gradúa para ejercer en el mercado de los marginados. La aguda pirámide educacional asigna a cada individuo su nivel de poder, prestigio y recursos, según lo considera apropiado para él. Lo convence de que esto es ni más ni menos lo que merece. La aceptación del mito escolar por los distintos niveles de la sociedad justifica ante todos los privilegios de muy pocos.

No hay mucha diferencia entre los que justifican su poder con base en la herencia y los que lo hacen con base en un título. En gran parte son los mismos. Las escuelas frustran, sí, a la mayoría, pero lo hacen no solo con todas las apariencias de legitimidad democrática sino también de clemencia. A alguien que no esté satisfecho con su falta de educación se le aconseja «que se supere». El remedio de la escuela nocturna o la educación de adultos están siempre disponibles: medidas ambas ineficaces para generalizar la educación, pero sumamente eficaces para demostrar al individuo que es culpable de la discriminación que sufre.

La perpetuación del mito escolar y su expansión hacia nuevas capas de la sociedad son tareas de la misma escuela. De este modo ella asegura su propio porvenir. En el caso de la escolarización no es verdad que «algo es mejor que nada». Pocos años de escuela inculcan una convicción en el niño: el que tiene más escolarización que él, tiene una indiscutida autoridad sobre él.

Las escuelas aumentan el ingreso nacional por dos razones opuestas pero igualmente explotadoras del individuo: 1) capacitan a la minoría graduada para una producción económica mayor, pero sometida siempre a la mentalidad escolar, 2) esta minoría se vuelve tan productiva que se hace preciso enseñar a la mayoría a consumir disciplinadamente (lo que se logra dándole alguna escolarización). Así la escuela limita la vitalidad de la mayoría y de la minoría, capando la imaginación y destruyendo la espontaneidad. La escuela divide a la sociedad en dos grupos: la mayoría disciplinadamente marginada por su escolarización deficiente, y la minoría de aquellos tan productivos que el aumento previsto en su ingreso anual es muchísimo mayor que el promedio anual del ingreso de esa inmensa mayoría marginada. El ingreso de esta también aumenta, pero, por supuesto, mucho más despacio. La dinámica de la sociedad ensancha el abismo que separa a los dos grupos.

Cualquier cambio o innovación en la estructura escolar o en la educación formal, según la conocemos, presupone: 1) cambios radicales en la esfera política; 2) cambios radicales en el sistema y la organización de la producción, y 3) una transformación radical de la visión que el hombre tiene de sí como un animal que necesita escolarización. Aun cuando se proponen devastadoras reformas del sistema escolar se ignoran estos supuestos. De aquí que fallen, puesto que se toma como base el marco social que las sostiene, en vez de gestionarlo radicalmente.

Las escuelas vocacionales —consideradas como remedio al problema de la educación en masa— proveen un buen ejemplo de la limitada visión ante el problema de reformas escolares: 1) el que egresa de una escuela vocacional o técnica se encuentra ante el problema de encontrar empleo en una sociedad cada vez más automatizada en sus medios de producción; 2) el costo de operación de este tipo de escuela es varias veces más alto que el de la escuela común; 3) su matrícula se nutre de estudiantes que ya han aprobado el sexto grado, estudiantes que, como ya hemos visto, son la excepción. Pretenden educar haciendo una imitación barata de una fábrica dentro de un edificio escolar.

En vez de cifrar las esperanzas en las escuelas vocacionales o técnicas, hay que comenzar por visualizar la transformación subvencionada de la fábrica o planta industrial. En relación con esto debe existir la posibilidad de: 1) hacer obligatorio el uso de las fábricas en sus horas no productivas como centro de adiestramiento; 2) que la gerencia emplee parte de su tiempo en la planificación y supervisión de dicho adiestramiento; 3) la reestructuración total del proceso industrial para lograr un proceso educativo. Si parte de las asignaciones presupuestarias empleadas ahora en el sistema escolar se reorientasen para promover el aprovechamiento del potencial educativo presente en el sistema

industrial, los resultados podrían ser enormes en relación con los obtenidos en el presente, tanto en lo educativo como en lo económico. Además, si tal instrucción estuviese disponible para todo aquel que la deseara, sin tomar en consideración la edad o si la persona ha de ser empleada por esa fábrica, la industria habría comenzado a asumir un papel muy importante que es ahora exclusivo de la escuela. Con esto ya estaríamos bien encaminados a terminar con la idea equivocada de que la persona debe estar acreditada para el empleo antes de ser empleada y, por lo tanto, que la escolarización debe preceder al trabajo productivo. No hay razón alguna para continuar con la tradición medieval de que los hombres se preparan para la vida secular cotidiana a través de la encarceración en un recinto sagrado, llámese monasterio, sinagoga o escuela.

Otro remedio que frecuentemente se propone para compensar las fallas del sistema escolar es la educación fundamental de adultos. Paulo Freire ha demostrado en Brasil un nuevo método para lograr la instrucción de adultos; el grupo de estos que logre interesarse en los problemas políticos de su comunidad puede aprender a leer y escribir en seis semanas de clases nocturnas. La eficacia de este programa se construye en torno a determinadas palabras clave que están cargadas de sentido político. Se entiende por qué dicho plan ha tropezado con dificultades. También se ha planteado que 10 meses separados de educación adulta cuestan tanto como un año de educación formal en la escuela; y, sin embargo, es mucho más efectiva que la mejor de las educaciones escolares.

Desafortunadamente, la educación de adultos se visualiza como un medio para proveerle al indigente un paliativo para la escolarización que le falta. Habría que cambiar completamente la situación si queremos visualizar la educación como un ejercicio

en madurez. Deberíamos considerar un cambio radical en la duración del año escolar, reduciendo la sesión de clases a dos meses por año, pero extendiendo el proceso educativo a los primeros 20 o 30 años de la vida de un hombre.

Mientras que otras formas de aprendizaje práctico en fábricas y cursos programados e idiomas y matemáticas deben ocupar la mayor porción de lo que habíamos denominado como instrucción, dos meses al año de educación formal deben considerarse suficientes para permitir lo que los griegos denominaban *echole*, es decir, tiempo de ocio para la creación. No sorprende que se nos haga casi imposible concebir cambios sociales de tan gran alcance, como es el de distribuir en nuevos patrones la función educativa de las escuelas. Encontramos la misma dificultad al sugerir formas concretas por las cuales las funciones no educativas de un sistema escolar que va desapareciendo puedan redistribuirse. No sabemos qué hacer con aquellos a quienes denominamos «niños» o «estudiantes», y que hacemos ingresar a las escuelas.

Es difícil prever las consecuencias políticas que estos cambios tan fundamentales puedan traer, sin mencionar las consecuencias en el plano internacional. ¿Cómo podrá coexistir una sociedad con una tradición de escuelas corrientes, con otras que se han salido del patrón educativo tradicional y cuya industria, comercio, publicidad y participación en la política es, de hecho, diferente? Áreas que se desarrollan fuera del sistema universal convencional no tendrían el lenguaje común ni criterios de coexistencia respetuosa con los escolarizados. Dos mundos, tales como China y Estados Unidos, casi tendrían que aislarse el uno del otro. Un mundo que tiene fe en la iniciación ritual de todos sus miembros a través de una «liturgia escolar» tiene que combatir cualquier sistema educativo que escape a sus cánones sagrados. Intelectualmente, resulta difícil acreditar el partido de Mao

como una institución educativa, que puede resultar más efectiva que las escuelas convencionales de más prestigio, por lo menos en lo que se refiere a enseñar lo que es ciudadanía. Las guerrillas en Latinoamérica son otro medio educativo que se malinterpreta y se usa indebidamente la mayor parte de las veces. El Che Guevara, por ejemplo, las veía como una última manera de enseñarle al pueblo lo ilegítimo que resulta el sistema político que padece. En países escolarizados donde la radio ha llegado a todo el pueblo, no debemos menospreciar las funciones educativas de grandes figuras disidentes y carismáticas como Dom Hélder Câmara en Brasil y Camilo Torres en Colombia. Fidel Castro describió sus primeras arengas como sesiones educativas.

La mentalidad escolarizada percibe estos procesos solamente como adoctrinamiento político. No puede comprender el propósito educativo. La legitimación de la educación por las escuelas tiende a que se visualice cualquier tipo de educación fuera de ella como accidental, cuando no como delito grave. Aun así, sorprende la dificultad con que la mentalidad escolarizada puede percibir el rigor con el que las escuelas inculcan lo imprescindibles que son y, con esto, la inevitabilidad del sistema que patrocinan. Las escuelas adoctrinan al niño de manera que este acepte el sistema político representado por sus maestros, incluso ante la insistencia de que la enseñanza es apolítica.

En última instancia, el culto a la escolarización llevará a la violencia. El establecimiento de cualquier religión lleva a eso. Al permitir que se extienda la prédica por la escolarización universal, tiene que aumentar la habilidad militar para reprimir la «insurgencia» en Latinoamérica. Solo la fuerza podrá controlar en última instancia las expectativas frustradas que la propagación del mito de escolarización ha desencadenado. La permanencia del actual sistema escolar puede muy bien fomentar el fascismo

latinoamericano. Solo un fanatismo inspirado en la idolatría por un sistema puede, en último término, racionalizar la discriminación masiva que es la resultante de insistir en clasificar con grados académicos a una sociedad necesitada.

Ha llegado el momento de reconocer la gran carga que las escuelas suponen para las naciones jóvenes. Al hacerlo podremos liberarnos y contemplar el cambio de la estructura social que hace a las escuelas necesarias. Yo no apoyo una utopía como la comuna china para Latinoamérica. Pero sí sugiero que esforcemos nuestra imaginación para construir escenarios que permitan una denodada reestructuración de las funciones educativas en la industria y la política, cortos retiros educativos e intensa preparación de los padres sobre educación temprana. El costo de las escuelas no debe medirse solamente en términos políticos. Las escuelas, en una economía de escasez invadida por la automatización, acentúan y racionalizan la coexistencia de dos sociedades: una colonia de la otra.

Una vez que se entienda que el costo de la escolarización es aún superior al costo del caos, nos colocaremos al margen de un compromiso desproporcionadamente costoso. Hoy en América Latina es tan peligroso dudar del mito de la salvación social por medio de la escolarización, como lo fue hace cientos de años dudar de los derechos divinos de los reyes católicos.



LA ALTERNATIVA A LA ESCOLARIZACIÓN

Durante generaciones hemos tratado de hacer del mundo un mejor lugar para vivir aumentando cada vez más el número de escuelas; pero hasta ahora hemos fracasado. Lo que hemos aprendido es que al obligar a todos los niños a subir por una escalera de educación abierta no realzamos la igualdad sino que favorecemos al individuo que empieza antes, al más sano o al mejor preparado; que la instrucción obligatoria apaga en la mayoría el deseo de obtener conocimientos independientes; y que el conocimiento tratado como mercancía, distribuido en paquetes, y aceptado como propiedad privada una vez adquirido, siempre será escaso.

De repente la gente se ha dado cuenta de que la empresa de la educación pública mediante escuelas obligatorias ha perdido su legitimidad social, pedagógica y económica. En respuesta, los críticos del sistema educativo proponen ahora soluciones energéticas y heterodoxas que van desde el plan de recibos (*voucher*), que permitiría a cada persona comprar la educación que desee en un mercado abierto, hasta el desplazamiento de la responsabilidad de la educación de la escuela a los medios y al aprendizaje en el trabajo. Algunos individuos consideran que la escuela tendrá que desestablecerse igual que sucedió con la

Iglesia en todo el mundo durante los últimos dos siglos. Otros reformadores proponen reemplazar la escuela universal con distintos sistemas nuevos que, según ellos, prepararían mejor a todos para vivir en la sociedad moderna. Estas propuestas de nuevas instituciones educativas caen dentro de tres amplias categorías: la reforma del aula dentro del sistema escolar; la dispersión de aulas libres en toda la sociedad, y la transformación de toda la sociedad en una gran aula. Pero estos tres enfoques —el aula reformada, el aula libre y el aula mundial— representan tres etapas en un escalamiento de la educación en que cada peldaño amenaza con implantar un control más sutil y penetrante del que reemplaza.

Considero que el desestablecimiento de la escuela se ha vuelto inevitable y que el fin de esta ilusión debe llenarnos de optimismo. Pero también creo que el fin de la «era de la escolaridad» podría introducir una era de la escuela mundial que solo se distinguiría en nombre de un manicomio o prisión mundial en donde la educación, la corrección y la adaptación se convertirían en sinónimos. Por lo tanto, considero que el rompimiento de la escuela nos obliga a mirar más allá de su inminente deceso y encarar disyuntivas fundamentales en la educación. O trabajamos para encontrar instrumentos educativos temibles y nuevos que hablen de un mundo cada vez más opaco e impenetrable para el hombre, o fijamos las condiciones para una nueva era en que la tecnología se utilizaría para hacer la sociedad más sencilla y transparente, de manera que todos los hombres puedan volver a tener los conocimientos y utilizar las herramientas que moldean sus vidas. En resumen, podemos desestablecer escuelas o podemos desescolarizar la cultura.

El currículum oculto de las escuelas

Para poder ver claramente las disyuntivas a que nos enfrentamos, debemos primero distinguir entre el aprendizaje y la escolaridad, lo que significa separar el objeto humanístico del maestro del impacto de la estructura invariante de la escuela. Esta estructura oculta constituye una forma de instrucción que el maestro o el consejo de la escuela nunca llegan a controlar. Transmite indeleblemente el mensaje de que solo a través de la escuela el individuo podrá prepararse para la vida adulta en la sociedad, que lo que no se enseña en la escuela carece de valor, y que lo que se aprende fuera de la escuela no vale la pena aprenderlo. Yo llamo a eso el currículum oculto de la escolaridad porque constituye el marco inalterable del sistema, dentro del cual se hacen todos los cambios en el currículum.

El currículum oculto siempre es el mismo, cualquiera que sea la escuela o el lugar. Obliga a todos los niños de cierta edad a congregarse en grupos de alrededor de 30, bajo la autoridad de un maestro autorizado, durante 500, 1.000 o más horas al año. No importa si el currículum está diseñado para enseñar los principios del fascismo, del liberalismo, del catolicismo, del socialismo o la liberación, mientras la institución reclame la autoridad de definir cuáles actividades son las que considera «educación» legítima. No importa si el propósito de la escuela es producir ciudadanos soviéticos o norteamericanos, mecánicos o doctores, mientras no se pueda ser un ciudadano o doctor si no se ha graduado. No importa si todas las reuniones ocurren en el mismo lugar, mientras se consideren una asistencia: cortar caña es trabajo para los cañeros, corrección para los prisioneros, y parte del currículum para los estudiantes.

Lo que importa en el currículum oculto es que los estudiantes

aprendan que la educación es valiosa cuando se adquiere en la escuela a través de un proceso graduado del consumo; que el grado de éxito del que disfrutará el individuo en sociedad depende de la cantidad de conocimientos que consume, y que los conocimientos sobre el mundo son más valiosos que los conocimientos adquiridos del mundo. La imposición de este currículum oculto dentro de un programa educativo distingue la escolarización de otras formas de educación planeada. Todos los sistemas escolares del mundo tienen características comunes en relación con su producto institucional, y estos son el resultado del currículum oculto en común de todas las escuelas.

Debe entenderse claramente que el currículum oculto de las escuelas traduce la enseñanza de una actividad en una mercancía cuyo mercado lo monopoliza la escuela. El nombre que ahora damos a esta mercancía es «educación», producto cuantificable y acumulativo de una institución profesionalmente diseñada denominada escuela, cuyo valor puede medirse por la duración y lo costoso de la aplicación de un proceso (el currículum oculto) al estudiante. El graduado de una universidad local y el que recibe un título de una universidad famosa podrán haber adquirido 135 créditos en cuatro años, pero están totalmente conscientes del valor diferencial de su acervo de conocimientos.

En todos los países «escolarizados» el conocimiento se considera como artículo de primera necesidad para la supervivencia, pero también como una forma de moneda más líquida que los rublos o los dólares. Nos hemos acostumbrado, a través de los escritos de Karl Marx, a hablar de la enajenación del obrero por su trabajo en una sociedad clasista. Debemos ahora reconocer el alejamiento del hombre de su aprendizaje cuando este se convierte en producto de una profesión que aporta servicios y él se convierte en el consumidor.

Mientras más educación consume un individuo, mayor es el «acervo de conocimientos» que adquiere, y más se eleva en la jerarquía de los capitalistas del conocimiento. Así, la educación define una nueva estructura de clase para la sociedad dentro de la cual los grandes consumidores de conocimientos —aquellos que han adquirido un gran acervo de conocimientos— pueden alegar que tienen mayor valor para la sociedad. Ellos representan los valores de primera en la cartera de capital humano de una sociedad, y a ellos queda reservado el acceso a los instrumentos más poderosos o escasos de la producción.

De esta forma, el currículum oculto define y mide lo que es la educación y el nivel de productividad a que tiene derecho el consumidor. Sirve como razón de la creciente correlación entre los trabajos y el privilegio correspondiente: que puede traducirse en ingreso personal en algunas sociedades, y en un derecho directo a servicios que ahorren tiempo, mayor educación y prestigio en otras. (Este punto es especialmente importante a la luz de la escasez de correspondencia entre la escolarización y la competencia ocupacional establecida en estudios como *Education and Jobs: The Great Training Robbery*, de Ivar Berg.)

El empeño en que todos los hombres atravesasen etapas sucesivas de ilustración está firmemente arraigado en la alquimia, el Gran Arte de una Edad Media decadente. A Juan Amós Comenius, un obispo moravo, pansofista de *motu proprio* y pedagogo, se le considera con justicia como uno de los fundadores de la escuela moderna. Fue uno de los primeros que propusieron de siete a doce grados de instrucción obligatoria. En su *Magna Didactica* describió a la escuela como un instrumento para «enseñar a todos todo» y delineó un plan para la producción en masa de conocimientos, que de acuerdo con su método haría que la educación fuera más barata y mejor, y permitiría que todos llegaran

a su máxima realización humana. Pero Comenius no solo fue uno de los primeros expertos de la eficiencia, fue también un alquimista que adoptó el lenguaje técnico de su oficio para describir el arte de educar niños. El alquimista buscaba refinar los elementos base dirigiendo sus espíritus destilados a través de 12 etapas de procesos sucesivos, de manera que pudieran convertirse en oro para su propio beneficio y el del mundo. Los alquimistas nunca lo lograron pese a todos sus intentos, pero en cada ocasión su «ciencia» rendía nuevas razones para su fracaso, y volvían a ensayar.

La pedagogía abrió un nuevo capítulo en la historia de la *Ars Magna*. La educación se convirtió en la búsqueda de un proceso de alquimia que construiría un nuevo tipo de hombre que encajara en un ambiente creado por magia científica. Pero por mucho que cada generación gastara en sus escuelas, siempre resultaba que la mayoría de la gente no estaba capacitada para que se le instruyera mediante este proceso y se le tenía que descartar como impreparada para la vida en un mundo de hechura humana.

Los reformadores de la educación que aceptan la idea de que las escuelas han fracasado caen dentro de tres grupos. Los más respetables son sin duda los grandes maestros de la alquimia que prometen mejores escuelas. Los más seductores son magos populares que prometen hacer de cada cocina un laboratorio de alquimia. Los más siniestros son los nuevos masones del universo que desean transformar el mundo en un enorme templo del aprendizaje.

Entre los maestros más notorios de la alquimia de hoy están ciertos directores de investigación, empleados o patrocinados por las grandes fundaciones, que consideran que si la escuela pudiera de alguna manera mejorarse, también podría volverse económicamente más viable que las que ahora tienen problemas, y al

mismo tiempo podría vender un paquete de servicios más grande. Aquellos a quienes preocupa principalmente el currículum pretenden que está pasado de moda o es irrelevante. De esta forma el currículum se llena de nuevos cursos empaquetados sobre cultura africana, imperialismo norteamericano, liberación de la mujer, contaminación o sociedad de consumo. El aprendizaje pasivo es equivocado —realmente lo es— de manera que amablemente permitimos que los estudiantes decidan lo que quieren que se les enseñe y cómo. Las escuelas son prisiones. Por lo tanto, los directores están autorizados a permitir clases fuera del edificio de la escuela, por ejemplo, moviendo los pupitres a una calle cercada de Harlem. El entrenamiento sensibilizado cobra actualidad. De manera que importamos la terapia de grupos al salón de clases. La escuela, que se suponía iba a enseñar todo a todos, se convierte ahora en todo para todos los niños.

Otros críticos subrayan que las escuelas hacen un uso ineficiente de la ciencia moderna. Algunos administrarían drogas que facilitarían al instructor el cambio de la conducta del niño. Otros transformarían la escuela en un estadio para el juego educativo. Otros más electrificarían el salón de clase. Si son los discípulos simplistas de McLuhan, reemplazarían los pizarrones y los libros de texto por *happenings* ayudados por todos los medios de difusión; si siguen a Skinner considerarían que pueden modificar la conducta más eficientemente que los practicantes pasados de moda del aula.

No cabe duda de que la mayoría de estos cambios han tenido algunos efectos saludables. Los alumnos de las escuelas experimentales son menos holgazanes. Los padres tienen una mayor sensación de participación en un distrito descentralizado. A menudo, los estudiantes a los que el maestro asigna un aprendizaje, resultan ser más competentes que los que se quedan en el salón de

clase. Algunos niños mejoran sus conocimientos de un idioma extranjero en el laboratorio de idiomas porque prefieren jugar con las manijas de la grabadora que hablar con sus mayores. Sin embargo, todas estas mejoras funcionan dentro de límites predeciblemente estrechos, ya que mantienen intacto el currículum oculto de la escuela. Algunos reformadores quisieran deshacerse del currículum oculto de la escuela pública, pero es raro que lo logren. Las escuelas libres que llevan a más escuelas libres producen un espejismo de libertad, aun cuando la cadena de asistencia se ve a menudo interrumpida por largos periodos de vagancia. La asistencia mediante la seducción inculca la necesidad de tratamiento educativo de una manera más persuasiva que la asistencia renuente enforzada por un vigilante escolar. Los maestros permisivos en un aula acojinada pueden impedir fácilmente que los alumnos sobrevivan una vez que la dejan.

A menudo el aprendizaje en estas escuelas no es más que la adquisición de habilidades de valor social definidas, en este caso, por el consenso de una comuna en lugar de por el decreto de un consejo escolar. Nuevo presbítero no es más que viejo cura escrito con palabras más largas.

Las escuelas libres, para que realmente lo sean, deben cumplir con dos condiciones: primero, deben dirigirse de manera que se evite la reintroducción del currículum oculto de asistencia graduada y estudiantes autorizados que estudien a los pies de maestros autorizados. Y, más importante, deben proporcionar un sistema en que todos los participantes, personal y alumnos, puedan liberarse de las bases ocultas de una sociedad escolarizada. La primera condición queda frecuentemente estipulada dentro de los objetivos de una escuela libre. La segunda, solo se reconoce en raras ocasiones y es difícil definirla como objetivo de una escuela libre.

Los supuestos ocultos de la educación

Resulta inútil distinguir entre el currículum oculto que acabo de describir y las bases ocultas de la escolarización. El currículum oculto es un ritual que puede considerarse como la iniciación oficial a la sociedad moderna, institucionalmente establecida a través de la escuela. El propósito de este ritual es el de esconder a sus participantes las contradicciones entre el mito de una sociedad igualitaria y la realidad consciente de clases que certifica. Una vez que se reconocen como tales, los rituales pierden su poder, y esto es lo que ahora empieza a suceder con la escolarización. Pero existen varios supuestos fundamentales sobre el desarrollo —las bases ocultas— que ahora encuentran su expresión en el ceremonial de la escolarización, y que fácilmente podrían reforzarse por lo que hacen las escuelas libres.

A primera vista, cualquier generalización sobre las escuelas libres parece aventurada. Especialmente en Estados Unidos, Canadá y Alemania en 1971, son las mil flores de una nueva primavera. Pero sobre estas empresas experimentales que pretenden ser *instituciones educativas*, pueden hacerse algunas generalizaciones. Sin embargo, debemos primero tener una idea más clara de la relación entre la escolarización y la educación.

A menudo olvidamos que la palabra *educación* es de reciente cuño. No se conocía antes de la Reforma. La educación de los niños, como ya lo he referido, se menciona por primera vez en francés en un documento fechado en 1498. Fue el año en que Erasmo se estableció en Oxford, cuando a Savonarola lo mataron en la hoguera en Florencia, y cuando Durero esbozó su *Apocalipsis*, que nos transmite el sentido de destrucción que existía al final de la Edad Media. En lengua inglesa la palabra *education* hizo su primera aparición en 1530. El año en que Enrique VIII se divorció

de Catalina de Aragón y en que la Iglesia luterana se separó de Roma en la Dieta de Augsburgo. En tierras de España, el uso de la palabra y la idea de *educación* tardó otro siglo más. En 1632, Lope de Vega sigue refiriéndose a la educación como una cosa novedosa. Ese año, como ustedes recordarán, la Universidad de San Marcos en Lima celebró su sexagésimo aniversario. Los centros de aprendizaje existían antes de que el término *educación* entrara en el lenguaje común. Se «leía» a los Clásicos o la Ley; no se educaba para poder vivir.

Durante el siglo XVI, la necesidad universal de «justificación» fue el meollo de las polémicas teológicas. Racionalizaba la política y servía como pretexto para los magnicidios. La Iglesia se dividió y pudieron sostenerse opiniones ampliamente divergentes sobre el grado en que todos los hombres nacieron en pecado, corrompidos y predestinados. Pero para principios del siglo XVII comenzó a haber un nuevo consenso: la idea de que el hombre nacía incompetente para la sociedad si no se le proporcionaba «educación». La educación llegó a significar lo inverso de la competencia vital. Llegó a significar un proceso, más que el solo conocimiento de los hechos y la capacidad para utilizar las herramientas que moldean la vida de un hombre concreto. La educación llegó a significar una mercancía intangible que debía producirse para beneficio de todos, e impartirse a todos igual que antes la Iglesia visible impartía la gracia invisible. La justificación frente a la sociedad se convirtió en la primera necesidad de un hombre nacido en la estupidez original, análoga al pecado original.

La escolarización y la «educación» están relacionadas como la Iglesia y la religión o, en términos más generales, como el ritual y el mito. El ritual crea y sostiene al mito; es un mitopoyético, y el mito genera el currículum a través del cual se perpetúa.

«Educación» como la designación de una categoría global de justificación social es una idea que no tiene (fuera de la teología cristiana) una analogía específica en otras culturas. Y la producción de «educación» a través del proceso de escolarización separa a las escuelas de otras instituciones de aprendizaje que existieron en otras épocas. Este punto debe entenderse si queremos aclarar las limitaciones de la *mayoría* de las «escuelas» libres, no estructuradas o independientes.

Para ir más allá de la simple reforma del aula, una escuela libre debe evitar que se incorpore el currículum oculto de la escolarización que he descrito arriba. La escuela libre ideal trata de proporcionar educación y al mismo tiempo intenta evitar que esa educación se utilice para establecer o justificar una estructura de clase, de que se convierta en razón para medir al alumno según alguna escala abstracta, y de reprimirlo, controlarlo y empujarlo. Pero mientras la escuela libre trate de proporcionar una «educación general», no podrá avanzar más allá de los supuestos ocultos de la escuela.

Entre estos supuestos está lo que Peter Schrag denomina el «síndrome de la inmigración», que nos mueve a tratar a todas las personas como si fueran extranjeras que deben atravesar por un proceso de naturalización. Solo los consumidores certificados de conocimientos podrán recibir su ciudadanía. Los hombres no nacen iguales sino que se hacen iguales a través de su gestación en el *alma mater*.

Otro supuesto es que el hombre nace maduro y debe «madurar» antes de que pueda encajar en la sociedad civilizada. Este supuesto es, desde luego, contrario a la creencia de que el hombre es el mamífero cuyos ancestros fueron dotados de inmadurez para toda la vida por la evolución, lo que constituye su «gracia» peculiar. De acuerdo con esta fijación ideológica sobre la madurez, se

debe alejar al hombre de su ambiente natural y pasarlo a través de un útero social en el que se endurece lo suficiente para poder encajar en la vida diaria. A menudo las escuelas libres pueden desempeñar esta función mejor que las escuelas de un tipo menos atractivo.

Los establecimientos educativos libres tienen otra característica en común con los establecimientos menos libres: despersonalizan la responsabilidad de la «educación». Colocan una institución *in loco parentis*. Perpetúan la idea de que si la «instrucción» se efectúa fuera del seno familiar, debe hacerse mediante una institución donde el maestro es solo un agente o funcionario. En una sociedad escolarizada hasta la familia queda reducida a «organismo de aculturación». Las instituciones educativas que utilizan maestros para cumplir los mandatos de su junta directiva son instrumentos para la despersonalización de las relaciones íntimas.

Es cierto que muchas escuelas libres funcionan sin maestros acreditados. Al hacerlo representan una grave amenaza para los sindicatos establecidos de maestros. Pero no constituyen una amenaza a la estructura profesional de la sociedad. Una escuela en la que el consejo nombra personas de su propia elección para desempeñar su tarea educativa aun cuando no tengan un certificado o licencia profesional o tarjeta sindical, no está amenazando por ello la legitimidad de la profesión docente, como tampoco se pone en peligro la *legitimidad* social de la profesión más antigua cuando una prostituta, que opera en un país en que su trabajo *legal* requiere una licencia de la policía, establece un burdel privado.

La mayoría de los maestros que enseñan en las escuelas libres no tienen oportunidad de enseñar en nombre propio. Realizan la tarea de enseñar en nombre de una junta la función menos transparente de enseñar en nombre de sus alumnos o la función más

mística de enseñar en nombre de la «sociedad» en general. La mejor prueba de esto es que la mayoría de los maestros en las escuelas libres pasan más tiempo que sus colegas profesionistas planeando, con un comité, la forma en que la escuela debe educar. Al verse frente a las pruebas de sus ilusiones, lo prolongado de las reuniones de comité lleva a muchos maestros generosos de la escuela pública a la escuela libre y después de un año más allá de ella.

La retórica de todos los establecimientos educativos declara que forman hombres para algo, para el futuro, pero no los liberan de esta tarea antes de que hayan desarrollado un alto nivel de tolerancia a las formas de sus mayores: la educación *para* la vida en lugar de *en* la vida diaria. Pocas escuelas libres pueden abstraerse de hacer precisamente esto. Sin embargo, están entre los centros más importantes de los que irradia un nuevo estilo de vida, no por el efecto que tendrán sus graduados, sino, más bien, porque los mayores que eligen educar a sus hijos sin el beneficio de maestros adecuadamente ordenados con frecuencia pertenecen a una minoría radical porque su preocupación en relación con la educación de sus hijos los sostiene en su nuevo estilo.

La mano oculta en un mercado educativo

El tipo más peligroso de reformador de la educación es el que argumenta que el conocimiento puede producirse y venderse con mucha mayor eficacia en el mercado abierto que en un mercado controlado por la escuela. Estas personas consideran que es fácil adquirir una habilidad de modelosdehabilidad si el estudiante realmente está interesado en su adquisición, que los derechos individuales pueden proporcionar un poder de compra

más equitativo para la educación. Piden una separación cuidadosa del proceso con que se mide y certifica. Me parece que estas afirmaciones son obvias. Pero sería una falacia creer que el establecimiento de un mercado libre de conocimientos constituiría una alternativa radical en la educación.

El establecimiento de un mercado libre realmente aboliría lo que anteriormente denominé currículum oculto de la escolarización actual —su asistencia específica en una edad determinada a un currículum graduado. De igual manera, en un principio el mercado libre daría la apariencia de contrarrestar lo que he denominado bases ocultas de una sociedad escolarizada: el «síndrome de la inmigración», el monopolio institucional de la enseñanza y el ritual de la iniciación lineal. Pero, al mismo tiempo, un mercado libre en educación proporcionaría al alquimista innumerables manos ocultas para encajar a cada hombre en los múltiples, estrechos y pequeños nichos que puede proporcionar una tecnocracia más compleja.

Muchas décadas de dependencia en la escolarización han hecho que el conocimiento se convierta en mercancía, un bien especial susceptible de mercadeo. El conocimiento se considera ahora simultáneamente como bien de primera necesidad y como la moneda más preciosa de una sociedad. (La transformación del conocimiento en una mercancía se refleja en una transformación correspondiente del lenguaje. Palabras que antes funcionaban como verbos se están convirtiendo en sustantivos que designan propiedades. Hasta hace poco las palabras habitación, conocimiento y curación designaban actividades. Ahora, por lo general, se conciben como mercancías o servicios a entregarse. Hablamos de la fabricación de la vivienda o de la entrega de asistencia médica. Los hombres ya no se consideran aptos para curarse a sí mismos ni para construirse sus viviendas. En este tipo de sociedad, el hombre

llega a creer que los servicios profesionales son más valiosos que la atención personal. En lugar de aprender cómo cuidar a la abuelita, el adolescente aprende a hacer una manifestación frente al hospital que no la admite.) Esta actitud fácilmente podría sobrevivir a la desinstitucionalización de la escuela, igual que la afiliación a una Iglesia siguió siendo una condición para ocupar un puesto público mucho después de la adopción de la Primera Reforma a la Constitución Norteamericana. Es aún más palpable que los exámenes que miden paquetes complejos de conocimientos podrían fácilmente sobrevivir a la desinstitucionalización de la escuela —y con esto acabaría la compulsión de obligar a todos a adquirir un paquete mínimo de las existencias de conocimientos. Al fin coincidirían la medida científica del valer de cada hombre y el sueño alquimista de «poder educar a todos los hombres para realizarse plenamente en su humanidad». Bajo la apariencia de un mercado «libre», la aldea global se convertiría en un útero ambiental en el que los terapeutas pedagógicos controlarían el complejo ombligo por donde se alimenta el hombre.

En la actualidad las escuelas limitan la competencia del maestro al aula. Evitan que haga de la vida entera del hombre su dominio. La muerte de la escuela acabará con esta restricción y dará una apariencia de legitimidad a la invasión pedagógica en la intimidad del individuo durante toda su vida. Abrirá el camino de una lucha por el «conocimiento» en un mercado libre, lo que nos llevaría a la paradoja de una vulgar, aun cuando aparentemente igualitaria, meritocracia.

Las escuelas no son de ninguna manera las únicas o más eficientes instituciones que pretenden traducir la información, el entendimiento y la sabiduría en rasgos de conducta cuya medición es la clave del prestigio y el poder. Las escuelas tampoco son las primeras instituciones que se utilizan para convertir la educación

en un derecho. Por ejemplo, el sistema mandarín de China fue durante siglos un incentivo estable y eficaz para la educación al servicio de una clase relativamente abierta cuyo privilegio dependía de la adquisición de conocimientos cuantificables.

Se dice que alrededor de 2200 a. C. el emperador de China examinaba a sus funcionarios cada tercer año. Después de tres exámenes, los ascendía o los despedía para siempre del servicio. Mil años más tarde, en 1115 a. C., el primer emperador Chan estableció exámenes generales formales para entrar al servicio público: música, ballestería, equitación, escritura y aritmética. Los examinados se presentaban cada tercer año para competir con sus pares, en lugar de someterse a calificación de normas abstractas desarrolladas por científicos. Uno de cada 100 era ascendido a través de tres grados: de «genio en potencia» y «estudioso ascendido», hasta el nivel de aquellos que estaban «listos para el servicio público». El coeficiente selectivo de los exámenes para los tres niveles sucesivos era tan pequeño que los mismos exámenes no habrían tenido que ser muy exactos para ser útiles. Sin embargo, se tenía sumo cuidado para asegurar la objetividad. En el segundo nivel, donde la composición era importante, el examen del competidor lo copiaba un secretario y esta copia se sometía a un jurado para evitar que la caligrafía del autor se reconociera y llevara a los jueces a actuar con algún prejuicio.

El ascenso a una posición de estudioso en China no daba derecho a ninguno de los trabajos más codiciados, pero sí proporcionaba un billete para una lotería pública en la que los puestos se distribuían entre los mandarines certificados. En China no se desarrollaron escuelas, ni mucho menos universidades, hasta que empezó a guerrear con los poderes europeos. La comprobación de conocimientos cuantificables adquiridos independientemente permitió que durante 3.000 años el imperio chino, que fue la

única nación Estado que careció de un verdadero sistema eclesiástico o escolástico, seleccionara su élite gobernante sin crear una gran aristocracia hereditaria; la familia del emperador y aquellos que aprobaban los exámenes tenían acceso a ella.

Voltaire y sus contemporáneos alabaron el sistema de ascenso chino a través de conocimientos comprobados. En Francia se introdujo el examen para el Servicio Público en 1791, examen que Napoleón abolió. Sería fascinante especular qué hubiera sucedido si el sistema mandarín se hubiese elegido para propagar los ideales de la Revolución francesa, en lugar del sistema escolástico que inevitablemente respalda el nacionalismo y la disciplina militar. Sucedió que Napoleón fortaleció la escuela politécnica residencial. El modelo jesuita del ritual, el ascenso secuencial en un pedigrí enclaustrado, predominó sobre el sistema mandarín como el método preferido para dar legitimidad a las élites en las sociedades occidentales.

Los principales se convirtieron en los abates de una cadena mundial de monasterios en la que todos se empeñan en acumular el conocimiento necesario para entrar en el constantemente obsoleto cielo sobre la tierra. Igual que los calvinistas desinstitucionalizaron los monasterios solo para convertir a toda Ginebra en uno, debemos temer que la desinstitucionalización de la escuela nos lleve a una fábrica mundial de conocimiento. Si el concepto de enseñanza o conocimiento no se transforma, la desinstitucionalización de la escuela nos llevará a un casamiento entre el sistema mandarín que separa el aprendizaje de la certificación y una sociedad comprometida en proporcionar terapia para cada hombre hasta que llegue a la madurez de la edad dorada.

Ni la alquimia ni la magia ni la masonería pueden resolver el problema de la actual crisis «en la educación». La desescolarización de nuestra visión mundial exige que reconozcamos la

naturaleza ilegítima y religiosa de la empresa educativa misma. Su *hybris* descansa en el intento de hacer del hombre un ente social por haberse sometido a un tratamiento en un proceso manejado. Para aquellos que están de acuerdo con la moral tecnocrática, lo que es posible técnicamente debe ponerse a disposición al menos de unos cuantos, quiéranlo o no. Ni la privación ni la frustración de la mayoría cuenta. Si es posible el tratamiento de cobalto, entonces la ciudad de Tegucigalpa necesita un aparato en cada uno de sus dos hospitales principales, al costo que liberaría a una parte importante de la población de Honduras de parásitos. Si las velocidades supersónicas son posibles, entonces se deben acelerar los viajes de algunos. Si puede concebirse el viaje a Marte, entonces debe encontrarse una razón para que parezca una necesidad. En la moral tecnocrática, la pobreza se moderniza: no solo se cierran las viejas alternativas con nuevos monopolios, sino que la falta de necesidades también aumenta por una diseminación creciente entre aquellos servicios que son tecnológicamente viables y aquellos que realmente están a disposición de la mayoría.

Un maestro se convierte en «educador» cuando adopta esta moral tecnocrática. Entonces actúa como si la educación fuera una empresa tecnológica cuyo objeto fuera adaptar al hombre al ambiente que crea el «progreso» de la ciencia. Se ciega ante las pruebas de que el precio de la constante obsolescencia de todas las mercancías es alto: el costo creciente de entrenar personas para que las conozcan. Parece olvidar que el costo creciente de las herramientas se compra a un alto precio en términos de educación: disminuye la intensidad de mano de obra de la economía, hace que el aprendizaje en el trabajo sea imposible o, cuando mucho, un privilegio para unos cuantos. En todo el mundo el costo de educar al hombre para la sociedad aumenta con mayor rapidez

que la productividad de toda la economía, y menos personas tienen la sensación de participar inteligentemente en el bienestar común.

La contradicción de las escuelas como herramientas del progreso tecnocrático

Para una sociedad de consumo, educación equivale a entrenamiento del consumidor. La reforma del aula, la dispersión del aula y la difusión del aula son formas diferentes de moldear a los consumidores de mercancías obsoletas. La supervivencia de una sociedad en la que las tecnocracias pueden redefinir constantemente la felicidad humana en función del consumo de su último producto depende de las instituciones educativas (desde las escuelas hasta los anuncios) que convierten a la educación en control social.

En países ricos como Estados Unidos, Canadá o la URSS, enormes inversiones en escolarización ponen de manifiesto las contradicciones institucionales del progreso tecnocrático. En estos países, la defensa ideológica del progreso ilimitado descansa en la pretensión de que los efectos igualadores de una escolarización abierta pueden contrarrestar la fuerza desigualadora de la constante obsolescencia. La legitimidad de la sociedad industrial misma llega a depender de la credibilidad de la escuela, y no importa si el partido en el poder es el comunista o el republicano. Bajo estas circunstancias, el público está ávido de libros como el informe de Charles Silberman o la Comisión Carnegie, publicado bajo el título de *Crisis in the Classroom*. Este tipo de investigación inspira confianza por su bien documentada condena de la escuela actual, a la luz de la cual los intentos insignificantes por salvar al sistema

manicurando sus faltas más obvias pueden crear una nueva oleada de expectativas inútiles.

Mayores inversiones en escuelas de todas partes hacen monumental la ineficacia de la escolarización. Paradójicamente, los pobres son las primeras víctimas de la mayor escolarización. La Comisión Wright en Ontario tuvo que informar a sus patrocinadores del gobierno que la educación postsecundaria está inevitable e irremediablemente gravando a los pobres en forma desproporcionada para una educación que siempre disfrutarán principalmente los ricos.

La experiencia confirma estas advertencias. Durante varias décadas un sistema de cuotas en la URSS daba preferencia al ingreso a la universidad a los hijos de padres trabajadores sobre los hijos de graduados universitarios. Sin embargo, la desproporción de estos últimos es todavía mayor en las clases que se gradúan en Rusia que en Estados Unidos.

El 8 de marzo de 1971, el magistrado de la Suprema Corte de Justicia Warren E. Burger presentó la opinión unánime de la corte en el caso de *Griggs et al.* frente a la Duke Power Company. Interpretando la intención del Congreso en la sección referente a la igualdad de oportunidades de la Ley de Derechos Civiles de 1964, la corte de Burger determinó que cualquier grado académico o cualquier examen a que se sometan futuros empleados debe «calificar al hombre para el trabajo» y no al «hombre en abstracto». La carga de demostrar que los requisitos educativos son una «medida razonable de la actuación en el trabajo» descansa en el patrón. En esta decisión, la corte solo habló sobre los exámenes y diplomas como medio de discriminación racial, pero la lógica del argumento del magistrado se aplica a cualquier uso del pedigrí educativo como prerrequisito de un empleo. *The Great Training Robbery (El gran robo del entrenamiento)*, tan

eficazmente expuesto por Ivar Berg, debe ahora enfrentarse al desafío de una conjura de compinches, de alumnos, patrones y causantes.

En los países pobres, las escuelas racionalizan el rezago económico de toda una nación. La mayoría de los ciudadanos quedan excluidos de los escasos medios modernos de producción y consumo, pero arden en deseos de entrar en la economía por la puerta de la escuela. La legitimación de la distribución jerárquica del privilegio y el poder se ha desplazado de la alcurnia, la herencia, el favor del rey o del papa y la crueldad en el mercado o en el campo de batalla, a una forma más sutil de capitalismo: la institución jerárquica pero liberal de la escolarización obligatoria que permite al bien escolarizado imputar culpabilidad al consumidor rezagado de conocimientos por tener un certificado de menor denominación. Sin embargo, esta racionalización de la desigualdad nunca puede ir de acuerdo con los hechos, y los regímenes populistas cada vez se encuentran con mayores problemas para ocultar el conflicto entre la retórica y la realidad.

Durante diez años la Cuba de Fidel Castro se ha empeñado en el rápido crecimiento de la educación popular, dependiendo del material humano disponible, sin el respeto normal a las credenciales profesionales. Los éxitos espectaculares al principio de esta campaña, especialmente en lo que se refiere a la disminución del analfabetismo, se han citado como pruebas de que la lenta tasa de crecimiento de otros sistemas escolásticos latinoamericanos se debe a la corrupción, al militarismo y a una economía capitalista de mercado. No obstante, ahora, la lógica de la escolarización jerárquica está alcanzando a Fidel y a su intento de producir al Nuevo Hombre por medio de la escuela. Aun cuando los estudiantes pasan la mitad del año en los campos de caña y se adhieren totalmente a los ideales igualitarios del compañero

Fidel, cada año la escuela entrena a una cosecha de consumidores de conocimientos autoconscientes dispuestos a moverse hacia nuevos niveles de consumo. Además, el *Dr.* Castro se enfrenta a las pruebas de que el sistema escolástico nunca producirá suficientes técnicos certificados. Aquellos graduados que obtienen las nuevas colocaciones destruyen con su conservadurismo los resultados obtenidos por los núcleos no certificados que han llegado a sus puestos a través de entrenamientos en el trabajo. No se puede culpar de ninguna manera a los maestros de los fracasos de un gobierno revolucionario que insiste en la capitalización institucional del potencial humano a través de un currículum oculto que garantiza la producción de una burguesía universal.

Recuperación de la responsabilidad de enseñar y aprender

Una revolución en contra de aquellas formas de privilegio y de poder que se basan en el derecho de obtener conocimientos profesionales debe iniciarse con una transformación de la conciencia sobre la naturaleza del aprendizaje. Esto significa, sobre todo, un desplazamiento de la responsabilidad de enseñar y aprender. El conocimiento solo puede definirse como una mercancía mientras se le considere el resultado de una empresa institucional o el cumplimiento de los objetivos institucionales. Solo cuando el hombre recupere el sentido de la responsabilidad personal de lo que aprende y enseña podrá romperse el sortilegio y superarse el alejamiento entre el aprender y el vivir.

La recuperación del poder de aprender o enseñar significa que el maestro que se arriesga a interferir en la vida privada de otro individuo también se hace responsable de los resultados. De manera similar, el estudiante que se expone a la influencia de un

maestro debe hacerse responsable de su propia educación. Para ello lo ideal sería que las instituciones educativas —si se necesitan— adoptaran la forma de centros de servicios donde se pudiera adquirir un techo adecuado sobre su cabeza, tener acceso a un piano o a un horno y a discos, libros o diapositivas. Las escuelas, las estaciones de televisión, los teatros y similares están diseñados principalmente para el uso de profesionales. La desescolarización de la sociedad significa, sobre todo, la negación del estatus profesional para la segunda profesión más antigua del mundo, a saber: enseñar. La certificación de maestros constituye ahora una restricción indebida del derecho a la libertad de expresión; la estructura corporativa y las pretensiones profesionales del periodismo coartan indebidamente la libertad de prensa. Las reglas de asistencia obligatoria interfieren con la libertad de reunión. La desescolarización de la sociedad no es más que una mutación cultural mediante la cual un pueblo recupera el uso efectivo de sus libertades constitucionales: el aprender y enseñar por hombres que saben que han nacido libres y no con una libertad que les ha sido otorgada. La mayoría de las personas aprenden casi siempre cuando hacen algo que les divierte; la mayoría tiene curiosidad y desea dar un significado a todo aquello con que entra en contacto; y la mayoría puede tener relaciones personales íntimas con otros si no están idiotizados por un trabajo inhumano o se cierran a causa de la escolarización.

El hecho de que las personas en los países ricos no aprendan mucho de *motu proprio* no es prueba de lo contrario. Más bien es consecuencia de vivir en un medio ambiente del cual, paradójicamente, no pueden aprender mucho precisamente porque está altamente programado. Constantemente se ven frustrados por la estructura de la sociedad contemporánea, donde los hechos en que se basan las decisiones se han vuelto más huidizos. Viven en

un ambiente en el que los instrumentos que pueden utilizarse para propósitos creativos se han convertido en un lujo, un ambiente en que los canales de comunicación sirven a unos cuantos para hablar a muchos.

Una nueva tecnología más que una nueva educación

Un mito moderno desea hacernos creer que el sentido de impotencia con el que vive la mayoría de los hombres de hoy es consecuencia de la tecnología que solo puede crear sistemas enormes. Pero no es la tecnología la que hace enormes sistemas, instrumentos inmensamente poderosos, canales de comunicación unidireccionales. Todo lo contrario: si la tecnología estuviera adecuadamente controlada, podría capacitar a cada hombre para entender mejor su medio ambiente, moldearlo con sus propias manos, y permitirle la intercomunicación total a un grado nunca antes alcanzado. Este uso alternativo de la tecnología constituye la disyuntiva central en la educación.

Para que una persona pueda desarrollarse necesita, antes que nada, tener acceso a cosas, lugares y procesos, a acontecimientos y datos. Necesita ver, tocar, asir, ocuparse con lo que existe en un escenario significativo. En la actualidad este acceso le está en buena medida negado. Cuando el conocimiento se convirtió en una mercancía adquirió la protección de la propiedad privada; así, un principio diseñado para resguardar la intimidad personal se transformó en una razón para declarar que los conocimientos no son para las personas que carecen de las credenciales apropiadas. En las escuelas los maestros se guardan los conocimientos si no encajan dentro del programa del día. Los medios informan, pero excluyen lo que consideran inadecuado para imprimirse.

La información se encierra en idiomas especiales, y los maestros especializados viven de su retraducción. Las empresas protegen las patentes, las burocracias guardan los secretos, y el poder de alejar a los demás de cotos privados —ya sean cabinas, despachos de abogados, basureros o clínicas— se guarda celosamente por las profesiones, las instituciones y los países. Ni la estructura política ni la profesional de nuestras sociedades, oriental y occidental, podrían soportar la eliminación del poder de impedir el acceso a conocimientos que podrían servir a muchas clases de personas. El acceso a los conocimientos por que abogo va más allá que la verdad etiquetada. El acceso debe construirse dentro de la realidad, mientras que todo lo que pedimos de la publicidad es la garantía de que no nos engañe. El acceso a la realidad constituye una alternativa fundamental en la educación para un sistema que solo pretende enseñar *sobre* él.

La abolición del derecho a un secreto corporativo —aun cuando la opinión profesional sostiene que este secreto sirve al bien común— es, como pronto se verá, un objetivo político mucho más radical que la demanda tradicional de la propiedad pública o el control de los bienes de producción. La socialización de estos bienes sin una socialización efectiva del *know-how* (saber cómo) de su uso, tiende a colocar al capitalista del conocimiento en la posición que antes tenía el financiero. La única pretensión de poder del tecnócrata es el acervo que tiene de algún tipo de conocimiento escaso y secreto, y la mejor manera de proteger su valor es creando una organización importante con intensidad de capital que hace que el acceso al *know-how* sea formidable y prohibitivo.

No pasa mucho tiempo antes de que el aprendiz interesado adquiera casi cualquier habilidad que desee usar. Eso tiende a olvidarse en una sociedad en la que los maestros profesionales

monopolizan la entrada a todos los campos y etiquetan como charlatanería la enseñanza impartida por individuos que carecen de un certificado. Existen pocas habilidades mecánicas en la industria o la investigación que sean tan exigentes, complejas y peligrosas como manejar un automóvil; habilidad que la mayoría de la gente adquiere fácilmente de un instructor. No todas las personas están capacitadas para la lógica avanzada, y sin embargo aquellos que lo están progresan rápidamente si se les interesa en juegos matemáticos a una temprana edad. Uno de cada 20 niños en Cuernavaca me gana en un juego de *Wff'n Proof* después de unas cuantas semanas de entrenamiento. En cuatro meses un gran porcentaje de los adultos motivados en el CIDOC aprenden el español con la suficiente corrección para llevar a cabo asuntos académicos en la nueva lengua.

Un primer paso para abrir el acceso a las diferentes especialidades sería proporcionar distintos incentivos a los individuos calificados para que compartan sus conocimientos. Inevitablemente, esto iría en contra de los intereses de las gildas, las profesiones y los sindicatos. Empero, el aprendizaje múltiple es atractivo; proporciona a todos la oportunidad de aprender algo sobre casi cualquier cosa. No hay razón para que una persona no pueda combinar la capacidad de manejar un auto, componer teléfonos y excusados, ser partera y dibujante de arquitecto. Las grandes empresas y sus consumidores disciplinados pretenderían, desde luego, que el público necesita la protección de una garantía profesional. Pero este argumento lo ponen continuamente en tela de juicio las asociaciones de protección del consumidor. Tenemos que tomar más seriamente la objeción que los economistas hacen a la socialización radical de las habilidades: que no habrá «progreso» si los conocimientos —patentes, habilidades y todo el resto— se democratizan. Solo podremos

encarar sus argumentos si les demostramos la tasa de crecimiento de deseconomías inútiles generadas por cualquiera de los sistemas educativos que existen.

El acceso a la gente que desea compartir sus habilidades no es garantía de aprendizaje. Este acceso se restringe no solo por el monopolio de los programas educativos sobre el aprendizaje y de los sindicatos sobre su licitud, sino también por una tecnología de la escasez: las habilidades que hoy cuentan con el *know-how* en el uso de herramientas que se diseñaron para ser escasas. Estas herramientas producen bienes o prestan servicios que todos quieren, pero que solo unos cuantos pueden disfrutar, y que solo un número limitado de personas sabe cómo utilizar. Solo unos cuantos individuos privilegiados del total de personas que padecen una enfermedad dada se benefician de los resultados de la tecnología médica sofisticada, y todavía menos médicos desarrollan la habilidad para utilizarla.

Sin embargo, los mismos resultados de la investigación médica también se han utilizado para crear un instrumental básico que permite a los médicos de la armada y la marina, con solo unos cuantos meses de entrenamiento, obtener resultados en el campo de batalla que habrían sido un sueño imposible de los doctores titulados durante la Segunda Guerra Mundial. En un nivel aún más sencillo, cualquier campesina podría aprender a diagnosticar y tratar la mayoría de las infecciones si los científicos de la medicina prepararan específicamente dosis e instrucciones para un área geográfica dada.

Todos estos ejemplos ilustran el hecho de que las consideraciones de tipo educativo por sí solas son suficientes para requerir una reducción radical de la estructura profesional que ahora impide la relación entre el científico y la mayoría de los que desean tener acceso a la ciencia. Si se escuchara esta demanda, todos los

hombres podrían aprender a usar los instrumentos de ayer, que la ciencia moderna ha vuelto más efectivos y duraderos, para crear el mundo del mañana.

Por desgracia, en la actualidad existe precisamente la tendencia contraria. Conozco una región costera en Sudamérica donde la mayoría de la gente vive de la pesca con pequeños botes. El motor fuera de borda es sin duda el instrumento que ha cambiado más dramáticamente las vidas de estos pescadores costeros. Pero en la región que yo he estudiado, la mitad de todos los motores fuera de borda se compraron entre 1945 y 1950 y se mantienen en uso por arreglos constantes, mientras que la mitad de los motores adquiridos en 1965 ya no sirven porque no se construyeron para repararse. El progreso tecnológico proporciona a la mayoría de las personas artefactos que no pueden comprar y las priva de las herramientas más sencillas que necesitan.

Los metales, los plásticos y el cemento armado que se utilizan en la construcción han mejorado muchísimo desde la década de los años cuarenta y deben dar a más personas la oportunidad de construir sus propias casas. Pero mientras que en 1948 más del 30 por ciento de todas las casas unifamiliares de Estados Unidos las construyeron sus propietarios, para fines de los años sesenta este porcentaje había disminuido a menos del 20 por ciento.

La reducción del nivel de habilidades a través del llamado desarrollo económico es todavía más palpable en América Latina. Aquí, la mayoría de la gente sigue construyendo su casa desde el suelo hasta el techo. A menudo usan barro en forma de adobe y techados de paja de utilidad insuperable en su clima húmedo, caliente y ventoso. En otros lugares hacen sus viviendas de cartón, barriles de petróleo y otros desperdicios industriales. En lugar de proporcionar a la gente instrumentos sencillos y componentes altamente estandarizados, duraderos y fáciles de componer, todos

los gobiernos se han pronunciado en favor de la producción masiva de viviendas de bajo costo. Es obvio que ningún país puede darse el lujo de proporcionar unidades habitacionales modernas satisfactorias para la mayoría de la gente. No obstante, en todas partes esta política hace que cada vez sea más difícil que la mayoría adquiera el conocimiento y la capacidad que necesita para construirse mejores casas.

La «pobreza»

Consideraciones de tipo educativo nos permiten formular una segunda característica fundamental que debe poseer cualquier sociedad posindustrial: una caja de herramientas que por su misma naturaleza compense el control tecnocrático. Por razones educativas debemos trabajar para lograr una sociedad en la que el conocimiento científico se incorpore a las herramientas y componentes que puedan utilizarse con buenos resultados en unidades suficientemente pequeñas para que estén al alcance de todos. Solo este tipo de herramientas podrá socializar el acceso a las habilidades. Solo estas herramientas favorecen asociaciones temporales entre aquellos que desean utilizarlas en ocasiones específicas. Solo estas herramientas permiten el surgimiento de objetivos específicos en el proceso de su utilización, como bien sabe cualquier remendón. Solo con la combinación de un acceso garantizado a los conocimientos y un poder limitado en la mayoría de las herramientas se podrá contemplar una economía de subsistencia capaz de incorporar los frutos de la ciencia moderna.

El desarrollo de una economía científica de subsistencia como esta es indudablemente ventajoso para la gran mayoría de

las personas en los países pobres. También es la única alternativa a la contaminación progresiva, a la explotación y a la opacidad en los países ricos. Pero, como hemos visto, el derrocamiento del PNB no puede lograrse sin trastornar simultáneamente la ENB (Educación Nacional Bruta, generalmente concebida como capitalización del potencial humano). Una economía igualitaria no puede existir en una sociedad en la que el derecho de producir lo otorgan las escuelas.

La viabilidad de la economía moderna de subsistencia no depende de nuevos intentos científicos. Depende principalmente de la capacidad de una sociedad para estar de acuerdo sobre restricciones fundamentales antiburocráticas y antitecnocráticas autoelegidas.

Estas restricciones pueden adoptar muchas formas, pero no funcionarán si no tocan las dimensiones básicas de la vida. (La decisión del Congreso norteamericano en contra del desarrollo de un avión supersónico es uno de los pasos más alentadores en la dirección correcta.) La sustancia de estas restricciones sociales voluntarias sería algo muy sencillo que cualquier hombre prudente puede entender y juzgar plenamente. Los intereses en juego en la controversia del avión supersónico proporcionan un buen ejemplo. Todas estas restricciones se elegirían para fomentar el usufructo estable y equitativo de *know-how* científico. Los franceses dicen que se tarda mil años para educar a un campesino en el cuidado de una vaca. No se tardarían dos generaciones en ayudar a toda la gente de Latinoamérica o África a utilizar y reparar motores fuera de borda, coches sencillos, bombas de agua, botiquines y máquinas de cemento armado si su diseño no cambiara a cada rato. Y ya que una vida feliz es aquella en la que hay una sensata interrelación con los demás en un ambiente interesante, habría un gozo igual si se traduce en igual educación.

En la actualidad es difícil imaginar un consenso sobre austeridad. La razón que generalmente se da para la impotencia de la mayoría se estipula en términos de clases económicas o políticas. Lo que generalmente no se entiende es que la nueva estructura de clase de una sociedad escolarizada está todavía más controlada por los intereses creados. No cabe duda que la organización imperialista y capitalista de la sociedad proporciona una estructura social en la que solo una minoría puede influir desproporcionadamente sobre la opinión efectiva de la mayoría. Pero en una sociedad tecnocrática el poder de una minoría de capitalistas del conocimiento puede evitar la formación de una opinión pública real a través del control del *know-how* científico y de los medios de comunicación. Las garantías constitucionales de la libertad de expresión, la libertad de prensa y la libertad de reunión, tenían el propósito de asegurar un gobierno del pueblo. En principio, la electrónica moderna, las prensas de *foto-offset*, las computadoras y los teléfonos han proporcionado las herramientas que podrían dar un significado enteramente nuevo a estas libertades. Por desgracia estas cosas se utilizan en los medios modernos de comunicación para incrementar el poder de los banqueros del conocimiento para canalizar sus paquetes de programas a través de cadenas internacionales a más gente, en lugar de utilizarlos para aumentar las verdaderas redes que proporcionan iguales oportunidades para una reunión de los miembros de la mayoría.

La desescolarización de la cultura y la estructura social requieren el uso de tecnología para que la política de participación sea posible. Solo con base en una coalición de la mayoría podrán determinarse los límites a los secretos y al poder creciente sin dictadura. Necesitamos un nuevo ambiente en el que el desarrollo sea sin clases, o tendremos un «mundo feliz» en el que el *Big Brother* nos eduque a todos.



LA SOCIEDAD DESESCOLARIZADA
(1971)



FENOMENOLOGÍA DE LA ESCUELA

Algunas palabras llegan a ser tan flexibles que pierden cualquier significación precisa y se usan para cualquier cosa. Entre estas se cuentan «escuela» y «enseñanza». Se filtran, como una ameba, por cualquier intersticio del lenguaje. Así, decimos que el ABM¹ enseñará a los rusos, la IBM enseñará a los niños negros, y el ejército puede llegar a ser la escuela de la nación.

Por consiguiente, la búsqueda de alternativas en educación debe comenzar por un acuerdo acerca de lo que entendemos por «escuela». Esto puede hacerse de varias maneras. Podemos comenzar por anotar las funciones latentes desempeñadas por los sistemas escolares modernos, tales como los de custodia, selección, adoctrinamiento y aprendizaje. Podríamos hacer un análisis de clientela y verificar cuál de estas funciones latentes favorece o desfavorece a maestros, patronos, niños, padres o a las profesiones. Podríamos repasar la historia de la cultura occidental y la información reunida por la antropología a fin de encontrar instituciones que desempeñaron un papel semejante al que hoy cumple la escolarización. Podríamos finalmente recordar los numerosos dictámenes normativos que se han hecho desde el tiempo de

1. *Atomic Ballistic Missile. (N. del T.)*

Comenius, o incluso desde Quintiliano, y descubrir a cuál de estos se aproxima más el moderno sistema escolar. Pero cualquiera de estos enfoques nos obligaría a comenzar con ciertos supuestos acerca de una relación entre escuela y educación.

Para crear un lenguaje en el que podamos hablar sobre la escuela sin ese incesante recurrir a la educación, he querido comenzar por algo que podría llamarse fenomenología de la escuela pública. Con este objeto definiré «escuela» como el proceso que especifica edad, se relaciona con maestros y exige asistencia de tiempo completo y un currículum obligatorio.

1. *Edad*. La escuela agrupa a las personas según sus edades. Este agrupamiento se funda en tres premisas indiscutidas. A los niños les corresponde estar en la escuela. Los niños aprenden en la escuela. A los niños puede enseñárseles solamente en la escuela. Creo que estas tres premisas no sometidas a examen merecen ser seriamente puestas en duda.

Nos hemos ido acostumbrando a los niños. Hemos decidido que deberían ir a la escuela, hacer lo que se les dice y no tener ingresos propios. Esperamos que sepan el lugar que ocupan y se comporten como niños. Recordamos, ya sea con nostalgia o con amargura, el tiempo en que también fuimos niños. Se espera de nosotros que toleremos la conducta infantil de los niños. La humanidad es, para nosotros, una especie simultáneamente atribulada y bendecida con la tarea de cuidar niños. No obstante, olvidamos que nuestro actual concepto de «niñez» solo se desarrolló recientemente en Europa occidental, y hace aún menos en América.²

2. Respecto a las historias paralelas del capitalismo moderno y la niñez moderna véase Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, 1973.

La niñez como algo diferente de la infancia, la adolescencia o la juventud fue algo desconocido para la mayoría de los periodos históricos. Algunos siglos del cristianismo no tuvieron ni siquiera una idea de sus proporciones corporales. Los artistas pintaban al niño como un adulto en miniatura sentado en el brazo de su madre. Los niños aparecieron en Europa junto con el reloj de bolsillo y los prestamistas cristianos del Renacimiento. Antes de nuestro siglo ni los ricos ni los pobres supieron nada acerca de vestidos para niños, juegos para niños o de la inmunidad del niño ante la ley. Esas ideas comenzaron a desarrollarse en la burguesía. El hijo del obrero, el del campesino y el del noble vestían todos como lo hacían sus padres, jugaban como estos y eran ahorcados igual que ellos. Después de que la burguesía descubriera la «niñez», todo esto cambió. Solo algunas Iglesias continuaron respetando por algún tiempo la dignidad y la madurez de los menores. Hasta el Concilio Vaticano II, se le decía a cada niño que un cristiano llega a tener discernimiento moral y libertad a la edad de siete años y a partir de entonces es capaz de caer en pecados por los cuales podrá ser castigado por toda una eternidad en el infierno. A mediados de este siglo, los padres de clase media comenzaron a tratar de evitar a sus niños el impacto de esta doctrina, y su modo de pensar sobre los niños es el que hoy prevalece en la Iglesia.

Hasta el siglo pasado, los «niños» de padres de clase media se fabricaban en casa con la ayuda de preceptores y escuelas privadas. Solo con el advenimiento de la sociedad industrial la producción en masa de la «niñez» comenzó a ser factible y a ponerse al alcance de la multitud. El sistema escolar es un fenómeno moderno, como lo es la niñez que lo produce.

Puesto que hoy en día la mayoría de las personas viven fuera de las ciudades industriales, la mayoría de la gente no experimenta la niñez. En los Andes, uno labra la tierra cuando ha

llegado a ser «útil». Antes de esa edad, uno cuida las ovejas. Si se está bien nutrido, debe llegar a ser útil hacia los 11 años de edad, y de otro modo a los 12. Estaba yo conversando hace poco con Marcos, mi celador nocturno, sobre su hijo de 11 años que trabaja en una barbería. Hice en español la observación de que su hijo era todavía un *niño*. Marcos, sorprendido, contestó con inocente sonrisa: «Don Iván, creo que usted tiene razón». Percatándome de que hasta el momento de mi observación Marcos había pensado en el muchacho en primer lugar como su «hijo», me sentí culpable de haber hecho surgir el fantasma de la niñez entre dos personas sensatas. Naturalmente que si yo fuese a decir a un habitante de los barrios bajos de Nueva York que su hijo que trabaja es todavía un «niño», no mostraría ninguna sorpresa. Sabe muy bien que a su hijo de 11 años debería permitírsele su niñez, y se resiente de que no sea así. El hijo de Marcos no ha sido afectado aún por el anhelo de tener niñez, el hijo del neoyorquino se siente desposeído.

Así pues, la mayoría de la gente en el mundo o no quiere o no puede conceder una niñez moderna a sus críos. Pero también parece que la niñez es una carga para esos pocos a quienes se les concede. A muchos simplemente se les obliga a pasar por ella y no están en absoluto felices de desempeñar el papel de niños. Crecer pasando por la niñez significa estar condenado a un proceso de conflicto inhumano entre la conciencia de sí y el papel que impone una sociedad que está pasando por su propia edad escolar. Ni Stephen Dédalus ni Alexander Portnoy gozaron de la niñez y, según sospecho, tampoco nos gustó a muchos de nosotros ser tratados como niños.

Si no existiese una institución de aprendizaje obligatorio y para una edad determinada, la «niñez» dejaría de fabricarse. Los menores de los países ricos se librarían de su destructividad, y los

países pobres dejarían de rivalizar con la niñería de los ricos. Para que la sociedad pudiese sobreponerse a su edad de la niñez, tendría que hacerse vivible para los menores. La disyunción actual entre una sociedad adulta que pretende ser humanitaria y un ambiente escolar que remeda la realidad no puede seguir manteniéndose.

El hecho de privar de apoyo oficial a las escuelas podría terminar también con la discriminación contra los nenes, los adultos y los ancianos en favor de los niños durante su adolescencia y juventud. Es probable que la decisión social de asignar recursos educativos preferentemente a aquellos ciudadanos que han dejado atrás la extraordinaria capacidad de aprendizaje de sus primeros años y no han llegado a la cúspide de su aprendizaje automatizado parezca grotesca cuando se vea retrospectivamente.

La sabiduría institucional nos dice que los niños necesitan la escuela. La sabiduría institucional nos dice que los niños aprenden en la escuela. Pero esta sabiduría institucional es en sí el producto de escuelas, porque el sólido sentido común nos dice que solo a niños se les puede enseñar en la escuela. Solo segregando a los seres humanos en la categoría de la niñez podremos someterlos alguna vez a la autoridad de un maestro de escuela.

2. *Profesores y alumnos.* Por definición, los niños son alumnos. La demanda por el medio ambiente escolar crea un mercado ilimitado para los profesores titulados. La escuela es una institución construida sobre el axioma de que el aprendizaje es el resultado de la enseñanza. Y la sabiduría institucional continúa aceptando este axioma, pese a las pruebas abrumadoras en sentido contrario.

Todos hemos aprendido la mayor parte de lo que sabemos fuera de la escuela. Los alumnos hacen la mayor parte de su aprendizaje sin sus maestros y, a menudo, a pesar de estos. Lo que

es más trágico es que a la mayoría de los hombres las escuelas les enseñan su lección, aun cuando nunca vayan a la escuela.

Toda persona aprende a vivir fuera de la escuela. Aprendemos a hablar, a pensar, a amar, a sentir, a jugar, a blasfemar, a politiquear y a trabajar sin la interferencia de un profesor. Ni siquiera los niños que están día y noche bajo la tutela de un maestro constituyen excepciones a la regla. Los huérfanos, los cretinos y los hijos de maestros de escuela aprenden la mayor parte de lo que aprenden fuera del proceso «educativo» programado para ellos. Los profesores han quedado mal parados en sus intentos de aumentar el aprendizaje entre los pobres. A los padres pobres que quieren que sus hijos vayan a la escuela no les preocupa tanto lo que aprendan como el certificado y el dinero que obtendrán. Y los padres de clase media confían sus hijos a un profesor para evitar que aprendan aquello que los pobres aprenden en la calle. Las investigaciones sobre educación están demostrando cada día más que los niños aprenden aquello que sus maestros pretenden enseñarles, no de estos, sino de sus iguales, de las tiras cómicas, de la simple observación al pasar y, sobre todo, del solo hecho de participar en el ritual de la escuela. Las más de las veces los maestros obstruyen el aprendizaje de materias de estudio conforme se dan en la escuela.

La mitad de la gente en nuestro mundo jamás ha estado en una escuela. No se han topado con profesores y están privados del privilegio de llegar a ser desertores escolares. No obstante, aprenden eficazmente el mensaje que la escuela enseña: que deben tener escuela y más y más escuela. La escuela les instruye acerca de su propia inferioridad mediante el cobrador de impuestos que les hace pagar por ella, mediante el demagogo que les suscita las esperanzas de tenerla, o bien mediante sus niños cuando estos se ven enviados por ella. De modo que a los pobres se les quita su

respeto por sí mismos al suscribirse a un credo que concede la salvación solo a través de la escuela. La Iglesia les da al menos la posibilidad de arrepentirse en la hora de su muerte. La escuela les deja con la esperanza (una esperanza falsificada) de que sus nietos la conseguirán. Esa esperanza es, por cierto, otro aprendizaje más que proviene de la escuela, pero no de los profesores.

Los alumnos jamás han atribuido a sus maestros lo que han aprendido. Tanto los brillantes como los lerdos han confiado siempre en la memorización, la lectura y el ingenio para pasar sus exámenes, movidos por el garrote o por la obtención de una carrera ambicionada.

Los adultos tienden a crear fantasías románticas sobre su periodo de escuela. Atribuyen retrospectivamente su aprendizaje al maestro cuya paciencia aprendieron a admirar. Pero esos mismos adultos se preocuparán por la salud mental de un niño que corriera a casa a contarles qué ha aprendido de cada uno de sus profesores. Las escuelas crean trabajos para maestros de escuela, independientemente de lo que aprendan de ellos sus alumnos.

3. *Asistencia a jornada completa.* Cada mes veo una nueva lista de propuestas que hace al AID³ alguna industria estadounidense, sugiriéndole reemplazar a los «practicantes del aula» latinoamericanos por unos disciplinados administradores de sistemas o simplemente por la televisión. Pero, aunque el profesor sea una maestra de primaria o un equipo de tipos con delantales blancos, y que logren enseñar la materia indicada en el catálogo o fracasen en el intento, el maestro profesional crea un entorno sagrado.

La incertidumbre acerca del futuro de la enseñanza profesional pone al aula en peligro. Si los educadores profesionales se

3. Agency for International Development: organismo del Departamento de Estado de Estados Unidos. (*N. del T.*)

especializan en fomentar el aprendizaje tendrían que abandonar un sistema que exige entre 750 y 1.500 reuniones por año. Pero naturalmente los profesores hacen mucho más que eso. La sabiduría institucional de la escuela dice a los padres, a los alumnos y a los educadores que el profesor, para que pueda enseñar, debe ejercer su autoridad en un recinto sagrado. Esto es válido incluso para profesores cuyos alumnos pasan la mayor parte de su tiempo escolar en un aula sin muros.

La escuela, por su naturaleza misma, tiende a reclamar la totalidad del tiempo y las energías de sus participantes. Esto a su vez hace del profesor un custodio, un predicador y un terapeuta.

El maestro funda su autoridad sobre una pretensión diferente en cada uno de estos tres papeles. *El profesor-como-custodio* actúa como maestro de ceremonias que guía a sus alumnos a lo largo de un ritual dilatado y laberíntico. Es árbitro del cumplimiento de las normas y administra las intrincadas rúbricas de iniciación a la vida. En el mejor de los casos, monta la escena para la adquisición de una habilidad como siempre han hecho los maestros de escuela. Sin hacerse ilusiones acerca de producir ningún saber profundo, somete a sus alumnos a ciertas rutinas básicas.

El *profesor-como-moralista* reemplaza a los padres, a Dios, al Estado. Adoctrina al alumno acerca de lo bueno y lo malo, no solo en la escuela, sino en la sociedad en general. Se presenta *in loco parentis* para cada cual y asegura así que todos se sientan hijos del mismo Estado.

El *profesor-como-terapeuta* se siente autorizado a inmiscuirse en la vida privada de su alumno a fin de ayudarlo a desarrollarse como persona. Cuando esta función la desempeña un custodio y predicador, significa por lo común que persuade al alumno a someterse a una domesticación de su visión de la verdad y de su sentido de lo justo.

La afirmación de que una sociedad liberal puede basarse en la escuela moderna, es paradójica. Todas las defensas de la libertad individual quedan anuladas en los tratos de un maestro de escuela con su alumno. Cuando el maestro funde en su persona las funciones de juez, ideólogo y médico, el estilo fundamental de la sociedad es pervertido por el proceso mismo que debiera preparar para la vida. Un maestro que combine estos tres poderes contribuye mucho más a la deformación del niño que las leyes que dictan su menor edad legal o económica, o que restringen su libertad de reunión o de vivienda.

Los maestros no son en absoluto los únicos en ofrecer servicios terapéuticos. Los psiquiatras, los consejeros vocacionales y laborales, y hasta los abogados ayudan a sus clientes a decidir, a desarrollar sus personalidades y a aprender. Pero el sentido común le dice al cliente que dichos profesionales deben abstenerse de imponer sus opiniones sobre lo bueno y lo malo, o de obligar a nadie a seguir su consejo. Los maestros de escuelas y los curas son los únicos profesionales que se sienten con derecho para inmiscuirse en los asuntos privados de sus clientes al mismo tiempo que predicán a un público obligado.

Los niños no están protegidos ni por la Primera ni por la Quinta Enmienda⁴ cuando están frente a ese sacerdote secular, el profesor. El niño tiene que enfrentarse con un hombre que usa una triple corona invisible y que, como la tiara papal, es el

4. El autor se refiere a las Enmiendas a la Constitución de Estados Unidos (1971), que establecen, respectivamente: *a*) las libertades de religión, expresión, reunión y de ser oídos para pedir justicia, y *b*) de no ser llamado a responder por delitos graves sin ser declarado reo, de no ser condenado dos veces a muerte por una misma causa, ni a testimoniar contra sí mismo, de no ser privado de la libertad o de las propiedades sin un debido proceso legal, ni a ser expropiado sin justa compensación. (*N. del T.*)

símbolo de la triple autoridad conjugada en una persona. Para el niño, el maestro pontifica como pastor, profeta y sacerdote —es a un mismo tiempo guía, maestro y administrador de un ritual sagrado. Conjuga las pretensiones de los papas medievales en una sociedad constituida bajo la garantía de que tales pretensiones no serán jamás ejercidas conjuntamente por una institución establecida y obligatoria —la Iglesia o el Estado.

Definir a los niños como alumnos a jornada completa permite al profesor ejercer sobre sus personas una especie de poder que está mucho menos limitado por restricciones constitucionales o consuetudinarias que el poder detentado por el guardián de otros enclaves sociales. La edad cronológica de los niños los descalifica respecto de las salvaguardas que son de rutina para adultos situados en un asilo moderno —un manicomio, un monasterio o una cárcel.

Bajo la mirada autoritaria del maestro, los valores se confunden y las diferencias se borran. Las distinciones entre moralidad, legalidad y valor personal se difuminan y eventualmente se eliminan. Se hace sentir cada transgresión como un delito múltiple. Se cuenta con que el delincuente sienta que ha quebrantado una norma, que se ha comportado de modo inmoral y se ha abandonado. A un alumno que ha conseguido hábilmente ayuda en un examen se le dice que es un delincuente, un corrompido y un mequetrefe.

La asistencia a clases saca a los niños del mundo cotidiano de la cultura occidental y los sumerge en un ambiente mucho más primitivo, mágico y mortalmente serio. La escuela no podría crear un enclave como este, dentro del cual se suspende físicamente a los menores durante muchos años sucesivos de las normas de la realidad ordinaria, si no tuviera el poder de encarcelar físicamente a los menores durante esos años en su territorio

sagrado. La norma de asistencia posibilita que el aula sirva de útero mágico, del cual el niño es dado periódicamente a luz al terminar el día escolar y el año escolar, hasta que es finalmente lanzado a la vida adulta. Ni la niñez universalmente prolongada ni la atmósfera sofocante del aula podrían existir sin las escuelas. Sin embargo, las escuelas, como canales obligatorios de aprendizaje, podrían existir sin ninguna de ambas y ser más represivas y destructivas que todo lo que hayamos podido conocer hasta la fecha. Para entender lo que significa desescolarizar la sociedad y no tan solo reformar el sistema educativo establecido, debemos concentrarnos ahora en el currículum oculto de la escolarización. No nos ocupamos en este caso, y directamente, del currículum oculto de las calles del gueto, que deja marcado al pobre, o del currículum camuflado de salón, que beneficia al rico. Nos interesa más bien llamar la atención sobre el hecho de que el ceremonial o ritual de la escolarización misma constituye un currículum escondido de este tipo. Incluso el mejor de los maestros no puede proteger del todo a sus alumnos contra él. Este currículum oculto de la escolarización añade inevitablemente prejuicio y culpa a la discriminación que una sociedad practica contra algunos de sus miembros y realza el privilegio de otros con un nuevo título con el cual tener en menos a la mayoría. De modo igualmente inevitable, este currículum oculto sirve como ritual de iniciación a una sociedad de consumo orientada hacia el crecimiento, tanto para ricos como para pobres.



RITUALIZACIÓN DEL PROGRESO

El graduado en una universidad ha sido escolarizado para cumplir un servicio selectivo entre los ricos del mundo. Sean cuales fueren sus afirmaciones de solidaridad con el Tercer Mundo, cada estadounidense que ha conseguido su título universitario ha tenido una educación que cuesta una cantidad cinco veces mayor que los ingresos medios de toda una vida en el seno de la mitad desheredada de la humanidad. A un estudiante latinoamericano se le introduce en esta exclusiva fraternidad acordándole para su educación un gasto por lo menos 350 veces mayor que el de sus conciudadanos de clase media. Salvo muy raras excepciones, el graduado universitario de un país pobre se siente más a gusto con sus colegas norteamericanos o europeos que con sus compatriotas no escolarizados, y a todos los estudiantes se les somete a un proceso académico que les hace sentirse felices solo en compañía de otros consumidores de los productos de la máquina educativa.

La universidad moderna solo confiere el privilegio de disenter a aquellos que han sido comprobados y clasificados como fabricantes de dinero o detentadores de poder en potencia. A nadie se le conceden fondos provenientes de impuestos para que tengan así tiempo libre para autoeducarse o el derecho de educar a

otros, a menos que al mismo tiempo puedan certificarse sus logros. Las escuelas eligen para cada nivel superior sucesivo a aquellos que en las primeras etapas del juego hayan demostrado ser buenos riesgos¹ para el orden establecido. Al tener un monopolio sobre los recursos para el aprendizaje y sobre la investidura de los papeles por desempeñar en la sociedad, la universidad invita a sus filas al descubridor y al disidente en potencia. Un grado siempre deja su tinta indeleble con el precio en el currículum de su consumidor. Los graduados universitarios diplomados encajan solo en un mundo que pone un marbete con el precio en sus cuellos dándoles así el poder de pertenecer a un mundo donde todo recibe un valor mercantil. En cada país, el monto que consume el graduado universitario fija la pauta para todos los demás; si fueran gente civilizada con trabajo o cesantes habrán de aspirar al estilo de vida de los graduados universitarios.

De este modo, la universidad tiene por efecto imponer normas de consumo en el trabajo o en el hogar, y lo hace en todo el mundo y bajo todos los sistemas políticos. Cuanto menos graduados universitarios hay en un país, tanto más sirven de modelo para el resto de la población sus ilustradas exigencias. La brecha entre el consumo de un graduado universitario y el de un ciudadano corriente es incluso más ancha en Rusia, China y Argelia que en Estados Unidos. Los coches, los viajes en avión y los magnetófonos confieren una distinción más notoria en un país socialista en donde únicamente un título, y no tan solo el dinero, puede procurarlos.

La capacidad de la universidad para fijar metas de consumo es algo nuevo. En muchos países la universidad adquirió este

1. Buen riesgo: en el lenguaje de los aseguradores, el que tiene muy pocas oportunidades de concretarse en una pérdida. (*N. del T.*)

poder solo en la década de los años sesenta, conforme la ilusión de acceso parejo a la educación pública comenzó a difundirse. Antes de entonces la universidad protegía la libertad de expresión de un individuo, pero no convertía automáticamente su conocimiento en riqueza. Durante la Edad Media, ser un estudioso significaba ser pobre y hasta mendicante. En virtud de su vocación, el estudioso medieval aprendía latín, se convertía en un *outsider* digno tanto de la mofa como de la estimación del campesino y del príncipe, del burgués y del clérigo.

Para triunfar en el mundo, el escolástico tenía que ingresar primero en él, entrando en la carrera funcionaria, preferiblemente la eclesiástica. La universidad antigua era una zona liberada para el descubrimiento y el debate de ideas nuevas y viejas. Los maestros y los estudiantes se reunían para leer los textos de otros maestros, muertos mucho antes, y las palabras vivas de los maestros difuntos daban nuevas perspectivas a las falacias del mundo presente. La universidad era entonces una comunidad de búsqueda académica y de inquietud endémica.

En la universidad multidisciplinaria moderna esta comunidad ha huido hacia las márgenes, en donde se junta en un apartamiento, en la oficina de un profesor o en los aposentos del capellán. El propósito estructural de la universidad moderna guarda poca relación con la búsqueda tradicional. Desde los días de Gutenberg, el intercambio de la indagación disciplinada y crítica se ha trasladado en su mayor parte de la «cátedra» a la imprenta. La universidad moderna ha perdido por incumplimiento su posibilidad de ofrecer un escenario simple para encuentros que sean autónomos y anárquicos, enfocados hacia un interés y sin embargo espontáneos y vivaces, y ha elegido en cambio administrar el proceso mediante el cual se produce lo que ha dado en llamarse investigación y enseñanza.

Desde el *Sputnik*, la universidad estadounidense ha estado tratando de ponerse a la par con el número de graduados que sacan los soviéticos. Ahora los alemanes están abandonando su tradición académica y están construyendo *campus* para ponerse a la par con los estadounidenses. Durante esta década quieren aumentar sus erogaciones en escuelas primarias y secundarias de 14.000 a 59.000 millones de marcos alemanes y triplicar los desembolsos para la instrucción superior. Los franceses se proponen elevar para 1980 al 10 por ciento de su PNB el monto gastado en escuelas, y la Fundación Ford ha estado empujando a países pobres de América Latina a elevar sus desembolsos per cápita para los graduados «respectables» a los niveles estadounidenses. Los estudiantes consideran sus estudios como la inversión que produce el mayor rédito monetario, y las naciones los ven como un factor clave para el desarrollo.

Para la mayoría que va en pos de un grado universitario, la universidad no ha perdido prestigio, pero desde 1968 ha perdido notoriamente categoría entre sus creyentes. Los estudiantes se niegan a prepararse para la guerra, la contaminación y la perpetuación del prejuicio. Los profesores les ayudan en su recusación de la legitimidad del gobierno, de su política exterior, de la educación y del sistema de vida norteamericano. No pocos rechazan títulos y se preparan para una vida en una contracultura, fuera de la sociedad diplomada. Parecen elegir la vía de los Fraticelli medievales o de los Alumbrados de la Reforma, que fueron los *hippies* y desertores escolares de su época. Otros reconocen el monopolio de las escuelas sobre los recursos que ellos necesitan para construir una contrasociedad. Buscan apoyo el uno en el otro para vivir con integridad mientras se someten al ritual académico. Forman, por así decirlo, focos de herejía en medio de la jerarquía.

No obstante, grandes sectores de la población general miran

al místico moderno y al heresiarca moderno con alarma. Estos amenazan la economía consumista, el privilegio democrático y la imagen que de sí mismo tiene Estados Unidos. Pero no es posible eliminarlos con solo desecharlos. Son cada vez menos aquellos a los que es posible reconvertir y reincorporar en las filas mediante sutilezas —como, por ejemplo, darles el cargo de enseñar como profesores su herejía. De aquí la búsqueda de medios que hagan posible ya sea librarse de disidentes, ya sea disminuir la importancia de la universidad que les sirve de base para protestar.

A los estudiantes y a la facultad que ponen en tela de juicio la legitimidad de la universidad, y lo hacen pagando un alto costo personal, no les parece por cierto estar fijando normas de consumo ni favoreciendo un sistema determinado de producción. Aquellos que han fundado grupos tales como el Committee of Concerned Asian Scholars y el North American Congress of Latin America (NACLA) han sido de los más eficaces para cambiar radicalmente la visión que millones de personas jóvenes tenían de países extranjeros. Otros más han tratado de formular interpretaciones marxistas de la sociedad norteamericana o han figurado entre los responsables de la creación de comunas. Sus logros dan nuevo vigor al argumento de que la existencia de la universidad es necesaria para una crítica social sostenida.

No cabe duda de que en este momento la universidad ofrece una combinación singular de circunstancias que permite a algunos de sus miembros criticar el conjunto de la sociedad. Proporciona tiempo, movilidad, acceso a los iguales y a la información, así como cierta impunidad —privilegios de que no disponen igualmente otros sectores de la población. Pero la universidad permite esta libertad solo a quienes ya han sido profundamente iniciados en la sociedad de consumo y en la necesidad de alguna especie de escolaridad pública obligatoria.

El sistema escolar de hoy en día desempeña la triple función que ha sido común a las Iglesias poderosas a lo largo de la historia. Es simultáneamente el depósito del mito de la sociedad, la institucionalización de las contradicciones de ese mito y el lugar donde ocurre el ritual que reproduce y encubre las disciplinas entre el mito y la realidad. El sistema escolar, y en particular la universidad, proporciona hoy grandes oportunidades para criticar el mito y para rebelarse contra las perversiones institucionales. Pero el ritual que exige tolerancia para con las contradicciones fundamentales entre mito e institución pasa todavía por lo general sin ponerse en tela de juicio, pues ni la crítica ideológica ni la acción social pueden dar a luz una nueva sociedad. Solo el desencanto del ritual social central, el desligarse del mismo y reformarlo pueden llevar a cabo un cambio radical.

La universidad estadounidense ha llegado a ser la etapa final del rito de iniciación más global que el mundo haya conocido. Ninguna sociedad histórica ha logrado sobrevivir sin ritual o mito, pero la nuestra es la primera que ha necesitado una iniciación tan aburrida, morosa, destructiva y costosa a su mito. La civilización mundial contemporánea es también la primera que estimó necesario racionalizar su ritual fundamental de iniciación en nombre de la educación. No podemos iniciar una reforma de la educación a menos que entendamos primero que ni el aprendizaje individual ni la igualdad social pueden acrecentarse mediante el ritual de la escolarización. No podremos ir más allá de la sociedad de consumo a menos que entendamos primero que las escuelas públicas obligatorias reproducen inevitablemente dicha sociedad, independientemente de lo que se enseñe en ellas.

El proyecto de desmitologización que propongo no puede limitarse tan solo a la universidad. Cualquier intento de reformar la universidad sin ocuparse del sistema del que forma parte

integral es como tratar de hacer la reforma urbana en Nueva York, desde el piso decimosegundo hacia arriba. La mayor parte de las reformas introducidas en la enseñanza superior, equivalen a rascacielos contruidos sobre chozas. Solo una generación que se críe sin escuelas obligatorias será capaz de recrear la universidad.

El mito de los valores institucionalizados

La escuela inicia asimismo el mito del consumo sin fin. Este mito moderno se funda en la creencia según la cual el sistema de producción produce inevitablemente algo de valor y que, por consiguiente, la producción produce necesariamente demanda. La escuela nos enseña que la instrucción produce aprendizaje. La existencia de las escuelas produce la demanda de escolaridad. Una vez que hemos aprendido a necesitar la escuela, todas nuestras actividades tienden a tomar la forma de relaciones de clientes respecto de otras instituciones especializadas. Una vez que se ha desacreditado al hombre o a la mujer autodidactas, toda actividad no profesional se hace sospechosa. En la escuela se nos enseña que el resultado de la asistencia es un aprendizaje valioso; que el valor del aprendizaje aumenta con el monto de la información de entrada y, finalmente, que este valor puede medirse y documentarse mediante grados y diplomas.

De hecho, el aprendizaje es la actividad humana que menos manipulación de terceros necesita. La mayor parte del aprendizaje no es la consecuencia de una instrucción. Es más bien el resultado de una participación a la que no se estorba en un entorno significativo. La mayoría de la gente aprende mejor «metiendo la cuchara» y, sin embargo, la escuela les hace identificar su

desarrollo cognoscitivo personal con una programación y una manipulación complicadas.

Una vez que un hombre o una mujer ha aceptado la necesidad de la escuela, es presa fácil de otras instituciones. Una vez que los jóvenes han permitido que a su imaginación la forme la instrucción curricular, están condicionados para las planificaciones institucionales de toda especie. La «institución» les ahoga el horizonte imaginativo. No se les puede traicionar, solo engañar en el precio, porque se les ha enseñado a reemplazar la esperanza por las expectativas. Para bien o para mal, ya no serán sorprendidos por terceros, pues se les ha enseñado qué pueden esperar de cualquier otra persona que ha sido enseñada como ellos. Esto es válido para el caso de otra persona o de una máquina.

Esta transferencia de responsabilidad desde sí mismo a una institución garantiza la regresión social, especialmente desde el momento en que se ha aceptado como una obligación. Así, los rebeldes contra el *alma mater* a menudo «la consiguen» e ingresan en su facultad en vez de desarrollar la valentía de infectar a otros con su enseñanza personal y de asumir la responsabilidad de las consecuencias de tal enseñanza. Esto sugiere la posibilidad de una nueva historia de Edipo —Edipo profesor, que «consigue» a su madre a fin de engendrar hijos de ella. El hombre adicto a ser enseñado busca su seguridad en la enseñanza compulsiva. La mujer que experimenta su conocimiento como el resultado de un proceso quiere reproducirlo en otros.

El mito de la medición de los valores

Los valores institucionalizados que infunde la escuela son valores cuantificados. La escuela inicia a los jóvenes en un mundo en el

que todo puede medirse, incluso su imaginación y hasta el hombre mismo.

Pero el desarrollo personal no es una entidad mensurable. Es crecimiento en disensión disciplinada, que no puede medirse respecto a ningún cartabón, a ningún currículum, ni compararse con lo logrado por algún otro. En ese aprendizaje podemos emular a otros solo en el empeño imaginativo, y seguir sus huellas más bien que remedar sus maneras de andar. El aprendizaje que yo aprecio es una recreación inmensurable.

Las escuelas pretenden desglosar el aprendizaje en «materias», para incorporar en el alumno un currículum hecho con estos ladrillos prefabricados y para medir el resultado con una escala internacional. Las personas que se someten a la norma de otros para la medida de su propio desarrollo personal pronto se aplican el mismo cartabón a sí mismos. Ya no es necesario ponerlos en su lugar, pues se colocan solos en sus casilleros correspondientes, se comprimen en el nicho que se les ha enseñado a buscar y, en el curso de este mismo proceso, colocan asimismo a sus prójimos en sus lugares, hasta que todo y todos encajan.

Las personas que han sido escolarizadas hasta su talla dejan que la experiencia no mensurada se les escape entre los dedos. Para ellas, lo que no puede medirse se hace secundario, amenazante. No es necesario robarles su creatividad. Con la instrucción, han desaprendido a «hacer» lo suyo o a «ser» ellas mismas, y valoran solo aquello que ha sido fabricado o podría fabricarse.

Una vez que se ha escolarizado a las personas con la idea de que los valores pueden producirse y medirse, tienden a aceptar toda clase de clasificaciones jerárquicas. Existe una escala para el desarrollo de las naciones, otra para la inteligencia de los nenes, e incluso el avance hacia la paz puede medirse según un recuento de personas. En un mundo escolarizado, el camino hacia la

felicidad está pavimentado con un índice de precios para el consumidor.

El mito de los valores envasados

La escuela vende currículum: un atado de mercancías hecho con el mismo proceso y con la misma estructura que cualquier otra mercancía. La producción del currículum para la mayoría de las escuelas comienza con la investigación presuntamente científica; fundados en ella los ingenieros de la educación predicen la demanda futura y las herramientas para la línea de montaje, dentro de los límites establecidos por presupuestos y tabúes. El distribuidor-profesor entrega el producto terminado al consumidor-alumno, cuyas reacciones son cuidadosamente estudiadas y tabuladas a fin de proporcionar datos para la investigación que servirán para preparar el modelo siguiente que podrá ser «desgraduado», «concebido para alumnado», «concebido para un trabajo en equipo», «con ayudas visuales» o «centrado en temas».

El resultado del proceso de producción de un currículum se asemeja a cualquier otro artículo moderno de primera necesidad. Es un paquete de significados planificados, una mercancía cuyo «atractivo equilibrado» la hace comercializable para una clientela lo bastante grande como para justificar su elevado coste de producción. A los consumidores-alumnos se les enseña a ajustar sus deseos a valores comercializables. De modo que se les hace sentir culpables si no se comportan en conformidad con los resultados de los análisis de mercado y si no obtienen los grados y diplomas que los colocarán en la categoría laboral que se les ha inducido a esperar.

Los educadores pueden justificar unos currículos más costosos fundándose en lo que han observado, a saber, que las dificultades de aprendizaje se elevan en proporción al costo del currículum. Esta es una aplicación de aquella ley de Parkinson que dice que una labor se expande junto con los recursos disponibles para ejecutarla. Esta ley puede verificarse en todos los niveles de la escuela: por ejemplo, las dificultades de lectura han sido un tema principal de debate en que los grados per cápita en ellas se han aproximado a los niveles estadounidenses de 1950 —año en el cual las dificultades para aprender a leer llegaron a ser tema de importancia en las escuelas de Estados Unidos.

De hecho, los estudiantes saludables redoblan su resistencia a la enseñanza conforme se ven más cabalmente manipulados. Su resistencia no se debe al estilo autoritario de una escuela pública o al estilo seductor de algunas escuelas libres, sino al planteamiento fundamental común a todas las escuelas —la idea de que el juicio de una persona debiera determinar qué y cuándo debe aprender otra persona.

El mito del progreso que se perpetúa a sí mismo

Los crecientes costes per cápita de la instrucción, aun cuando vayan acompañados por réditos de aprendizaje decrecientes, aumentan paradójicamente el valor del alumno o alumna ante sus propios ojos y su valor en el mercado. La escuela, casi al coste que sea, iza a empellones al alumno hasta el nivel del consumo curricular competitivo, hasta meterlo en el progreso hacia unos niveles cada vez más elevados. Los gastos que motivan al alumno a permanecer en la escuela se desbocan conforme asciende la pirámide. En niveles más altos adoptan el disfraz de nuevos estadios

de fútbol o programas llamados de Educación Internacional. Aunque no enseña ninguna otra cosa, la escuela enseña al menos el valor de la escalada: el valor de la manera estadounidense de hacer las cosas.

La guerra de Vietnam se ajusta a la lógica prevaleciente. Su éxito se ha medido por el número de personas efectivamente tratadas con balas baratas descargadas a un coste inmenso, y a este cálculo salvaje se le llama desvergonzadamente «recuento de cuerpos». Así como los negocios son los negocios, la acumulación inacabable de dinero, así también la guerra es el matar, la acumulación inacabable de cuerpos muertos. De manera semejante, la educación es escolarización, y este proceso sin término se cuenta en alumnos-hora. Los diferentes procesos son irreversibles y se justifican por sí mismos. Según las normas económicas, el país se hace cada vez más rico. Según las normas de la contabilidad mortal, la nación continúa ganando perennemente sus guerras. Y conforme a las normas escolares, la población se va haciendo cada vez más educada.

El programa escolar está hambriento de un bocado cada vez mayor de instrucción, pero aun cuando esta hambre conduzca a una absorción sostenida, nunca da el gozo de saber algo a satisfacción. Cada tema llega envasado con la instrucción de continuar consumiendo una «oferta» tras otra, y el envase del año anterior es siempre anticuado para el consumidor del año en curso. El fraudulento negocio de los libros de texto está construido sobre esta demanda. Los reformadores de la educación prometen a cada generación lo último y lo mejor, y al público se le escolariza para pedir lo que ellos ofrecen. Tanto el desertor, a quien se le hace recordar a perpetuidad lo que se perdió, como el graduado, a quien se le hace sentir inferior a la nueva casta de estudiantes, saben exactamente dónde están situados en el ritual de engaños

crecientes, y continúan apoyando una sociedad que, para denominar la brecha cada vez más ancha de frustración, usa el eufemismo de «revolución de expectativas crecientes».

Pero el crecimiento concebido como un consumo sin términos —el progreso eterno— no puede conducir jamás a la madurez. El compromiso con un ilimitado aumento cuantitativo vicia la posibilidad de un desarrollo orgánico.

El juego ritual y la nueva religión mundial

En las naciones desarrolladas, la edad para salir de la escuela excede el aumento de los años de vida probable. Dentro de una década se cortarán ambas curvas y crearán un problema para Jessica Mitford y para los profesionales que se interesan por la «educación terminal». Me hace recordar la Edad Media tardía, cuando la demanda por los servicios de la Iglesia sobrepasó la duración de la vida, y se creó el «purgatorio» para purificar a las almas bajo el control papal antes de que pudiesen ingresar en la paz eterna. Lógicamente, esto condujo primero a un tráfico de indulgencias y luego a un intento de Reforma. El mito del consumo sin fin ocupa ahora el lugar de la creencia en la vida eterna.

Arnold Toynbee señaló que la decadencia de una gran cultura suele ir acompañada por el surgimiento de una nueva Iglesia Universal que lleva la esperanza al proletariado interior mientras atiende al mismo tiempo las necesidades de una nueva casta guerrera. La escuela parece eminentemente apta para ser la Iglesia Universal de nuestra decadente cultura. Ninguna institución podría ocultar mejor a sus participantes la profunda discrepancia entre los principios sociales y la realidad social en el mundo de hoy. Secular, científica y negadora de la muerte, se

ciñe estrechamente al ánimo moderno. Su apariencia clásica, crítica, la hace aparecer, si no antirreligiosa, al menos pluralista. Su currículum define la ciencia y la define a ella misma mediante la llamada investigación científica. Nadie completa la escuela —todavía. No cierra sus puertas a nadie sin antes ofrecerle una oportunidad más: educación de recuperación, para adultos y de continuación.

La escuela sirve como una eficaz creadora y preservadora del mito social debido a su estructura como juego ritual de promociones graduadas. La introducción a este ritual es mucho más importante que el asunto enseñado o el cómo se enseña. Es el juego mismo el que escolariza, el que se mete en la sangre y se convierte en hábito. Se inicia a una sociedad entera en el mito del consumo sin fin de servicios. Esto ocurre hasta tal punto que la formalidad de participar en el ritual sin término se hace obligatoria y compulsiva por doquier. La escuela ordena una rivalidad ritual en forma de juego internacional que obliga a los competidores a achacar los males del mundo a aquellos que no pueden o no quieren jugar. La escuela es un ritual de iniciación que introduce al neófito en la sagrada carrera del consumo progresivo, un ritual propiciatorio cuyos sacerdotes académicos son mediadores entre los creyentes y los dioses del privilegio y del poder, un ritual de expiación que sacrifica a sus desertores, marcándolos a fuego como chivos expiatorios del subdesarrollo.

Incluso aquellos que en el mejor de los casos pasan unos pocos años en la escuela —y este es el caso de la abrumadora mayoría en América Latina, Asia y África— aprenden a sentirse culpables debido a su subconsumo de escolarización. En México es obligatorio aprobar seis grados de escuela. Los niños nacidos en el tercio económico inferior tienen solo dos posibilidades sobre tres de aprobar el primer grado. Si lo aprueban, tienen cuatro

probabilidades sobre 100 de terminar la escolaridad obligatoria en el sexto grado. Si nacen en el tercio medio, sus probabilidades aumentan a 12 sobre 100. Con estas pautas, México ha tenido más éxito que la mayoría de las otras 26 repúblicas latinoamericanas en cuanto a proporcionar educación pública.

Todos los niños saben, en todas partes, que se les ha dado una posibilidad, aunque desigual, en una lotería obligatoria, y la supuesta igualdad de la norma internacional realza ahora la pobreza original de esos niños con la discriminación auto infligida que el desertor acepta. Se les ha escolarizado en la creencia de las expectativas crecientes y pueden racionalizar ahora su creciente frustración fuera de la escuela aceptando el rechazo de la gracia escolástica que les ha caído en suerte. Se les expulsa del paraíso porque, habiendo sido bautizados, no fueron a la Iglesia. Nacidos en pecado original, se les bautiza en el primer grado, pero van al Gehenna (que en hebreo significa «conventillo») debido a sus faltas personales. Así como Max Weber examinó los efectos sociales de la creencia en que la salvación pertenecía a quienes acumulaban riqueza, podemos observar ahora que la gracia está reservada para aquellos que acumulan años de escuela.

El reino venidero: la universalización de las expectativas

La escuela conjuga las expectativas del consumidor expresadas en sus pretensiones, con las creencias del productor expresadas en su ritual. Es una expresión litúrgica del *cargocult*² que recorrió la Melanesia en la década de 1940-1950, que inyectaba en sus

2. Culto creado por indígenas de Nueva Guinea, que atribuye un origen mágico a los artículos occidentales (aviones, radios, relojes, plásticos, etc.). (*N. del T.*)

cultores la creencia de que si se colocaban una corbata negra sobre el torso desnudo, Jesús llegaría en un vapor trayendo una nevera, un par de pantalones y una máquina de coser para cada creyente.

La escuela funde el crecimiento en humillante dependencia de un maestro con el crecimiento en el vano sentido de omnipotencia que es tan típico del alumno que quiere ir a enseñar a todas las naciones a salvarse. El ritual está moldeado según los severos hábitos de trabajo de los obreros de la construcción, y su finalidad es celebrar el mito de un paraíso terrestre de consumo sin fin, que es la única esperanza del desgraciado y el desposeído.

A lo largo de la historia ha habido epidemias de insaciables expectativas en este mundo, especialmente entre grupos colonizados y marginales en todas las culturas. Los judíos tuvieron durante el Imperio romano sus Esenios y Mesías judíos, los siervos en la Reforma tuvieron su Thomas Münzer, los desposeídos indios desde el Paraguay hasta Dakota sus contagiosos bailarines. Estas sectas estaban siempre dirigidas por un profeta, y limitaban sus promesas a unos pocos elegidos. En cambio la espera del reino a que induce la escuela es impersonal más que profética, y universal más que local. El hombre ha llegado a ser el ingeniero de su propio Mesías y promete las limitadas recompensas de la ciencia a aquellos que somete a una progresiva tecnificación para su reino.

La nueva alienación

La escuela no solo es la Nueva religión mundial. Es también el mercado de trabajo de crecimiento más veloz del mundo. La tecnificación de los consumidores ha llegado a ser el principal sector

de crecimiento de la economía. Conforme el coste de la producción disminuye en las naciones ricas, se produce una concentración creciente de capital y trabajo en la vasta empresa de equipar al hombre para un consumo disciplinario. Durante la década pasada las inversiones de capital relacionadas directamente con el sistema escolar aumentaron con velocidad incluso mayor que los gastos para defensa. El desarme tan solo aceleraría el proceso por el cual la industria del aprendizaje se encamina al centro de la economía nacional. La escuela proporciona oportunidades ilimitadas para el derroche legitimizado, mientras su destructividad pasa inadvertida y crece el coste de los paliativos.

Si a quienes asisten a jornada completa agregamos los que enseñan a jornada completa, nos percatamos de que esta llamada superestructura ha llegado a ser el principal patrono de la sociedad. En Estados Unidos hay 62 millones en la escuela y 80 millones trabajando en otras cosas. Esto a menudo lo han olvidado los analistas neomarxistas cuando dicen que el proceso de desescolarización debe posponerse o dejarse pendiente hasta que otros desórdenes, considerados tradicionalmente como más importantes, los haya corregido una revolución económica y política. Pero hay que comprender que la escuela es una industria antes de querer edificar una estrategia revolucionaria realista. Para Marx, el coste de producir las demandas de bienes apenas si era significativo. Actualmente, la mayor parte de la mano de obra está empleada en la producción de demandas que puede satisfacer la industria que hace un uso intenso del capital. La mayor parte de este trabajo se realiza en la escuela.

En el esquema tradicional, la alienación era una consecuencia directa de que el trabajo se convirtiera en labor asalariada que privaba al hombre de su oportunidad para crear y recrearse. Ahora a los menores los prealienan las escuelas que los aíslan del

mundo mientras juegan a ser productores y consumidores de su propio conocimiento, al que se concibe como una mercancía en el mercado en la escuela. La escuela hace de la alienación una preparación para la vida, privando así a la educación de realidad y al trabajo de creatividad. La escuela prepara para la alienante institucionalización de la vida al enseñar la necesidad de ser enseñado. Una vez que se aprende esta lección, la gente pierde su incentivo para desarrollarse con independencia; ya no encuentra atractivos en relacionarse y se cierra a las sorpresas que la vida ofrece cuando no está predeterminada por la definición institucional. La escuela emplea directa o indirectamente a una mayor parte de la población. La escuela o bien guarda a la gente de por vida o asegura el que encaje en alguna otra institución.

La Nueva Iglesia Mundial es la industria del conocimiento, proveedora de opio y banco de trabajo durante un número creciente de años de la vida de un individuo. La desescolarización es por consiguiente fundamental para cualquier movimiento de liberación del hombre.

La potencialidad revolucionaria de la desescolarización

La escuela no es de ningún modo, por cierto, la única institución moderna cuya finalidad primaria es moldear la visión de la realidad en el hombre. El currículum escondido de la vida familiar, de la conscripción militar, del llamado profesionalismo o de los medios informativos desempeña un importante papel en la manipulación institucional de la visión del mundo que tiene el hombre, de su lenguaje y de sus demandas. Pero la escuela esclaviza más profunda y sistemáticamente, puesto que solo a ella se le acredita la función principal de formar el juicio crítico y,

paradójicamente, trata de hacerlo haciendo que el aprender sobre sí mismo, sobre los demás y sobre la naturaleza dependa de un proceso preempacado. La escuela nos alcanza de manera tan íntima que ninguno puede esperar liberarse de ella mediante algo externo.

Muchos de los que se autodenominan revolucionarios son víctimas de la escuela. Incluso ven la «liberación» como el producto de algo institucional. Solo al librarse uno mismo de la escuela se disipa esa ilusión. El descubrimiento de que la mayor parte del aprendizaje no requiere enseñanza no puede ser ni manipulado ni planificado. Cada uno de nosotros es responsable de su propia desescolarización, y solo nosotros tenemos el poder de hacerlo. No puede excusarse a nadie si no logra liberarse de la escolarización. El pueblo no pudo liberarse de la Corona sino hasta que al menos algunos de ellos se liberaron de la Iglesia establecida. No pueden liberarse del consumo progresivo hasta que no se liberen de la escuela obligatoria.

Todos estamos metidos en la escolarización, tanto desde el aspecto de la producción como desde el del consumo. Estamos supersticiosamente convencidos de que el buen aprendizaje puede y debería producirse en nosotros —y de que podemos producirlo en otros. Nuestro intento de desligarnos del concepto de escuela hará surgir las resistencias que hallamos en nosotros mismos cuando tratamos de renunciar al consumo ilimitado y a la ubicua suposición de que a los otros se les puede manipular por su propio bien. Nadie está totalmente exento de explotar a otros en el proceso de escolarización.

La escuela es el más grande y más anónimo de todos los patrones. De hecho es el mejor empleo de un nuevo tipo de empresa, sucesora del gremio, de la fábrica y de la sociedad anónima. Las empresas multinacionales que han dominado la economía

están siendo complementadas ahora, y puede que algún día sean suplantadas por organismos de servicio con planificación supranacional. Estas empresas presentan sus servicios de manera que hacen que todos los hombres se sientan obligados a consumirlos. Se rigen por una normativa internacional, redefiniendo el valor de sus servicios periódicamente y por doquiera a un ritmo aproximadamente parejo.

El «transporte» que se apoya en nuevos coches y supercarreteras atiende a la misma necesidad institucionalmente envasada de comodidad, prestigio, velocidad y equipamiento, independientemente de que sus componentes los produzca o no el Estado. El aparato de la «atención médica» define una especie peculiar de salud, poco importa que sea el individuo o el Estado quien pague el servicio. La promoción graduada a fin de obtener diplomas ajusta al estudiante para ocupar un lugar en la misma pirámide internacional de mano de obra cualificada, independientemente de quien dirija la escuela.

En todos estos casos el empleo es un beneficio oculto: el chofer de un automóvil privado, el paciente que se somete a hospitalización o el alumno en el aula deben considerarse como parte de una nueva clase de «empleados». Un movimiento de liberación que se inicie en la escuela y, sin embargo, esté fundado en maestros y alumnos como explotados y explotadores simultáneamente, podría anticiparse a las estrategias revolucionarias del futuro; pues un programa radical de desescolarización podría adiestrar a la juventud en el nuevo estilo de revolución necesaria para desafiar a un sistema social que exhibe una «salud», una «riqueza» y una «seguridad» obligatorias.

Los riesgos de una rebelión contra la escuela son imprevisibles, pero no son tan horribles como los de una revolución que se inicie en cualquier otra institución principal. La escuela no está

todavía organizada para defenderse con tanta eficacia como una nación-Estado, o incluso como una gran sociedad anónima. La liberación de la opresión de las escuelas podría ser incruenta. Las armas del vigilante escolar³ y de sus aliados en los tribunales y en las agencias de empleo podrían tomar medidas muy crueles contra él o la delincuente individual, especialmente si fuese pobre, pero podrían ser a su vez impotentes si surgiera un movimiento de masas.

La escuela se ha convertido en un problema social; se le ataca por todas partes, y los ciudadanos y los gobiernos patrocinan experimentos no convencionales en todo el mundo. Recurren a insólitos expedientes estadísticos a fin de preservar la fe y salvar las apariencias. El ánimo que existe entre algunos educadores es muy parecido al ánimo de los obispos católicos después del Concilio Vaticano. Los planes de estudio de las llamadas «escuelas libres» se parecen a las liturgias de las misas con música folclórica y rock. Las exigencias de los estudiantes de bachillerato para tener voz y voto en la elección de sus profesores son tan estridentes como las de los feligreses que exigen seleccionar a sus párrocos. Pero para la sociedad está en juego algo mucho mayor si una minoría significativa pierde su fe en la escolaridad. Esto pondría en peligro la supervivencia no solo del orden económico construido sobre la coproducción de bienes y demandas, sino igualmente del orden político construido sobre la nación-Estado dentro del cual los estudiantes son dados a la luz por la escuela.

Nuestras alternativas posibles son harto claras. O continuamos creyendo que el aprendizaje institucionalizado es un producto que justifica una inversión ilimitada, o redescubrimos

3. Truant officer: El que lleva a la escuela a quienes deben cumplir con la instrucción legal obligatoria. (*N. del T.*)

que la legislación, la planificación y la inversión, si de alguna manera encajan en la educación formal, debieran usarse principalmente para derribar las barreras que ahora obstaculizan las posibilidades de aprendizaje, el cual solo puede ser una actividad personal.

Si no ponemos en tela de juicio el supuesto de que el conocimiento valedero es una mercancía que en ciertas circunstancias puede metérsele a la fuerza al consumidor, la sociedad se verá cada día más dominada por siniestras pseudoescuelas y totalitarios administradores de la información. Los terapeutas pedagógicos drogarán más a sus alumnos a fin de enseñarles mejor, y los estudiantes se drogarán más a fin de conseguir aliviarse de las presiones de los profesores y de la carrera por diplomas. Ejércitos cada día mayores de burócratas presumirán de maestros. El lenguaje del escolar ya se lo ha apropiado el publicista. Ahora el general y el policía tratarán de dignificar sus profesiones disfrazándose de educadores. En una sociedad escolarizada, las guerras y la represión civil encuentran una justificación racional educativa. La guerra pedagógica al estilo Vietnam se justificará cada vez más como la única manera de enseñar a la gente el valor superior del progreso inacabable.

La represión se considerará como un empeño de misioneros por apresurar la venida del Mesías mecánico. Más y más países recurrirán a la tortura pedagógica puesta ya en práctica en Brasil y Grecia. Esta tortura pedagógica no se usa para extraer información o para satisfacer las necesidades psíquicas de unos sádicos. Se apoya en el terror aleatorio para romper la integridad de toda una población y convertirla en un material plástico para las enseñanzas inventadas por tecnócratas. La naturaleza totalmente destructiva y en constante progreso de la instrucción obligatoria cumplirá cabalmente su lógica final a menos que comencemos a librarnos

desde ahora de nuestra *hybris* pedagógica, nuestra creencia de que el hombre puede hacer lo que no puede Dios, a saber, manipular a otros para salvarlos.

Muchos comienzan recientemente a darse cuenta de la inexorable destrucción que las tendencias actuales de producción implican para el medio ambiente, pero las personas aisladas tienen un poder muy restringido para cambiar estas tendencias. La manipulación de hombres y mujeres iniciada en la escuela ha llegado también a un punto sin retorno, y la mayoría de las personas aún no se han percatado de ello. Fomentan todavía la reforma escolar, tal como Henry Ford II propone unos nuevos automóviles ponzoñosos.

Daniel Bell dice que nuestra época se caracteriza por una extrema disyunción entre las estructuras cultural y social; una dedicada a actitudes apocalípticas y la otra a la toma tecnocrática de decisiones. Esto es sin duda verdadero respecto de muchos reformadores de la educación que se sienten impulsados a condenar casi todo aquello que caracteriza a las escuelas modernas —y proponen simultáneamente nuevas escuelas.

En su *Estructura de las revoluciones científicas*, Thomas Kuhn aduce que dicha disonancia precede inevitablemente a la aparición de un nuevo paradigma cognoscitivo. Los hechos que informaban aquellos que observaban la caída libre, aquellos que volvían del otro lado de la Tierra y aquellos que usaban el nuevo telescopio, no se ajustaban a la visión cósmica tolemaica. Súbitamente, se aceptó el paradigma newtoniano. La disonancia que caracteriza a muchos jóvenes de hoy no es tanto cognoscitiva como un asunto de actitudes —un sentimiento acerca de cómo *no* puede ser una sociedad tolerable. Lo sorprendente respecto de esta disonancia es la capacidad de un número muy grande de personas para tolerarla.

La capacidad para ir tras metas incongruentes exige una explicación. Según Max Gluckman, todas las sociedades poseen procedimientos para ocultar tales disonancias de sus miembros. Los rituales pueden ocultar a sus participantes incluso discrepancias y conflictos entre principio social y organización social. Mientras un individuo no sea explícitamente consciente del carácter ritual del proceso a través del cual se le inició en las fuerzas que moldean su cosmos, no puede romper el conjuro y moldear un nuevo cosmos. Mientras no nos percatemos del ritual a través del cual la escuela moldea al consumidor progresivo —el recurso principal de la economía—, no podremos romper el conjuro de esta economía y dar forma a una nueva.

TRAMAS DEL APRENDIZAJE

En un capítulo anterior examiné aquello que se está convirtiendo en una queja común acerca de las escuelas, una queja que se hace sentir, por ejemplo, en un informe reciente de la Carnegie Commission: en las escuelas los alumnos matriculados se someten ante maestros diplomados a fin de obtener sus propios diplomas; ambos quedan frustrados y ambos culpan a los recursos insuficientes —dinero, tiempo o edificios— de su mutua frustración.

Una crítica semejante conduce a muchos a pensar si no será posible concebir un estilo diferente de aprendizaje. Paradójicamente, si a esas mismas personas se les insta a especificar cómo adquirieron lo que saben y estiman, admitirán prontamente que con mayor frecuencia lo aprendieron fuera y no dentro de la escuela. Su conocimiento de hechos, lo que entienden de la vida y de su trabajo les vino de la amistad o del amor, de leer, del ejemplo de sus iguales o de la incitación de un encuentro callejero. O tal vez aprendieron lo que saben por medio del ritual de iniciación de una pandilla callejera, de un hospital, de la redacción de un periódico, de un taller de fontanería o de una oficina de seguros. La alternativa a la dependencia respecto de las escuelas no es el uso de recursos públicos para algún nuevo

dispositivo que «haga» aprender a la gente; es más bien la creación de un nuevo estilo de relación educativa entre el hombre y su medio. Para propiciar este estilo será necesaria una modificación de la idea que nos hacemos del crecimiento, de los útiles necesarios para aprender y de la calidad y estructura de la vida cotidiana.

Las actitudes ya están cambiando. Ha desaparecido la orgullosa dependencia respecto de la escuela. En la industria del conocimiento se acrecienta la resistencia del consumidor. Muchos profesores y alumnos, contribuyentes y patronos, economistas y policías, preferirían no seguir dependiendo de las escuelas. Lo que impide que su frustración dé forma a otras instituciones es una carencia no solo de imaginación, sino también, con frecuencia, de un lenguaje apropiado y de un interés personal ilustrado. No pueden visualizar ya sea una sociedad desescolarizada, ya sean unas instituciones educativas en una sociedad que haya privado de apoyo oficial a la escuela.

En este capítulo me propongo mostrar que lo contrario de la escuela es posible: que podemos apoyarnos en el aprendizaje automotivado en vez de contratar profesores para sobornar u obligar al estudiante a hallar el tiempo y la voluntad de aprender, que podemos proporcionar al aprendiz nuevos vínculos con el mundo en vez de continuar canalizando todos los programas educativos por medio del profesor. Examinaré algunas de las características que distinguen la escolarización del aprendizaje y esbozaré cuatro categorías principales de instituciones que serían atractivas no solo para muchas personas, sino también para muchos grupos de intereses comunes.

Una objeción: ¿a quién pueden servirle unos puentes hacia la nada?

Estamos acostumbrados a considerar las escuelas como una variable que depende de la estructura política y económica. Si podemos cambiar el estilo de la dirección política o promover los intereses de una clase u otra, suponemos que el sistema escolar cambiará también. En cambio, las instituciones educativas que propondré están ideadas para servir a una sociedad que no existe ahora, aunque la actual frustración respecto de las escuelas tiene en sí el potencial de una fuerza importante para poner en movimiento un cambio hacia nuevas configuraciones sociales. Contra este planteamiento se ha suscitado una objeción de peso: ¿por qué canalizar energías para construir puentes hacia ninguna parte, en vez de organizarlas primero para cambiar no las escuelas, sino el sistema político y económico?

No obstante, esta objeción subestima la naturaleza política y económica del sistema escolar en sí, así como el potencial político inherente a cualquier oposición eficaz a ella.

En un sentido fundamental, las escuelas han dejado de ser dependientes de la ideología profesada por cualquier gobierno u organización de mercados. Otras instituciones pueden diferir de un país a otro: la familia, el partido, la Iglesia, la prensa. Pero el sistema escolar tiene por doquier la misma estructura, y en todas partes el currículum oculto tiene el mismo efecto. De modo invariable, modela al consumidor que valora los bienes institucionales sobre los servicios no profesionales de un prójimo.

El currículum oculto de la escolarización inicia en todas partes al ciudadano en el mito de que algunas burocracias guiadas por el conocimiento científico son eficientes y benevolentes. Por doquiera, este mismo currículum inculca en el alumno

el mito de que la mayor producción proporcionará una vida mejor. Y por doquiera crea el hábito —que se contradice a sí mismo— de consumo de servicios y de producción enajenante, la tolerancia ante la dependencia institucional y el reconocimiento de los escalafones institucionales. El currículum oculto sustenta la tolerancia ante la dependencia institucional, el reconocimiento por los profesores y cualquiera que sea la ideología preponderante.

En otras palabras, las escuelas son fundamentalmente semejantes en todos los países, sean estos fascistas, democráticos o socialistas, grandes o pequeños, ricos o pobres. La identidad del sistema escolar nos obliga a reconocer la profunda identidad en todo el mundo, del mito, del modo de producción y del método de control social, pese a la gran variedad de mitologías en las cuales encuentra expresión el mito.

En vista de esta identidad, es ilusorio pretender que las escuelas son, en algún sentido profundo, unas variables dependientes. Esto significa que esperar un cambio social o económico concebido convencionalmente, es también una ilusión. Más aún, esta ilusión concede a la escuela —el órgano de reproducción de la sociedad de consumo— una inmunidad casi indiscutida.

Al llegar a este punto es cuando adquiere importancia el ejemplo de China. Durante tres milenios, China protegió el aprendizaje superior por medio de un divorcio total entre el proceso del aprendizaje y el privilegio conferido por los exámenes para optar a altos cargos públicos. Para llegar a ser una potencia mundial y una nación-estado moderna, China tuvo que adoptar el estilo internacional de escolarización. Solo una mirada retrospectiva nos permitirá descubrir si la Gran Revolución Cultural resultará haber sido el primer intento logrado de desescolarizar las instituciones de la sociedad.

Incluso la creación a retazos de nuevos organismos educativos que fuesen lo inverso de la escuela sería un ataque sobre el eslabón más sensible de un fenómeno ubicuo, el cual es organizado por el Estado en todos los países. Un programa político que no reconozca explícitamente la necesidad de la desescolarización no es revolucionario; es demagogia que pide más de lo mismo. Todo programa político importante de esta década debiera medirse con este rasero: ¿hasta dónde es claro afirmar la necesidad de la desescolarización —y qué directrices ofrece para asignar la calidad educativa de la sociedad hacia la cual se encamina?

La lucha contra el dominio que ejercen el mercado mundial y la política de las grandes potencias puede estar fuera del alcance de ciertas comunidades o países pobres, pero esta debilidad es una razón más para hacer hincapié en la importancia que tiene liberar a cada sociedad mediante una inversión de su estructura educativa, cambio este que no está más allá de los medios de ninguna sociedad.

Características generales de unas nuevas instituciones educativas formales

Un buen sistema educativo debería tener tres objetivos: proporcionar a todos aquellos que lo quieren el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas; dotar a todos los que quieran compartir lo que saben del poder de encontrar a quienes quieran aprender de ellos, y, finalmente, dar a todo aquel que quiera presentar al público un tema de debate la oportunidad de dar a conocer su argumento. Un sistema como este exigiría que se aplicaran a la educación unas garantías constitucionales. Los aprendices no podrían ser sometidos a un currículum obligatorio

o a una discriminación fundada en la posesión o carencia de un certificado o diploma. Ni se obligaría tampoco al público a mantener, mediante una retribución regresiva, un gigantesco aparato profesional de educadores y edificios que de hecho disminuye las posibilidades que el público tiene de acceder a los servicios que la profesión está dispuesta a ofrecer en el mercado. Debería usar la tecnología moderna para lograr que la libre expresión, la libre reunión y la prensa libre fuesen universales y, por consiguiente, plenamente educativas.

Las escuelas están proyectadas a partir del supuesto de que cada cosa en la vida tiene un secreto; de que la calidad de la vida depende de conocer ese secreto; de que los secretos pueden conocerse en ordenadas sucesiones, y de que solo los profesores pueden revelar adecuadamente esos secretos. Una persona de mente escolarizada concibe el mundo como una pirámide de paquetes clasificados accesible solo a aquellos que llevan los rótulos apropiados. Las nuevas instituciones educativas destruirían esta pirámide. Su propósito debe ser facilitar el acceso al aprendiz, permitirle mirar al interior de la sala de control o del parlamento, si no puede entrar por la puerta. Además, esas nuevas instituciones deberían ser canales a los que el aprendiz tuviese acceso sin credenciales ni títulos de linaje —espacios públicos en los que iguales y mayores situados fuera de su horizonte inmediato se harían accesibles.

Pienso que no más de cuatro —y posiblemente hasta tres— «canales» distintos o centros de intercambio podrían contener todos los recursos necesarios para el aprendizaje real. El niño crece en un mundo de cosas, rodeado de personas que sirven de modelos para habilidades y valores. Encuentra seres como él, sus iguales, que le incitan a discutir, a competir, a cooperar, a entender, y si el niño es afortunado, se ve expuesto a la confrontación o

a la crítica de un mayor experimentado que realmente se preocupe. Cosas, modelos, iguales y mayores son cuatro recursos, cada uno de los cuales requiere un tipo diferente de ordenamiento para asegurar que todos tengan acceso a él.

Usaré las palabras «trama de oportunidad» en vez de «red» para designar las maneras específicas de proporcionar acceso a cada uno de los cuatro conjuntos de recursos. Desafortunadamente, «red» se emplea con frecuencia para designar los canales reservados a los materiales seleccionados por terceros para el adoctrinamiento, la instrucción y la recreación. Pero también puede usarse para los servicios postal o telefónico, que son primariamente accesibles para personas que quieren enviarse mensajes entre sí. Ojalá tuviésemos otra palabra para designar tales estructuras reticulares a fin de tener un acceso recíproco, una palabra que no evocase tanto una trampa, menos degradada por el uso corriente, y que sugiriese más el hecho de que cualquier ordenamiento de esta especie abarca aspectos legales, organizativos y técnicos. No habiendo hallado dicho término, trataré de redimir el único disponible, usándolo como sinónimo de «trama educativa».

Lo que se precisa son nuevas redes, de las cuales el público pueda disponer fácilmente y que estén concebidas para difundir una igualdad de oportunidades para aprender y enseñar.

Para dar un ejemplo: en la televisión y en los magnetófonos se usa el mismo nivel de tecnología. Todos los países latinoamericanos han introducido la televisión: en Bolivia, el gobierno financió una estación transmisora de televisión, que se construyó hace siete años, y no hay más de 7.000 televisores para cuatro millones de ciudadanos. El dinero empozado hoy en instalaciones de televisión por toda América Latina podría haber dotado de magnetófonos a un ciudadano de cada cinco. Además, el dinero

habría bastado para proporcionar un número casi ilimitado de cintas grabadas, con puestos de entrega incluso en aldeas perdidas, como también para un amplio suministro de cintas no grabadas.

Esta red de magnetófonos sería, por supuesto, radicalmente diferente de la red actual de televisión. Proporcionaría oportunidades a la libre expresión: letrados y analfabetos podrían, por igual, registrar, preservar, difundir y repetir sus opiniones. La inversión actual en televisión, en cambio, proporciona a los burócratas, sean políticos o educadores, el poder de rociar el continente con programas producidos institucionalmente, que ellos—o sus patrocinadores— deciden que son buenos para el pueblo o que este los pide.

Cuatro redes

El planteamiento de nuevas instituciones educativas no debiera comenzar por las metas administrativas de un rector director, ni por las metas pedagógicas de un educador profesional, ni por las metas de aprendizaje de una clase hipotética de personas. No debe iniciarse con la pregunta: «¿Qué debiera aprender alguien?», sino con la pregunta: «¿Con qué tipos de cosas y personas podrían querer ponerse en contacto los que buscan aprender a fin de aprender?»

Alguien que quiera aprender sabe que necesita tanto información como reacción crítica respecto del uso de esta información por parte de otra persona. La información puede almacenarse en personas y en cosas. En un buen sistema educativo el acceso a las cosas debiera estar disponible con solo pedirlo el aprendiz, mientras el acceso a los informantes requeriría además el

conocimiento de terceros. La crítica puede asimismo provenir de dos direcciones: de los iguales o de los mayores, esto es, de compañeros de aprendizaje cuyos intereses inmediatos concuerden con los míos, o de aquellos que me concederán una parte de su experiencia superior. Los iguales pueden ser colegas con quienes suscitar un debate, compañeros para una caminata o lectura juguetona y deleitable (o ardua), retadores en cualquier clase de juegos. Los mayores pueden ser asesores acerca de qué destreza aprender, qué método usar, qué compañía buscar en un momento dado. Pueden ser guías respecto a la pregunta correcta que hay que plantear entre iguales y a la deficiencia de las respuestas a que lleguen. La mayoría de estos recursos son abundantes. Pero convencionalmente ni se les percibe como recursos educativos, ni es fácil el acceso a ellos para fines de aprendizaje, especialmente para los pobres. Debemos idear nuevas estructuras de relación que se monten con el deliberado propósito de facilitar el acceso a estos recursos para el uso de cualquiera que esté motivado a buscarlos para su educación. Para montar estas estructuras tramadas se requieren disposiciones administrativas, tecnológicas y especialmente legales.

Los recursos educativos suelen rotularse según las metas curriculares de los educadores. Propongo hacer lo contrario, y rotular cuatro enfoques diferentes que permitan al estudiante conseguir el acceso a cualquier recurso educativo que pueda ayudarlo a definir y lograr sus propias metas:

1. Servicios de referencia respecto de objetos educativos. Que faciliten el acceso a cosas o procesos usados para el aprendizaje formal. Algunas de estas cosas pueden reservarse para ese fin, almacenadas en bibliotecas, agencias de alquiler, laboratorios y salas de exposición, tales como museos y teatros; otras pueden estar en uso cotidiano en fábricas, aeropuertos o puestas en

granjas, pero a disposición de estudiantes como aprendices o en horas de descanso.

2. Servicios de habilidades. Que permitan a unas personas hacer una lista de sus habilidades, las condiciones según las cuales están dispuestas a servir de modelos a otros que quieran aprender esas habilidades y las direcciones en que se les puede hallar.

3. Servicio de búsqueda de compañero. Una red de comunicaciones que permita a las personas describir la actividad de aprendizaje a la que desean dedicarse, con la esperanza de hallar un compañero para la búsqueda.

4. Servicios de referencia respecto de educadores independientes, los cuales pueden figurar en un catálogo que indique las direcciones y las descripciones —hechas por ellos mismos— de profesionales, paraprofesionales e independientes, conjuntamente con las condiciones de acceso a sus servicios. Tales educadores, como veremos, podrían elegirse mediante encuestas o consultando a sus clientes anteriores.

Servicios de referencia respecto de objetos educativos

Las cosas son recursos básicos para aprender. La calidad del entorno y la relación de una persona con él determinarán cuánto aprenderá incidentalmente. El aprendizaje formal exige el acceso especial a cosas corrientes, por una parte o, por la otra, el acceso fácil y seguro a cosas especiales hechas con fines educativos. Un ejemplo del primer caso es el derecho especial a hacer funcionar o a desarmar una máquina en un garaje. Un ejemplo del segundo caso es el derecho general a usar un ábaco, una computadora, un libro, un jardín botánico o una máquina retirada de la producción y puesta a plena disposición de unos estudiantes.

En la actualidad, la atención se centra en la disparidad entre niños ricos y pobres en cuanto a su acceso a cosas y en la manera en que pueden aprender de ellas. La OEO⁴ y otros organismos, siguiendo este planteamiento, se concentran en igualar las posibilidades de cada cual, tratando de proveer de un mayor instrumental educativo a los pobres. Un punto de partida más radical sería reconocer que, en la ciudad, a ricos y pobres se les mantiene igualmente alejados de manera artificial de las cosas que los rodean. Los niños nacidos en la era de los plásticos y de los expertos en eficiencia deben traspasar dos barreras que obstaculizan sus entendimientos: una incorporada a las cosas y la otra construida en torno a las instituciones. El diseño industrial crea un mundo de cosas que ofrecen resistencia a la comprensión de su naturaleza interna, y las escuelas tapian al aprendiz respecto del mundo de las cosas en su escenario significativo.

Después de una breve visita a Nueva York, una mujer de una aldea mexicana me dijo que le había impresionado que las tiendas vendiesen «solamente productos muy maquillados con cosméticos». Entendí que ella quería decir que los productos industriales «hablan» a sus clientes acerca de sus encantos y no acerca de su naturaleza. La industria ha rodeado a la gente de artefactos hechos de manera que solo a los especialistas les está permitido entender su mecanismo interno. Al no especialista que intenta hacer marchar el reloj o hacer sonar el teléfono o hacer funcionar la máquina de escribir, se le desalienta con la advertencia de que se romperá si lo intenta. Puede que se le diga qué hace funcionar un radio de transistores, pero no puede descubrirlo por sí mismo. Este tipo de diseño tiende a reforzar una sociedad no inventiva,

4. Office of Economic Opportunity, organismo oficial en Estados Unidos. (*N. del T.*)

en la que los expertos encuentran cada vez más fácil esconderse detrás de su pericia y más allá de una evaluación.

El entorno creado por el hombre ha llegado a ser tan inescrutable como la naturaleza lo es para el primitivo. Al mismo tiempo, los materiales educativos los ha monopolizado la escuela. Los objetos educativos simples han sido costosamente empaquetados por la industria del conocimiento. Se han convertido en herramientas especializadas para los educadores profesionales, y se ha inflado su coste al obligarles a estimular ya sea entornos, ya sea profesores.

El profesor es celoso del libro de texto al que define como su instrumento profesional. El estudiante puede llegar a odiar el laboratorio porque lo asocia con tareas escolares. El administrador racionaliza su actitud protectora hacia la biblioteca como una defensa de un instrumental público costoso contra quienes quisieran jugar con ella más bien que aprender. En esta atmósfera, el estudiante usa con excesiva frecuencia el mapa, el laboratorio, la enciclopedia o el microscopio solo en los escasos momentos en que el currículum le dice que debe hacerlo. Incluso los grandes clásicos se convierten en arte de la «novatada» universitaria, en vez de señalar una nueva dirección en la vida de una persona. La escuela aparta las cosas del uso cotidiano al rotularlas como instrumentos educativos.

Para que podamos desescolarizar será preciso invertir ambas tendencias. El entorno físico general debe hacerse accesible, y aquellos recursos físicos de aprendizaje que han sido reducidos a instrumentos de enseñanza deben llegar a estar disponibles para el aprendizaje autodirigido. Usar cosas solo como partes de un currículum puede tener un efecto incluso peor que apartarlas del entorno general. Puede corromper las actitudes de los alumnos.

Los juegos son un caso de este tipo. No me refiero a los

«juegos» del departamento de educación física (tales como el fútbol o el baloncesto), que las escuelas usan para generar ingresos y prestigio y en los que han hecho sustanciosas inversiones de capital. Como lo saben muy bien los mismos atletas, estas empresas, que adoptan la forma de torneos guerreros, han minado el aspecto juguetón de los deportes y se usan para reforzar la naturaleza competitiva de las escuelas. Hablo más bien de los juegos educativos que pueden proporcionar una manera singular de entender los sistemas formales. Un amigo mío fue a un mercado mexicano con un juego llamado *Wff'n Proff*, que consta de varios dados en los que están impresos 12 símbolos lógicos. Mostró a unos niños qué combinaciones formaban una frase bien hecha —unas dos o tres de las muchas posibles— e, inductivamente, al cabo de la primera hora, algunos mirones también captaron el principio. A las pocas horas, jugando pruebas lógicas formales, algunos niños eran capaces de iniciar a otros en las pruebas formales de la lógica de proposiciones. Los otros simplemente se fueron.

Para algunos niños dichos juegos son en efecto una forma especial de liberar la educación, puesto que les permite descubrir que los sistemas formales se fundan en axiomas mutables y que las operaciones conceptuales tienen un carácter lúdico. Son asimismo simples, baratos y en buena parte pueden organizarlos los jugadores mismos. Cuando se usan fuera del currículum, tales juegos dan una oportunidad para identificar y desarrollar el talento poco común, mientras que el psicólogo escolar identificará a menudo a quienes posean dicho talento como a personas en peligro de llegar a ser antisociales, enfermas o desequilibradas. Dentro de la escuela, cuando se usan en forma de torneos, a los juegos no solo se les saca de la esfera de la recreación, a menudo se convierten en instrumentos para transformar al alumno juguetón en un espíritu competitivo y la falta de razonamiento

abstracto en signo de inferioridad. Un ejercicio que para ciertos tipos de carácter es liberador, se convierte en camisa de fuerza para otros.

El control de la escuela sobre el instrumental educativo tiene además otro efecto. Aumenta enormemente el coste de esos materiales baratos. Una vez que su uso se restringe a unas horas programadas, se paga a profesionales que supervisen su adquisición, almacenamiento y uso. Entonces los estudiantes descargan su rabia contra la escuela sobre el instrumental, que es preciso adquirir nuevamente.

Algo paralelo a la intocabilidad de los útiles educativos es la impenetrabilidad de la moderna chatarra. En la década de 1930 cualquier muchacho que se respetara sabía reparar un automóvil, pero ahora los fabricantes de coches multiplican los alambres y apartan los manuales de todo el que no sea un mecánico especializado. En un periodo anterior un radio viejo contenía suficientes bobinas y condensadores como para construir un transmisor que hiciera chillar por realimentación a todos los radios del vecindario. Los radios de transistores son más portátiles, pero nadie se atreve a desarmarlos. En los países altamente industrializados sería inmensamente difícil cambiar esto, pero al menos en los países del Tercer Mundo debemos insistir en ciertas cualidades educativas incorporadas al objeto.

Para ilustrar mi argumento, permítaseme presentar un modelo: gastando 10 millones de dólares sería posible conectar 40.000 aldeas de un país como Perú mediante una telaraña de pistas de un metro ochenta de ancho y mantenerlas funcionando; además, dotar al país de 200.000 burros mecánicos de tres ruedas—cinco por aldea como promedio. Pocos países pobres de ese tamaño gastan menos de esa cantidad cada año en coches y caminos, cuyo uso, el de ambos, se limita principalmente a los ricos y

a sus empleados, mientras la gente pobre queda atrapada en sus aldeas. Cada uno de estos pequeños vehículos, simples pero duraderos, equipados con un motor de seis caballos de fuerza, costaría 125 dólares. Un «burro» podría andar a 24 kilómetros por hora, y trasladaría cargas de unos 400 kilogramos (es decir, la mayoría de las cosas que suelen moverse, aparte de troncos y vigas de acero).

El atractivo político que dicho sistema de transporte tendría para el campesinado es obvio. Igualmente obvio es el motivo por el cual quienes detentan el poder —y por tanto poseen, automáticamente, un coche— no están interesados en gastar dinero en pistas semejantes y en obstruir los caminos con burros motorizados. El burro universal podría funcionar solo si los dirigentes de un país impusieran un límite de, digamos, 40 kilómetros por hora y adaptaran sus instituciones públicas a ese límite. El modelo no podría funcionar si estuviese concebido solo como un parche.

No es este el lugar apropiado para examinar en detalle la factibilidad política, social, económica, financiera y técnica de este modelo. Deseo solamente indicar que los considerandos educativos pueden ser de primordial importancia cuando se elige una alternativa semejante frente a un transporte que usa relativamente más capital que mano de obra. Aumentando el coste unitario de cada burro un 20 por ciento se haría posible planificar la producción de todas sus piezas de modo que, hasta donde fuera posible, cada futuro dueño pasase de uno a dos meses haciendo y entendiendo su máquina y fuese capaz de repararla. Con este coste adicional sería asimismo posible descentralizar la producción en fábricas dispersas. Las ventajas adicionales provendrían no solo de incluir los costes educativos en el proceso de construcción. Más significativo todavía, un motor duradero que prácticamente cualquiera podría aprender a reparar y que podría usar como

arado y como bomba aquel que lo entendiera, produciría unos beneficios educativos mucho más elevados que los inescrutables motores de los países avanzados.

No solo la chatarra, sino los lugares presuntamente públicos de la ciudad moderna se han vuelto impenetrables. En la sociedad estadounidense se excluye a los niños de la mayoría de las cosas y lugares con el argumento de que son privados. Pero incluso en las sociedades que han declarado el fin de la propiedad privada se aparta a los niños de las mismas cosas y lugares porque estos últimos se consideran un ámbito especial y peligroso para el no iniciado. A partir de la pasada generación el patio de los ferrocarriles se hizo tan inaccesible como el cuartel de bomberos. Sin embargo, con un poco de ingenio no sería difícil eliminar los peligros en esos lugares. El desescolarizar los artefactos de la educación haría necesario poner a disposición los artefactos y procesos —y reconocer su valor educativo. Algunos trabajadores, sin duda, encontrarían molesto hacerlos accesibles a los aprendices, pero esta molestia debe valorarse comparándola con las ventajas educativas.

Los automóviles privados podrían desterrarse de Manhattan. Hace cinco años esto era impensable. Ahora, ciertas calles de Nueva York se cierran a ciertas horas, y esta tendencia probablemente continuará. De hecho, la mayoría de las calles transversales deberían cerrarse al tránsito automotriz y el estacionamiento debería prohibirse en todas partes. En una ciudad abierta al pueblo, los materiales de enseñanza, que ahora se encierran en almacenes y laboratorios, podrían diseminarse en depósitos abiertos a la calle y gestionarse de manera independiente para que los adultos y los niños pudiesen visitarlos sin peligro de que los atropellen.

Si las metas de la educación ya no estuviesen dominadas por

las escuelas y los maestros de escuela, el mercado para los aprendices sería mucho más variado y la definición de «artefactos educativos» sería menos restrictiva. Podría haber talleres de herramientas, bibliotecas, laboratorios y salas de juegos. Los laboratorios fotográficos y prensas offset permitirían el florecimiento de diarios vecinales. Algunos centros de aprendizaje abiertos a la calle podrían contener cabinas para mirar programas de televisión en circuito cerrado, otros podrían poseer útiles de oficina para usar y para reparar. Los tocadiscos del tipo tragamonedas y de tipo corriente serían de uso diario, especializándose algunos en música clásica, otros en melodías folclóricas internacionales, otros en jazz. Las filmotecas competirían entre sí y con la televisión comercial. Los locales de museos abiertos al público podrían ser redes para poner en circulación muestras de arte antiguo y moderno, originales y reproducciones, tal vez administradas por los diversos museos metropolitanos.

El personal profesional necesario para esta red se parecería mucho más a unos custodios, guardias de museo o bibliotecarios de servicio público que a unos profesores. Desde la tienda de biología de la esquina podrían dirigir a sus clientes a la colección de caracoles del museo o señalarles cuándo habría una exhibición de videocintas de biología en determinadas cabinas de televisión. Podrían dar indicaciones para el control de plagas, dietas y otras clases de medicina preventiva. Podrían remitir a quienes necesitaran consejos a «mayores» que pudiesen proporcionarlo.

El financiamiento de una red de «objetos de aprendizaje» puede encararse de dos maneras. Una comunidad podría fijar un presupuesto máximo para este fin y disponer que todas las partes de la red estuviesen abiertas a todos los visitantes a ciertas horas razonables. O bien la comunidad podría decidir proporcionar a los ciudadanos unos bonos o derechos limitados, según sus

edades, que les darían acceso especial a ciertos materiales costosos y escasos, dejando en cambio otros materiales más simples a disposición de todos.

Encontrar recursos para materiales hechos específicamente para educar es solo un aspecto —y tal vez el menos costoso— de la construcción de un mundo educativo. El dinero que hoy se gasta en la parafernalia sagrada del ritual escolar podría liberarse para proporcionar a todos los ciudadanos un mejor acceso a la vida real de la ciudad. Podrían otorgarse incentivos tributarios especiales a quienes emplearan niños de ocho a 14 años durante un par de horas diarias si las condiciones de empleo fuesen humanas. Deberíamos volver a la tradición de la *bar mitzva* de la confirmación. Quiero decir con esto que debiéramos primero restringir y luego eliminar la privación de derechos y deberes civiles de los menores, y permitir que un muchacho de 12 años llegue a ser plenamente responsable de su participación en la vida de la comunidad. Muchas personas de «edad escolar» saben más acerca de su vecindario que los trabajadores sociales o los concejales. Naturalmente que hacen también preguntas más incómodas y proponen soluciones que amenazan a la burocracia. Debería permitírseles llegar a la mayoría de edad de modo que pusieran sus conocimientos y capacidad de indagación al servicio de un gobierno popular.

Hasta hace poco era fácil subestimar los peligros de la escuela en comparación con los peligros de un periodo de aprendizaje en la policía, en el cuerpo de bomberos o en la industria del espectáculo. Este argumento deja de ser válido con gran frecuencia. Visité recientemente una iglesia metodista de Harlem ocupada por un grupo de los llamados *Young Lords* como protesta por la muerte de Julio Rodan, un muchacho puertorriqueño al que se encontró ahorcado en su celda carcelaria. Yo conocía a los líderes del grupo,

que habían pasado un semestre en Cuernavaca. Cuando me sorprendí al no hallar a uno de ellos, Juan, en el grupo, me dijeron: «Volvió a la heroína y a la Universidad del Estado».

Para desencadenar el potencial educativo encerrado en la gigantesca inversión de nuestra sociedad en instalaciones y útiles pueden usarse el planteamiento, los incentivos y la legislación. No existirá el acceso pleno a los objetos educativos mientras se permita a empresas comerciales conjugar las defensas legales que la Carta Fundamental reserva a la vida privada de las personas con el poder económico que les confieren sus millones de clientes y miles de empleados, accionistas y proveedores. Una parte considerable de los conocimientos prácticos y teóricos del mundo y la mayoría de sus procesos y equipos de producción están encerrados entre los muros de firmas comerciales, apartados de sus clientes, empleados y accionistas, como también del público en general, cuyas leyes e instalaciones les permiten funcionar. El dinero que se gasta en publicidad en los países capitalistas podría canalizarse hacia la educación en y por parte de General Electric, NBC-TV o cervezas Budweiser. Es decir, las fábricas y oficinas deberían reorganizarse de forma tal que su funcionamiento cotidiano fuese más accesible al público y de maneras que hiciesen posible el aprendizaje, y, en verdad, podrían hallarse modos de pagar a las compañías lo que la gente aprendiese en ellas.

Es posible que un conjunto de objetos e informaciones científicas aún más valioso esté apartado del acceso general —e incluso de los científicos competentes— bajo el pretexto de la seguridad nacional. Hasta hace poco la ciencia era el único foro que funcionaba como el sueño de un anarquista. Cada hombre capaz de realizar investigaciones tenía más o menos las mismas oportunidades que otros en cuanto a acceso a su instrumental y a ser escuchado por la comunidad de iguales. Ahora la burocratización y

la organización han puesto a gran parte de la ciencia fuera del alcance del público. En efecto, lo que solía ser una red internacional de información científica ha sido escindida en una lid de grupos competidores. Tanto a los miembros como a los artefactos de la comunidad científica se les ha encerrado en programas nacionales y corporativos para logros prácticos y para el radical empobrecimiento de los hombres que mantienen estas naciones y corporaciones.

En un mundo que controlan y poseen naciones y compañías, nunca será posible sino un acceso limitado a los objetos educativos. Pero un mejor acceso a aquellos objetos que pueden compartirse para fines educativos puede ilustrarnos lo suficiente como para traspasar estas barreras políticas finales. Las escuelas públicas transfieren el control sobre los usos educativos de los objetos de manos privadas a manos profesionales. La inversión institucional de las escuelas podría dar al individuo el poder de volver a exigir el derecho a usarlos para su educación. Si el control privado o corporativo sobre el aspecto educativo de las «cosas» se lograra extinguir gradualmente, podría comenzar a aparecer un tipo de propiedad realmente pública.

Servicios de habilidades

Al revés de lo que ocurre con una guitarra, a un profesor de ese instrumento no se le puede clasificar en un museo, ni lo puede poseer el público, ni se le puede tomar en alquiler en un almacén de elementos educativos. Los profesores de habilidades pertenecen a una clase de recursos que es diferente de la de los objetos necesarios para aprender una habilidad. Esto no quiere decir que sean indispensables en todos los casos. Puedo alquilar no solo una

guitarra, sino también lecciones de guitarra grabadas en cintas y gráficos que ilustren los acordes, y con estos elementos puedo enseñarme yo mismo a tocar la guitarra. De hecho, este sistema puede presentar ventajas si las cintas disponibles son mejores que los profesores disponibles, o si las únicas horas en que puedo aprender guitarra son nocturnas o si las melodías que quiero interpretar son desconocidas en mi país o si soy tímido y prefiero meter la pata sin testigos.

El canal que se usa para registrar a los profesores de habilidades y comunicarse con ellos debe ser diferente al descrito para objetos. Una cosa está disponible a petición del usuario —o podría estarlo— mientras una persona llega formalmente a ser una fuente de enseñanza de habilidades solo cuando considere serlo y pueda asimismo restringir la ocasión, el lugar y el método a su tamaño.

Es también necesario distinguir a los profesores de los iguales de los que uno desearía aprender. Los iguales que desean seguir una búsqueda común deben partir de capacidades o intereses comunes; se juntan para ejercitar o mejorar una habilidad que comparten: baloncesto, baile, construcción de un campamento, debate sobre las próximas elecciones. Por otra parte, la primera transmisión de una habilidad supone el reunir a alguien que posea una destreza con alguien que no la posea y quiera adquirirla.

Un «modelo de habilidad» es una persona que posee una habilidad y está dispuesta a demostrar su práctica. Frecuentemente el aprendiz en potencia precisa el recurso de una demostración de esta clase. Los inventos modernos nos permiten registrar demostraciones en cinta, en película o en gráficos; no obstante, sería de esperar que la demostración personal continuase gozando de gran demanda, especialmente en las habilidades de comunicación. En nuestro Centro, en Cuernavaca, han aprendido español

unos 10.000 adultos —en su mayoría, personas muy motivadas que deseaban obtener una cuasifluidéz en un segundo idioma. Cuando se les plantea la elección entre una instrucción cuidadosamente programada en un laboratorio de idiomas o sesiones rutinarias con otros dos estudiantes y una persona cuyo idioma nativo es el español y que se ciñe a una rutina rígida, la mayoría prefiere la segunda alternativa.

Respecto de la mayor parte de las habilidades ampliamente compartidas, que una persona demuestre su habilidad es el único recurso humano que llegamos a necesitar u obtener. Ya sea para hablar o para conducir, para cocinar o para usar equipos de comunicaciones, a menudo apenas nos damos cuenta de la instrucción y el aprendizaje formales, especialmente después de nuestra primera experiencia con los materiales en cuestión. No veo razón por la cual no pudiesen aprenderse de igual manera otras habilidades complejas, tales como los aspectos mecánicos de la cirugía, tocar el violín, leer o usar listas y catálogos.

Un estudiante bien motivado que no lucha contra una desventaja determinada a menudo no necesita más ayuda humana que la que puede proporcionar alguien que puede demostrar a quien lo solicite cómo hacer lo que el aprendiz quiere hacer. Aquello de insistir a personas diestras en que antes de demostrar su habilidad certifiquen que son pedagogos es el resultado de la insistencia de una de dos alternativas: o que la gente aprenda lo que no quiere saber, o bien que todos —incluso quienes sufren de alguna desventaja especial— aprendan ciertas cosas, en un momento dado de sus vidas, y preferentemente en circunstancias específicas.

Lo que crea una escasez de habilidades en el mercado educativo de hoy es el requisito institucional de que quienes pueden demostrarlas no pueden hacerlo a menos de otorgárseles pública

confianza por medio de un certificado. Insistimos en que aquellos que ayudan a terceros a adquirir una habilidad habrían de saber también diagnosticar las dificultades de aprendizaje y ser capaces de motivar a la gente a aprender habilidades. En resumen, les exigimos ser pedagogos. Habría abundancia de personas que pueden demostrar habilidades tan pronto aprendiéramos a reconocerlas fuera de la profesión de la enseñanza.

Cuando se está enseñando a unos principitos, es comprensible, aunque ha dejado de ser justificable, la insistencia de sus padres en que el profesor y la persona dotada de habilidades se conjuguen en una misma persona. Pero el que todos los padres aspiren a tener un Aristóteles para su Alejandro es obviamente insostenible. Las personas que pueden inspirar a los estudiantes y demostrar una técnica son tan escasas, y tan difíciles de reconocer, que hasta los principitos consiguen con mayor frecuencia un sofista y no un verdadero filósofo.

Una demanda de habilidades escasas puede satisfacerse rápidamente aun cuando hay un número pequeño de personas que las demuestren, pero debe facilitarse el acceso a dichas personas. Durante la década de 1940-1950, los reparadores de radios, la mayoría de los cuales no estudiaron su trabajo en escuelas, penetraron en el interior de América con no más de dos años de retraso respecto a la llegada de los radios a la región. Permanecieron allí hasta que los radios de transistores, baratos e imposibles de reparar, los dejaron cesantes. Las escuelas técnicas no logran realizar lo que algunos reparadores de radios podrían hacer sin problemas: restauraciones útiles y duraderas.

Ciertos intereses privados y convergentes conspiran hoy para impedir que una persona comparta su habilidad. A quien posee la habilidad le beneficia su escasez y no su reproducción. Al maestro que se especializa en transmitir la habilidad le beneficia la

renuencia del artesano a ofrecer su propio taller para aprendices. Al público se le adoctrina con la creencia de que las habilidades son valiosas y de fiarse solo si son el resultado de una escolarización formal. El mercado de trabajo depende de hacer escasas las habilidades y de mantenerlas escasas, ya sea proscribiendo su uso a transmisión no autorizada, o bien haciendo cosas que puedan operar y reparar solo quienes tengan acceso a herramientas o informaciones que se mantienen en déficit.

De este modo, las escuelas producen escasez de personas especializadas. Un buen ejemplo de esto es el número decreciente de enfermeras en Estados Unidos, debido al rápido aumento de programas universitarios de cuatro años en ese ramo. Las mujeres de familias más pobres que anteriormente se habrían alistado en un programa de dos o tres años, se han alejado por completo de dicha profesión.

Otra manera de mantener la escasez de habilidades es insistir en maestros diplomados. Si se alentara a las enfermeras a adiestrar a otras enfermeras, y si a las enfermeras se les empleara de acuerdo con su habilidad demostrada para poner inyecciones, trazar gráficos y dar medicinas, pronto se terminaría la escasez de enfermeras capacitadas. Los certificados tienden hoy a coartar la libertad de la educación al convertir el derecho civil de compartir conocimientos en el privilegio de la libertad académica que ahora se confiere solo a los empleados de alguna escuela. Para garantizar el acceso a un intercambio eficaz de habilidades necesitamos leyes que generalicen la libertad académica. El derecho a enseñar cualquier habilidad debería estar amparado por la libertad de expresión. Una vez que se eliminen las restricciones sobre la enseñanza, pronto desaparecerán también las relativas al aprendizaje.

El profesor de habilidades necesita algún incentivo para otorgar sus servicios a un alumno. Hay por lo menos dos maneras

sencillas de comenzar a canalizar fondos públicos hacia profesores no diplomados. Una sería institucionalizar los servicios de habilidades mediante la creación de centros de habilidades, libres y abiertos al público. Dichos centros podrían y deberían establecerse en zonas industriales, al menos para habilidades que son un requisito indispensable para ingresar en ciertos noviciados o aprendizajes —habilidades tales como la lectura, la mecanografía, la contabilidad, los idiomas extranjeros, la programación de computadoras y la manipulación de números, la lectura de lenguajes especiales (como el de los circuitos eléctricos), la manipulación de ciertas máquinas, etc. Otro planteamiento sería proporcionar a ciertos grupos de la población una moneda educativa válida para asistir a centros de habilidades en los que otros clientes habrían de pagar tarifas comerciales.

Un planteamiento mucho más radical consistiría en crear un «banco» para el intercambio de habilidades. A cada ciudadano se le abriría un crédito básico con el que pudiese adquirir habilidades fundamentales. Luego, se beneficiaría con créditos adicionales enseñando, ya fuera en centros de habilidades organizados, en casa o sobre la marcha. Solo aquellos que hubiesen enseñado a otros durante un lapso equivalente podrían solicitar el tiempo de profesores más avanzados. Se promovería una élite enteramente nueva, una élite formada por quienes hubiesen ganado su educación compartiéndola.

¿Deberían los padres tener el derecho a ganar crédito educativo para sus hijos? Como una disposición de este tipo daría nuevas ventajas a las clases privilegiadas, podría compensarse otorgando un crédito mayor a los desfavorecidos. El funcionamiento de un servicio de habilidades dependería de la existencia de organismos que facilitarían el desarrollo de información —listas de personas— y asegurarían su uso libre y

barato. Dicho organismo podría proporcionar servicios auxiliares de prueba y certificación y ayudaría a poner en vigor la legislación necesaria para quebrar e impedir las prácticas monopólicas.

La libertad de un servicio universal de habilidades podría estar garantizada fundamentalmente por leyes que permitiesen la discriminación solo de acuerdo con habilidades verificadas y no según el historial educativo. Una garantía semejante requiere inevitablemente un control público sobre las pruebas que puedan usarse para determinar quiénes están capacitados para el mercado laboral. De otra manera sería posible reintroducir subrepticamente complejas baterías de *test* en el lugar mismo de trabajo que servirían para selección social. Mucho podría hacerse a fin de lograr objetividad en las pruebas de competencia en habilidades, como por ejemplo permitir que se comprobara solo el manejo de máquinas o sistemas específicos. Las pruebas de mecanografía (en las que se mediría la velocidad, el número de errores y se valoraría el saber tomar dictados), el dominio de un sistema contable o de una grúa hidráulica, la codificación en Cobol,⁵ etc., pueden fácilmente hacerse objetivas.

De hecho, muchas de las verdaderas habilidades de importancia práctica pueden verificarse de ese modo. Y para los fines de administración de personal es mucho más útil una prueba sobre el nivel presente de competencia en determinada habilidad que la información sobre el hecho de que 20 años atrás una persona dejó satisfecho a su profesor respecto de un currículum en el que se enseñaba mecanografía, taquigrafía y contabilidad. Naturalmente puede ponerse en duda la necesidad misma de una comprobación oficial de habilidades: yo tengo la convicción de que el hecho de imponer ciertas restricciones constituye una mejor

5. Lenguaje usado en informática para fines comerciales. (*N. del T.*)

garantía para el derecho que un hombre tiene a que su reputación no sufra daños indebidos provenientes de una rotulación, que la garantía lograda al prohibir pruebas de competencia.

Servicio de búsqueda de compañero

En el peor de los casos, las escuelas reúnen condiscípulos en la misma habitación y los someten a la misma secuencia de tratamiento en matemáticas, educación cívica y lenguaje. En el mejor, permiten a cada estudiante elegir un curso de entre un número limitado de ellos. En cualquier caso, se forman grupos de iguales en torno a las metas de los profesores. Un sistema conveniente de educación permitiría a cada persona especificar la actividad para la cual busca un compañero.

La escuela ofrece efectivamente a los niños una oportunidad para escapar de sus casas y encontrar nuevos amigos. Pero al mismo tiempo, este proceso inculca en ellos la idea de que deberían elegir sus amigos entre aquellos con quienes han sido congregados. El invitar a los menores desde su más tierna infancia a conocer, evaluar y buscar a otros los prepararía para mantener durante toda su vida el interés por buscar nuevos asociados para nuevos empeños.

A un buen jugador de ajedrez siempre le gusta hallar un buen adversario, y a un novato le alegra hallar otro. Los clubes les sirven para este fin. Las personas que quieren conversar sobre determinados libros o artículos probablemente pagarían por hallar compañeros de debate. Los que quieren practicar juegos, ir de excursión, construir estanques para peces o motorizar bicicletas se tomarán molestias considerables para hallar compañeros para ello. El premio de sus esfuerzos es encontrar esos compañeros. Las buenas escuelas tratan de poner al descubierto los intereses comunes de los

estudiantes matriculados en los mismos programas. Lo inverso de la escuela sería una institución que aumentase las posibilidades de que las personas que en un determinado momento compartiesen el mismo interés específico, pudiesen encontrarse independientemente de que tuviesen otra cosa en común.

La enseñanza de habilidades no proporciona beneficios iguales a ambas partes, como lo hace la reunión de iguales. Tal como he señalado, al profesor de habilidades debe ofrecérsele algún otro incentivo aparte de las satisfacciones de enseñar. La enseñanza de habilidades es un asunto de repetir una y otra vez ciertas rutinas y de hecho es más tediosa para los alumnos que más la necesitan. Un servicio de habilidades necesita dinero o créditos u otros incentivos tangibles para funcionar, aun cuando el servicio mismo produjese su propia moneda. Un sistema de búsqueda de compañero no precisaría tales incentivos, sino solo una red de comunicaciones.

Las cintas, los sistemas de informática, la instrucción programada y la reproducción de formas y de sonidos tienden a disminuir la necesidad de recurrir a profesores humanos para muchas habilidades; aumentan la eficiencia de los profesores y el número de habilidades que uno puede conseguir a lo largo de su vida. Paralelamente a este aspecto se ha creado la necesidad creciente de encontrarse con gente interesada en disfrutar de la habilidad recientemente adquirida. Una estudiante que haya aprendido griego antes de sus vacaciones querrá conversar en griego sobre política cretense cuando regrese. Un mexicano de Nueva York quiere hallar a otros lectores de la revista *Siempre!* o de *Los agachados*, la más popular de las historietas. Algún otro quiere encontrar compañeros que, como él, desearían aumentar su interés en la obra de James Baldwin o de Bolívar.

El funcionamiento de una red para búsqueda de compañeros sería simple. El usuario se identificaría por su nombre y

dirección y describiría la actividad para la cual estuviese buscando compañero. Una computadora le remitiría los nombres y direcciones de todos aquellos que hubiesen introducido la misma descripción. Es asombroso que un servicio público tan sencillo no se haya usado nunca en gran escala para actividades de valor público.

En su forma más rudimentaria, la comunicación entre cliente y computadora podría establecerse por correo. En las grandes ciudades, unas máquinas de escribir conectadas a una computadora podrían proporcionar respuestas instantáneas. La única manera de conseguir que la computadora entregase un nombre y dirección sería anotar una actividad para la cual se buscase un compañero. Las personas que utilizasen el sistema llegarían a ser conocidas únicamente por sus posibles compañeros de actividad.

Un complemento de la computadora podría ser una red de pizarras o cuadros de anuncios y de avisos clasificados de periódico, consistentes en listas de actividades para las cuales no se hubiese hallado compañero mediante la computadora. No sería necesario dar nombres. Los lectores interesados introducirían entonces sus nombres en el sistema. Es posible que un sistema de búsqueda de compañero, con patrocinio público, sea la única manera de garantizar la libertad de reunión y de adiestrar a la gente en el ejercicio de esta actividad cívica tan fundamental.

El derecho a la libre reunión ha sido reconocido políticamente y aceptado socialmente. Deberíamos entender ahora que este derecho está restringido por leyes que hacen obligatorias ciertas formas de reunión. Este es en particular el caso de las instituciones que reclutan según edad, clase o sexo, y que consumen muchísimo tiempo. El ejército es un ejemplo. La escuela es otro aún más ofensivo.

Desescolarizar significa abolir el poder de una persona para obligar a otra a asistir a una reunión. Significa también reconocer el derecho de cualquier persona, de cualquier edad o sexo, a convocar una reunión. Este derecho se ha visto drásticamente disminuido por la institucionalización de las reuniones. «Reunión» se refería originalmente al resultado del acto individual de juntarse. Ahora se refiere al producto institucional de algún organismo.

La capacidad de las instituciones de servicio para adquirir clientes ha sobrepasado con mucho la capacidad de las personas para ser oídas con independencia de los medios de información institucional, que reaccionan ante personas individuales solo si son noticias vendibles. Deberían existir servicios de búsqueda de compañero para personas que quisiesen reunir a otras, de modo que fuese tan fácil como la campana de la aldea que convocaba a los aldeanos a un cabildo. Los edificios escolares —dudosamente adaptables para otros fines— podrían cumplir en muchos casos este objetivo.

De hecho, el sistema escolar puede encontrarse pronto con un problema que las Iglesias han enfrentado anteriormente: qué hacer con el espacio sobrante que ha quedado con la defección de los fieles. Las escuelas son difíciles de vender como templos. Una manera de continuar manteniéndolas en uso sería entregar esos edificios al vecindario. Cada cual podría manifestar lo que haría en el aula y cuándo, y algunos anuncios pondrían los programas disponibles en conocimiento de quien indagara. El acceso a «clase» sería gratis —o se compraría con bonos educativos. El «profesor» podría incluso pagarse según el número de alumnos que atrajese por cualquier periodo completo de dos horas. Me imagino que los líderes muy jóvenes y los grandes educadores serían los dos tipos de persona más destacados en semejante sistema. Podría seguirse igual planteamiento respecto de la educación superior.

Podría dotarse a los estudiantes de bonos educativos que los hicieran acreedores a diez horas anuales de consulta con el profesor de su elección y, para el resto de su aprendizaje, se apoyaría en la biblioteca, la red para búsqueda de compañeros y los periodos de aprendiz.

Naturalmente, debemos reconocer la probabilidad de que se abuse de esos dispositivos públicos de búsqueda para fines inmorales y de explotación, tal como se ha abusado de los teléfonos y del correo. Se requeriría cierta protección semejante a la que se usa para esas redes. En otras páginas he propuesto un sistema de búsqueda de compañero que permitiría usar solo una información impresa pertinente, más el nombre y la dirección del averiguador. Un sistema de esta especie sería prácticamente a prueba de abusos. Otra medida sería permitir que se agregase cualquier libro, película, programa de televisión u otro artículo que figurase en un catálogo especial. La preocupación acerca de los peligros del sistema no debe hacernos perder de vista sus beneficios, tanto mayores.

Algunos que comparten mi preocupación por la libertad de expresión y la reunión alegarán que el sistema de búsqueda de compañero es un medio artificial de juntar personas y que no lo utilizarían los pobres —que son quienes más lo necesitan. Hay personas que auténticamente se alborotan cuando uno sugiere montar encuentros *ad hoc* que no tengan su raíz en la vida de una comunidad local. Otros reaccionan cuando uno sugiere usar una computadora para entresacar y conjuntar intereses que algunos clientes del sistema hayan definido. No es posible reunir a las personas de una manera tan impersonal, dicen. La búsqueda en común debe estar arraigada en una historia de experiencias compartidas a muchos niveles, y debe nacer de esta experiencia —el desarrollo de instituciones vecinales, por ejemplo.

Simpatizo con estas objeciones, pero creo que no comprenden el verdadero sentido de lo que persigo y no dan tampoco con lo que ellos mismos persiguen. En primer lugar, el retorno a la vida vecinal como centro primario de expresión creativa podría de hecho ser contraproducente para volver a establecer los vecindarios como unidades políticas. Centrar las demandas sobre el barrio o vecindario podría, en efecto, descuidar un importante aspecto liberador de la vida urbana —el que una persona pueda participar simultáneamente en varios grupos de sus iguales. Además, existe un sentido importante: personas que jamás han vivido juntas en una comunidad física pueden tener ocasionalmente muchas más experiencias por compartir que quienes se han conocido desde la infancia. Las grandes religiones han reconocido siempre la importancia de estos encuentros lejanos, y los fieles han hallado siempre libertad mediante ellos: los peregrinajes, el monacato y el mutuo apoyo de templos y santuarios son reflejos de este reconocimiento. La conjunción de iguales podría ayudar significativamente a hacer explícitas las numerosas comunidades en potencia, aunque reprimidas, que existen en la ciudad.

Las comunidades locales son valiosas. Son también una realidad que se desvanece conforme los hombres dejan que las instituciones definan cada vez más sus círculos de relación social. En un libro reciente, Milton Kotler mostró que el imperialismo del «centro» de la ciudad priva al barrio de su significación política. El intento proteccionista de resucitar la barriada como unidad cultural solo sirve de apoyo a este imperialismo burocrático. Lejos de apartar artificialmente a la gente de su contexto local para unirla con grupos abstractos, el servicio de búsqueda de compañero alentaría un renacer de la vida local en las ciudades de las cuales está desapareciendo hoy en día. Un hombre que recupere

su iniciativa para llamar a sus prójimos a sostener una conversación significativa, puede dejar de conformarse con estar separado de ellos por el protocolo oficinesco o por la etiqueta suburbana. Habiendo visto por una vez que el hacer cosas en conjunto depende del decidir hacerlo, la gente posiblemente insista incluso en que su comunidad local se haga más abierta al intercambio político creativo.

Debemos reconocer que la vida urbana tiende a hacerse inmensamente costosa conforme a los habitantes de la ciudad se les enseña a confiar en complejos servicios institucionales para satisfacer cada una de sus necesidades. Es extraordinariamente costoso incluso mantenerla en un nivel mínimo de habitabilidad. El servicio de búsqueda de compañero de aprendizaje en la ciudad podría ser un primer paso para romper la dependencia de los ciudadanos respecto de servicios burocráticos.

Sería también una medida esencial para proporcionar nuevos medios de establecer la confianza pública. En una sociedad escolarizada hemos llegado a confiar cada día más en el juicio profesional de educadores sobre el efecto de su propia labor para decidir en quién podemos o no confiar: vamos al médico, al abogado o al psicólogo porque confiamos en que cualquiera que ha tenido la cantidad requerida de tratamiento educativo especializado a manos de otros colegas merece nuestra confianza.

En una sociedad desescolarizada, los profesionales ya no pueden reclamar la confianza de sus clientes a partir de su historial curricular o asegurar su prestigio con solo remitir a sus clientes a otros profesionales que dieron aprobación a su escolarización. En vez de depositar su confianza en profesionales, debería ser posible, en cualquier momento, que cualquier presunto cliente consultase con otros clientes experimentados sobre la calidad del servicio prestado por un profesional mediante otra red

de comunicación de intereses comunes fácilmente montada en una computadora o mediante muchos otros medios. Podría considerarse a tales redes como servicios de utilidad pública que permitiesen a los estudiantes elegir a sus profesores o a los pacientes, sus médicos.

Educadores profesionales

Conforme los ciudadanos tengan nuevas posibilidades de elección, nuevas posibilidades de aprendizaje, su disposición a buscar directivos debiera aumentar. Podemos contar con que experimentarán más hondamente tanto su propia independencia como su necesidad de guía. Conforme estén liberados de la manipulación por parte de terceros, debieran aprender a beneficiarse de la disciplina que otros han adquirido durante toda su vida. El desescolarizar la educación debiera más bien aumentar, y no ahogar, la búsqueda de hombres de sabiduría práctica que estuviesen dispuestos a apoyar al recién llegado en su aventura educativa. Conforme los maestros en su arte abandonan la pretensión de ser informantes superiores o modelos de habilidades, comenzará a parecer verdadera la sabiduría superior que parecen poseer.

Al aumentar la demanda de maestros debiera aumentar también la oferta. Conforme se desvanezca el maestro de escuela, se suscitarán condiciones que harán aparecer la vocación del educador independiente. Esto puede parecer casi contradictorio; a tal punto han llegado a ser complementarios escuelas y profesores. Sin embargo este es exactamente el resultado a que tendería el desarrollo de los primeros servicios educativos —y lo que se precisaría para hacer posible el aprovecharlos plenamente—, pues los

padres y otros «educadores naturales» necesitan un guía, las personas que aprenden necesitan ayuda, y las redes necesitan personas que las hagan funcionar.

Los padres necesitan orientación para dirigir a sus hijos por el camino que conduce a la independencia educativa responsable. Los aprendices necesitan líderes experimentados cuando se topan con un terreno arduo. Estas dos necesidades son muy distintas: la primera es una necesidad de pedagogía, la segunda una necesidad de dirección intelectual en todas las demás ramas del conocimiento. La primera exige conocimiento del aprendizaje humano y de los recursos educativos, la segunda exige sabiduría fundada en la experiencia en cualquier clase de exploración. Ambos tipos de experiencia son indispensables para una empresa educativa eficaz. Las escuelas envasan estas funciones en un solo papel —y hacen que el ejercicio independiente de cualquiera de ellas se vuelva, si no algo lleno de desdoro, al menos sospechoso.

De hecho deberían distinguirse tres tipos de competencia educativa especial: una, crear y manejar los tipos de servicios o redes educativas esbozadas aquí; otra, guiar a estudiantes y padres en el uso de estas redes, y una tercera, actuar como *primus inter pares* al emprender difíciles viajes de exploración intelectual. Solo las dos primeras pueden concebirse como ramas de una profesión independiente: administradores educativos y consejeros pedagógicos. No se precisaría mucha gente para proyectar y gestionar las redes que he estado describiendo, pero sí gente con un profundo entendimiento de la educación y la administración, con una perspectiva muy diferente y hasta opuesta a la de las escuelas.

Si bien una profesión educativa independiente de esta especie daría la bienvenida a muchas personas que las escuelas excluyen, excluiría asimismo a muchas que las escuelas declaran aptas.

El establecimiento y gestión de redes educativas precisaría de algunos proyectistas y administradores, pero no en la cantidad ni del tipo que exige la administración de escuelas. La disciplina estudiantil, las relaciones públicas, la contratación, supervisión y despido de profesores no tendrían lugar ni equivalente en las redes que he estado describiendo. Tampoco la creación de currículo, la compra de libros de texto, el entretenimiento de lugares e instalaciones, ni la supervisión de competencias atléticas interestatales. La custodia de niños, el planteamiento de lecciones y la anotación de datos archivables, que ocupan ahora tanto tiempo de los profesores, tampoco figurarían en la gestión de las redes educativas. En cambio, para el funcionamiento de las tramas de aprendizaje se necesitarían algunas de las habilidades y actitudes que se esperan actualmente del personal de un museo, de una biblioteca, de una agencia para contratación de directivos o de un *maitre d'hôtel*.⁶

Los administradores educativos de hoy en día se preocupan de controlar a profesores y estudiantes de modo que queden satisfechos unos terceros —fideicomisarios, legislaturas y jefes de empresas. Los constructores y administradores de las redes antedichas tendrían que demostrar tener genio para ponerse a sí mismos y a terceras personas donde no estorbasen a la gente, para facilitar encuentros entre estudiantes, modelos de habilidades, líderes educativos y objetos educativos. Muchas de las personas a las que hoy atrae la enseñanza son profundamente autoritarias y no serían capaces de hacerse cargo de esta tarea: construir servicios o bolsas de intercambio educativo significaría facilitar a la gente —en especial a los jóvenes— el ir en pos de metas que pudieren contradecir los ideales del gerente que hiciese posible tal empeño.

6. En francés en el original. (*N. del E.*)

Si pudiesen hacer su aparición las redes que he descrito, el recorrido educativo que siguiese cada estudiante sería cosa suya o propia, y solo mirado retrospectivamente podría adquirir las características de un programa reconocible. El estudiante sensato buscaría periódicamente el consejo profesional: ayuda para fijarse una nueva meta, comprensión penetrante de las dificultades habidas, elección entre algunos métodos posibles. Incluso ahora, la mayoría de las personas admitirán que los servicios importantes que les prestaron sus profesores fueron consejos o asesoramiento de esta especie, dados en una reunión casual o durante una conversación personal. En un mundo desescolarizado, los pedagogos también harían valer sus métodos y serían capaces de realizar aquello que los profesores frustrados pretenden emprender hoy en día.

Mientras los administradores de redes se concentrarían principalmente en la construcción y el mantenimiento de cambios que dieran acceso a recursos, el pedagogo ayudaría al estudiante a hallar el sendero que le pudiese conducir a mayor velocidad hacia su meta. Si un estudiante quisiese aprender cantonés hablado de un vecino chino, el pedagogo estaría a mano para juzgar el aprovechamiento y pericia de ambos y para ayudarles a elegir el libro de texto y los métodos más adecuados para sus talentos, caracteres y tiempo disponible para estudiar. Podría aconsejar al mecánico de aviación en ciernes sobre los mejores lugares para practicar como aprendiz. Podría recomendar libros o alguno que quisiese hallar compañeros con garra para debatir sobre historia de África. Al igual que el administrador de redes, el consejero pedagógico se vería a sí mismo como un educador profesional. El acceso a cualquiera de ambos podrían lograrlo las personas usando sus bonos educativos.

El papel del iniciador o líder educativo, del maestro o «verdadero» líder es algo más elusivo que el de administrador

profesional o de pedagogo. Esto se debe a que el liderazgo es en sí algo difícil de definir. En la práctica, una persona es un líder si la gente sigue su iniciativa y se convierten en aprendices de sus descubrimientos progresivos. Esto frecuentemente presupone una visión profética de normas enteramente nuevas —muy comprensibles en el presente— en las cuales el «error» actual se convertirá en «acierto». En una sociedad que respetaría el derecho a convocar asambleas a través del sistema de búsqueda de compañero, la capacidad de tomar la iniciativa educativa sobre un tema específico sería tan amplia como el acceso mismo al aprendizaje. Pero, naturalmente, hay una enorme diferencia entre la iniciativa que toma alguien para convocar una provechosa reunión para debatir este ensayo y la capacidad de alguien para servir de líder en la exploración sistemática de sus implicaciones.

El liderazgo tampoco depende del hecho de estar en lo cierto. Tal como señala Thomas Kuhn, en un periodo de paradigmas en constante variación, la mayoría de los más distinguidos líderes tiene la probabilidad de haber incurrido en error cuando se someten a una prueba retrospectiva. La condición de líder intelectual se funda en una disciplina intelectual y una imaginación superiores, y en la disposición a asociarse con otros en el ejercicio de aquellas. Por ejemplo, el aprendiz puede pensar que existe una analogía entre el Movimiento antiesclavista de Estados Unidos o la Revolución cubana y lo que está ocurriendo en Harlem. El educador que sea al mismo tiempo historiador podría mostrarle cómo advertir las fallas de dicha analogía. Puede recorrer de nuevo su camino como historiador. Puede invitar al aprendiz a participar en las investigaciones que realice. En ambos casos iniciará a su alumno en el aprendizaje de un arte crítico —que es escaso en la escuela— y que no puede comprarse ni con dinero ni con favores.

La relación entre maestro y discípulo no se limita a la disciplina intelectual. Tiene su equivalente en las artes, en física, en religión, en psicoanálisis y en pedagogía. Encaja en el montañismo, en la platería y en política, en ebanistería y en administración de personal. Lo que es común en todas las verdaderas relaciones maestro-discípulo es el hecho de que ambos tienen conciencia de que su mutua relación es literalmente inapreciable y de maneras muy diferentes constituye un privilegio para ambos.

Los charlatanes, los demagogos, los proselitistas, los maestros corrompidos, los sacerdotes simoniacos, los pillos, los taumaturgos y los mesías han demostrado ser capaces de asumir el papel de líderes y han demostrado así los peligros que para un discípulo tiene la dependencia respecto del maestro. Las diversas sociedades han adoptado diversas medidas para protegerse de estos maestros falsificados. Los hindúes se apoyaron en el sistema de castas. Los judíos orientales, en la condición de discípulo espiritual de los rabinos, los grandes periodos de la cristiandad en una vida ejemplar de virtud monástica, y otros periodos en el orden jerárquico. Nuestra sociedad confía en los certificados dados por escuelas. Es dudoso que ese procedimiento constituya una criba más eficaz, pero si se pretendiese que lo es, podría alegarse en contra que lo hace al costo de casi hacer desaparecer la condición de discípulo personal.

En la práctica el límite entre el profesor de habilidades y los líderes educadores antes señalados será siempre confuso, y no hay razones prácticas para que no pueda lograrse el acceso a ciertos líderes descubriendo al «maestro» en el profesor rutinario que inicia a unos estudiantes en su disciplina.

Por otra parte, lo que caracteriza la verdadera relación maestro-discípulo es su carácter de inapreciable. Aristóteles dice de ella: «Es un tipo de amistad moral, no fundada en términos fijos:

hace un regalo, o hace lo que hace, como a un amigo». Tomás de Aquino dice de este tipo de enseñanza que inevitablemente es un acto de amor y de compasión. Este tipo de enseñanza es siempre un lujo para el profesor y una forma de recreación (en griego, *schole*) para él y para su discípulo: una actividad significativa para ambos, sin propósito ulterior.

Contar con que haya personas dotadas dispuestas a proveer una auténtica dirección intelectual es obviamente necesario incluso en nuestra sociedad, pero podría dictarse como norma ahora. Debemos construir primero una sociedad en la cual los actos profesionales mismos recuperen un valor más elevado que el de hacer cosas y manipular gente. En una sociedad así, la enseñanza exploratoria, inventiva, creativa, se contaría lógicamente entre las formas más elevadas del «ocio». Pero no es necesario esperar hasta el advenimiento de la utopía. Incluso ahora, una de las consecuencias más importantes de la desescolarización y del establecimiento de sistemas para búsqueda de compañero sería la iniciativa que algunos «maestros» pudiesen tomar para congregar discípulos que congeniasen. Daría también, como hemos visto, oportunidades amplias para que los discípulos en potencia compartiesen informaciones o seleccionasen un maestro.

Las escuelas no son las únicas instituciones que pervierten una profesión al meter en un solo paquete varios papeles por desempeñar. Los hospitales hacen cada vez más imposible la atención en el hogar —y luego justifican la hospitalización como un beneficio para el enfermo. Simultáneamente, la legitimidad y las posibilidades de ejercer de un médico vienen a depender de modo creciente de su asociación con un hospital, si bien su dependencia es mucho menor que la de los profesores respecto de las escuelas. Igual cosa podría decirse de los tribunales, que atiborran sus calendarios conforme nuevas transacciones adquieren

solemnidad legal, demorando así la justicia. En cada uno de estos casos el resultado es un servicio escaso a un coste mayor, y un mayor ingreso para los miembros menos competentes de la profesión.

Mientras las profesiones más antiguas monopolicen los mayores ingresos y prestigio, será difícil reformarlas. La profesión de maestro de escuela debiera ser fácil de reformar, no solo debido a su origen más reciente. La profesión educativa pretende ahora un monopolio global; reclama ser la única competente para impartir el aprendizaje no solo a sus propios novicios sino también a los de otras profesiones. Esta expansión excesiva la hace vulnerable ante cualquier otra profesión que reclame el derecho a enseñar a sus propios aprendices. Los maestros de escuela están abrumadoramente mal pagados y frustrados por la estrecha fiscalización del sistema escolar. Los más emprendedores y dotados de entre ellos hallarían probablemente un trabajo más simpático, una mayor independencia y hasta mejores ingresos al especializarse como modelos de habilidades, administradores de redes o especialistas en orientación.

Finalmente, es más fácil romper la dependencia del alumno matriculado respecto del profesor diplomado que su dependencia de otros profesionales —por ejemplo, que la de un paciente hospitalizado respecto de su médico. Si las escuelas dejaran de ser obligatorias, aquellos profesores cuya satisfacción reside en el ejercicio de la autoridad pedagógica en el aula se quedarían solo con los alumnos para quienes fuese atractivo ese estilo. La desaparición de nuestra actual estructura profesional podría comenzar con la desertión del maestro de escuela.

La desaparición de las escuelas ocurriría inevitablemente —y ocurriría a velocidad sorprendente. No puede postergarse por más tiempo, y no hace ninguna falta promoverlo vigorosamente,

porque ya está ocurriendo. Lo que vale la pena es tratar de orientarla en una dirección prometedora, pues puede dirigirse en dos direcciones diametralmente opuestas.

La primera sería la ampliación del mandato del pedagogo y su control creciente sobre la sociedad, incluso fuera de la escuela. Con la mejor intención y tan solo ampliando la retórica usada hoy como en las aulas, la crisis actual de las escuelas podría proporcionar a los educadores la excusa para usar todas las redes de la sociedad contemporánea para enviarnos sus mensajes —para nuestro bien. La desescolarización que no podemos detener, podría significar el advenimiento de un «mundo feliz» dominado por algunos bien intencionados administradores de instrucción programada.

Por otra parte, el hecho de que tanto los gobiernos como los empleados, los contribuyentes, los pedagogos despiertos y los administradores escolares advierten con creciente claridad que la enseñanza graduada de currículo en pro de unos certificados se ha hecho perjudicial, podría ofrecer a grandes masas humanas una oportunidad única: la de preservar el derecho de tener un acceso parejo a los instrumentos tanto para aprender, como para competir con otros lo que saben o creen. Pero esto exigiría que la revolución educativa estuviese guiada por ciertas metas:

1. Liberar el acceso a las cosas, mediante la abolición del control que hoy ejercen unas personas e instituciones sobre sus valores educativos.
2. Liberar la coparticipación de habilidades al garantizar la libertad de enseñarlas o de ejercitarlas a pedido.
3. Liberar los recursos críticos y creativos de la gente por medio de un regreso a la capacidad de las personas para convocar y organizar reuniones —capacidad crecientemente monopolizada por instituciones que afirman estar al servicio del público.

4. Liberar al individuo de la obligación de moldear sus expectativas según los servicios ofrecidos por cualquier profesión establecida —proporcionándole la oportunidad de aprovechar la experiencia de sus iguales y de confiarse al profesor, guía, consejero o curandero de su elección. La desescolarización de la sociedad difuminará inevitablemente las distinciones entre economía, educación y política, sobre las que se funda ahora la estabilidad del orden mundial y de las naciones.

Nuestra reseña de las instituciones educativas nos lleva a modificar nuestra imagen del hombre. La criatura que las escuelas necesitan como cliente no tiene ni la autonomía ni la motivación para crecer por su cuenta. Podemos reconocer la escolarización como la culminación de una empresa prometeica, y hablar acerca de su alternativa refiriéndonos a un mundo adecuado para que en él viva un hombre epimeteico. Ya que nos es posible imaginar el reemplazo del embudo escolástico por una trama de intercambios y hacer que el mundo vuelva a ser visible mediante múltiples posibilidades de comunicación, solo nos queda, al final de este esfuerzo, esperar que la naturaleza epimeteica del hombre aparezca, porque este renacimiento no depende de nuestros proyectos ni de nuestra voluntad.



RENACIMIENTO DEL HOMBRE EPIMETEICO

Nuestra sociedad se parece a la máquina implacable que una vez vi en una juguetería neoyorquina. Consistía en un cofrecillo metálico con un interruptor que, al tocarlo se abría de golpe descubriendo una mano mecánica. Unos dedos cromados se estiraban hacia la tapa y la cerraban desde el interior. Era una caja; uno esperaba poder sacar algo de ella, pero no contenía sino un mecanismo para cerrarla. Este artilugio es lo opuesto a la «caja» de Pandora.

La Pandora original, «la dadora de todo», era una diosa de la Tierra en la Grecia prehistórica y matriarcal que dejó escapar todos los males de su ánfora (*pythos*). Pero cerró la tapa antes de que pudiera escapar la esperanza. La historia del hombre moderno comienza con la degradación del mito de Pandora y llega a su término con el cofrecillo que se cierra solo. Es la historia del empeño prometeico por forjar instituciones a fin de encerrar los males desencadenados. Es la historia de una esperanza que declina y de unas expectativas crecientes.

Para comprender lo que esto significa debemos redescubrir la diferencia entre expectativa y esperanza. Esperanza, en su sentido vigoroso, significa fe confiada en la bondad de la naturaleza; mientras expectativa, tal como la emplearé aquí, significa fiarse

en resultados planificados y controlados por el hombre. La esperanza centra el deseo en una persona de la que aguardamos un regalo. La expectativa promete una satisfacción que proviene de un proceso predecible que producirá aquello que tenemos el derecho de exigir. El *ethos* prometeico ha eclipsado actualmente la esperanza. La supervivencia de la raza humana depende de que se la descubra como fuerza social.

La Pandora original fue enviada a la Tierra con un frasco que contenía todos los males; de las cosas buenas, contenía solo la esperanza. El hombre primitivo vivía en este mundo de la esperanza. Para subsistir confiaba en la munificencia de la naturaleza, en los regalos de los dioses y en los instintos de su tribu. Los griegos del periodo clásico comenzaron a reemplazar la esperanza por las expectativas. En la versión que dieron de Pandora, esta soltó tanto males como bienes. La recordaban principalmente por los males que había desencadenado. Y, lo que es más significativo, olvidaron que «la dadora de todo» era también la custodia de la esperanza.

Los griegos contaban la historia de dos hermanos, Prometeo y Epimeteo. El primero advirtió al segundo que no se metiera con Pandora. Este, en cambio, se casó con ella. En la Grecia clásica, al nombre Epimeteo, que significa «percepción tardía» o «visión ulterior», se le daba el significado de lerdo o tonto. Para la época en que Hesíodo relataba el cuento en su forma clásica, los griegos se habían convertido en patriarcas moralistas y misóginos que se espantaban ante el pensamiento de la primera mujer. Construyeron una sociedad racional y autoritaria. Los hombres proyectaron instituciones mediante las cuales programaron enfrentarse a todos los males desencadenados. Llegaron a percatarse de su poder para conformar el mundo y hacerlo producir servicios que aprendieron también a esperar. Querían que sus

artefactos moldearan sus propias necesidades y las exigencias futuras de sus hijos. Se convirtieron en legisladores, arquitectos y autores, hacedores de constituciones, ciudades y obras de arte que sirviesen de ejemplo para su progenie. El hombre primitivo contaba con la participación mística en ritos sagrados para iniciar a los individuos en las tradiciones de la sociedad, pero los griegos clásicos reconocieron como verdaderos hombres solo a aquellos ciudadanos que permitían que la *paideia* (educación) los hiciera aptos para ingresar en las instituciones que sus mayores habían proyectado.

El mito en desarrollo refleja la transición desde un mundo en que se interpretaban los sueños a un mundo en que se hacían oráculos. Desde tiempos inmemoriales, se había adorado a la diosa de la Tierra en las laderas del monte Parnaso, que era el centro y el ombligo de la tierra. Allí, en Delphos (de *delphys*, la matriz), dormía Gaia, hermana de Caos y de Eros. Su hijo, Pitón, el dragón, cuidaba sus sueños lunares y húmedos de rocío, hasta que Apolo, el dios del Sol, el arquitecto de Troya, se alzó al Oriente, mató al dragón y se apoderó de la cueva de Gaia. Los sacerdotes de Apolo se hicieron cargo del templo de la diosa. Emplearon a una doncella de la localidad, la sentaron en un trípode, sobre el ombligo humeante de la tierra, y la adormecieron con emanaciones. Luego pusieron sus declaraciones extáticas en hexámetros rimados de profecías que se cumplían por la misma influencia que ejercían. De todo el Peloponeso venían hombres a traer sus problemas ante Apolo. Se consultaba el oráculo sobre posibles alternativas sociales, tales como las medidas que se debían adoptar frente a una peste o una hambruna, sobre cuál era la constitución conveniente para Esparta o cuáles los emplazamientos propicios para ciudades que más tarde se llamaron Bizancio y Caledonia. La flecha que nunca yerra se convirtió en un

símbolo de Apolo. Todo lo referente a él adquirió un fin determinado y útil.

En la República, al describir el Estado ideal, Platón ya excluye la música popular. En las ciudades se permitiría solo el arpa y la lira de Apolo, porque únicamente la armonía de estas crea «la tensión de la necesidad y la tensión de la libertad, la tensión de lo infortunado y la tensión de lo afortunado, la tensión del valor y la tensión de la templanza, dignas del ciudadano». Los habitantes de la ciudad se espantaron ante la flauta de Pan y su poder para despertar los instintos. Solo «los pastores pueden tocar las flautas (de Pan) y esto solo en el campo».

El hombre se hizo responsable de las leyes bajo las cuales quería vivir y de moldear el medio ambiente a su propia semejanza. La iniciación primitiva que daba la Madre Tierra a una vida mítica se transformó en la educación (*paideia*) del ciudadano que se sentiría a gusto en el foro.

Para el primitivo, el mundo estaba regido por el destino, los hechos y la necesidad. Al robar el fuego de los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, puso en tela de juicio la necesidad y desafió al destino. El hombre clásico tramó un contexto civilizado para la perspectiva humana. Se percataba de que podía desafiar al trío destino-naturaleza-entorno, pero solo bajo su propio riesgo. El hombre contemporáneo va aún más lejos; intenta crear el mundo a su semejanza, contribuir y planificar su entorno, y descubre entonces que solo puede hacerlo a condición de rehacerse continuamente para ajustarse a él. Debemos enfrentarnos ahora al hecho de que es el hombre mismo el que está en juego.

La vida en Nueva York produce una visión peculiar de lo que es y de lo que podría ser, y sin esta visión, la vida en Nueva York se hace imposible. En las calles de Nueva York, un niño

jamás toca nada que no haya sido ideado, proyectado, planificado y vendido científicamente a alguien. Hasta los árboles están allí porque el Departamento de Parques así lo decidió. Los chistes que el niño escucha por televisión han sido programados a gran coste. La basura con que juega en las calles de Harlem está hecha de paquetes deshechos ideados para un tercero. Hasta los deseos y los temores están moldeados institucionalmente. El poder y la violencia están organizados y administrados: las pandillas, frente a la policía. El aprendizaje mismo se define como el consumo de una materia, que es el resultado de programas investigados, planificados y promocionados. Lo que allí haya de bueno, es el producto de alguna institución especializada. Sería tonto pedir algo que no pudiese producir alguna institución. El niño de la ciudad no puede esperar nada que esté más allá del posible desarrollo del proceso institucional. Hasta a su fantasía se le urge a producir ciencia ficción. Puede experimentar la sorpresa poética de lo no planificado solo a través de sus encuentros con la «mugre», el desatino o el fracaso: la cáscara de naranja en la cuneta, el charco en la calle, el quebrantamiento del orden, del programa o de la máquina son los únicos despegues para el vuelo de la fantasía creadora. El «viaje» se convierte en la única poesía al alcance de la mano.

Como nada deseable hay que no haya sido planificado, el niño ciudadano pronto llega a la conclusión de que siempre podremos idear una institución para cada una de nuestras apetencias. Toma por descontado el poder del proceso para crear valor. Ya sea que la meta fuere juntarse con un compañero, integrar un barrio o adquirir habilidades de lectura, se la definirá de tal modo que su logro pueda proyectarse técnicamente. El hombre que sabe que nada que está en demanda deja de producirse llega pronto a esperar que nada de lo que se produce pueda carecer de

demanda. Si puede proyectarse un vehículo lunar, también puede proyectarse la demanda de viajes a la Luna. No ir donde uno puede sería subversivo. Desenmascararía, mostrándola como una locura, la suposición de que cada demanda satisfecha trae consigo el descubrimiento de otra, mayor aún, e insatisfecha. Esa percepción detendría el progreso. No producir lo que es posible dejaría a la ley de las «expectativas crecientes» al descubierto, en calidad de eufemismo para expresar una brecha creciente de frustración, que es el motor de la sociedad, fundado en la coproducción de servicios y en la demanda creciente.

El estado mental del habitante de la ciudad moderna aparece en la tradición mitológica solo bajo la imagen del Infierno: Sísifo, que por un tiempo había encadenado a Tánatos (la muerte), debe empujar una pesada roca cerro arriba hasta el pináculo del Infierno, y la piedra siempre se escapa de sus manos cuando está a punto de llegar a la cima. Tántalo, a quien los dioses invitaron a compartir la comida olímpica, y que aprovechó la ocasión para robarles el secreto de la preparación de la ambrosía que todo lo cura, sufre hambre y sed eternas, de pie en un río cuyas aguas se le escapan y a la sombra de árboles cuyos frutos no alcanza. Un mundo de demandas siempre crecientes no solo es malo; el único término adecuado para nombrarlo es «Infierno».

El hombre ha desarrollado la frustradora capacidad de pedir cualquier cosa porque no puede visualizar nada que una institución no pueda hacer por él. Rodeado por herramientas todopoderosas, el hombre queda reducido a ser instrumento de sus instrumentos. Cada una de las instituciones ideadas para exorcizar alguno de los males primordiales se ha convertido en un ataúd a prueba de errores y de cierre automático y hermético para el hombre. El hombre está atrapado en las cajas que fabrica para encerrar los males que Pandora dejó escapar. El oscurecimiento

de la realidad por el smog producido por nuestras propias herramientas nos rodea. Súbitamente nos hallamos en la oscuridad de nuestra propia trampa.

Hasta la realidad ha llegado a depender de la decisión humana. El mismo presidente que ordenó la ineficaz invasión de Camboya podría ordenar de igual manera el uso eficaz del átomo. El «interruptor Hiroshima» puede cortar hoy el ombligo de la tierra. El hombre ha adquirido el poder de hacer que Caos anonade a Eros y a Gaia. Esta nueva capacidad del hombre, el poder cortar el ombligo de la tierra, es un recuerdo constante de que nuestras instituciones no solo crean sus propios fines, sino que tienen también el poder de señalar su propio fin y el nuestro. El absurdo de las instituciones modernas se evidencia en el caso de la institución militar. Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida únicamente aniquilándolas. En lenguaje militar, seguridad significa la capacidad de eliminar la Tierra.

El absurdo subyacente en las instituciones no militares no es menos manifiesto. No hay en ellas un interruptor que active sus poderes destructores, pero tampoco lo necesitan. Sus dedos ya atenazan la tapa del mundo. Crean a mayor velocidad necesidades que satisfacciones, y en el proceso de tratar de satisfacer las necesidades que engendran, consumen la tierra. Esto vale para la agricultura y la manufactura, y no menos para la medicina y la educación. La agricultura moderna envenena y agota el suelo. La «revolución verde» puede, mediante nuevas semillas, triplicar la producción de una hectárea —pero solo con un aumento proporcionalmente mayor de fertilizantes, insecticidas, agua y energía. Fabricar estas cosas, como los demás bienes, contamina los océanos y la atmósfera y degrada recursos irremplazables. Si la combustión continúa aumentando según los índices actuales,

pronto consumiremos el oxígeno de la atmósfera sin poder reemplazarlo con igual presteza. No tenemos razones para creer que la fisión o la fusión puedan reemplazar la combustión sin peligros iguales o mayores. Los expertos en medicina reemplazan a las parteras y prometen convertir al hombre en otra cosa: genéticamente planificado, farmacológicamente endulzado y capaz de enfermedades más prolongadas. El ideal contemporáneo es un mundo panhigiénico: un mundo en el que todos los contactos entre los hombres, y entre los hombres y su mundo, sean el resultado de la previsión y la manipulación. La escuela se ha convertido en el proceso planificado que labra al hombre para un mundo planificado, en la trampa principal para entrapar al hombre en la trampa humana. Se supone que moldea a cada hombre a un nivel adecuado para desempeñar un papel en este juego mundial. De manera inexorable, cultivamos, elaboramos, producimos y escolarizamos el mundo hasta acabar con él.

La institución militar es evidentemente absurda. Más difícil se hace enfrentar el absurdo de las instituciones no militares. Es aún más aterradorante, precisamente porque funciona inexorablemente. Sabemos qué interruptor debe quedar abierto para evitar un holocausto atómico. No hay interruptor para detener un apocalipsis ecológico.

En la antigüedad clásica, el hombre descubrió que el mundo podía forjarse según los planes del hombre, y, junto con este descubrimiento, advirtió que ello era inherentemente precario, dramático y cómico. Fueron creándose las instituciones democráticas y dentro de su estructura se supuso que el hombre era digno de confianza. Lo que se esperaba del debido proceso legal y la confianza en la naturaleza humana se mantenía en equilibrio recíproco. Se desarrollaron las profesiones tradicionales y con ellas las instituciones necesarias para el ejercicio de aquellas.

Subrepticamente, la confianza en el proceso institucional ha reemplazado la dependencia respecto de la buena voluntad humana personal. El mundo ha perdido su dimensión humana y ha readquirido la necesidad de los tiempos primitivos. Pero mientras el caos de los bárbaros estaba constantemente ordenado en nombre de dioses misteriosos y antropomórficos, hoy en día la única razón que puede ofrecerse para que el mundo esté como está es la planificación del hombre. El hombre se ha convertido en el juguete de científicos, ingenieros y planificadores.

Vemos esta lógica en otros y en nosotros mismos. Conozco una aldea mexicana en la que no pasa más de media docena de autos cada día. Un mexicano estaba jugando al dominó sobre la nueva carretera asfaltada frente a su casa —en donde probablemente se había sentado y había jugado desde muchacho. Un coche pasó velozmente y lo mató. El turista que me informó del hecho estaba profundamente conmovido y, sin embargo, dijo: «Tenía que sucederle».

A primera vista, la observación del turista no difiere de la de un bosquimano que relata la muerte de algún fulano que se hubiera topado con un tabú y por consiguiente hubiera muerto. Pero las dos afirmaciones poseen significados diferentes. El primitivo puede culpar a alguna entidad trascendente, tremenda y ciega, mientras el turista está pasmado ante la inexorable lógica de la máquina. El primitivo no siente responsabilidad; el turista la siente, pero la niega. Tanto en el primitivo como en el turista están ausentes la modalidad clásica del drama, el estilo de la tragedia, la lógica del empeño individual y de la rebelión. El hombre primitivo no ha llegado a tener conciencia de ello, y el turista la ha perdido. El mito del bosquimano y el mito del norteamericano están compuestos ambos de fuerzas inertes, inhumanas. Ninguno de los dos experimenta una rebeldía trágica. Para el

bosquimano, el suceso se ciñe a las leyes de la magia, para el norteamericano se ciñe a las leyes de la ciencia. El suceso le pone bajo el hechizo de las leyes de la mecánica, que para él gobiernan los sucesos físicos, sociales y psicológicos.

El estado de ánimo de 1971 es propicio para un cambio importante de dirección en busca de un futuro esperanzador. A las metas institucionales las contradicen continuamente los resultados institucionales. El programa para la pobreza produce más pobres, la guerra en Asia acrecienta los Vietcong, la ayuda técnica engendra más subdesarrollo. Las clínicas para control de nacimientos incrementan los índices de supervivencia y provocan aumentos de población; las escuelas producen más desertores, y el atajar un tipo de contaminación suele aumentar otro tipo.

Los consumidores se enfrentan al claro hecho de que cuanto más pueden comprar, tanto más engaño han de tragar. Hasta hace poco parecía lógico que pudiera echarse la culpa de esta inflación pandémica de disfunciones ya fuese al retraso de los descubrimientos científicos respecto de las exigencias tecnológicas, ya fuese a la perversidad de los enemigos étnicos, ideológicos o de clase. Han declinado las expectativas tanto respecto de un milenario científico como de una guerra que acabe con las guerras.

Para el consumidor avezado no hay manera de regresar a una ingenua confianza en las tecnologías mágicas. Demasiadas personas han tenido la experiencia de computadoras que se descomponen, infecciones hospitalarias y saturación dondequiera que haya tráfico en la carretera, en el aire o en el teléfono. Hace apenas 10 años, la sabiduría convencional preveía una mejor vida fundada en los descubrimientos científicos. Ahora, los científicos asustan a los niños. Los viajes a la Luna proporcionan una fascinante

demostración de que el fallo humano puede casi eliminarse entre los operarios de sistemas complejos —sin embargo, esto no mitiga los temores ante la posibilidad de que un fallo humano que consista en no consumir conforme a las instrucciones pueda escapar a todo control.

Para el reformador social tampoco hay modo de regresar a las premisas de la década de los años cuarenta. Se ha desvanecido la esperanza de que el problema de distribuir con justicia los bienes pueda evadirse creándolos en abundancia. El coste de la cesta mínima que satisfaga los gustos contemporáneos se ha ido a las nubes, y lo que hace que un gusto sea moderno es el hecho de que aparezca como anticuado antes de haber sido satisfecho.

Los límites de los recursos de la tierra ya se han evidenciado. Ninguna nueva avenida de la ciencia o la tecnología podría proveer a cada hombre del mundo de los bienes y servicios de que disponen ahora los pobres de los países ricos. Por ejemplo, se precisaría extraer 100 veces las cantidades actuales de hierro, estaño, cobre y plomo para lograr esa meta, incluso con la alternativa tecnológica más «liviana».

Por fin, los profesores, médicos y trabajadores sociales caen en la cuenta de que sus diversos tratamientos profesionales tienen un aspecto —por lo menos— en común: crean nuevas demandas para los tratamientos profesionales que proporcionan, a una mayor rapidez con la que pueden proporcionar instituciones de servicio.

Se está haciendo sospechosa no solo una parte, sino la lógica misma de la sabiduría convencional. Incluso las leyes de la economía parecen poco convincentes fuera de los estrechos parámetros aplicables a la región social y geográfica en la que se encuentra la mayor parte del dinero. En efecto, el dinero es el circulante más barato, pero solo en una economía encaminada hacia una

eficiencia medida en términos monetarios. Tanto los países capitalistas como los comunistas en sus diversas formas están dedicados a medir la eficiencia en relación con el coste/beneficio expresado en dólares. El capitalismo se jacta de un nivel más elevado de vida para afirmar su superioridad. El comunismo hace alarde de una mayor tasa de crecimiento como índice de su triunfo final. Pero bajo cualquiera de ambas ideologías el coste total de aumentar la eficiencia se incrementa geométricamente. Las instituciones de mayor tamaño compiten con fiereza por los recursos que no están anotados en ningún inventario: el aire, el océano, el silencio, la luz del sol y la salud. Ponen en evidencia la escasez de estos recursos ante la opinión pública solo cuando están casi irremediablemente degradados. Por doquiera, la naturaleza se vuelve ponzoñosa, la sociedad inhumana, la vida interior se ve invadida y la vocación personal ahogada.

Una sociedad dedicada a la institucionalización de los valores identifica la producción de bienes y servicios con la demanda de los mismos. La educación que le hace a uno necesitar el producto está incluida en el precio del producto. La escuela es la agencia de publicidad que le hace a uno creer que necesita la sociedad tal y como está. En dicha sociedad el valor marginal ha llegado a ser constantemente autotrascendente. Obliga a los consumidores más grandes —son pocos— a competir por tener el poder de agotar la tierra, por llenarse sus propias panzas hinchadas, por disciplinar a los consumidores de menor tamaño, y por poner fuera de acción a quienes aún encuentran satisfacción en arreglárselas con lo que tienen. El ethos de la insaciabilidad es por tanto la fuente misma de la depredación física, de la polarización social y de la pasividad psicológica.

Cuando los valores se han institucionalizado en procesos planificados y técnicamente contruidos, los miembros de la

sociedad moderna creen que la buena vida consiste en tener instituciones que definan los valores que tanto ellos como su sociedad creen que necesitan. El valor institucional puede definirse como el nivel de producción de una institución. El valor correspondiente del hombre se mide por su capacidad para consumir y degradar estas producciones institucionales y crear así una demanda nueva —y aún mayor. El valor del hombre institucionalizado depende de su capacidad como incinerador. Para emplear una imagen, ha llegado a ser el ídolo de sus artesanías. El hombre se autodefiende ahora como el horno en que se queman los valores producidos por sus herramientas. Y no hay límites para su voracidad. Su acto es el acto de Prometeo llevado al extremo.

El agotamiento y la contaminación de los recursos de la tierra es, por encima de todo, el resultado de una corrupción de la imagen que el hombre tiene de sí mismo, de una regresión en su conciencia. Algunos tienden a hablar acerca de una mutación de la conciencia colectiva que conduce a concebir al hombre como un organismo que no depende de la naturaleza y de las personas, sino más bien de instituciones. Esta institucionalización de valores esenciales, esta creencia en que un proceso planificado de tratamiento da finalmente unos resultados deseados por quien recibe el tratamiento, este ethos de consumidor, se halla en el núcleo mismo de la falacia prometeica.

Los empeños por encontrar un nuevo equilibrio en el medio ambiente global dependen de la desinstitucionalización de los valores. La sospecha de que algo estructural anda mal en la visión del *homo faber* es común en una creciente minoría de países tanto capitalistas como comunistas y «subdesarrollados». Esta sospecha es la característica compartida por una nueva élite. A ella pertenece gente de todas las clases, ingresos, creencias y civilizaciones. Se

han vuelto suspicaces respecto de los mitos de la mayoría: de las utopías científicas, del diabolismo ideológico y de la expectativa de que la distribución de bienes y servicios se hará con igualdad. Comparten con la mayoría la sensación de estar atrapados, de percatarse de que la mayor parte de las nuevas pautas adoptadas por amplio consenso conducen a resultados que se oponen descaradamente a sus metas propuestas. No obstante, mientras la mayoría de los prometeicos astronautas en ciernes sigue evadiendo el problema fundamental, la minoría emergente se muestra crítica respecto del *deus ex machina* científico, de la panacea ideológica y de la cacería de diablos y brujas. Esta minoría comienza a dar forma a su sospecha de que nuestros constantes engaños nos atan a las instituciones contemporáneas como las cadenas ataban a Prometeo a su roca. La esperanza, la confianza y la ironía (*eironia*) clásica deben conspirar para dejar al descubierto la falacia prometeica.

Solía pensarse que Prometeo significaba «previsión» y aun llegó a traducirse por «aquel que hace avanzar la Estrella Polar». Privó astutamente a los dioses del monopolio del fuego, enseñó a los hombres a usarlo para forjar el hierro, se convirtió en el dios de los tecnólogos y terminó con cadenas de hierro.

La Pitonisa de Delfos fue reemplazada por una computadora que se cierne sobre cuadros de instrumentos y tarjetas perforadas. Los exámenes del oráculo cedieron el paso a los códigos de programación. El timonel humano entregó el rumbo a la máquina cibernética. Emerge la máquina definitiva para dirigir nuestros destinos. Los niños se imaginan volando en sus máquinas espaciales, lejos de una Tierra crepuscular.

Mirando desde las perspectivas del Hombre de la Luna, Prometeo pudo reconocer a Gaia como el planeta de la Esperanza y como el Arco de la Humanidad. Un sentido nuevo de la finitud

de la Tierra y una nueva nostalgia pueden ahora abrir los ojos del hombre y hacerle ver por qué su hermano Epimeteo, al desposar a Pandora, eligió desposar a la Tierra.

Al llegar aquí el mito griego se convierte en esperanzada profecía, pues nos dice que el hijo de Prometeo fue Deucalión, el Timonel del Arca, quien, como Noé, navegó sobre el Diluvio para convertirse en el padre de la humanidad nueva que, con ayuda de Pirra, hija de Epimeteo y de Pandora, sacó de la tierra. Por ello nos es necesario comprender el sentido de ese Pithos que Pandora obtuvo de los dioses y que es el inverso de la caja: nuestro vaso y nuestra arca.

Necesitamos ahora un nombre para quienes valoran más la esperanza que las expectativas. Necesitamos un nombre para quienes aman más a la gente que a los productos, para aquellos que creen que

No hay personas sin interés.

Sus destinos son como la crónica de los planetas.

Nada en ellos deja de ser peculiar

y los planetas son distintos unos y otros.

Necesitamos un nombre para aquellos que aman la tierra en la que podemos encontrarnos unos con otros,

Y si un hombre viviese en la oscuridad

haciendo amistades en esa oscuridad,

la oscuridad no carecería de interés.

Necesitamos un nombre para aquellos que colaboran con su hermano Prometeo en alumbrar el fuego y en dar forma al hierro,

pero que lo hacen para acrecentar así su capacidad de entender y cuidar y ser guardián del prójimo, sabiendo que

*para cada cual su mundo es privado,
y en ese mundo la maravilla de un minuto,
y en ese mundo lo trágico de un minuto,
que son mis propios bienes.*⁷

A estos hermanos y hermanas esperanzados sugiero llamarlos hombres epimeteicos.

7. Las tres citas provienen de «People» («Gente»), del libro *Poemas escogidos de Yevgeny Yevtushenko*. Traducidos por Robin Milner-Gulland y Peter Levi, y con una introducción de los traductores. Publicado por E. P. Dutton & Co., 1962, y reimpreso con su autorización.

ENERGÍA Y EQUIDAD
(1974)



LA IMPORTACIÓN DE UNA CRISIS

Mientras más rico el país, más de buen gusto es mostrarse preocupado por la llamada «crisis de energía». El tema saltó a primer plano entre aquellos que *Le Monde* y el *New York Times* trataron inmediatamente después de que Kissinger anunció la suspensión de bombardeos en Vietnam. El nuevo problema —chispa para los grandes programas de televisión— está en la agenda del *jetset* científico internacional, meollo en la reorganización de las relaciones comerciales entre rusos y norteamericanos. Ya en 1970, este mismo tema llegó a tener preeminencia en las revistas de las élites científicas; en parte porque cómodamente amalgama varias ramas «distinguidas» de la investigación reciente, ampliamente popularizadas durante la década de los sesenta: el estudio psicosociológico de los conflictos, de la ecología y de la contaminación ambiental, el de las mutaciones previsibles en la tecnología futurista. Ahora, en 1973, vemos los primeros signos de que la importación de la «crisis energética» empieza a tener éxito en América Latina. Se multiplica la reproducción de traducciones sobre el tema. En la prensa periódica, destinada a las clases escolarizadas, las vitrinas de las librerías exhiben títulos al respecto; los programas de televisión, promovidos por las fundaciones extranjeras, conectan el tema a la necesidad de limitar la población, de

aumentar los niveles tecnológicos para usar la energía escasa en forma más económica y de llegar a acuerdos internacionales de naturaleza no política. Me parece de suma importancia fijar nuestra atención en la realidad que subyace en esta «crisis» y encontrar una manera que habilite a las masas populares para participar en el análisis, sin que por ello baje el nivel lógico y técnico de la discusión. El presente documento es una contribución para orientar esta discusión en uno de los sentidos posibles.

Hay que desenmascarar la así llamada «crisis de energía». Se trata de un eufemismo que encubre una contradicción, indica una frustración, consagra una ilusión. Encubre la contradicción inherente al hecho de querer alcanzar, al mismo tiempo, un estado social basado en la noción de EQUIDAD y un nivel cada vez más elevado de crecimiento industrial. Indica cuál es el grado de frustración actual, provocado por el desarrollo industrial. Finalmente, consagra la ilusión de que se puede sustituir indefinidamente la energía metabólica del hombre por la potencia de la máquina, ilusión que lleva, en este momento, a los países ricos a la parálisis y fatalmente desorienta la planificación del desarrollo en los países pobres. Al difundir el pánico de una inminente e inevitable «crisis de energía», los ricos perjudican aún más a los pobres que al venderles los productos de su industria. Construir las propias centrales nucleares en los Andes incorpora a un país al Club de los Explotadores, mientras que la importación de coches o aviones solamente acentúa su dependencia. Al difundir en el mundo de los pobres el temor por la insuficiencia de energía para el «progreso» hacia tales metas, los pobres aceptan la explicación que presentan los ricos sobre la crisis en el «progreso» y se ponen al mismo tiempo un *handicap* en la carrera del crecimiento a la cual se obligan. Optan por una pobreza modernizada, en vez de elegir, con el uso racional de las técnicas modernas, el acceso a un

modo de producción que refleje madurez política y científica. En mi opinión es de la mayor importancia enfrentarse a la realidad que oculta ese llamado concepto de «crisis». Hay que reconocer que la incorporación de algo más que un cierto cuántum de energía por unidad de un producto industrial inevitablemente tiene efectos destructores, tanto en el ambiente sociopolítico como en el ambiente biofísico.

El abuso político de la contaminación

A la presente «crisis» energética la precedió una análoga «crisis» ecológica: se abusa de ambas con fines de explotación política. Hay que entender que la segunda no encuentra su solución aun cuando se encontraran formas de producir energía abundante y limpia, es decir, sin efecto destructor sobre el medio ambiente.

Los métodos que hoy se utilizan para producir energía, en su creciente mayoría agotan los recursos y contaminan el ambiente. Al ritmo actual de su utilización, el carbón, el petróleo, el gas natural y el uranio se consumirán dentro del horizonte temporal de tres generaciones, y en el entretiem po habrán cambiado tanto al ser humano como su atmósfera de forma definitiva. Para transportar a un solo hombre en un Volkswagen, sobre una distancia de 500 kilómetros, se queman los mismos 175 kilos de oxígeno que un individuo respira en todo un año. Las plantas y las algas reproducen suficiente oxígeno para los tres mil millones de hombres que existen.¹¹ Pero no pueden reproducirlo para un mundo automovilizado, cuyos vehículos queman cada uno por lo menos

1. Población aproximada del planeta en 1970. Según cifras de la ONU, 3.696 millones. (*N. del E.*)

14 veces más oxígeno del que quema un individuo. Los métodos usados para producir energía no solo son caros —y por tanto son recursos escasos—, sino igualmente destructores, al punto de engendrar su propia escasez. Los esfuerzos de los últimos decenios se han orientado a producir más petróleo, a refinarlo mejor y a controlar su distribución. El énfasis ahora se va trasladando hacia la investigación para encontrar fuentes de energía abundante y *limpia* y motores comparables en potencia a los presentes, que sean más rentables y menos venenosos. Se olvida que automóviles que no envenenen el ambiente, ni en su manufactura ni en su marcha, costarían un múltiplo de los que ahora tenemos. La promoción de la técnica limpia casi siempre constituye la promoción de un medio de lujo para producir bienes de primera necesidad.

En su forma más trágica y amenazante, la quimera energética se manifiesta en la llamada «Revolución verde». Los granos milagrosos introducidos en la India hace pocos años, hacen sobrevivir y multiplicarse a los hambrientos que se multiplicaron por el crecimiento industrial. Estas nuevas simientes se cargan de energía en forma de agua de bombeo, abonos químicos e insecticidas. Su precio se paga no tanto en dólares sino más bien en trastornos sociales y en destrucción ecológica. De esta forma, los cuatro quintos menos industrializados de la especie humana, quienes llegan a depender más de la agricultura «milagrosa», empiezan a rivalizar con la minoría privilegiada en materia de destrucción ambiental. Hace solo diez años se podía decir que la capacidad de un recién nacido norteamericano de envenenar el mundo con sus excrementos tecnológicos era cien veces mayor que la de su coetáneo en Bengala. Gracias a que el bengalí depende de la agricultura «científica», su capacidad de destruir el ambiente en forma irreversible se ha multiplicado por un factor de cinco a diez, mientras que la capacidad del norteamericano para reducir la

contaminación que causa ha disminuido un poco. Los ricos, como grupo, ya van en vías de perder el primer puesto en la contaminación del planeta. Los ricos tienden a acusar a los pobres por usar poca energía en forma ineficiente y dañina y los pobres acusan a los ricos de producir más excrementos porque devoran sin digerir mucho más que ellos. Los utópicos prometen soluciones milagrosas a los dos, tales como la posibilidad de realizar pronto un decrecimiento demográfico o la desalinización de las aguas del mar por energía de fusión. Los pobres se ven obligados a fundar sus esperanzas de sobrevivir en su derecho a un ambiente reglamentado que les «ofrece» la generosidad de los ricos. La doble crisis de abastecimiento y de contaminación ya manifiesta los límites implícitos en el crecimiento industrial. Pero la contradicción decisiva de esta expansión más allá de ciertos límites reside en un nivel más hondo, en lo político.

La ilusión fundamental

Creer en la posibilidad de altos niveles de energía *limpia* como solución a todos los males, representa un error de juicio político. Es imaginar que la equidad en la participación del poder y el consumo de energía pueden crecer juntos. Víctimas de esta ilusión, los hombres industrializados no ponen el menor límite al crecimiento en el consumo de energía, y este crecimiento continúa con el único fin de proveer cada vez a más gente de más productos de una industria controlada cada vez por menos gente. Prevalece la ilusión de que una revolución política, al suprimir los errores técnicos de las industrias presentes, crearía la posibilidad de distribuir equitativamente el disfrute del bien producido, a la par que el poder de control sobre lo que se produce. Es mi tarea

analizar esta ilusión. Mi tesis sostiene que no es posible alcanzar un estado social basado en la noción de equidad y simultáneamente aumentar la energía mecánica disponible, a no ser bajo la condición de que el consumo de energía por cabeza se mantenga dentro de límites. En otras palabras: sin electrificación no puede haber socialismo, pero inevitablemente esta electrificación se transforma en justificación para la demagogia cuando los vatios per cápita exceden cierta cifra. El socialismo exige para la realización de sus ideales un cierto nivel en el uso de la energía: no puede venir a pie, ni puede venir en coche, sino solamente a velocidad de bicicleta.

Mi tesis

En mi análisis del sistema escolar he señalado que en una sociedad industrial el costo del control social aumenta más rápido que el nivel del consumo de energía. Este control lo ejercen en primera línea los educadores y médicos, los cuerpos asistenciales y políticos, sin contar la policía, el ejército y los psiquiatras. El subsistema social destinado al control social crece a un ritmo canceroso convirtiéndose en la razón de la existencia para la sociedad misma. He demostrado que solamente imponiendo límites a la despersonalización e industrialización de los valores se puede mantener un proceso de participación política.

En el presente ensayo mi argumento procederá analógicamente. Señalaré que en el desarrollo de una sociedad moderna existe un momento en el que el uso de energía mecánica excede por un determinado múltiplo el total de la energía metabólica humana disponible. Una vez rebasada esta cuota de alerta, inevitablemente los individuos y los grupos de base tienen que abdicar

progresivamente del control sobre su futuro y someterse siempre más a una tecnocracia regida por la lógica de sus instrumentos.

Los ecólogos tienen razón al afirmar que toda energía no metabólica es contaminante: es necesario ahora que los políticos reconozcan que la energía mecánica, pasado cierto límite, se hace inevitablemente corrupta del ambiente social. Aun si se lograra producir una energía no contaminante y producirla en cantidad, el uso masivo de energía siempre tendrá sobre el cuerpo social el mismo efecto que la intoxicación por una droga físicamente inofensiva, pero psíquicamente esclavizante. Un pueblo puede elegir entre una droga sustitutiva tal como la metadona y una desintoxicación realizada a voluntad en el aislamiento; pero no puede aspirar simultáneamente a la evolución de su libertad y convivencialidad por un lado, y a una tecnología de alta energía por el otro.

El marco latinoamericano

La llamada crisis de la energía es un concepto políticamente ambiguo. En la manera como se usa en el presente, sirve a los intereses imperialistas tanto en Rusia como en Estados Unidos. Sirve de explicación para limitar privilegios a quienes más directamente cooperan en el desarrollo de estos. En América Latina la difusión del pánico serviría para integrar el continente más perfectamente como periferia de un mundo cuyo centro está donde más energía per cápita se utiliza. No hay movimiento de verdadera liberación que no reconozca la necesidad de adoptar una tecnología de bajo consumo energético.

Discutir la crisis de energía equivale a colocarse en el cruce de dos caminos. A mano izquierda se abre la posibilidad de transición a una economía posindustrial, que pone el énfasis en el

desarrollo de formas más eficientes de trabajo manual y en la realización concreta de la equidad. Nos conduciría a un mundo de satisfacción austera de todas las aspiraciones realistas. A mano derecha se ofrece la opción de acometer la escalada de un crecimiento que pondría el énfasis en la capitalización y el control social necesarios para evitar niveles intolerables de contaminación. Nos conduciría a transformar los países latinoamericanos en participantes de tercer orden en el apocalipsis industrial, hacia el cual marchan los países ricos. Estados Unidos, Japón o Alemania ya están a punto de perpetrar el autoaniquilamiento social en una parálisis causada por el superconsumo de energía. Insistiendo en el sueño de hacer trabajar las máquinas en lugar del hombre, se desintegran políticamente, aun antes de verse sofocados en sus propios desechos. Hay ciertos países, como la India, Birmania, y espero que aún por cierto tiempo también China, que son todavía bastante operantes en el uso de sus músculos, previniendo así el aumento del desarrollo energético. Pueden aún limitar el uso de energía al nivel actual, tratando de usar sus vatios para fines cualitativamente cada vez más altos y cada vez en forma de mejor distribución.

Posiblemente den el ejemplo de una economía al mismo tiempo posindustrial y socialista, para lo cual deberán mantener una tecnología con un bajo consumo de energía y decidir, desde ahora, vivir más acá del nivel de consumo por cabeza de energía mecánica que deberán recuperar los países ricos para poder sobrevivir.

América Latina se encuentra dentro de una tercera situación. Sus industrias están subcapitalizadas y sus subproductos, física y socialmente destructores, son menos visibles que en los países ricos, haciendo excepción particular del Distrito Federal en México y de São Paulo en Brasil. El menor número de gente es consciente

de sufrir precisamente a causa del aumento de la potencia de la máquina industrial y, por tanto, menos es la gente dispuesta a tomar en serio la necesidad de limitar el desarrollo ulterior de tal potencia. Por otro lado, todos los países de América Latina ya tienen una infraestructura física que *a priori* impide al no escolarizado, al no motorizado, al no electrificado, al no industrializado participar humanamente en el proceso de producción. Aquí, la idea de una alternativa al desarrollo de la industria pesada ya implica la renuncia a lo que se está haciendo o se cree poder hacer mañana: una renuncia al coche, a la nevera, al ascensor y, en muchos casos, hasta al cemento armado que ya están en el pueblo o en la casa del vecino. En Latinoamérica hay menos conciencia que en los países ricos de la necesidad de un modelo alternativo de tecnología y tampoco se vislumbra una renuncia al modelo de los ricos, cosas que pudieran permitirse los chinos, si así lo quisieran.

El poderío de alto voltaje

Tanto los pobres como los ricos deberán superar la ilusión de que más energía mecánica es mejor. Con este fin es necesario, ante todo, determinar el límite de energía más allá del cual se ejerce el efecto corruptor del poder mecánico. Este efecto corruptor puede ser controlado en dos niveles característicos. Una sociedad puede sacrificar su propia supervivencia, como comunidad política, al ídolo del poder material. Puede optar conscientemente, o por falta de iniciativa contraria, por identificar el bienestar con el más alto consumo de energía, estableciendo el sistema de planificación que lo hace posible. La maximización del sistema industrial bajo un techo energético más allá del cual cesa la viabilidad

del sistema, requiere la transformación de nuevos poderes a un Leviatán tecnofascista.

Una sociedad que dé preferencia al pleno desarrollo de sus industrias sobre la plena participación de sus miembros en el proceso, no puede evitar un nuevo nivel de tecnocracia. Es de poca importancia real el modo concreto como llegue esta tecnocracia al poder: por imposición extranjera, por revolución dentro o fuera de la legalidad o a través de un nuevo contrato social. Tecnocracia es la orientación que siguen los países ricos y la misma que quieren imponer a los países pobres.

Hay un segundo nivel característico, y más bajo, al cual se puede limitar la energía utilizada dentro de un sistema social: es el nivel en el que un pueblo cree tener mejor participación en el dominio de la máquina al combinar mejor y simultáneamente el desarrollo de sus valores tradicionales con la realización de sus ideales sociales. Para ello hay que limitar el uso de la energía, recuperando el nivel tope, pasado el cual este reduce la autonomía de los individuos y de los grupos de base.

La hipótesis es evidentemente verdadera: más allá de cierto nivel de uso per cápita de energía física, el ambiente de una sociedad cesa de funcionar como nicho de su población. En esta afirmación no hay nada novedoso pero yo pretendo decir más que esto en mi hipótesis.

Mi hipótesis

El hombre es el ser consciente de su espacio vital y de su limitación temporal. Integra a los dos por medio de su acción, de la aplicación de su energía a sus circunstancias concretas en las cuales se encuentra. Para tal fin utiliza instrumentos de varios tipos,

algunos de ellos dan mayor efecto a las energías metabólicas de las que dispone, y otros le permiten hallar fuentes energéticas que son exteriores a su propio cuerpo.

La energía, transformada en trabajo físico le permite integrar su espacio y su tiempo. Privado de energía suficiente se ve condenado a ser un simple espectador inmóvil en un espacio que lo oprime. Al usar sus manos y pies transforma el espacio, simple territorio para el animal, en casa y patria. Al aumentar la eficiencia en la aplicación de su propia energía, lo embellece. Al aprender a usar nuevas fuentes de energía, lo expande y lo pone en peligro. Más allá de cierto punto, el uso de energía motorizada inevitablemente empieza a oprimirlo.

Mi hipótesis es que no puede existir una sociedad que merezca el calificativo de «socialista» si la energía mecánica que utiliza aplasta al hombre; inevitablemente, pasado cierto punto, la energía mecánica tiene tal efecto. Existe una constante κ . Esta indica la cantidad por la que hay que multiplicar la energía mecánica utilizada para todos los fines en la sociedad. No puede existir una sociedad «socialista», en tanto κ no quede entre los límites. La sociedad debe considerarse subequipada para una forma de producción participativa y eficaz, mientras κ no alcanza el valor del límite inferior. Cuando κ se vuelve mayor que el valor del límite superior, termina la posibilidad de mantener una distribución equitativa del control sobre el poder mecánico en la sociedad. Espero elaborar un modelo teórico que ilustre esta hipótesis. Si esta es correcta, existe en cada sociedad concreta un «nivel de energía de rendimiento mecánico» dentro del cual puede funcionar de manera óptima un sistema político participativo. El orden de magnitud en que se da este nivel de energía es independiente del instrumental tecnológico o de la eficiencia en la transformación de la energía misma.

Simultáneamente propongo se verifique esta misma hipótesis en algunos campos concretos que consumen un porcentaje importante de la energía mecánica en nuestras sociedades. Tales campos serían: la habitación, los aspectos mecanizados de la agricultura y del transporte. Yo me he decidido a formular mi argumento partiendo de un análisis de este último.

El paradigma de la circulación

Para tales fines presento a consideración el campo de la circulación de personas. Me limitaré al análisis de la circulación de la gente y de su equipaje personal, porque la circulación de bienes en cantidades superiores exigiría otro planteamiento. En la circulación distinguiré dos medios de locomoción: *el tránsito* de las personas que usan su propia fuerza para trasladarse de un punto a otro y *el transporte* motorizado. Incluyo en la circulación total dos grandes clases estadísticas de locomoción bien distintas: *el viaje*, que al empezar conlleva la intención de dormir en otro lugar, por lo menos durante una noche, y *el desplazamiento*, o trayecto de ida y vuelta, que termina durante el mismo día en su lugar de origen. El viaje y el desplazamiento pueden tener como fin el trabajo, el paseo, el mercado o la participación en actividades sociales.

En el ejemplo de la circulación creo poder aclarar por qué la «crisis de energía» es un eufemismo detrás del cual se esconde la ilusión de que el uso de la energía y la equidad puedan crecer al mismo paso indefinidamente. La circulación ofrece una oportunidad para exponer la urgencia del análisis que propongo, al mismo tiempo que permite llamar la atención sobre la ceguera ante la evidencia de esta urgencia. Finalmente, me permito presentar

mi argumento en forma tal que pueda entenderse y verificarse en discusiones públicas con gente de cualquier grado de instrucción formal.

La industria del transporte

En el momento en que una sociedad se hace tributaria del transporte, no solo para los viajes ocasionales sino por sus desplazamientos cotidianos, se pone de manifiesto la contradicción entre justicia social y energía motorizada, libertad de la persona y mecanización de la ruta. La dependencia, en relación con el motor, niega a una colectividad precisamente aquellos valores que se considerarían implícitos en el mejoramiento de la circulación.

Lo siguiente es evidente para campesinos sensatos y se hace dudoso para una persona que sube por la escalera de la escolaridad: la máquina es una contribución positiva cuando su empleo conduce a expandir el radio de circulación para todos, multiplicando los destinos terminales sin que por esto aumente la parte del tiempo social que se dedica a la circulación. Hoy en día, ningún sistema motorizado de locomoción llega a aumentar el radio de circulación y simultáneamente a salvaguardar la equidad en la distribución de costos y en la accesibilidad a los puntos de destino escogidos. Frente a esta evidencia el campesino y el peón fácilmente llegan a entender la trampa de la aceleración que roba su tiempo a la mayoría, mientras que los universitarios justifican los privilegios con que esta velocidad les provee, mediante argumentos extraños al debate; insisten en que los países latinoamericanos tienen derecho a competir con la tecnología rica; muestran que el transporte genera un aumento importante en el PNB y que sin una política de movilización mecánica de las masas no es posible

desarrollar aquella forma de control social que para ellos se esconde detrás del ideal nacionalista.

En mi análisis del transporte no me interesa identificar los beneficios económicos que este genera, sino la contribución que presta a la circulación. Lo quiero analizar como medio de circulación y no como medio de inflación. Es fácil constatar que donde quiera que las máquinas destinan una tasa elevada de energía mecánica a la propulsión de un pasajero, el desarrollo de los transportes como industria reduce la igualdad entre los hombres, limita la movilidad personal dentro de un sistema de rutas trazadas al servicio de las industrias, las burocracias y los militares y, además, aumenta la escasez de tiempo dentro de la sociedad. En otras palabras, cuando la velocidad de sus vehículos rebasa cierto margen, la gente se convierte en prisionera del vehículo que la lleva cada día de la casa al trabajo. La extensión del radio de desplazamiento diario de los trabajadores tiene como contrapartida la disminución en la elección de puntos de destino. Quien va a pie al trabajo llega a crearse un ambiente a lo largo de su ruta; quien recorre el camino en vehículo está privado de una multiplicidad de opciones: paradas, accesos, contactos. Pero, el mismo transporte que para la mayoría crea nuevas distancias físicas y sociales, crea islotes de privilegios al precio de una esclavitud general. Mientras que unos pocos viajan en alfombra mágica entre puntos distantes, y por medio de su presencia prestigiosa los hacen no solo raros sino seductores, los otros, que son la mayoría, se tienen que desplazar con más y más rapidez por los mismos trayectos monótonos y deben consagrar cada vez más tiempo a estos desplazamientos.

En Estados Unidos de América cuatro quintos del tiempo consumido en la circulación conciernen a las personas que se mueven entre su casa, el sitio de su trabajo y el supermercado. Y

cuatro quintos de kilometraje destinado a congresos, a viajes de vacaciones y de negocios son para el 1,5 por ciento de la población. La gente que se encuentra en los aeropuertos siempre es la misma. También ellos se dividen en dos clases: los que se ven obligados a viajar y quienes lo hacen por propia decisión, que forman la minoría. Un tercio de la población adulta debe hacer 40 kilómetros por día entre la casa, la escuela, el trabajo y el supermercado para que el 0,5 por ciento pueda elegir viajar en avión más de una vez al año. Todos aumentan su kilometraje personal obligatorio para que algunos puedan franquear incalculables distancias en el transcurso de algunos años.

Los medios de transporte acentúan la división de clases en las sociedades ricas, y siendo su lugar de destino las capitales del mundo pobre, extienden la estratificación en un plano global.

El esclavo del desplazamiento cotidiano y el viajero impenitente se ven igualmente sometidos al transporte. Ocasionales puntos altos de velocidad dan al usuario corriente la ilusión de pertenecer al mundo protegido de los altos consumidores de energía. La oportunidad ocasional que tiene el trabajador negro en Miami de pasar dos semanas de vacaciones en Copacabana, le hace olvidar que para el viaje por avión de seis horas de ida y seis de vuelta tuvo que trabajar tres veces más días de lo que hubiera tomado el viaje por barco. El pobre del mundo moderno, capaz de acelerar de vez en cuando, refuerza él mismo la ilusión de la que es víctima premeditada y se hace cómplice de la destrucción del cuadro social del espacio. No solo quien usa el avión, sino también quien defiende su uso coopera a destruir la relación multimilenaria que existe entre el hombre y su geografía.

El hombre americano típico consagra más de 1.600 horas por año a su automóvil: sentado dentro de él, en marcha o parado, trabajando para pagarlo, para pagar la gasolina, las llantas, los

peajes, el seguro, las infracciones y los impuestos para las carreteras federales y los estacionamientos comunales. Le consagra cuatro horas al día en las que se sirve de él, se ocupa de él o trabaja para él. Aquí no se han tomado en cuenta todas sus actividades orientadas por el transporte: el tiempo que consume en el hospital, en el tribunal y en el taller mecánico; el tiempo pasado ante la televisión viendo publicidad automovilística, el tiempo invertido en ganar dinero para viajar en avión o en tren. Sin duda, con estas actividades hace marchar la economía, procura trabajo a sus compañeros, ingresos a los jeques de Arabia y justificación a Nixon por su guerra en Asia. Pero si nos preguntamos de qué manera estas 1.600 horas, que son una estimación mínima, contribuyen a su circulación, la situación se ve diferente. Estas 1.600 horas le sirven para hacer unos 10.000 kilómetros de camino, o sea seis kilómetros en una hora. Es exactamente lo mismo que alcanzan los hombres en los países que no tienen industria del transporte. Pero, mientras el norteamericano consagra a la circulación una cuarta parte del tiempo social disponible, en las sociedades no motorizadas se destina a este fin entre el 3 y el 8 por ciento del tiempo social. Lo que diferencia la circulación en un país rico y en un país pobre no es una mayor eficacia, sino la obligación de consumir en dosis altas las energías condicionadas por la industria del transporte.

El estupor inducido por la velocidad

Al rebasar determinado límite en el consumo de energía, la industria del transporte dicta la configuración del espacio social. Las autopistas hacen retroceder los campos fuera del alcance del campesino que quisiera caminar, los viaductos y aeropuertos

cortan el acceso de un lado del barrio a otro, las ambulancias empujan las clínicas más allá de la corta distancia que se puede cubrir llevando a un niño enfermo. El coche o la moto permiten al médico y a la partera vivir lejos del ambiente en el que ejercen, y mientras más costosos los transportes, más se vuelve privilegio de ricos o de jerarcas la visita a domicilio. Cuando los camiones pesados llegan a un poblado de los Andes, lo primero que desaparece es parte del mercado local. Luego, cuando llega la ruta asfaltada y un grupo de maestros de secundaria se establece en el poblado, cada vez más gente joven se va hacia la ciudad, hasta que no queda una sola familia que no espere reunirse con alguien allá, a cientos de kilómetros.

Frecuentemente nos olvidamos de que la aceleración de los viajes es un hecho muy nuevo. Valéry tenía razón cuando afirmaba que Napoleón aún se movía a la lentitud de César. Desde los tiempos de Ciro el Grande, rey de los persas, los imperios contaban con la posibilidad de enviar las cartas a una velocidad hasta de 160 kilómetros por día, los mensajes de toda la historia circulaban a un promedio de 100 kilómetros diarios, ya fuesen transportados en galeras de Constantinopla a Venecia o llevados por los corredores de los Fugger, por jinetes del califa o por las rutas del inca. El primer camino para diligencia entre París y Marsella o Tolouse, que regularmente hacía más de 100 kilómetros por día precedió por solo 70 años al primer tren que hacía 100 kilómetros por hora en 1853. Pero una vez creada la vía férrea el hombre se vio clavado a ella. En Francia, entre 1850 y 1900, el kilometraje por pasajero se multiplicó por un factor de 53.

Por su impacto geográfico, en definitiva, la industria del transporte moldea una nueva especie de hombres: los usuarios. El usuario vive en un mundo ajeno al de las personas dotadas de la

autonomía de sus miembros. El usuario es consciente de la exasperante penuria del tiempo que provoca recurrir cotidianamente al tren, al automóvil, al metro, al ascensor, que lo trasladan diariamente a través de los mismos canales y túneles sobre un radio de 10 a 25 kilómetros. Conoce los atajos que encuentran los privilegiados para escapar a la exasperación engendrada por la circulación y los conducen adonde ellos quieren llegar, mientras él, el usuario, tiene que conducir su propio vehículo de un lugar, donde preferiría no vivir, a un empleo que preferiría evitar. El usuario se sabe limitado por los horarios de tren y autobús, en las horas que su esposa lo priva del coche, pero ve a los ejecutivos desplazarse y viajar por el mundo cuando y como a ellos les place. Paga su automóvil de su propio bolsillo, en un mundo donde los privilegios van para el personal dirigente de las grandes firmas, universidades, sindicatos y partidos. Los pobres se atan a su coche, y los ricos usan el coche de servicio, o alquilan el coche de Hertz. El usuario se exaspera por la desigualdad creciente, la penuria de tiempo y su propia impotencia, pero insensatamente pone su única esperanza en *más* de la misma cosa: más circulación por medio de más transporte. Espera el alivio por cambios de orden técnico que han de afectar la concepción de los vehículos, de las rutas o de la reglamentación de la circulación. O bien espera una revolución que transfiera la propiedad de los vehículos a la colectividad y que, por descuento a los salarios, mantenga una red de transportes gratuitos, cuyas secciones más veloces y costosas serán otra vez accesibles solo a quienes la sociedad considere más importantes. Casi todos los proyectos de reforma de los transportes que se suponen radicales padecen de este prejuicio: se olvidan del costo en tiempo humano resultante de sustituir el sistema presente por otro, más «público», si este último ha de ser tan rápido como el otro.

Por las noches el usuario sueña con lo que los ingenieros le sugieren durante el día a través de la televisión y de las columnas pseudocientíficas de los diarios. Sueña con redes estratificadas de vehículos de diferente velocidad que convergen en intersecciones donde la gente puede encontrarse en los espacios que le conceden las máquinas. Sueña con los servicios especiales de la «Red de transporte» que se harán cargo de él definitivamente.

El usuario no puede captar la demencia inherente al sistema de circulación que se basa principalmente en el transporte. Su percepción de la relación del espacio con el tiempo ha sido objeto de una distorsión industrial. Ha perdido el poder de concebirse como otra cosa que no sea un usuario. Intoxicado por el transporte, ha perdido conciencia de los poderes físicos, sociales y psíquicos de que dispone el hombre, gracias a sus pies. Olvida que el territorio lo crea el hombre con su cuerpo, y toma por territorio lo que no es más que un paisaje visto a través de una ventanilla por un hombre amarrado a su butaca. Ya no sabe marcar el ámbito de sus dominios con la huella de sus pasos, ni encontrarse con los vecinos, caminando en la plaza. Ya no encuentra al otro sin chocar, ni llega sin que un motor lo arrastre. Su órbita puntual y diaria lo enajena de todo territorio libre.

Atravesándolo a pie el hombre transforma el espacio geográfico en morada dominada por él. Dentro de ciertos límites que aplica al movimiento determina su movilidad y su poder de dominio. La relación con el espacio del usuario de transportes se determina por una potencia física ajena a su ser biológico. El motor mediatiza su relación con el medio ambiente y pronto lo enajena de tal manera que depende del motor para definir su poder político. El usuario está condicionado a creer que el motor aumenta la capacidad de los miembros de una sociedad de participar en el proceso político. Perdió la fe en el poder político de caminar.

En sus demandas políticas el usuario no busca más caminos abiertos sino más vehículos que lo transporten; quiere más de lo mismo que ahora lo frustra, en vez de pedir garantía de que, en todo sentido, la precedencia la tenga siempre el peatón. La liberación del usuario consiste en su comprensión de la realidad: mientras exija más energía para propulsar con más aceleración a algunos individuos de la sociedad, precipita la corrupción irreversible de la equidad, del tiempo libre y de la autonomía personal. El progreso con el que sueña no es más que la destrucción mejor lograda.

Los chupatiempo

En toda sociedad que hace pagar, el tiempo, la equidad y la velocidad en la locomoción tienden a variar en proporción inversa una de la otra. Los ricos son aquellos que pueden moverse más, ir donde les plazca, detenerse donde deseen y obtener estos servicios a cambio de una fracción muy pequeña de su tiempo vital. Los pobres son los que usan mucho tiempo para que el sistema del transporte funcione para los ricos del país.

La razón de ello es que la velocidad resulta demasiado cara para ser realmente compartida: todo aumento en la velocidad de un vehículo ocasiona un aumento correspondiente en el consumo de energía necesaria para propulsarlo.

No solo el funcionamiento mismo consume energía: mientras mayor la velocidad, más energía se invierte en la construcción del vehículo mismo, en el mantenimiento de su pista y en los servicios adicionales sin los cuales no puede funcionar.

No solo energía consume un vehículo veloz; más importante aún es que consume espacio. Cada aumento en la velocidad hace al vehículo más voraz de metros cuadrados o cúbicos.

Alemania Federal consumió su tierra a razón de 0,2 por ciento por año durante la década de los cincuenta. En los sesenta ya había logrado cubrir permanentemente con asfalto el 0,4 por ciento de su territorio. Los norteamericanos requieren, para sus propios movimientos y para los de sus mercancías, una suma de energía superior a la totalidad de lo disponible, en todos los efectos, para la mitad de la humanidad entera, reunida entre China, India y el sudeste asiático. Ineluctablemente la aceleración chupa tiempo, espacio y energía.

Ahora bien, cuando la energía requerida por el usuario rebasa cierta barrera, el tiempo de unos cuantos adquiere un valor muy alto, en tanto se desprecia el de la mayoría de los demás. En Bombay bastan algunos pocos automóviles para perturbar la circulación de miles de bicicletas y carretillas de tracción humana. Desplazándolos reducen gravemente su flujo y crean tapones. Pero uno de estos escasos automovilistas puede trasladarse en una mañana a la capital de provincia, trayecto que, dos generaciones antes, hubiera llevado una semana entera. En Tailandia los transportes tradicionales eran tan excelentes y flexibles que los reyes nunca pudieron imponer contribuciones sobre los movimientos del arroz: tan múltiples eran las vías por las cuales se podía escapar de la vigilancia del recaudador en unos botecitos elegantes y rápidos, usando una vasta red de canales. Para poder introducir el automóvil todo este sistema perfectamente democrático fue paralizado, cubriendo algunos de los *klongs* (canales) con asfalto. Algunos poquísimos individuos pueden moverse con rapidez y la mayoría se hizo dependiente y debe adquirir «transporte».

Lo que es válido en la India, donde el ingreso anual por cabeza alcanza 70 dólares, lo es también en Boston, donde la circulación se ha hecho más lenta que en la época de los carruajes de caballos. El tiempo usado en actividades relacionadas con el

transporte lógicamente crece con los gastos hechos para acelerarlo. Una minoría de bostonianos puede permitirse el lujo de vivir en rascacielos, cerca de su trabajo, usar el puente aéreo para dar una vuelta y almorzar en Nueva York. Para la mayoría aumenta la porción de dos horas de vigilia pasadas para crear «transporte».

En cualquier lugar, la demanda de circulación crece con la aceleración de los vehículos y con mayor premura que la posibilidad de satisfacerla. Pasado cierto límite, la industria del transporte cuesta a la sociedad más tiempo del que ahorra. Con aumentos ulteriores en la velocidad de ciertos vehículos, decrece el kilometraje total viajado por los pasajeros, pero no el tiempo que les cuesta mantener el sistema de transportes. La utilidad marginal en el aumento de la velocidad, accesible solo a un pequeño número de gente, al rebasar un límite conlleva para la mayoría un aumento en la desutilidad total del transporte. La mayoría no solo paga más, sino que sufre más daños irreparables.

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

La velocidad sirve para medir la dosis de la inyección que transforma en ganancia de tiempo para unos pocos la gran pérdida de tiempo de muchos. Inevitablemente esta carrera contra el tiempo y contra la muerte de los ricos deja heridos tras de sí. Presenta problemas éticos de orden más universal que la diálisis renal o los injertos de vísceras, que a tantos sublevan.

Al rebasar cierto límite de velocidad, los vehículos motorizados crean distancias que solo ellos pueden reducir. Crean distancias a costa de todos, luego las reducen únicamente en beneficio de algunos. Una carretera abierta en el desierto pone la ciudad al alcance de la vista del campesino hambriento, pero ciertamente no al alcance de su mano. La nueva ruta *express* extiende a Chicago, absorbiendo a los motorizados hacia los nuevos suburbios y dejando que el centro de la ciudad degenere en arrabales de asfalto para los otros.

El desplazamiento en masa no es cosa nueva; nuevo es el desplazamiento diario de masas de gente sobre distancias que no pueden cubrirse a pie; nueva es la dependencia de los vehículos para hacer el trayecto diario de ida y vuelta. El uso diario de la silla de posta, el *rickshaw* y el *fiacre*, sirvió en su tiempo para comodidad de una ínfima minoría, que no quería ensuciarse los pies ni fatigarse, pero no para aventajar el paso del caminante. El tránsito diario de masas aparece solamente con el ferrocarril. En Francia, entre 1900 y 1950, aumentó casi 100 veces el kilometraje por pasajero. La existencia del ferrocarril hizo posible la expansión de las fábricas, creando, desde un principio, una nueva forma de discriminación. Hizo posible que el director empleara en la fábrica gente que se resistía a una distancia mayor de la que se puede cubrir a pie, creando con esto un «mercado de compra» para la mano de obra. Los ferrocarriles con su capacidad enorme de transporte comenzaron luego a transformar el espacio, permitiendo el crecimiento de la urbe, del arrabal y de la fábrica, que se hizo más gigantesca.

El impacto directo de los primeros ferrocarriles recayó sobre la estructura del espacio: en sus primeros años el tren pudo acen-
tuar los privilegios establecidos, creando la primera clase, que los ricos usaban en vacaciones y para sus negocios, mientras que los

pobres se vieron obligados a usar la tercera todos los días. Pero la velocidad aún no determinaba las distinciones. Fue a finales de siglo cuando las cosas cambiaron. La velocidad se convirtió en factor de discriminación. El tren expreso ya corría tres veces más rápido que el tren lechero y era más costoso. Pasados otros 20 años, con el uso común del automóvil, el hombre de la calle comenzó a ser su propio chofer. Los beneficios de la velocidad, logrados por todas partes, llegaron a constituir la base para los privilegios reservados a las nuevas élites.

El porcentaje de gente que emplea hoy chofer es más o menos el mismo que lo empleaba hace dos generaciones; solo que hoy el salario que este gana lo pagan las empresas, los ministerios y los sindicatos. Pero además de usar chofer, esta gente es la misma que usa aviones y helicópteros, vive cerca de las arterias de transporte y trabaja en lugares próximos al restaurante, al barbero y a las tiendas. Mucho más de lo que pudo hacerlo el tren, los nuevos niveles de velocidad agrupan las zonas burocráticas favorecidas, los espacios residenciales más atractivos y las estaciones turísticas de lujo, dentro de una órbita cerrada, a la que el acceso que tienen las masas es, primordialmente, a través de la televisión. En los países de Europa oriental donde el número de lugares privilegiados para quienes disponen de coches es menor, su importancia relativa es, quizás, mayor.

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

Dime a qué velocidad te mueves y te diré quién eres. Si no

puedes contar más que con tus propios pies para desplazarte, eres un marginado, porque, desde medio siglo atrás, el vehículo se ha convertido en signo de selección social y en condición para la participación en la vida nacional. Dondequiera que la industria del transporte ha hecho franquear a sus pasajeros una barrera crítica de velocidad, inevitablemente establece nuevos privilegios para la minoría y agobia a la mayoría.

A todos los niveles, para que la acumulación de poder pueda ser factible, tiene que crear su propia justificación. Así es como un hombre queda justificado al consumir fondos públicos para aumentar la cantidad anual de sus viajes, sumándolos a los fondos públicos ya consumidos anteriormente y al extender la duración de sus estudios. Allí donde se cree que el saber puede capitalizarse y se puede medir el valor productivo por los años de escolaridad de un individuo, inevitablemente se llega a justificar que este capitalice su vida utilizándola más intensivamente al usar transportes más veloces.

En los países ricos, quienes ganan mucho tienen el mejor transporte y mayor probabilidad de tener éxito en los estudios que justifican los demás privilegios. Pero no es necesario usar el salario o el título académico como pasaporte que permita la entrada a un avión. Hay factores de orden ideológico que pueden igualmente abrir o cerrar la puerta de la cabina. Si bien es cierto que la LÍNEA JUSTA de Mao, para extenderse en China, necesita actualmente de aviones a reacción, esto no puede significar sino la emergencia de un espacio/tiempo propio de los cuadros del partido y diferente al espacio/tiempo en el que viven las masas. En la China Popular la supresión de los niveles intermedios ha hecho más eficaz y más racional la concentración del poder, pero simultáneamente ha recalcado también cómo el tiempo del hombre que guía su búfalo vale mucho menos que el tiempo

del hombre que trae ideas y se hace transportar en jet. La velocidad vehicular concentra la potencia energética y el poder en las posaderas de unos cuantos: es estructuralmente demagógica y elitista, independientemente de las intenciones que tenga quien se hace propulsar velozmente. Es un hecho: los caballos de fuerza no pueden sino pisotear la equidad. Además, hacen perder tiempo.

La aceleración, dimensión técnica que expropia el tiempo

La velocidad reduce el tiempo en un doble sentido: disminuyendo el que necesita el pasajero para cubrir 1.000 kilómetros y reduciendo el que podría emplear en otra cosa que no fuera el desplazamiento. La velocidad superior de ciertos vehículos favorece a algunas personas, pero la dependencia general de los vehículos veloces consume el tiempo de todos. Cuando la velocidad rebasa cierta barrera empieza a aumentar el tiempo total devuelto por la sociedad a la circulación.

El efecto que tienen los vehículos superpotentes sobre el presupuesto cotidiano del tiempo disponible de individuos y de sociedades se conoce mal. Lo que las estadísticas nos muestran es el precio en dólares por kilómetro o la duración en horas por desplazamiento. Muy poca es la información sobre los presupuestos de tiempo en el transporte. Hay pocos datos estadísticos de cómo la circulación carcome el tiempo, de cómo el automóvil devora espacio, de cómo se multiplican los recorridos necesarios, de cómo se alejan terminales codiciadas y de cómo al hombre motorizado le cuesta adaptarse al transporte y reponerse de él.

Ningún estudio señala los costos indirectos del transporte, por ejemplo, el precio que se paga por residir en un sector con

circulación de fácil acceso, los gastos implicados en protegerse del ruido, de la contaminación y de los peligros de la circulación.

Sin embargo, la inexistencia de una contabilidad nacional del tiempo social no debe hacernos creer que es imposible establecerla, ni debe impedirnos utilizar lo poco que ya sabemos al respecto.

Lo que sí sabemos con seguridad es que en todas partes del mundo, en cuanto la velocidad de los vehículos que cubren los desplazamientos diarios rebasa un punto de alrededor de los 20 kilómetros por hora, la escasez del tiempo relacionada con el desarrollo del transporte general comienza a aumentar. Una vez que la industria alcanza este punto crítico de concentración de vatios por cabeza, el transporte hace del hombre el fantasma que sabemos, un desatinado que constantemente se ve obligado a alcanzar dentro de las próximas 12 horas una meta que por sus propios medios físicos no puede alcanzar. En la actualidad, la gente se ve obligada a trabajar buena parte del día para pagar los desplazamientos necesarios para dirigirse al trabajo. Dentro de una sociedad, el tiempo devuelto al transporte crece en función del máximo de la velocidad de los transportes públicos. Por tener medios de transporte público más modernos, Japón ya precede a Norteamérica en velocidad y en el tiempo perdido en gozarla.

El tiempo carcomido por la circulación; el hombre privado de su movilidad y sometido a depender de las ruedas; la arquitectura al servicio del vehículo; todo esto es consecuencia de la reorganización del mundo sujeta a la aceleración prepotente. No cambia mucho el asunto si la máquina es pública o privada. Inevitablemente con el aumento de la velocidad crece la escasez de tiempo: pasando del coche al tren, que le da el mismo servicio, el usuario trabaja dos o tres horas al día para pagar más impuestos en lugar de trabajar para pagar su Ford. Inevitablemente aumenta la

programación: en vez de tener que añadir dos horas de trabajo como chofer de su propio coche al trabajo diario en la fábrica o en la oficina, ahora tiene que adaptar su día a los horarios de los diferentes medios de transporte público. Así como los vehículos ocupan el espacio y reducen los lugares donde la gente pueda parar o vivir, así igualmente ocupan más horas cada año, además imponen su ritmo al proyecto de cada día.

El monopolio radical del transporte

Como indiqué anteriormente, para poder entender la disfunción que analizamos hay que distinguir entre la circulación, el tránsito y el transporte. Por *circulación* designo todo desplazamiento de personas. Llamo *tránsito* a los movimientos que se hacen con energía muscular del hombre y *transporte* a aquellos que recurren a motores mecánicos para trasladar hombres y bultos. Sin duda, desde tiempos inmemoriales el animal ha compartido el hambre del ser humano y fue su dócil vehículo. Es cosa del pasado: el aumento de los hombres cada vez lo excluye más de un mundo superpoblado y ahora los motores mecánicos generan la forma inhumana de los movimientos.

Dentro de esta perspectiva, se diferencian dos formas de producción de la circulación. El transporte, que es la forma basada en la utilización intensiva del capital; el tránsito, la forma basada en el trabajo intensivo del cuerpo humano. El transporte es prevalentemente un producto de la industria, el tránsito no lo es, ni puede serlo. Quien transita en el acto es eminentemente su propio dueño, quien usa transporte es pasajero o usuario, inevitablemente cliente de una industria. El transporte que usa es un bien con valor de cambio, sujeto a la escasez. Se somete al juego del mercado,

organizado como un «juego con suma cero», de tal manera que si unos ganan los otros pierden. El tránsito, por definición, tiene un valor de uso, que normalmente es del transeúnte. No se ve necesariamente afectado por algún valor de cambio. El niño puede visitar a su abuela sin pagar a nadie, pero puede, si quiere, llevar un bulto para el vecino de la señora, cobrando por la molestia de llevarlo. Hay penuria de tránsito únicamente al negar a los individuos la posibilidad de utilizar su capacidad innata de moverse; no se les puede privar del medio de locomoción que usan. Por esto el tránsito en sí no es fácil de organizar como un «juego con suma cero». Por su naturaleza, al mejorar el tránsito de un miembro de la colectividad, mejora la suerte del conjunto. Todo esfuerzo por perfeccionar el tránsito toma la forma de una operación en la que finalmente todo el mundo sale ganando. En cambio, de toda lucha por acelerar el transporte (por encima de cierta barrera), inevitablemente resulta en un aumento de la injusticia. El transporte más rápido para algunos inevitablemente empeora la situación de los demás.

Las paradojas, contradicciones y frustraciones de la circulación contemporánea se deben al monopolio ejercido por la industria de los transportes sobre la circulación de las personas. La circulación mecánica no solamente tiene un efecto destructor sobre el ambiente físico, ahonda las disfunciones económicas y carcome el tiempo y el espacio. Además de todo esto, inhibe a la gente de servirse de sus pies, incapacitando a todos por igual. En Los Ángeles no hay destino para el pie: el coche dictó su forma a la ciudad.

El dominio del sistema industrial de circulación sobre el sistema personal se establece cuando, y solo entonces, los medios de transporte circulan a velocidad prepotente. La velocidad, al volverse obligatoria, arruina el tránsito en favor del transporte

motorizado. Dondequiera que el ejercicio de privilegios y la satisfacción de las necesidades más elementales va unida al uso del vehículo prepotente, se impone una aceleración de los ritmos personales. La industria tiene el monopolio de la circulación cuando la vida cotidiana llega a depender del desplazamiento motorizado.

Este poderoso control que ejerce la industria del transporte sobre la capacidad innata que tiene todo hombre para moverse, crea una situación de monopolio más agobiante que el monopolio comercial de Ford sobre el mercado de automóviles o el monopolio político que ejerce la industria automovilística en detrimento de los medios de transporte colectivos. Por su carácter disimulado, su atrincheramiento, su poder para estructurar la sociedad, este monopolio es radical: obliga a satisfacer de manera industrial una necesidad elemental hasta ahora satisfecha de forma personal. El consumo obligatorio de un bien de cambio, el transporte motorizado, restringe las condiciones para poder gozar de un valor de uso superabundante, la capacidad innata de tránsito. La reorganización del espacio en favor del motor vacía de poder y de sentido la capacidad innata de moverse.

La circulación nos sirve aquí de ejemplo para formular una ley económica y política general: cuando un producto excede cierto límite en el consumo de energía por cabeza, ejerce el *monopolio radical* sobre la satisfacción de una necesidad. Este monopolio se instituye cuando la sociedad se adapta a los fines de aquellos que consumen el total mayor de quanta de energía, y se arraiga irreversiblemente cuando se empieza a imponer a todos la obligación de consumir el cuántum mínimo sin el cual la máquina no puede funcionar. El monopolio radical que ejerce una industria sobre toda una sociedad no es efecto de la escasez de bienes reservados a una minoría de clientes; es más bien la capacidad que tiene esta industria de convertir a todos en usuarios.

En toda América Latina los zapatos son escasos. Mucha gente no los usa jamás. Caminan descalzos o con sandalias, huarches o caites que ellos mismos se fabrican; sin embargo, nunca la falta de zapatos ha limitado su tránsito. Pero, unas dos generaciones atrás, se convirtió en ideal de los nacionalistas calzar al pueblo. Se empezó a obligar a la gente a calzarse, prohibiéndoles comulgar, graduarse o hacer gestiones públicas ante burócratas, presentándose descalzos. El poder del burócrata para definir lo que es bueno para el pueblo inevitablemente le da el poder de establecer nuevas jerarquías.

Como el calzado, las escuelas han sido siempre un bien escaso. Pero el solo hecho de admitir una minoría privilegiada no ha logrado que la escuela sea un obstáculo para la adquisición de saber por parte de la mayoría. Ha sido necesario establecer la escuela gratuita y obligatoria para que el educador, convertido en tamiz entre el saber y las masas, pudiera definir al subconsumidor de sus tratamientos como despreciable autodidacta.

La industria de la construcción podría servirnos de tercer ejemplo de lo que es un monopolio radical. La mayoría de nuestra gente sabe aún crearse un ambiente físico y construir su casita. No es la casa del rico o el palacio de gobierno lo que impide que lo haga hoy, sino la ley que presenta la casa profesionalmente construida como modelo la que impide la autoconstrucción moderna a la mayoría.

Los elementos que constituyen a una industria gran consumidora de energía en monopolio radical, se ponen de manifiesto si tratamos de realizar los ideales que hoy rigen la circulación. Imaginemos que se organiza un sistema de transportes para uso diario, que realmente sea *rápido, gratuito, igualmente accesible a todos*. En un mundo hipermoderno, dotado de un sistema semejante, todos los transportes serían pagados con fondos públicos, es

decir, con fondos recaudados por medio de impuestos. La imposición, a su vez, no sería solamente mayor para quienes ganan más, sino para quienes viven o tienen negocios más cercanos a las terminales. Además, en este sistema, quien llegara primero sería también primero en ocupar su plaza, sin prioridad reconocida ni al médico, ni a quien va de fiesta, ni al directivo. Un mundo utópico semejante bien pronto se manifestaría como una pesadilla, en la que todos serían igualmente prisioneros del transporte. Cada uno privado del uso de sus pies, incapaz de competir con los vehículos, se convertiría en agente de la proliferación ulterior de la red de transportes. La única alternativa que le quedaría se impone por sí sola: insistir en que la velocidad de los vehículos disponibles se reduzca a un nivel que permita al hombre competir con ella por sus propias fuerzas.

El límite inasequible

Hay que preguntarse por qué la investigación insistentemente continúa orientada hacia el desarrollo de los transportes cada vez más dañinos, en vez de determinar las condiciones óptimas de la circulación. En mi opinión, hay una razón obvia. No se pueden identificar las condiciones para una circulación óptima sin decidir de antemano que la circulación en cuestión debe ser la locomoción de las personas y no de los vehículos. Ahora bien, para poder asentar las metas de un sistema de transportes en tal premisa, hay que tomar en consideración que las personas tienen una capacidad innata de moverse sin que para ello necesiten de la ayuda de políticos e ingenieros. Aunque pueda parecer extraño al hombre común, es precisamente a esta movilidad natural del ser humano a la que no dan significación formal los grandes equipos

de profesionales, quienes prepararon la mayoría de los grandes estudios sobre la reorganización de la circulación necesaria durante los próximos diez años.

Asentada la premisa de que el hombre nace con alta movilidad, característica de su ser y tradicionalmente satisfactoria, se impone el problema de cómo salvaguardar esta movilidad natural, a pesar de las medidas que se tomen para «mejorarla». Una de las formas que garanticen el disfrute de la movilidad natural consiste en imponer un límite a la industria del transporte, límite que, a cierto nivel, tome la forma de restricción de la velocidad. El obstáculo mayor para la discusión racional del tema es el orden de magnitud de la velocidad en el que se encuentra este límite.

El usuario comprende que algunas velocidades deben excluirse, comprende que la generalización del avión supersónico le impediría el descanso y el sueño y, con mucha probabilidad, a sus nietos les quitaría el oxígeno necesario para vivir. Sin dificultad comprende que existen velocidades máximas, pero no ha meditado en la posibilidad de velocidades óptimas. Las discusiones sobre velocidades que lleven a una circulación óptima le parecen arbitrarias o autoritarias. Del otro lado, al ciclista o al mulatero la discusión le parece carente de sentido. Para ambos, lo que podrían llegar a identificar como velocidad óptima en la circulación, es distinto a lo que ellos conocen por experiencia. Una velocidad cuatro o seis veces mayor a la de un peatón representa un margen demasiado bajo para que el usuario del sistema de transportes lo considere y es demasiado elevado para tres cuartas partes de la humanidad que todavía se mueve por sus propias fuerzas. Es aquí donde está el obstáculo para la politización del asunto.

La gente que planifica el alojamiento, el transporte o la educación de los demás pertenece toda a la clase de los usuarios. La competencia que reivindica se basa en el valor reconocido al

producto de sus agencias: los «milagros médicos», la velocidad o los certificados escolares. Sociólogos o ingenieros pueden dar cuenta del embotellamiento en Calcuta o en Caracas, en términos informativos. Hasta saben trazar planos para la sustitución de coches por autobuses, metros o aerotrén. Pero inevitablemente son gente que cree poder aportar algo que los demás no tienen: un vehículo, un plan o un sistema. Son personajes profesionalmente adictos a la solución industrial de problemas creados por una industria. Su fe en la potencia, en la fuerza de concentración de la energía, les impide tomar conciencia de la potencia, superior en mucho, inherente a la renuncia. El ingeniero es incapaz de concebir la renuncia a la velocidad, el retardo general de la circulación, como medio de abolir el espasmo energético que ahora entorpece los transportes. No quiere elaborar sus programas sobre el postulado de prohibir en la ciudad todo vehículo motorizado que aventaje la marcha de una bicicleta.

Desde su Land Rover, el consejero para el desarrollo se compadece del peruano que lleva sus marranos al mercado. Se rehúsa a reconocer las ventajas que le da el hecho de ir a pie: se olvida de que si bien este hombre pasará en el camino tres días enteros del mes, la mayoría de sus familiares no tienen que salir del pueblo. En contraste, cada uno de los miembros de la familia del norteamericano, en Saint Louis Missouri, está obligado a pasar cuatro horas diarias en el servicio de los transportes. No sorprende, pues, que como benefactor de la humanidad subdesarrollada ponga empeño en proveer a los indios de la sierra de «privilegio» semejante. Para el ingeniero del desarrollo no existe nada que sea sencillamente *bueno*, sueña con lo mejor, lo más rápido, lo más costoso y, por tanto, acrecentando el medio aleja el fin.

La mayoría de los peruanos y mexicanos, para no hablar de los chinos, se encuentran en la actitud opuesta. El límite crítico

de la velocidad se coloca para ellos muy por delante de lo que conocen por experiencia propia. Sí, hay unos cuantos que guardan de por vida el recuerdo de alguna escapada motorizada; recuerdan el día en que, en el camión del ejército, los transportaron a una manifestación en el zócalo o en Pekín; recuerdan la visita del cacique en su coche. Pero aun estas raras ocasiones, en las que se movieron sobre la pista a una velocidad de 50 kilómetros, en una hora no recorrieron más de 30 kilómetros. No asimilan la experiencia de haber recorrido tal distancia en tan poco tiempo. En Guerrero y en Chiapas, dos estados mexicanos característicos, en 1970 menos del uno por ciento de la población jamás había recorrido 15 kilómetros en menos de una hora. Los caminos de tercera sin duda hacen más cómodo el desplazamiento, hacen posible los recorridos más largos, pero no los *aceleran*, pasando el límite. Permiten a todos moverse juntos, llevan al campesino al mercado sin separarlo de su marrano y sin ocasionarle al puerco pérdida de peso, pero no los hacen llegar más que seis veces más pronto que si hubiesen ido a pie.

El orden de magnitud donde se coloca el punto límite crítico de la velocidad es muy bajo para que el usuario lo tome en serio y muy alto para afectar al campesino. De esta manera se sitúa para ambos en el punto ciego de su campo visual. Al campesino le parecería volar como un pájaro si pudiera trasladarse de su casa a un campo a 25 kilómetros de distancia en una hora o menos, mientras que el usuario olvida que la enorme mayoría de los habitantes de Londres, París, Nueva York y Tokio emplean más de una hora por cada 10 kilómetros que se desplazan. El hecho de que la velocidad crítica para la circulación esté situada en un punto ciego común al campo visual del usuario y del campesino, es lo que hace tan difícil presentar el asunto a la discusión pública. El usuario está intoxicado por el consumo de altas dosis de energía

industrial y se le toca un nervio vivo al mencionar el punto, mientras que el campesino no ve la razón de defenderse de algo que no conoce.

A esta dificultad general para politizar el asunto de las velocidades se añade otro obstáculo aún más palmario. El usuario de transportes no es cliente de las carreteras únicamente. Es casi siempre un hombre moderno, lo que quiere decir que igualmente es cliente encadenado a otros sistemas públicos, tales como la escuela, el hospital y el sindicato. Está condicionado a creer que solo los especialistas pueden comprender el porqué de las «características técnicas» según las cuales funcionan los sistemas: solo el médico puede identificar y curar su calentura, y solo el maestro titulado debe enseñarle a leer a su hijo. Igualmente está acostumbrado a confiar en los expertos, y a que solo ellos comprendan *por qué* el tren suburbano parte a las 8:15 y a las 8:41 o por qué los coches se tienen que hacer cada vez más complejos y costosos sin que para él mejore la circulación. La idea de que por un proceso político se podría encontrar una característica técnica tan elemental como la «velocidad crítica», aquí bajo estudio, le parece fruto de la imaginación ingenua de un abuelo, de un inculto, de un luddista²² o de un demagogo irresponsable. Su respeto al especialista, a quien no conoce, se ha transformado en ciega sumisión a las condiciones que este ha establecido. La mistificación propia y típica del hombre-cliente es el segundo obstáculo para el control popular de la circulación.

Hay un tercer obstáculo a la construcción de la circulación: tal reconstrucción por iniciativa mayoritaria es potencialmente un explosivo social. Si en un solo campo mayor las masas llegaran

2. Grupo de obreros ingleses que, hacia 1810, se organizó para destruir la maquinaria por considerarla la causa del desempleo. (*N. del T.*)

a entender hasta qué punto han sido fantoches de una ilusión tecnológica, la misma mutación de conciencia podría fácilmente extenderse a otros campos. Si fuese posible identificar públicamente un valor natural máximo para las velocidades vehiculares, como condición para el tránsito óptimo, análogas intervenciones públicas en la tecnoestructura serían entonces mucho más fáciles. La estructura institucional total está tan integrada, tan tensa y frágil, que desde cualquier punto crítico se puede producir un derrumbe. Si el problema del tránsito se pudiera resolver por la intervención popular, y sin referencia a los expertos en el campo del transporte, entonces se podría aplicar el mismo tratamiento a las cuestiones de la educación, de la salud, del urbanismo y hasta de las Iglesias y de los partidos. Si, para todos los efectos y sin ayuda de expertos, los límites críticos de velocidad los determinaran las asambleas representativas del pueblo, entonces se cuartearían las bases mismas del sistema político. Así, la investigación que propongo es fundamentalmente política y subversiva.

Sobre los grados del «moverse»

El hombre se mueve con eficacia sin ayuda de ningún implemento. Caminando hace su sendero. La locomoción de cada gramo de su propio cuerpo o de su carga, sobre cada kilómetro recorrido en 10 minutos, le consume 0.75 calorías. Comparándolo con una máquina termodinámica, el hombre es más rentable que cualquier vehículo motorizado, que consume por lo menos cuatro veces más calorías en el mismo trayecto. Además es más eficiente que todos los animales de un peso comparable. El tiburón o el perro le ganan, pero solo en poco. Con este índice de eficiencia de menos de una caloría por gramo, históricamente

organizó su sistema de circulación, prevalentemente basado en el tránsito. Exploró el mundo, creó culturas, sostuvo comercios y, por cuanto podamos saber, no gastó más que el 3,5 por ciento del tiempo social en moverse fuera de su hogar o de su campamento. Solo algunos pueblos, en raros momentos de su historia, probablemente consagraron más de este porcentaje del tiempo común en moverse o en ocuparse con sus vehículos y motores animales, por ejemplo, los mongoles en sus guerras.

Hace un siglo el hombre inventó una máquina que lo dotó de eficiencia aún mayor: la bicicleta. Se trataba de una invención novedosa, a base de materiales nuevos combinados en una tecnología ingeniosa, e impensados en tiempos del joven Marx.

El uso de la bicicleta hace posible que el movimiento del cuerpo humano franquee una última barrera. Le permite aprovechar la energía metabólica disponible y acelerar la locomoción a su límite teórico. En terreno plano, el ciclista es tres o cuatro veces más veloz que el peatón, gastando en total cinco veces menos calorías por kilómetro que este. El transporte de un gramo de su cuerpo sobre esta distancia no le consume más que 0,15 calorías. Con la bicicleta, el hombre rebasa el rendimiento posible de cualquier máquina y de cualquier animal evolucionado.

Además, la bicicleta no ocupa mucho espacio. Para que 40.000 personas puedan cruzar un puente en una hora moviéndose a 25 kilómetros por hora, se necesita que este tenga 138 metros de anchura si viajan en coche, 38 metros si viajan en autobús y 20 metros si van a pie; en cambio, si van en bicicleta, el puente no necesita más de 10 metros de anchura. Únicamente un sistema hipermoderno de trenes rápidos, a 100 kilómetros por hora y sucediéndose a intervalos de 30 segundos podría pasar esta cantidad de gente por un puente semejante en el mismo tiempo.

No solo en movimiento, también estacionado hay una diferencia enorme entre el espacio que ocupa el vehículo potencialmente rápido y la bicicleta. Donde se estaciona un coche caben 18 bicicletas. Para salir del estacionamiento de un estadio, 10.000 personas en bicicleta necesitan una tercera parte del tiempo que necesita el mismo número que abordan autobuses.

Dotado de bicicleta, el hombre puede cubrir una distancia anual superior, dedicándole en total menos tiempo y exigiendo menos espacio para hacerlo y muy poca inversión de energía física que no es parte de su propio ciclo vital.

Además, las bicicletas cuestan poco. Con una fracción de las horas de trabajo que exige al norteamericano la compra de su coche, el chino, ganando un salario mucho menor, compra su bicicleta, que le dura toda la vida, mientras que el coche, cuanto más barato, más pronto hay que reponerlo. Eso mismo puede decirse respecto a las carreteras. Para que un mayor número de ciudadanos pueda llegar hasta su casa en coche, se corroe más el territorio nacional. Inevitablemente el coche está ligado a la carretera, no así la bicicleta. Donde no puede ir montado en ella, el ciclista la empuja. El radio diario de trayectos aumenta para todos por igual sin que por esto disminuya para el ciclista la intensidad de acceso. El hombre con bicicleta se convierte en dueño de sus propios movimientos, sin estorbar al vecino. Si hay quien pretenda que en materia de circulación es posible lograr algo mejor, es ahora cuando debe probarlo.

La bicicleta es invento de la misma generación que creó el vehículo de motor, pero las dos invenciones son símbolos de adelantos hechos en direcciones opuestas por el hombre moderno. La bicicleta permite a cada uno controlar el empleo de su propia energía; el vehículo de motor inevitablemente hace de los usuarios rivales entre sí por la energía, el espacio y el tiempo. En

Vietnam, un ejército hiperindustrializado no ha podido derrotar a un pueblo que se desplaza a la velocidad de la bicicleta. Esto debería hacernos meditar: tal vez la segunda forma del empleo de la técnica sea superior a la primera. Naturalmente, queda por ver si los vietnamitas del norte están dispuestos a permanecer dentro de esos límites de velocidad que son los únicos susceptibles de respetar los valores mismos que hicieron posible su victoria. Hasta el momento presente los bombarderos americanos les han privado de gasolina, de motores, de carreteras y los han obligado a emplear una técnica también moderna, mucho más eficaz, equitativa y autónoma que la que Marx hubiese podido imaginar. Queda por ver si ahora, en nombre de Marx, no se lanzan a una industrialización, cuantitativamente tan superior a lo que Marx pudo prever, que sea imposible la aplicación de los ideales que él formuló.

Motores dominantes contra motores auxiliares

Los hombres nacieron dotados de movilidad más o menos igual. Esta capacidad innata de movimiento aboga en favor de una libertad igual en la elección de su destino. La noción de equidad puede servir de base para defender este derecho fundamental contra toda limitación. Dentro de esta perspectiva, poco importa cuál sea la amenaza al libre ejercicio del derecho de moverse y elegir su propio destino: la prisión, la prohibición de cruzar fronteras, la reclusión dentro de un ambiente urbano que impida la movilidad innata de la persona con la sola finalidad de transformarlo en usuario. El hecho de que nuestros contemporáneos, en su mayoría, estén atados a su butaca por su cinturón de seguridad ideológica, no basta para que el derecho fundamental a la libertad de

movimientos se vuelva obsoleto. La movilidad humana es el único patrón válido para medir la contribución que cualquier sistema de transporte haga a la circulación. Si por el transporte el tránsito se ve restringido, el transporte hace declinar la circulación.

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

Lo contrario es cierto también: bajo determinado nivel de velocidad, los vehículos motorizados pueden complementar o mejorar el tráfico, permitiendo a las personas hacer cosas que no podrían hacer a pie o en bicicleta. Los motores pueden usarse para transportar al enfermo, al lisiado, al viejo o al simplemente perezoso.

Las motocicletas pueden transportar personas pasando sobre montículos, pero lo pueden hacer en forma sosegada solamente si no aventajan a una mayoría que tiene que subir a pie. Los trenes pueden extender el radio de vivencia para una mayoría, pero pueden hacerlo solo si con ello ofrecen igual oportunidad a todas las personas de estar más cercanas entre sí. Un sistema de transporte bien desarrollado, a velocidades tope de 25 kilómetros por hora, hubiera permitido al policía Fix perseguir a Phileas Fogg alrededor del mundo no en 80 días, sino en 40. Pero en un sistema así,

el tiempo empleado para viajar pertenece en forma dominante al viajero: más baja la velocidad, menor es la expropiación del tiempo ajeno que practica el viajero.

La coexistencia de vehículos movidos solo a fuerza de energía metabólica humana y de otros auxiliados por motores, será ponderada únicamente si se concede preferencia absoluta a la autonomía de movimiento del hombre y si se protege la geografía humana contra aquellas velocidades que la distorsionan en geografía vehicular.

Se puede desarrollar un sistema de transportes con características óptimas para el tráfico siempre que el transporte motorizado se mantenga limitado a velocidades subsidiarias del tránsito autónomo. El límite a la potencia, y por tanto a la velocidad de los motores, en sí mismo no protege a los más débiles contra la explotación de los ricos y poderosos. Estos siempre podrán idear medios para vivir y trabajar en mejores localidades, viajar en gran lujo y hacerse transportar sobre los hombros de sus esclavos. Pero al fijar velocidades máximas dentro de ciertos límites es posible reducir, y hasta corregir disparidades, combinando medios políticos con recursos tecnológicos. Una revolución política puede eliminar la institución de la esclavitud; sin limitar la velocidad no puede eliminar la nueva explotación que el sistema de transporte impone. Si no hay velocidades máximas determinadas, no pueden superarse las disparidades, ni siendo propiedad del Estado los medios de transporte, ni aplicando mejores técnicas para su control. Una industria del transporte sirve para la producción del tráfico total únicamente si no ejerce un monopolio radical sobre la productividad personal que la tecnología moderna ha elevado a un nuevo orden.

Equipo insuficiente, superdesarrollo y tecnología madura

La combinación de transportes y tránsito que constituye la circulación nos indica cuál es la potencia en vatios per cápita socialmente óptima y señala la necesidad de someterla a límites elegidos políticamente. Asimismo nos ofrece un ejemplo de la convergencia de metas en el desarrollo socioeconómico y un criterio para distinguir a los países que están insuficientemente equipados de los que están destructivamente superindustrializados.

Un país se puede clasificar de *subequipado* cuando no puede dotar a cada ciudadano de una bicicleta o proveer una transmisión de cinco velocidades a cualquiera que desee pedalear llevando a otros. Está subequipado si no puede proveer buenos caminos para la bicicleta o transportes públicos gratuitos para aquellos que quieren viajar horas seguidas. No existe una razón técnica, económica o ecológica para que por el año de 1975 se tolere semejante retraso, consecuencia de un equipo insuficiente. Sería un escándalo si la movilidad natural de los hombres se viera, contra su voluntad, forzada al estancamiento a un nivel prebicicleta.

Un país puede clasificarse como *superindustrializado* cuando su vida social está dominada por la industria del transporte que ha llegado a determinar sus privilegios de clase, a acentuar la escasez de tiempo y a mantener a los hombres más firmemente en los carriles trazados para ellos.

Más allá del subequipado y del superindustrializado está el sitio del mundo de la *eficacia posindustrial*, en donde la modalidad industrial de producción complementa la producción social sin monopolizarla. En otras palabras, hay un sitio para un mundo de madurez tecnológica. En términos de circulación, este es el mundo de aquellos que han ensanchado su horizonte cotidiano a

13 kilómetros, montados en su bicicleta. Al mismo tiempo es el mundo marcado por una variedad de motores subsidiarios disponibles para cuando la bicicleta no basta y cuando un aumento en el empuje no obstaculice ni la equidad ni la libertad. También es el mundo del viaje largo, un mundo donde cualquier lugar está abierto a cualquier persona, a su albedrío y a su velocidad, sin prisa o temor, por medio de vehículos que cruzan las distancias sin roturar la tierra sobre la que el hombre ha caminado con sus pies por cientos de miles de años.

El mundo superindustrializado no admite diferencias en el estilo de la producción y de la política. Impone sus características técnicas a las relaciones sociales. El mundo de la madurez industrial permite una variedad de elecciones políticas y culturales. Esta variedad, por supuesto, disminuye en la medida en que una comunidad permite a la industria crecer a costa de la producción autónoma. El razonamiento solo no puede ofrecer la medida para fijar el nivel de eficacia posindustrial y la madurez tecnológica que se ajuste a una sociedad concreta. Únicamente puede indicar, en término dimensional, el radio dentro del cual deben ajustarse estas características tecnológicas. Solamente un proceso político, dentro de una comunidad histórica, puede decidir cuándo dejan de valer la pena la programación, la distorsión del espacio, la escasez del tiempo y la desigualdad. El razonamiento puede *identificar* la velocidad como un factor crítico en el transporte, pero no puede *fijar* límites políticos factibles.

Las velocidades tope en el transporte de personas se hacen operantes solo si reflejan con claridad el interés propio de una comunidad política. La expresión común de este interés no es posible en una sociedad en la que una clase monopoliza no solo los transportes, sino igualmente las comunicaciones, la medicina, la educación o el armamento. No tiene importancia que este

poder lo ejerzan los propietarios legales o los gerentes atrincheros en la industria o si esta es legalmente propiedad de los trabajadores. Este poder debe incautarse y someterse al sano juicio del hombre común. Su reconquista comienza al reconocer que el conocimiento experto ciega a los burócratas reservados frente a la forma evidente de disolver la crisis de la energía, así como los cegó para reconocer la solución evidente para resolver la guerra en Vietnam.

De donde nos encontramos ahora parten dos caminos hacia la madurez tecnológica. Uno es el camino de la liberación de la abundancia, el otro el de la liberación de la dependencia. Ambos tienen el mismo destino: la reestructuración del espacio que ofrece a cada persona la experiencia, constantemente renovada, de saber que el centro del mundo es donde ella vive.

Los hombres que tienen los pies en la tierra, que dominan su morada, que ejercen su poder innato de moverse, saben dónde está el centro de la Tierra. Saben vivir en una vecindad, conocer a sus vecinos, detenerse a hablar con el hombre que encuentran en la esquina, pasear y sentarse en una banca de la acera.

El tráfico de la abundancia atropella y zarandea a los ricos. La *liberación* de esta *abundancia* empieza con el dominio sobre la aceleración destructora del tiempo ajeno. Los veloces son empujados de un lado a otro, son lanzados de una vía rápida a otra y solo tropiezan con otros usuarios propulsados hacia rumbos diferentes. Ven las caras anónimas de los demás en el cruce de dos circuitos. Es este un mundo de órbitas sin centro.

La soledad de la abundancia se quebrantará cuando los usuarios rompan la servidumbre al transporte supereficiente. La liberación de la abundancia se hará cuando rompan los circuitos veloces que extienden el territorio y tomen de nuevo posesión de la tierra con sus pies.

La liberación de la dependencia comienza en el otro extremo. Rompe con la opresión de la población y del valle, deja detrás el tedio de los horizontes estrechos y sofocantes y el agobio de un mundo encerrado en sí. Expandir la vida más allá del radio de la tradición, sin insemínarla por los vientos de la aceleración, es una meta que cualquier país pobre podría alcanzar en pocos años. Sin embargo, es una meta que podrán alcanzar solo aquellos que rechazan la oferta del desarrollo de un monopolio industrial, sobre la producción hecha en nombre de una ideología de consumo indefinido de energía.

Lo que ahora amenaza tanto a los países ricos como a los países pobres es precisamente lo contrario. Más que los jeques árabes y más que las compañías petroleras internacionales, la crisis energética recientemente «descubierta» aventaja a las clases gobernantes y a sus lacayos profesionales. En lugar de identificar el mínimo de carburante necesario para la mayor movilidad personal, ellos tratan de obligarnos a consumir el máximo de medios de transporte que puede hacerse funcionar con el carburante disponible. Los ingenieros de tráfico imponen límites de 80 kilómetros por hora en la ruta, porque a tal velocidad la eficiencia de los motores es máxima, y límites de 40 en los puntos congestionados, porque así el número máximo de vehículos cabe en cada kilómetro de asfalto. Aumentan los reglamentos y los horarios, y los privilegios para doctores, policías y potentados. El límite tecnocrático en favor del transporte está así en oposición diametral al límite político que se debería escoger en protección del tránsito humano. Así, empero, también se hace más evidente la contradicción entre la racionalización del transporte veloz y la calidad de la circulación. Entre más duros, vejatorios y evidentes se hacen los sacrificios impuestos a la mayoría por los veladores del modo de producción industrial, más probable se hace la emergencia de

una conciencia mayoritaria en favor de la limitación de toda circulación a una velocidad del orden de 25 kilómetros por hora, lo que para la gran mayoría implicaría más equidad, libertad y acceso mutuo.

La protección de la movilidad personal autónoma y sin clases contra el monopolio radical de la industria es posible únicamente donde la gente se empeñe en un proceso político, basado en la protección del tráfico óptimo. Esta protección, a su vez, exige reconocer aquellos *quanta* de energía que la sociedad industrial ha desatendido y sobre los cuales basa su propio desarrollo. El consumo estricto de estos *quanta* puede conducir a quienes lo respeten a una era posindustrial tecnológicamente madura.

La liberación que para los países pobres será barata, costará a los ricos, y estos no pagarán el precio sino hasta que la aceleración de su sistema de transporte triture el tráfico hasta paralizarlo. Un análisis concreto del tráfico traiciona la verdad que subyace en *la crisis de la energía*: el impacto sobre el ambiente social de *quanta* de energía industrialmente empaquetado es degradante, agotador y esclavizante. Estos efectos se hacen sentir antes que la amenaza de la contaminación del ambiente físico y de la extinción de la raza humana. El punto crucial en el que estos efectos son reversibles no es, sin embargo, cuestión de deducción sino de decisión política, posiblemente solo donde la voz de la mayoría puede limitar el poder y la velocidad de sus gobernantes.

Bibliografía

Durante 1974 y 1975 se llevaron a cabo seminarios sobre «Las alternativas a la aceleración y la mejora del tráfico» en el CIDOC, en Cuernavaca. La lista que sigue es el resultado de los trabajos

previos de este seminario. Solo se reseñan aquellos títulos que, además de haberse mostrado útiles en pasadas sesiones de estudio, pueden ser más fácilmente localizados por aquellos que deseen proseguir la línea de investigación presentada en este ensayo.

Albion, R. G., *Naval and Maritime History, Annotated Bibliography*, Mystic, Conn., 1972.

Anderson, Romola, y Roger Anderson, *The Sailing Ship: Six Thousand Years of History*, Harrap, Londres, 1926.

Banks, A., *CrossPolity Time Series Data*, MIT, Cambridge, Mass., 1971.

Barkin, David, «El consumo y la vía chilena al socialismo; reflexiones en torno a la decisión automotriz», versión preliminar, *Centro de estudios socioeconómicos*, Santiago de Chile, 1972.

Bernstein, M. T., *Steamboats on the Ganges*, Orient Longmans, Bombay, 1960.

Bivar, A. D. H., «The Stirrup and Its Origins», *Oriental Art*, vol. 1, 1955, pp. 62-65.

Blaisdel, R., y cols., *Sources of Information in Transportation*, Northwestern University Press (The Transportation Center), Evanston, Ill., 1964.

Bowden, Frank Philip, «Friction», en *Encyclopedia Britannica*, vol. 9, pp. 840-841.

Branch, Melville C., *Comprehensive Urban Planning: A Selected Annotated Bibliography with Related Materials*, Sage Publication, 1973. Para material de transporte, cf. pp. 251-272.

Braudel, Fernand, «La Lenteur des Transports», en *Civilisation Matérielle et Capitalisme*, xvxxviii Siècle, Armand Colin, París, 1967, pp. 314-329.

———, «Vicissitudes des Routes», en *La Méditerranée et le*

- Monde Méditerranéen*, Armand Colin, París, 1949, pp. 242-259.
- Brunot, Ferdinand, *Histoire de la Langue Française des Origines à nos Jours*. Para referencias al transporte, cf. esp. tomo VI, pp. 357-360, y tomo VII, pp. 201-231.
- Buchanan, C. D., *Mixed Blessing: The Motor Car in Britain*, Londres, 1958.
- Buffet, B., *L'Eau Potable à travers les Âges*, Lieja, 1950.
- Cavaillès, Henri, *La Route Française, son Histoire*, París, 1950.
- Chermayeff, Serge, y Alexander Tzonis, *Shape of Community*, Penguin, 1971.
- Claxton, E. C., «The Future of the Bicycle in a Modern Society», *Journal of the Royal Society of Arts*, enero de 1968, pp. 114-135.
- Cook, Walter L., *Bike Trails and Facilities, A Guide to Their Design, Construction and Operation*, American Institute of Park Executives, Wheeling, W. Va., 1965.
- Copeland, John, *Roads and Their Traffic, 1750-1858*, Newton Abbot, 1968.
- Counter, C. F., *The History and Development of the Cycles, As Illustrated by the Collection of cycles in the Science Museum*, Londres, 1955.
- Davenas, Paul, *Les Messageries Royales*, París, 1937.
- Deffontaines, P., «Sur la Répartition Géographique des Voitures à Deux Roues et à quatre Roues», *Travaux du Premier Congrès International de Folklore*, París, 1937, Tours, Arbault, 1938, p. 117.
- Deischel, Erwin, *Umweltbeanspruchung und Umweltschaeden durch den Verkehr in der BDR*, Munich, 1971.
- Dollfus, C., *Histoire de la Locomotion Terrestre*, París, 1935-1936.
- Ekholm, Gordon F., «Wheeled Toys in Mexico», *American Antiquity*, vol. 2, 1946, pp. 222-228.

- Farvar, M. Taghi, y John Milton, *The Careless Technology; Ecology and International Development*, The Natural History Press, Garden City, N. Y., 1972.
- Forbes, R. J., «Land Transport and Road Building, 1000-1900», *Janus*, vol. 46, 1957, p. 100.
- , *Notes on the History of Ancient Roads and Their Construction*, Amsterdam, 1964 (segunda edición).
- Foster, George M., *Culture and Conquest; America's Spanish Heritage*, Quadrangle Books, Chicago, 1960.
- Fromm, Gary (ed.), *Transport Investment and Economic Development*, The Brookings Institution Transport Research Program, Washington, 1969.
- Fuller, Buckminster, *World Resource Inventory*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1965. Cf. esp. vol. 4, parte 4.
- Fuller, Dudley, «Bearing, Antifriction», en *Encyclopedia of Science and Technology*, vol. 2, McGraw Hill, Nueva York, 1971, pp. 124-131.
- Giedion, Siegfried, *Mechanization Takes Command*, Norton, Nueva York, 1969.
- Ginsburg, Norton, *Atlas of Economic Development*, University of Chicago Press, 1961. Cf. esp. pp. 100-101 y 60-77.
- Goetz, Wilhelm, *Verkehrswege im Dienste des Welthandels: Eine HistorischGeographische Untersuchung*, Stuttgart, 1888.
- Haldane, J. B. S., «On Being the Right Size», en James R. Newman (ed.), *The World of Mathematics*, vol. II, Simon and Schuster, Nueva York, 1956.
- Hall, Edward T., *The Hidden Dimension*, Doubleday, Nueva York, 1969.
- Hannen, Bruce, «Options for Energy Conservation», inédito, febrero de 1973, Biblioteca C1DOC.

- Hasebrok, Johannes, *Griechische Wirtschaftsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tubinga, 1931.
- Haudricourt, André G., «Contribution à la Géographie et à l'Éthnologie de la Voiture», *Revue de Géographie Humaine et Ethnologie*, 1948, pp. 54-64.
- Heichelheim, Fritz M., *An Ancient Economic History, from the Paleolithic Age to the Migration of the Germanic, Slavic and Arabic Nations*, tres volúmenes, Leiden, 1938.
- Herendeen, R., *Use of Input/Output. Analysis to Determine the Energy Cost of Goods and Services*, mimeografiado, 22 pp., University of Illinois (Center for Advanced Computer Studies), Urbana, 20 de febrero de 1973.
- Hirst, E., *Energy Efficiency for Passenger Transportation and for Freight Transportation*, Oak Ridge National Laboratories, 1971.
- Hornell, J., *Water Transport: Origins and Early Evolution*, Cambridge University Press, 1946.
- Hoskins, Halford, *British Routes to India*, Nueva York, 1928.
- Hunter, Holland, *Soviet Transport Experience, Its Lessons for Other Countries*, The Brookings Institution Transports Research Program, Washington, 1968.
- Jope, E. M., «Vehicles and Harness», en Singer, *A History of Technology*, vol. 2, Oxford University Press, 1956, p. 537.
- Kalmus, Ludwig, *Weltgeschichte des Post mit besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, Viena, 1937.
- Kirkland, Edward, «Men, cities and Transportation», en *A Study of New England History 1820-1900*, dos volúmenes, Cambridge, Mass., 1948.
- Kohl, Johann Georg, *Der Verkehr und die Ansiedlungen der Menschen in Ihrer Abhaengigkeit von der Gestaltung der Erdoberflaeche*, Leipzig, 1841.

- Lansing, John B., Robert Marans, y cols., *Car Ownership, Annual Mileage, and the Journey to Work*, Ann Arbor, Institute for Social Research, The University of Michigan, 1970. Cf. esp. pp. 137-151.
- Lapin, Howard, *Structuring the Journey to Work*, Philadelphia University Press, 1964.
- Lefebvre des Noettes, R., *L'Attelage et le Cheval de Selle à travers les Âges; Contribution l'Histoire de l'Esclavage*, Picard, París, 1931.
- , *De la Marine Antique a la Marine Moderne: La Revolution du Governail*, París, 1935.
- Lewis, Richard S., y Bernard I. Spinrad, *The Energy Crisis*, Educational Foundation for Nuclear Science, Chicago, 1972.
- Liepmann, Kate K., *The Journey to Work, Its Significance for Industrial and Community Life*, Londres, 1944.
- Linder, Staffan Burestam, *The Harried Leisure Class*, Columbia University Press, Nueva York, 1971.
- Lisco, Thomas E., «The Future of Urban Transportation; Mass Transportation, Cinderella in Our Cities», *The Public Interest*, 1970.
- López, R. S., y J. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World: Illustrative Documents*, Columbia University Press, Nueva York, 1955.
- Mackaye, Benton, «Townless Highways for the Motorist», *Harper's Magazine*, agosto de 1931.
- Macmurray, David F. E., *Aspects of Time and the Study of Activity Routines*, Thesis for the M.S. in city planning, MIT, Cambridge, Mass., 1968.
- Manheim, Marvin L., «Principles of Transport System Analysis», *Proceedings of the Seventh Annual Meeting of the Transportation Research Forum*, 1966, pp. 9-21.

- Marsh, George Perkins, *The Earth As Modified by Human Action*, 3a. ed., Nueva York, 1888.
- Meyer, Balthasar H. (ed.), *History of Transportation in the United States before 1860*, Washington, 1917.
- Meyer, John R., «Transportation, Economic Aspects», en *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 16, pp. 134-140.
- Mott, George Fox, «Transportation in Contemporary Civilization», en *Transportation Renaissance, Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 345, Filadelfia, 1963, pp. 1-5.
- Mott, G. F., «Vehicles for Land Transport», en *Science and Civilization in China*, vol. 4 (Physics and Physical Technology), parte II (Mechanical Engineering), Cambridge University Press, 1965, pp. 243-281.
- Needham, Joseph, «Power Sources and Their Employment, (1) Animal Traction», en *ibid.*, pp. 303-328.
- Olsson, Gunnar, «Distance and Human Interaction», *A review Bibliography*, Science Research Institute, Filadelfia, 1965.
- Ostwald, W., *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft*, Leipzig, 1960.
- Ottley, George, *A bibliography of British Railway History*, Allen and Unwin, Londres, 1965.
- Owen, Wilfred, *Strategy for Mobility*, Brookings Institution, Washington, 1964.
- Perraton, Jean, «Planning for the Cyclist in Urban Areas», *The Town Planning Review*, vol. 39, núm. 2, julio de 1968, pp. 149-162.
- Platt, John, «Hierarchical Restructuring», *Bulletin of Anatomic Scientists*, noviembre de 1970.
- Polanyi, Karl (ed.), *Trade and Market in Early Empires*, The Free Press, Glencoe, Ill., 1957.

- Robbins, Michael, *The Railway Age*, Routledge and Kegan Paul, Penguin, Londres, 1964.
- Rousseau, Pierre, *Histoire des Transports*, Arthème Fayard, París, 1961.
- Sauer, Carl O., *Agricultural Origins and Dispersal*, Bowman Memorial Lectures, Series Two, Nueva York, 1952.
- Sauvy, Alfred, *Les Quatre Roues de la Fortune; Essai sur L'Automobile*, París, 1968.
- Schnore, Leo F., «Transportation, Comutation», en *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 16, pp. 140-144.
- Sherrington, Charles E. R., *A Hundred Years of Inland Transportation, 1830-1933*, Londres, 1934; reimpresión Kelly, 1969.
- Smerk, George M., *Readings in Urban Transportation*, Indiana University Press, Bloomington, 1968.
- Smith, William, *The History of the Post Office in British North America, 1639-1870*, Cambridge University Press, 1920.
- Spengler, Joseph, «On the Progress of Quantification in Economics», en Harry Woolf (ed.), *A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*, Bobbs Merrill, Nueva York, 1961, pp. 128-146.
- Stone, Tabor R., *Beyond the Automobile; Reshaping the Transportation Environment*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1971.
- Strube Erdmann, Leon, *Vialidad imperial de los incas*, Universidad de Córdoba, Argentina, 1963.
- Stutz, Frederick P., *Research on IntraUrban Social Travel: Introduction and Bibliography, Exchange Bibliography*, núm. 173, Council of Planning Librarians, Monticello, Mich., febrero de 1971.
- Sundquist, James L., «A Policy for Urban Growth: Where Shall They Live?», *The Public Interest*, 1970.

- Taylor, George, *The Transportation Revolution*, Nueva York, 1951.
- Terrazas de la Peña, Eduardo, «Necesidad de un incremento en la intensidad del uso del espacio», texto presentado en el Congreso regional sobre política de desarrollo urbano, México, julio de 1972, CIDOC.
- «Transportation Renaissance», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 345, Filadelfia, 1963.
- Turner, John F. C., «Housing for People or Housing by People», mimeografiado, 10 pp., MIT, Cambridge, Mass., 1970.
- Westergaard, John, «Journey to work in London Region», TPR, abril de 1957.
- Wheeler, James O., *Research on the Journey to Work: Introduction and Bibliography, Exchange Bibliography*, núm. 65, Council of Planning Librarians, Monticello, Mich., enero de 1969.
- White, Leslie, *The Science of Culture; Energy and the Evolution of Culture*, Grove Press, Nueva York, 1949. Cf. esp. pp. 363-393.
- White, Lynn, «The Agricultural Revolution of the Early Middle Age's», en *Medieval Technology and social Change*, Oxford University Press, 1969, pp. 39-78.
- Wilson, George W., y cols., *The Impact of Highway Investment of Development*, The Brookings Institution Transport Research Program, Washington, 1966.
- Wilson, S. S., «Bicycle Technology», *Scientific American*, marzo de 1973, pp. 81-91.
- Yurick, Sol, «The Political Economy of Junk», *Monthly Review*, vol. 22, núm. 7, diciembre de 1970, pp. 22-37.



LA CONSTRUCCION SOCIAL DE LA ENERGIA

El combustible no es hoy menos abundante que hace diez años, pero la «energía» se ha vuelto escasa. No se puede pronunciar esta palabra sin evocar «crisis», que en griego significa opción. La economía, en este lapso, ha pasado del patrón oro a los watts, y actualmente parece orientarse hacia los bits. El bit será el *Kapital* último: los chips están listos para orquestar un nuevo nivel de escasez en billones de crisis binarias. El *homo æconomicus* está mutando a ser *homo binarius*.

Sostengo que la única opción que puede cambiar el vector en que se han asentado nuestras sociedades es una crisis que no pueda ser programada. Ninguna computadora puede construir su modelo; cada quien, hombre o mujer, tiene que fabricarlo por sí solo. La explosiva abundancia de cosas escasas que alimenta nuestras economías hoy permite a cada uno desconectarse selectivamente de su dependencia de ellas. Ninguno de nosotros puede dejar de «funcionar» en algún rol económico, pero la mayoría puede «vivir» en algunas formas ajenas al régimen de la escasez que determina estos roles. Esta desconexión es lo contrario de la enajenación, es la recuperación consciente de una vida significativa en medio del torrente de energía e información empacadas.

Una comunidad moral está a punto de definirse en oposición

directa a los supuestos económicos. La mayoría de la gente está en ambos polos, algunos más en una que en los otros. En un momento dado casi todos hemos intentado prescindir del elevador, los alimentos chatarra o los noticieros. Esta comunidad moral de desconectados es mucho más humilde que la ciudad de Dios de San Agustín. Pero nuevamente, convertirse a ella significa renunciar al «mundo». Hoy significa rehusarse a permitir que nuestros actos morales sean dominados por supuestos económicos. Por sí solo, si bien sutilmente, esto coloca al desconectado en oposición a la religión civil de la productividad que somete a la derecha en la misma medida que a la izquierda.

Los supuestos económicos se han incrustado en el lenguaje y conceptos con los que percibimos y actuamos, al grado que es ya muy difícil dar coherencia intelectual a la desconexión. Las palabras clave que interpretan persuasivamente el comportamiento social del siglo XX encarnan supuestos de escasez. Han llegado a ser los vehículos de una visión del mundo que reduce las decisiones a opciones binarias, los bienes a mercancías, transforman el *commons*¹ en un conjunto de recursos que se pueden obtener y reducen a hombres y mujeres a «seres humanos». Algunas de nuestras palabras clave son manifiestamente sociales y políticas; Raymond Williams merece profunda gratitud por mostrarnos cómo algunas adquirieron su significado actual. Otras son palabras clave subrepticias. Se ocultan tras la máscara de la terminología científica, aunque de hecho representan un aspecto particular de la visión económica del hombre y la sociedad que muestra

1. Illich utilizó con frecuencia la palabra *commons* para referirse a una variedad de formas de existencia social dentro y fuera del mundo anglosajón. En el curso de los últimos 15 años se la ha estado traduciendo como «comunes» o «bienes comunes». Illich prefería la expresión «ámbitos de comunidad», que se empleó al publicar algunos de sus trabajos en *El Gallo Ilustrado* y *Opciones*.

una evolución paralela. Funda esta percepción del *homo æconomicus* en la naturaleza al generar el mito de que son términos tomados de la ciencia, no de la esfera de la acción moral, política o social. «Energía» es uno de estos términos. Como se verá más adelante, la energía interpreta al hombre y su sociedad en la misma forma en que el concepto «trabajo» solía utilizarse para interpretar a la naturaleza como una máquina de trabajo. Al analizar cómo llegó a ser socialmente poderosa la energía, precisamente al ocultar su aspecto político y convertirse en sinónimo de naturaleza, espero contribuir a dar coherencia a una teoría de acuerdo con la cual la sociedad económica está ahora cayéndose a pedazos al mismo tiempo que está tomando forma una esfera explícita y conscientemente no económica.

La «e» que emplea un físico tiene muy poco en común con la «energía» cuando el término lo utiliza un economista, un político o un aficionado a los molinos de viento. «E» es un algoritmo, «energía» es una palabra cargada. «E» tiene sentido únicamente en una fórmula, «energía» está cargada de implicaciones ocultas: se refiere a algo sutil que tiene la capacidad de hacer que la naturaleza realice un trabajo. Incluso el ingeniero que rutinariamente maneja megawatios habla de «energía» en sus tratos con un cliente. La energía hoy, al igual que antes el trabajo, se ha convertido en algo que sociedades e individuos necesitan. Es un símbolo acorde con nuestra era, el símbolo de aquello que es, al mismo tiempo, abundante y escaso.

El concepto teórico y la construcción social nacieron siameses. A fines del siglo XIX, a solo 50 años de su aparición, eran ya apariencias antagónicas. «E» maduró al calor de los laboratorios. Cada nuevo truco que «e» aprendió a manejar, cada nuevo giro que asumía, fue cuidadosamente controlado. A todo lo largo de su historia, «e» engarzó en su propia teoría las reglas que rigen el

uso del símbolo. En palabras de Einstein mismo, llegó a ser parte «de la teoría que decide lo que el físico ve». Mientras tanto, la «energía» llegó al trono del Todopoderoso para convertirse en una metáfora de lo que hoy llamamos «necesidades básicas», «e» se volvió abstracta, más allá del alcance de la imaginación. «Energía» se volvió misteriosa y trivial: más allá de todo examen y aparentemente indigna de él. Hoy los siameses determinan dos tipos de discurso, tan ajenos entre sí que parecen imposibles de traducir uno al otro.

No quiero agregar dato a lo que ya se sabe de «e». Tampoco me refiero aquí a la energía libre y latente, es decir, la sexualidad según Sigmund Freud; este tema lo trataré en un ensayo aparte. Tampoco quiero comentar aquí los intentos por interpretar el «funcionamiento» del orden social en términos de termodinámica, como hizo Georgescu Roegen.

Tampoco me ocuparé de los historiadores que han intentado complementar la historia económica con la de los energéticos: Ostwald a principios de siglo, Leslie White hacia mediados y muchos místicos de la energía de la actualidad, para quienes el progreso refleja la habilidad de la sociedad de apropiarse de la energía. La interpretación de la economía como un caso especial de termodinámica, la interpretación de la sociedad como un sistema de intercambios autorregulados o el intento de interpretar la evolución social como un mayor control social de los flujos de energía: considero todo esto analogías seductoras pero cojas. Mi razón para hablar de la historia de la «energía» es distinta de todas ellas. En el surgimiento de este símbolo verbal descubro el medio por el cual se interpreta la naturaleza como el campo que es regido por el supuesto de la escasez, de tal modo que los seres humanos podrían ser redefinidos como los clientes siempre necesitados de la naturaleza. Una vez que el universo mismo quedó colocado

bajo el régimen de la escasez, el *homo* no nace ya bajo las estrellas, sino bajo axiomas de economía.

Para llegar al meollo, debo revisar brevemente los significados centrales de «energía» y la forma en que sufrió una metamorfosis grotesca al pasar de ser vigor humano a capital de la naturaleza. En griego, el término «energía» es tan frecuente como fuerte. Puede traducirse en inglés con la expresión *being on the make* (estar empeñado en hacer) con diversas sutilezas. En su versión latina, *in actu*, el término adquiere importancia central en la filosofía medieval, con el significado de forma, perfección, acto, en contraste con mera posibilidad. En inglés común, la palabra apareció por primera vez en el siglo XVI. Para los isabelinos «energía» significaba el vigor al decir algo, la fuerza de una expresión, y siempre la cualidad de una presencia personal. Cien años después el término puede calificar un impacto impersonal: la potencia de un argumento o la capacidad de la música religiosa para generar un efecto en el alma. El término sigue usándose exclusivamente para efectos psíquicos, si bien hoy se aplica a los efectos engendrados por personas o cosas indistintamente.

En el siglo XVII se inició el esfuerzo de cuantificar las fuerzas de la naturaleza. Leibniz habló de una magnitud que permanece intacta independientemente de lo que pase. «Como el dinero cuando se le cambia». En el siglo XVIII la *vis viva*, fuerza vital del universo, se convirtió en una cantidad de movimiento, un concepto importante de los filósofos naturales; observaron los choques, los resortes, los baleros, y cada idioma de Europa fue enriquecido con varias palabras para designar a los distintos miembros de la familia de la fuerza o eficacia y se expresaron como «m.v» «m.v²», ($\frac{1}{2}$) «m.v²». Esta *vis* fue rebautizada por Thomas Young y se le llamó «energía».

En 1807 Young escribió que «la energía se puede aplicar

apropiadamente a la masa o el peso de un cuerpo por el cuadrado que expresa su velocidad». Paradójicamente, el término «energía» que se usó durante 300 años antes para designar el vigor de un rostro o la vitalidad de una aseveración, se usó por primera vez para designar la «fuerza de la naturaleza», precisamente en una época en la que se negaba en forma sistemática —en todas las ciencias naturales— la vitalidad de la naturaleza, su *Lebenskraft*. Sin embargo, el uso propuesto por Young no tuvo aceptación. Transcurrieron otros 40 años antes de que «energía» ingresara a la terminología de la física y, en oposición a Young, para designar un «algo» en contraste con «fuerza». En física moderna, la energía se distingue de la fuerza, como la integral de su función.

Energía nació gracias a esta distinción; nunca había sido atribuida a la naturaleza, mientras a esta se le considerara «madre». En 1844 la naturaleza, en palabras de Liebig, «llegó a ser la sola *matriz* de fuerzas distintivas como la electricidad, el calor, la luz y el magnetismo, que podrían medirse en unidades de trabajo». Este giro del lenguaje es extraordinariamente cercano a un giro de lenguaje en obstetricia. Hasta principios del siglo XVIII las mujeres eran las que se ocupaban del nacimiento de los niños, las que ayudaban en el parto de otras mujeres. Después de 1820 fueron los bioingenieros, los ginecólogos, los que se ocuparon de sacar el niño de la matriz, y los niños crecen para formar parte de la fuerza de trabajo.

En la primera mitad del siglo XIX los físicos construyeron algo semejante a la división del trabajo: midieron valores equivalentes entre calor, electricidad y movimiento mecánico. Un inglés logró hervir agua al perforar un pozo y relacionó la cantidad de presión de vapor producida con el esfuerzo realizado por el caballo que giraba la barrena. Otro produjo calor al frotar dos bloques de hielo, y relacionó la cantidad de agua obtenida con el esfuerzo

invertido. La búsqueda en la naturaleza de algo semejante al patrón oro condujo a un nuevo tipo de metafísica experimental: a pruebas de laboratorio de algo que no se puede observar. La existencia objetiva de algo que simplemente cambia de forma en apariencias observadas y medidas en forma cada vez más precisa, se convirtió en la nueva mitología científica. Aunque por supuesto nadie lo observó y durante una década no hubo acuerdo en cuanto al término para bautizarlo, Mayer (1842), Helmholtz (1847), Thomson, Lord Kelvin y varios más, trabajando en forma independiente, definieron este algo como la capacidad de la naturaleza para realizar un trabajo. En los cinco años de 1842 a 1847, el «trabajo», se convirtió en una magnitud física, y la «energía» en su fuente. El trabajo fue definido como la producción de un cambio físico, y la energía la asumió como su causa metafísica.

Podría ser de importancia recordar que hacia la primera mitad del siglo XIX el mismo mito científico encontró expresión en tres imágenes: el vientre se convirtió en la fuente de vida, el universo en la fuente de energía y la población en fuente de fuerza de trabajo. Aquí me ocupo de los rasgos paralelos del segundo y la tercera. En la misma forma en que *Arbeitskraft* se imputó a la actividad humana en cuanto a su productividad en la economía, la energía fue imputada a la naturaleza en tanto que produce trabajo. A través de la imputación de «energía» la naturaleza fue remoldeada a la imagen recién constituida del hombre como trabajador. La naturaleza, comprendida ahora como la depositaria y la matriz de una fuerza de trabajo llamada energía, reflejaba el proletariado, la matriz de la fuerza de trabajo disponible. La máquina de vapor acechaba detrás de toda realidad.

El artefacto que podía servir de símbolo unificador había sido el reloj, allá en la época de los gobernantes absolutos de los siglos XVI y XVII. Con su autómeta danzante al sonar la hora y

su teatro cósmico de esferas, el reloj de los gobernantes no era primordialmente un medio para medir el tiempo. Era el espectáculo de la armonía racional en la medicina, la pompa y el Estado, demostraba la autoridad central en el cosmos sobre cuerpos, planetas y sujetos. Pero los engranes de reloj que no tenían ni libertad ni autonomía se hicieron repulsivos a los políticos y religiosos protestantes, especialmente en la Inglaterra de fines del siglo XVII. La máquina autorregulada se convirtió en el símbolo de la monarquía constitucional, la imagen de un nuevo orden basado en fuerzas compensatorias y en el equilibrio dinámico de la oferta y la demanda. Sin embargo, estas máquinas cartesianas no estaban hechas para trabajar. La nueva máquina que impulsa la era de la termodinámica sí está diseñada para ello, simboliza la era de la producción, del insumo y el producto. De aquí en adelante, la naturaleza, el vientre materno, la población (incluso el reloj de los abuelos) son percibidos como artefactos que trabajan. Primero la máquina de vapor y después la dinamo que, inventada por Faraday en 1831, fue accidentalmente invertida en la exposición de Viena de 1873 para convertirse en el motor eléctrico y, finalmente, la planta de combustión interna, son las tres etapas sucesivas del mundo moderno que «trabaja».

En 1827 Joule buscaba una palabra para designar a «la unidad de trabajo que realiza una unidad de combustible». Eligió la palabra *duty* (trabajo, deber) como medida de la eficiencia de una máquina. La reducción de este «trabajo» al rendimiento de trabajo productivo de los hombres y el reproductivo de las mujeres, tan característica de la primera mitad del siglo XIX, también incluyó a la máquina. A fines de este corto lapso, «el conjunto de la llamada historia del mundo no es más que la producción del hombre a través del trabajo humano», por citar a Karl Mark (*die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit*).

La invención simultánea de estos dos «potenciales de trabajo» distintos, la energía y la mano de obra, merece ser explorada. Sin embargo, con esto se hace necesario volver un momento a la historia de «e» para evitar toda confusión con el término «energía».

En 1847 E. Mach hizo el primer intento de escribir la historia del «principio de conservación» formulado 25 años antes por Helmholtz. Mach no escribió sobre la conservación de la «energía», sino sobre la conservación de «*Arbeit*, que es el trabajo». El primero en emprender explícitamente una historia de «e» fue Max Planck a la edad de 26 años. Intentó excluir todas las hipótesis sobre la constitución de la naturaleza o del calor, toda referencia al movimiento de corpúsculos o de fluidos imponderables. Le interesaba medir las manifestaciones de la naturaleza en trabajo, y la historia del sistema contable correspondiente. Con esta ponencia, Planck intentó ganar el primer premio de un concurso en la Facultad de Filosofía de Goettingen en 1884, y fracasó. Para él era obvio que el concepto de «energía», cuya evolución histórica quería estudiar, derivaba todo su significado en física del principio de «conservación de la energía» como la idea de que «es imposible realizar trabajo sin compensación (*die Leistung von Arbeit kann nicht... ohne irgendeine Kompensation erfolgen*). Planck muestra que la idea fue concebida y formulada a mediados de los años 40 del siglo XIX y que en los 60 ya no había duda de su validez. En este primer documento de Max Planck no he encontrado la menor sospecha de que el lenguaje utilizado en relación con los principios de la física, fuera decididamente sociogenético.

Al mismo tiempo, sin embargo, Ernst Mach había iniciado la separación de «energía» de «e» y, por ende, tomó las medidas necesarias para un divorcio que significaba el final de 50 años de termodinámica clásica. Para Mach es inadmisibles postular algo como una fuerza de trabajo detrás de fenómenos observados, a

menos que el científico sea capaz de verificar su existencia a través de la experimentación directa. Mach no negaba la conveniencia de tal hipótesis, simplemente solicitaba que la persona que la usara estuviera consciente de que lo que utiliza es una suposición. La elección de una hipótesis entre muchas que son aplicables, según Mach, debe hacerse enteramente sobre la base de la elegancia con la que un concepto, como por ejemplo el de «energía», se ajusta a las fórmulas que conectan los acontecimientos observados. Su controversia con H. R. Hertz lo dejó muy claro: Hertz había descrito la naturaleza transversal de la onda electromagnética en el espacio, donde «e» queda fuera. Mach objetó esto, no porque encontrara fallas en la demostración de Hertz, sino porque el uso de «e» habría permitido hacer una aseveración más elegante. Einstein, a lo largo de toda su vida, evitó toda ambigüedad frente a entes como «e»: «No se pueden derivar de la experiencia a través de la lógica, sino que deben ser comprendidas como creaciones libres del espíritu humano». A principios del siglo «e» fue reconocida por quienes la usaban como una construcción para designar al estado de un campo. Los kantianos la interpretaban como la formulación física del principio de causalidad. Poincaré la redujo a una mera tautología. En 1920, los pocos que todavía buscaban una interpretación matemática de «e» la explicaban como la consecuencia de una simetría dentro de los campos o como una característica de la homogeneidad del tiempo, algo que, en relatividad y en mecánica cuántica, tiene un papel que sutilmente recuerda la regla de la arquitectura griega, el *logos*.

A medida que la física teórica moderna adquirió prestigio, no fue fácil para físicos famosos mantener tanta serenidad como Mach o Einstein. Quienes quedaron fuera del círculo mágico de «e» veían a los alquimistas académicos como la fuente de riqueza última o como la iniciación de la mística última. No pocos físicos

empezaron a granjearse al público. La energía se presentaba como el atributo único de la realidad última. Bajo el nombre de «energismo», F. Paulsen (1892) ya había desarrollado la idea de que la ética, mucho más que las matemáticas, tenía que ser comprendida como el otro lado de la física: ambas se referían a la perfección del ser a través de su actividad, su trabajo. El representante más destacado de esta nueva «energética» fue, por supuesto, Ostwald, Premio Nobel en 1908 y editor de las publicaciones científicas más prestigiadas, así como de 230 volúmenes de textos científicos clásicos, y creador de la clasificación logarítmica de los colores. Este hombre dedicó su trabajo principal a E. Mach. En varios libros de importancia presentó la «energía» como la única sustancia real, el sustrato común del cuerpo y el alma. Aplicó el segundo principio de termodinámica a la economía y la ética. «Toda vida es una competencia por obtener energía libre cuya cantidad accesible siempre tiene una oferta limitada» (1913). La valoración, la elección y la acción (*das Wollen*) —más precisamente la «disposición») se puede reducir a términos energéticos que abarcan la realidad material y espiritual. A partir de 1903 Ostwald publica sus sermones dominicales y más tarde se convierte en el presidente de la Asociación Monista Mundial. Lo que en Ostwald parecen las elucubraciones de un físico cuasifilósofo, había perdido su valor de novedad en la Segunda Guerra Mundial. Sin mayor aspaviento, Heisenberg formula las mismas convicciones en sus Conferencias Gifford de 1956-57 en forma de credo: «La sustancia de la que están hechas todas las partículas elementales y todas las cosas... lo que causa el cambio, y cambia, pero nunca se pierde... lo que se puede transformar en movimiento, color, luz, tensión... eso es energía». A medida que «e» se hizo esotérica, un creciente número de físicos empezó a actuar como gurúes y a popularizar su naturaleza real. Una vez que los físicos famosos prestaron su prestigio a la

interpretación de la energía como el *Kapital* último de la naturaleza, el principio de «la conservación de la energía» se convirtió en la confirmación cosmológica del postulado de la escasez. El principio de la contradicción fue «operacionalizado»: fue replanteado en la fórmula de que «no se puede conseguir una comida gratis». Por una extensión cósmica del supuesto de la escasez, el mundo visible o invisible se volvió un juego de suma cero, como si Jehová, en un gran acto, hubiera creado *das Kapital*.

Tanto el energetismo del siglo XIX que intentó reducir el valor a la energía, como el monismo energético del siglo XX, representado aún hoy por el exotérico Heisenberg, se apegaban al mito de que la ciencia era una empresa racional. Esto cambió con *El Tao de la física*, de Fritjof Capra (1975). El descubrimiento de la energía refleja hoy una evolución de la conciencia humana (Jantsch, 1976) y la recuperación de la experiencia mística como una forma superior de conocimiento (R. H. Jones, 1980). En esta visión, la cosmología de la física moderna converge con antiguas instituciones orientales de China (Zukov, 1979) y el Advaita Vedanta (M. Talbot, 1981).

Los alquimistas quizás se están volviendo teólogos. Y la teología de la «energía» es tan ajena a mi interés, muy particular, como las matemáticas de «e».

No me interesa la teología, sino la superstición sobre «energía». Este primer seminario sobre la construcción social de la energía tiene lugar en El Colegio de México y esto, para mí, tiene un significado especial. La biblioteca de esta institución tiene un inmenso acervo de supersticiones latinoamericanas. En 30 años de trabajo he contribuido a reunir todo este material. La religiosidad supersticiosa ha sido mi afición por 30 años, no la teología, tampoco cualquier religiosidad popular, sino la superstición. Aprendí de Kriss-Rettenbeck a llamar superstición a las creencias

y formas de comportamiento populares que tomaron forma bajo la égida, el escudo, de una Iglesia, y que por lo tanto se pueden estudiar en contraste con los dogmas enseñados, los rituales propagados por la organización, las ideologías propiciadas por la Iglesia. En este sentido limitado, la superstición existe únicamente a la sombra de una Iglesia poderosa. En este sentido la superstición no es solo cualquier sincretismo, sino el uso que la religiosidad popular hace de la Iglesia. Este antecedente escabroso me ha llevado a la historia de la «energía» como una superstición de la religiosidad cívica moderna. Los poderes la revelaron alrededor de 1847, los Ostwald la predicaron y los legos han aceptado el mensaje en un despertar espiritual a un cosmos definido por los supuestos de la escasez.

No puede haber una historia de la «energía» como construcción popular sin una historia del «trabajo», y viceversa. Los destinos de las dos palabras se entrelazan desde que hicieron su aparición en la esfera de las palabras clave. Pero las dos son estrellas de tipo muy distinto. La energía fue concebida por Young como un cometa lejano que luego cambia de posición a medida que se hace más brillante. El «trabajo» es una estrella fija bien conocida que se encendió como una nova, tan potente que ha llevado a rebautizar constelaciones enteras. De Joules a Planck, la «energía» era académica; después de Ostwald se convirtió en lo «sagrado», el «arcano» de un mundo secularizante, una «fuerza» que los físicos podían domesticar. Lentamente los Einstein tomaron el lugar de héroes públicos de los Eiffel a medida que el laboratorio adquirió el prestigio del restirador. Pero todo el tiempo, la «energía» retuvo una carga positiva. La culpa de la bomba fue adjudicada al átomo. Solo cuando el petróleo adquirió significado político, la energía se hizo equivalente de «combustible»: watts para las máquinas y calorías para la gente. En mayo de 1972 el editor de Le

Monde me pidió que eliminara la oración inicial de un editorial que quería publicar. Había escrito que «la expresión “crisis de la energía” encubre una contradicción y consagra una ilusión». El editor sostuvo que «crisis de energía» eran palabras desconocidas en Francia. Poco después publicó un suplemento especial de diez páginas con ese mismo título.

Las fechas en las que «energía» quedó cargada de nuevos significados son fáciles de recordar. No ocurre lo mismo con la palabra clave «trabajo». Trabajo significaba quehacer, tarea, esfuerzo, deber. Siempre se refería a una acción concreta o al resultado concreto de esta acción, como en «un buen trabajo».

Hacia mediados del siglo XVIII, por primera vez el «trabajo» pudo significar la suma de tales acciones, los fisiócratas combinaron las actividades útiles de los súbditos y las relacionaron con el bienestar del reino. No se percibía aún la relación entre el bienestar y el conjunto de actividades como resultado de la «productividad» del trabajo. El trabajo era visto como el factor que acelera la circulación de bienes, y esta conmoción era percibida como la condición para la acumulación de riqueza. Aunque no fuese productivo, en 1750 el trabajo era reconocido como un factor decisivo en la creación de riqueza.

La idea de que el trabajo no solo permitía la acumulación de riqueza, sino que podía crear un valor económico, la debemos a Adam Smith. Para Smith la fuerza de trabajo —el trabajo en abstracto— se volvió la medida real del valor de cambio de todos los bienes. El «trabajo» se había convertido en algo que podía ser medido como agregado: «El trabajo anual de cada país es el fondo que originalmente lo dota de las necesidades y comodidades de la vida». (1776).

«La ganancia y la renta constituyen una deducción de los valores creados por el trabajo» solo era una idea que David Ricardo

tomó para distinguir dos formas de trabajo: el trabajo vivo, disponible y libre en la gente, y el trabajo pasado, atado en forma de capital que puede ponerse a trabajar. En 1821 Ricardo reconoció que el capital en forma de una maquinaria podría reemplazar el trabajo vivo y volverse perjudicial para la clase trabajadora. Elaboró una teoría de costo del valor: con la equivalencia reversible entre las dos formas de trabajo, quedó dentro del campo de lo observable. Nunca se le ocurrió conectar la ganancia con la expropiación del valor que se toma de una esfera metaeconómica.

La economía política estudia la matriz de lo que fluye el valor. El paso de Ricardo a Marx se puede comparar con el de Sadi Carnot a Helmholtz. En 1824 Carnot examinó la fuerza matriz del fuego. Elaboró una serie de ecuaciones que muestran cómo funciona la máquina de vapor. Estas ecuaciones siguen vigentes. La validez de su demostración depende exclusivamente de lo que observó: los diferenciales de temperatura y el rendimiento en el trabajo. En Helmholtz obtenemos una explicación de por qué el vapor impulsa al pistón. El trabajo es el resultado de la transferencia de la energía del carbón a la rueda, así es como todavía lo definen los libros de texto de fines del siglo XX. En economía, Ricardo —contemporáneo de Sadi Carnot— considera que el valor del trabajo es el precio que se paga por el tiempo del trabajador. Veinte años después, cuando Helmholtz trabajó en su epopéyico documento, el joven Marx encontró la fuente del valor económico. Desarrolló la teoría que explica cómo el patrón puede apropiarse de la plusvalía del trabajo. Para Marx la economía se basa en la diferencia positiva entre el tiempo total de trabajo utilizado en la producción y la parte del mismo que cubre el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo. Para Smith y Ricardo, lo que el trabajador vendió fue su servicio, su trabajo concreto. En Marx vende su fuerza de trabajo —Su *Arbeitskraft*—, parte

del cual es expropiado por el capitalista. El paralelo entre el potencial del trabajo poseído por la naturaleza y por el proletariado puede elaborarse adicionalmente. Cuando el ingeniero libera energía, esta produce dos cosas: trabajo y calor al azar, caos; lo que más tarde Clausius llamó entropía. Algo análogo ocurre cuando el capitalista libera fuerza de trabajo; produce dos cosas: plusvalía para sí y el ingreso del trabajador que aumenta en una reproducción desordenada. En esta forma, la población se vio reducida a la matriz de fuerza de trabajo y la naturaleza a la de la energía, mientras los ginecólogos redefinían a la mujer como los seres humanos cuya naturaleza misma los ha destinado a la reproducción de «nueva vida».

Pronto, sin embargo, la economía política se hizo tan irrelevante para la economía, como los energéticos a la física. Podían usar los mismos términos, pero los significados eran distintos. La «fuerza de trabajo» que aparece en un informe de mano de obra socialista significa lo mismo que en un informe del Banco Mundial. Pero al igual que los profesores monistas de física predicaban sobre la energética vulgar, los economistas marxistas gustaban de pontificar sobre la teoría del valor-trabajo.

Independientemente de sus significados en la ciencia y en las ideologías estructuradas, las dos palabras, «trabajo» y «energía», se convirtieron en palabras clave del lenguaje contemporáneo. Ambas se hicieron fuertes y persuasivas y dieron una interpretación moral y social a las frases en que aparecían. Es reconocido que el «trabajo» actúa en forma de palabra clave. El «derecho al trabajo», la «dignidad del trabajo», la «república de los trabajadores», «la mano de obra» y especialmente el «desempleo» tienen connotaciones éticas directas y fuertes. Estamos conscientes de su origen reciente y de su carácter distintivo respecto a las épocas que podemos recordar. Este no ha sido el caso de «energía».

Hasta la fecha se ha pasado por alto que la palabra «energía» funciona como un collage de significados cuya capacidad persuasiva se basa en el mito de que lo expresa es natural. En esta forma, súbitamente, nuestro estilo de vida podría hacerse intensivo en el uso de la energía. Resultaba posible conectar el derecho al trabajo y la necesidad del gas. Los empleos y los watts se pueden reconocer como derechos básicos porque ambos son interpretados como necesidades básicas. El estado moderno podría interpretarse como una agencia de colocaciones con un cañón listo para proteger la bomba de gasolina. Los políticos podrían ganar con la mera promesa de más watts y más empleos. La ayuda para el desarrollo podría llevar el ideal del «hombre como un productor de mercancías devoradoras de energía» a todos los rincones de la tierra, porque progreso llegó a significar el reemplazo de los pies por vehículos motorizados, de la hortaliza familiar por verduras congeladas, del adobe por cemento, de la letrina por el WC. El monopolio radical de nuestro estilo de vida basado en el uso intensivo de energía sobre el paisaje, la cultura y el lenguaje, ha hecho que el ideal de la dependencia de los energéticos sea una realidad inevitable. En muchos sitios no es posible desplazarse sin automóvil, ya no es posible alimentarse sin tener un refrigerador, se corre el riesgo de ahogarse a menos que se encienda el aire acondicionado. En esta forma, la necesidad de energía —y no solo los empleos— se hizo moralmente obvia: parte de esa religiosidad cívica que subyace muy por debajo de las oposiciones políticas de una sociedad moderna.

Hoy repentinamente, la sociedad se está quedando sin trabajo. Al mismo tiempo, los términos más frecuentemente asociados con «energía» son «crisis» y «escasez», por no decir, más ominosamente «átomo» o «neutrón». Las lujuriosas fantasías del libre correr de los instintos han terminado. Cualesquiera remedios

que se propongan al desempleo no inspiran mucha confianza: la reducción de la jornada de trabajo, el trabajo compartido, el ahorro de energía, los gastos en defensa, la ecología... parecen paliativos comprables a la quimioterapia del cáncer. Si bien contribuyen a la supervivencia de nuestro estilo de vida, también lo hacen más tenso. Sin duda, muchos contemporáneos recurren a la computadora como la nueva panacea. Si la computadora tuviera un efecto en el ambiente, análogo al del automóvil, pronto no sería posible vivir sin ella: no habría correo, declaración fiscal, voto o compra sin ella. Aparece en el horizonte un tipo de pobreza enteramente nuevo: los subinformados. Si bien en los sesenta la pobreza podía medirse por un bajo nivel de wattaje, pronto será medida por el poco acceso o uso de la computadora. Mientras que mezquinos microprocesadores protegerán las corrientes de energía más eficazmente de lo que las mujeres de las cavernas cuidaban del fuego, la mitad de la población enseñará a la otra mitad cómo usar la computadora. Se acredita a la computadora la capacidad de crear cantidades insospechadas de trabajo intenso. Estamos claramente en el camino hacia una sociedad obsesionada con la energía que venera el trabajo pero que no tiene nada que hacer por la gente. No podemos romper con él mientras nuestros principios sigan siendo las leyes de la termodinámica.

En otros textos he hablado de las razones que dificultan reconocer el «trabajo» como se definió en el siglo XX, como una construcción. He mostrado que el trabajo sin género, el trabajo que teóricamente es igualmente realizable por hombre y mujeres, nunca antes se había concebido. Es imposible tratar este tema aquí. Mi interés en esa ocasión es mencionar las condiciones que hacen difícil reconocer la energía por lo que es: el símbolo último del sexismo monista que se afirma en la matriz de la ley que dice que no se puede destruir el principio masculino. Mencionaré

cuatro de estos obstáculos: la historia de los energéticos, la ecología blanda, la creencia en la objetividad de la ciencia y, finalmente, el sexismo epistemológico.

El primer obstáculo para reconocer la energía como una invención reciente es el de los espectáculos que nos adiestran a ver hacia el pasado. Las compañías de servicios la empaquetan para nosotros, comprando espacio en los periódicos, sin excluir a los intelectuales. Generalmente el anuncio muestra a un científico de una compañía que se preocupa por el futuro de nuestros hijos. Su mensaje es siempre el mismo... la energía es algo arcano... nunca nadie prescindió de ella... a menos que el científico del anuncio realice investigaciones, pronto se agotará... y entonces viene el golpe: recordemos al hombre de Neandertal, cómo sufría por encender una fogata con una chispa. Véase a usted mismo, simplemente enciende la luz. Él acarrea el agua, usted enciende la bomba... la gente siempre ha necesitado energía, de la Edad de Piedra... a Telsat. Parece que estos anuncios tienen su efecto porque pegan en un punto débil. Mientras más amplia sea la brecha que separa el wattaje de su lector del de un indio, mientras más ridículas sean sus necesidades, se sentirá más inclinado a verse reflejado en la conducta de sus ancestros. Se deleita con la ciencia pop que le dice que el hombre de Cromagnón era tan agresivo y sexista como él; alaba a Mary Douglas por decirle que ha heredado de antiguos rituales su temor a la contaminación; siente alivio al saber que el *Australopithecus* dependía de la energía igual que el actual Sr. Pérez.

El segundo obstáculo al reconocimiento de la energía como un concepto interpretativo de la existencia humana fue creado, por lo menos en parte, por la propaganda de la vía blanda. Me avergüenza no haber sabido reconocer antes este peligro. Hace 15 años trabajé en un modelo multidimensional de umbrales, más

allá de los cuales las herramientas son contraproductivas. Para apoyar mi argumento me encantaba entonces descubrir que algunos estaban trabajando en la contabilidad de la energía. Me bastaba comparar la eficiencia de un hombre con la de un motor, ambos impulsando la misma bicicleta, con clara ventaja para la persona.

Me agradaba sobremanera pertenecer a la raza que había inventado los cojinetes de rodamiento y la llanta cuando encontré que, en una bicicleta, era más «eficiente de energía» que un esturión de mi peso. Utilicé desde entonces con frecuencia la comparación entre los insumos de energía necesarios para poner una taza de arroz en las manos de un campesino de Birmania y en la mesa de un restaurante neoyorkino. Como *tour de force*, en términos de «e», tales comparaciones eran sin duda útiles. Pero no capté entonces la fuerza de esta seducción reduccionista. Porque no sabía distinguir entre tránsito y transporte, entre una persona automóvil sobre sus pies y el pasajero inmóvil que espera que lo embarquen.

Entonces no era plenamente consciente de que al medir ambas formas de locomoción en términos de watts me cegaba —y a mis lectores— a las diferencias esenciales entre las dos. La gente y los motores no se mueven en el mismo tipo de espacio. La gente automóvil constituye los *commons* sobre los que se desplaza, y permanecen dentro del rango de sus pies y del ritmo autolimitado de sus cuerpos. Los vehículos tienden a aniquilar los *commons* y a convertirlos en vías públicas ilimitadas. Al transformar los *commons* en recursos para la producción de kilómetros-pasajero, los vehículos despojan a los pies de su valor de uso. Homogeneizan el panorama, lo hacen intransitable y así catapultan a la gente de un punto a otro. Al imputar cantidades de energía al hombre que está sobre sus pies, juego inevitablemente en las manos del ecologista que vuelve borrosa esta distinción y que hace de los

commons y de los recursos espaciales una misma amalgama. Al aplicar cantidades de energía a la distancia recorrida por el campesino medieval y los pioneros, inevitablemente se evoca la ilusión de que su medio, al igual que nuestro ambiente, estaba bajo el régimen de la escasez, que se ocupaban de un autotransporte que fuera eficiente en el uso de energía.

Una vez que se acepta esta amalgama se fomenta la aparición del ecócrata. Toma el lugar del tecnócrata cuya autoridad fue la menos limitada al manejo de gente y de máquinas sociales. Los ecócratas pretenden trascender estas instituciones; sus herramientas de manejo atan la naturaleza a su dominio. Simbólicamente el ecócrata destruye el seto que separa la sociedad de la naturaleza silvestre, ese límite que fuera el dominio natural del brujo. Se ve a sí mismo como un holista, porque comprende a la sociedad y su ambiente como dos subsistemas de un todo que funciona.

El emblema de esta nueva síntesis es la computadora. A primera vista parece un símbolo tan radicalmente nuevo como la máquina de vapor cuando tomó el lugar del reloj, pero no es así. Para entronizar a la máquina en funcionamiento como símbolo de la naturaleza y la sociedad, la ciencia tenía que basarse en una nueva presuposición de las leyes de la termodinámica. Ni en teoría ni en ideología, la computadora y su teoría de la información han debilitado nuestra dependencia moral y social de ellas. La mayoría de las llamadas corrientes de pensamiento «alternativo» y de retórica, propugnan los viejos símbolos del valor escaso: el trabajo, la energía, la producción. La computadora se concibe como el más grande economizador y economista que endulza el «trabajo» al hacer más eficaces la energía y el empleo, además de más descentralizados, más flexibles y completos. Al igual que en la época de la fábrica, cuando la derecha y la izquierda reforzaron con su oposición los supuestos de la era, también hoy la

oposición entre las vías dura y blanda cimienta la dependencia de las sociedades de este juego de suma cero.

No obstante, creo que hoy más que nunca, tenemos opción. La computadora podría convertirse en el símbolo con el que la sociedad parte hacia un nuevo camino. No me refiero aquí a la «economía dual» que de cualquier manera parece estar en el horizonte: una esfera de baja productividad y otra de alta. Independientemente de esta polarización, me refiero a una división mucho más profunda. Hablo del reconocimiento de dos campos distintivos dentro de la sociedad: por una parte «la economía» basada en el supuesto de nuestra necesidad de tener mercancías que, no importa cuán abundantes (como por ejemplo los bits), por su propia naturaleza son escasas; por la otra, una esfera de vida que lentamente se desliga y a la cual se logra acceso simplemente desconectándose de los supuestos termodinámicos de la teoría económica. Que la ciencia y la inteligencia artificial manejen la producción y la distribución de los pocos bienes básicos que todos necesitamos —y de los que hay suficientes para todos. Y que la mayoría de la gente viva lo más que pueda la vida que elijan, desconectada del trabajo, los watts y los bits. Definitivamente no estoy hablando como un romántico sobre un retorno a los bosques, o como un luddista disgustado con los chips. Lo que concibo está un poco más allá de Karl Polanyi. Polanyi me permitió comprender el desligamiento de una economía formal como un proceso que inevitablemente destruye los *commons* hasta que la vida social y la economía coincidan en lo fundamental. Sugiero que concibamos ahora el nacimiento de una nueva esfera de libertad en la que hayamos exorcizado bichos ridículos, de reciente creación, de la percepción de quienes somos.

Sin embargo, incluso la discusión para trivializar la esfera económica y subordinarla a una esfera de libertad social es

contraria no solo a las principales ideologías que acompañan la creencia en la energía y el trabajo. La trivialización de los valores económicos es contraria a los mitos básicos sobre los que se construyen la ciencia y la ética contemporánea.

Esto nos lleva al tercer obstáculo de importancia para reconocer a la «energía» como una ilusión que causa dependencia: nuestra poca disposición a reconocer los fundamentos mismos de la ciencia como mitos contemporáneos legítimos. J. C. Maxwell, de fama por el «éter cósmico», ya había reconocido el principio de la conservación de la energía por lo que era: una ley en el sentido de que es «una ciencia que produce doctrina». Al igual que Planck, su contemporáneo, supo que esta llamada «ley de la naturaleza» fue primero reconocida, y solo entonces se eligió a la «energía» como la expresión de su valor.

Histórica y psicológicamente, la regla que la naturaleza, al igual que los ciudadanos del siglo XIX, debe vivir en la matriz de un juego de suma cero, fue anterior al valor de que está en juego en él. Solo entonces ese valor tomó la forma de una función, es decir «e», o de una cosa alternativa (un *goody*). El progreso en las ciencias sociales siguió la misma dirección. Las interacciones sociales se redujeron a intercambios y los sujetos a actores entre los que se daban dichos intercambios. El medio perfectamente neutral del intercambio está implícito en toda ciencia basada en la conservación, y la energía en su paradigma.

Por último hay una cuarta razón que hace casi imposible desconectarse de los supuestos de la energía y del trabajo, sin parecer inmorales. Nuestras sociedades tienen una imagen del ser humano que depende de ellas. Y este ideal de ser humano —que considero sexista— es lo que la mayoría de las mujeres comparten hoy con los hombres. Para ellas es tan difícil como para los hombres reconocer que este ideal es sexista. Este ser humano tiene el

potencial para «trabajar». Conceptualmente adquirió esta habilidad en algún momento entre la generación de Carnot y Ricardo y la de Marx y Helmholtz. Hasta entonces los hombres no querían hacer lo que las mujeres, y viceversa. Hasta entonces en cada comunidad las tareas y herramientas se dividían en mitades, y en cada comunidad la división era distinta. Esta división quedó atrás por la constitución de la «fuerza de trabajo», en la teoría y en la práctica. El trabajador sin género era indispensable para la matriz de la fuerza de trabajo, al igual que la energía para la ley de conservación. Y este trabajador (él o ella) habita un universo en el que todo está hecho de una misma cosa: energía.

En un magnífico estudio B. Basley ha rastreado la construcción inicial de este universo, desde las cacerías de brujas a la constitución de la mujer victoriana. Describe la forma en que en el siglo XVII los filósofos naturales empezaron a desterrar conceptualmente la vida del cosmos, y cómo redujeron al mínimo el papel de las mujeres en la concepción. Paso a paso lograron declarar a la materia como naturaleza pura, inerte —agitada por la *vis viva*. Lograron reducir la materia a pura mater, la madre amorfa de las cosas, un vientre amorfo y listo para la concepción de los poderes paternos; un simple marco dentro del cual la fuerza viril pudiera dar vida a todas las cosas. En este proceso, la materia/mater se hizo lógicamente incognoscible, amorfa y físicamente no observable, porque solo era una presuposición sin forma. El estudio de ese principio necesario y complementario de toda existencia fue así, por definición, excluido de la ciencia. La ciencia se convirtió en el conocimiento de las fuerzas viriles y de las formas que asumen. En los años 1840, reapareció su complemento como la matriz y la ley que exalta la conservación de la energía viril como primera ley del cosmos y cimiento de la ciencia moderna.

LA CONVIVENCIALIDAD
(1973)



LA RECONSTRUCCIÓN CONVIVENCIAL

La herramienta y la crisis

Ya son manifiestos los síntomas de una crisis planetaria progresivamente acelerada. Por todos lados se ha buscado el porqué. Anticipo, por mi parte, la siguiente explicación: la crisis se arraiga en el fracaso de la empresa moderna, a saber: la sustitución del hombre por la máquina. El gran proyecto se ha metamorfoseado en un implacable proceso de servidumbre para el productor y de intoxicación para el consumidor.

Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre. Es aquí donde es preciso saber reconocer el fracaso. Hace ya un centenar de años que tratamos de hacer trabajar a la máquina *para el hombre* y de educar al hombre para *servir a la máquina*. Ahora se descubre que la máquina no «marcha» y que el hombre no podría conformarse con sus exigencias, convirtiéndose de por vida en su servidor. Durante un siglo, la humanidad se entregó a una experiencia fundada en la siguiente hipótesis: la herramienta puede sustituir al esclavo. Ahora se ha puesto de manifiesto que, aplicada a estos propósitos, es la herramienta la que hace al hombre su esclavo.

La sociedad en la que la planificación central sostiene que el productor manda, como la sociedad en la que las estadísticas pretenden que el consumidor es rey, son dos variantes políticas de la misma dominación por los instrumentos industriales en constante expansión. El fracaso de esta gran aventura conduce a la conclusión de que la hipótesis era falsa.

La solución de la crisis exige una conversión radical: solamente echando abajo la sólida estructura que regula la relación del hombre con la herramienta podremos darnos unas herramientas justas. La herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta *con la cual trabajar*, y no de instrumentos que *trabajen en su lugar*. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que lo avasalle y lo programe.

Yo creo que se deben *invertir* radicalmente las instituciones industriales y *reconstruir* la sociedad completamente. Para poder ser eficiente y poder cubrir las necesidades humanas que determina, un nuevo sistema de producción debe también reencontrar la dimensión personal y comunitaria. La persona, la célula de base, conjugando en forma óptima la eficacia y la autonomía, es la única escala que debe determinar la necesidad humana dentro de la cual la producción social es realizable.

El hombre quieto o en movimiento necesita de herramientas. Necesita de ellas tanto para comunicarse con el otro como para atenderse a sí mismo. El hombre que camina y se cura con sencillez no es el hombre que hace 100 kilómetros por hora sobre la autopista y toma antibióticos. Pero ninguno de ellos puede valerse totalmente por sí mismo y depende de lo que le suministra

su ambiente natural y cultural. La herramienta es, pues, la proveedora de los objetos y servicios que varían de una civilización a otra.

Pero el hombre no se alimenta únicamente de bienes y servicios, necesita también de la libertad para moldear los objetos que lo rodean, para darles forma a su gusto, para utilizarlos con y para los demás. En los países ricos, los presos frecuentemente disponen de más bienes y servicios que su propia familia, pero no tienen voz ni voto sobre la forma en que se hacen las cosas, ni tienen derechos sobre lo que se hace con ellas. Degradados esencialmente al rango de meros consumidores-usuarios, se ven privados de la *convivencialidad*.

Por *convivencialidad* entiendo lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente, así como por la sólida estructura de las herramientas que utiliza. Estas pueden ordenarse en una serie continua cuyos extremos son la herramienta como instrumento dominante y la herramienta convivencial. El paso de la productividad a la convivencialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. La relación convivencial, en cambio siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. *La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces*. Cuando una sociedad, no importa cuál, rechaza la convivencialidad antes de alcanzar un cierto nivel, se convierte en

presa de la falta; ya ninguna *hipertrofia* de la productividad logrará jamás satisfacer las necesidades creadas y multiplicadas por la envidia.

La alternativa

La institución industrial tiene sus fines que justifican los medios. El dogma del crecimiento acelerado justifica la sacralización de la productividad industrial, a costa de la convivencialidad. La desarraigada sociedad actual se nos presenta de pronto como un teatro de la peste, un espectáculo de sombras productoras de demandas generadoras de escasez. Únicamente *invirtiendo la lógica de la institución* se hace posible revertir el movimiento. Por esta inversión radical la ciencia y la tecnología moderna no serán aniquiladas, sino que dotarán a la actividad humana de una eficacia sin precedentes. Por esta inversión ni la industria ni la burocracia serán destruidas, sino eliminadas como impedimentos a otros modos de producción. Y la convivencialidad será restaurada en el centro mismo de los sistemas políticos que protegen, garantizan y refuerzan el ejercicio óptimo del recurso que mejor repartido está en el mundo: *la energía personal que controla la persona*. Oigo decir que desde ahora es necesario que aseguremos colectivamente la defensa de nuestra vida y de nuestro trabajo contra los instrumentos y las instituciones que amenazan o desconocen el derecho de las personas a utilizar su energía en forma creativa. Oigo proponer que con este objeto debemos explicar la estructura formal común a los procesos de decisión ética, legal y política: es ella *la que garantiza que la limitación y el control de las herramientas sociales* serán resultado de un proceso de participación y no de los oráculos de los expertos.

El ideal propuesto por la tradición socialista no se traducirá en realidad mientras no se inviertan las instituciones imperantes y no se sustituya la instrumentación industrial por herramientas convivenciales. Y por su parte la reinstrumentación de la sociedad tiene todas las probabilidades de perdurar como piadoso propósito, si los ideales socialistas de justicia no la adoptan. Por ello se debe saludar a la crisis declarada de las instituciones dominantes como el amanecer de una *liberación* revolucionaria que nos emancipará de aquellas instancias que mutilan la libertad elemental del ser humano, con el solo fin de atosigar cada vez a más usuarios. Esta crisis planetaria de las instituciones nos puede hacer llegar a un *nuevo estado de conciencia*, que afecte a la naturaleza de la herramienta y a la acción a seguir, para que la mayoría tome el control. Si, desde ahora, las herramientas no se someten a un control político, la cooperación de los burócratas del bienestar y de los burócratas de la ideología nos hará reventar de «felicidad». La libertad y la dignidad del ser humano seguirán degradándose, estableciendo una servidumbre sin precedentes del hombre a su herramienta.

A la amenaza de un apocalipsis tecnocrático, yo opongo la visión de una sociedad convivencial. La sociedad convivencial descansará sobre sus contratos sociales que garanticen a cada uno el mayor y más libre acceso a las herramientas de la comunidad, con la condición de no lesionar una igual libertad de acceso al otro.

Los valores de base

En nuestros días existe la tendencia a confiar a un cuerpo de especialistas la tarea de sondear y anunciar el futuro. Se entrega el

poder a los hombres políticos que prometen construir la megamáquina para producir el porvenir. Se acepta una creciente disparidad de niveles de energía y de poder, puesto que el desarrollo de la productividad requiere la desigualdad. Mientras más igualitaria es la distribución, más centralizado es el control de la producción. Las propias instituciones políticas funcionan como mecanismos de presión y de represión que doman al ciudadano y vuelven a domar al desviado para conformarlos a los objetivos de producción. El Derecho se subordina al bien de la institución. El consenso de la fe utilitaria degrada la justicia al simple rango de una distribución equitativa de los productos de la institución.

Una sociedad que define el bien como la satisfacción máxima por el mayor consumo de bienes y servicios industriales del mayor número de gente, mutila en forma intolerable la autonomía de la persona. Una solución política de repuesto a este utilitarismo definiría el bien por la capacidad de cada uno para moldear la imagen de su propio porvenir. Esta redefinición del bien puede ser operativa solo si se aplican criterios negativos. Ante todo se trata de proscribir los instrumentos y las leyes que obstaculizan el ejercicio de la libertad personal. Esta empresa colectiva limitaría las dimensiones de las herramientas, con el fin de defender los valores esenciales que yo llamaría: *sobrevivencia, equidad, autonomía creadora*, pero que asimismo podrían designarse por los tres criterios matemáticos de *viabilidad*, curva de *distribución de inputs* y curva de *control de outputs*. Estos valores son fundamento para toda estructura convivencial, aun cuando las leyes y la moral varíen de una cultura a otra.

Cada uno de estos valores limita, a su manera, la herramienta. La supervivencia es condición necesaria, pero no suficiente, para la equidad: se puede sobrevivir en prisión. La *equidad* en la distribución de los productos industriales es condición necesaria, pero

no suficiente, para un trabajo convivencial: uno puede convertirse en prisionero de la instrumentación. La autonomía, como poder de control sobre la energía, engloba los dos primeros valores citados y define el *trabajo convivencial*. Este tiene, como condición, el establecimiento de estructuras que posibiliten esta distribución equitativa de la energía. Debemos construir —y gracias a los progresos científicos lo podemos hacer— una sociedad posindustrial en la que el ejercicio de la creatividad de una persona no imponga jamás a otra un trabajo, un conocimiento o consumo obligatorio. En la era de la tecnología científica, *solamente una estructura convivencial de la herramienta puede conjugar la supervivencia y la equidad*. La equidad exige que, a un tiempo, se compartan el poder y el haber. Si bien la carrera por la energía conduce al holocausto, la centralización del control de la energía en manos de un Leviatán burocrático sacrificaría el control igualitario de la energía a la ficción de una distribución equitativa de los productos obtenidos. La estructuración convivencial de las herramientas es una necesidad y una urgencia desde el momento en que la ciencia libera nuevas formas de energía. Una estructura convivencial de la herramienta hace realizable la equidad y practicable la justicia; ella constituye la única garantía de supervivencia.

El precio de esta inversión

Sin embargo, la transición del presente estado de cosas a un modo de producción convivencial amenazaría a mucha gente, incluso en sus posibilidades de sobrevivir. En opinión del hombre industrializado, los primeros en sufrir y morir, a consecuencia de los límites impuestos a la industria, serían los pobres. Pero la dominación del hombre por la herramienta ha tomado ya un giro

suicida. La supervivencia de Bangladesh depende del trigo canadiense y la salud de los neoyorkinos exige el saqueo de los recursos planetarios. La transición pues a una sociedad convivencial irá acompañada de extremos sufrimientos: hambre para algunos, pánico para otros. Tienen el derecho a desear esta transición solo aquellos que saben que la organización industrial dominante está en vías de producir sufrimientos aún peores, so pretexto de aliviarlos. Para ser posible dentro de la equidad, la supervivencia exige sacrificios y postula una elección. Exige una renuncia general a la sobrepoblación, a la sobreabundancia y al superpoder, ya se trate de individuos o de grupos. Esto redundará en renunciar a la ilusión que sustituye la preocupación por el prójimo, es decir *del más próximo*, por la insoportable pretensión de organizar la vida en las antípodas. Esto implica renunciar al poder, en servicio tanto de los demás como de sí mismo. La supervivencia dentro de la equidad no será producto de un *ukase* de los burócratas, ni efecto de un cálculo de los tecnócratas. Será resultado del idealismo de los humildes. La convivencialidad no tiene precio, pero se debe saber muy bien lo que costará desprenderse del modelo actual. El hombre reencontrará la alegría de la sobriedad y de la austeridad, reaprendiendo a depender del otro, en vez de convertirse en esclavo de la energía y de la burocracia todopoderosa.

Los límites de mi demostración

En lo que sigue, no pretendo otra cosa que ofrecer una metodología que permita detectar los medios que han sido transformados en fines. Me ciño a la rudeza de la herramienta, no a la sutileza de la intención. El rigor de mi propósito me impedirá tratar cuestiones laterales, complementarias o subordinadas.

1. De nada me servirá ofrecer una ficción detallada de la sociedad futura. Quiero dar una guía para actuar y dejar libre curso a la imaginación. La *vida* dentro de una sociedad convivencial y moderna nos reserva sorpresas que sobrepasan nuestra imaginación y nuestra esperanza. No propongo una *utopía normativa*, sino las condiciones formales de un procedimiento que permita a cada colectividad elegir continuamente su utopía realizable. La convivencial es multiforme.

2. No he de proponer aquí *un tratado de organización* de las instituciones, ni *un manual técnico* para la fabricación de la herramienta justa, ni *un modo de empleo* de la institución convivencial, desde el momento en que no pretendo vender una tecnología «mejor», ni soy propagandista de una ideología. Solo espero definir los indicadores que hacen guiños cada vez que la herramienta manipula al hombre, con el fin de poder proscribir la instrumentación y las instituciones que destruyen el modo de vida convivencial. Este manifiesto es pues guía, detector para utilizarlo como tal. La paradoja es que, actualmente, hemos alcanzado un nivel anteriormente impensable en nuestra habilidad de instrumentar la acción humana y que, por lo mismo, es justamente en nuestra época cuando resulta difícil imaginar una sociedad de herramientas simples, en donde el hombre pudiera lograr sus fines utilizando una energía puesta bajo su control personal. Nuestros sueños están estandarizados, nuestra imaginación industrializada, nuestra fantasía programada. No somos capaces de concebir más que sistemas de hiperinstrumentalización para los hábitos sociales, adaptados a la lógica de la producción en masa. Casi hemos perdido la capacidad de soñar un mundo en donde la palabra se tome y se comparta, en donde nadie limite la creatividad del prójimo, en donde cada uno pueda cambiar la vida.

El mundo actual está dividido en dos: están aquellos que

no tienen lo suficiente y aquellos que tienen demasiado; aquellos a quienes los automóviles sacan de la carretera y aquellos que conducen esos vehículos. Los pobres se sienten frustrados y los ricos siempre insatisfechos. Una sociedad equipada con el sistema de rodamientos a bolas (menor fricción en el rodaje) y que rodara al ritmo del hombre sería incomparablemente más autónoma que todas las sociedades programadas del presente. Nos encontramos en la época de los hombres-máquina, incapaces de considerar, en su riqueza y en su concreción, el radio de acción que ofrecen las herramientas modernas mantenidas dentro de ciertos límites. En su mente no hay un lugar reservado para el salto cualitativo que implicaría a una economía en equilibrio estable con el mundo. En su cerebro no hay un hueco para una sociedad liberada de los horarios y de los tratamientos que les impone el crecimiento de la instrumentalización. El hombre-máquina no conoce la alegría que tiene al alcance de la mano dentro de una pobreza querida; no conoce la sobria embriaguez de la vida. Una sociedad en donde cada uno apreciara lo que es suficiente sería quizás una sociedad pobre, pero seguramente rica en sorpresas y libre.

3. Me atengo a la estructura de la herramienta, *no a la estructura del carácter del individuo y de la comunidad*. Ciertamente, la reconstrucción social, especialmente en los países ricos, implica que la mirada adquiera transparencia, que la sonrisa se haga atenta y que los gestos se suavicen: exige una reconstrucción del hombre y de la índole de sociedad. Pero aquí no hablo como psicólogo, aunque estoy seguro de que dominar la herramienta permitirá disminuir la distorsión del carácter social.

Cada ciudad tiene su historia y su cultura y, por lo mismo, cada paisaje urbano de hoy sufre la misma degradación. Todas las supercarreteras, todos los hospitales, todas las aulas, todas las

oficinas, todos los grandes complejos urbanos y todos los supermercados se asemejan. Las mismas herramientas producen los mismos efectos. Todos los policías motorizados y todos los especialistas en informática se parecen; en toda la superficie del planeta tienen la misma apariencia y hacen los mismos gestos, en tanto, de una región a otra, los pobres difieren. A menos de reinstrumentalizar la sociedad, no escaparemos a la homogenización progresiva de todo, al desarraigamiento cultural y a la estandarización de las relaciones personales. Una investigación complementaria se ocuparía de los caracteres del hombre industrial que obstaculizan o amenazan la reinstrumentación. Yo no quiero dar recetas para cambiar al hombre y crear una nueva sociedad, y no pretendo saber cómo van a cambiar las personalidades y las culturas. Pero sí tengo una certeza: una pluralidad de herramientas limitadas y de organizaciones convivenciales estimularía una diversidad de modos de vida, que tendría más en cuenta la memoria, es decir, la herencia del pasado o la invención, es decir, la creación.

4. Cae fuera de mi propósito central el ocuparme *de la estrategia o de la táctica política*; a excepción tal vez de China bajo el presidente Mao Tse Tung, ningún gobierno actual podría reestructurar su proyecto para la sociedad siguiendo una línea convivencial. Los dirigentes de los partidos y de las industrias son como los oficiales de un barco, apostados en el timón de mando de las instituciones dominantes: empresas multinacionales, Estados, partidos políticos y movimientos organizados, monopolios profesionales, etc., pueden cambiar de ruta, de cargamento y de dotación, pero no de oficio. Hasta pueden producir una demanda que satisfaga la oferta de herramientas o limitarla para maximizar las ganancias. El presidente de una empresa europea o el de una comuna china pueden facilitar la participación cómplice de los trabajadores en las directrices de producción, pero

no tienen el poder de invertir la estructura de la institución que dirigen.

Las instituciones dominantes optimizan la producción de los megainstrumentos y la orientan hacia una población de fantasmas. Los directivos de hoy forman una clase nueva de hombres; seleccionados por su personalidad, su saber y su gusto por el poder, son hombres entrenados para garantizar, al mismo tiempo, el incremento del producto bruto y el acondicionamiento del cliente. Detentan el poder y poseen la energía, dejando al público la ilusión de mantener la propiedad legal de los instrumentos. Es a ellos a quienes hay que liquidar. Pero de nada servirá eliminarlos, sobre todo si es para limitarse a reemplazarlos. El nuevo equipo en el poder pretendería ser más legítimo, con mayor base para manipular ese poder heredado y bien estructurado. Por ello, solo hay una forma de liquidar para siempre a los dirigentes: demoliendo la maquinaria que los hace necesarios y, con ello, la demanda masiva que asegura su imperio. La profesión de gerente general no tiene porvenir en una sociedad convivencial, como no tiene cabida el profesor en una sociedad sin escuela. Una especie se extingue cuando ya no tiene razón de ser.

Lo inverso es un medio propicio para la producción, obra de un pueblo anárquico. Pero el político que ha conquistado el poder es el último en comprender el poder de la renuncia. En una sociedad donde la decisión política encauzara la eficacia de la herramienta, no solo se extenderían los destinos personales, sino que saldrían a la luz nuevas formas de participación política. El hombre hace la herramienta y se hace por la herramienta. La herramienta convivencial suprime ciertos escalones de poder, de limitación y de programación, aquellos precisamente que tienden a uniformar a todos los gobiernos actuales. La adopción de un modo de producción convivencial no prejuzga en favor de

ninguna forma determinada de gobierno, como tampoco excluye una federación mundial, pactos entre naciones, entre comunas o conservación de ciertos tipos de gobiernos tradicionales. En el centro de una sociedad convivencial está la vida política, pero aquí me concreto a describir los criterios estructurales negativos de la producción y la estructura formal base para un nuevo pluralismo político.

5. Una metodología que nos permita detectar la destrucción de la sociedad por la megainstrumentación postula el reconocimiento de la supervivencia dentro de la equidad como valor fundamental. E implica, por lo tanto, la elaboración de una teoría de la justicia. Pero este primer manifiesto no puede ser *ni un tratado ni un compendio de ética*. En apoyo de mi argumento, es preciso que me contente con enunciar simplemente los valores fundamentales de esta teoría.

6. En una sociedad posindustrial y convivencial, los problemas económicos no desaparecerán de un día para otro, como tampoco se resolverán por sí solos. Reconocer que el PNB no evalúa el bienestar, no elimina la necesidad de una noción que cuantifique las transferencias injustas de poder; asignar límites no monetarios y políticamente definidos al incremento industrial, entraña someter a revisión muchas nociones económicas consagradas, pero no hace desaparecer la desigualdad entre los hombres. Limitar la explotación del hombre por la herramienta trae consigo el peligro de que ella sea sustituida por nuevas formas de explotación del hombre por el hombre. Pero de hecho, el individuo tendrá mayores posibilidades de integrarse a la sociedad, de provocar el cambio, que en la era industrial o preindustrial.

Aun limitada, la herramienta convivencial será incomparablemente más eficiente que la herramienta primitiva y, a diferencia de la instrumentación industrial, estará al alcance de todos.

Pero habrá quienes le saquen más ventajas que otros. Se dirá que la limitación de los instrumentos no pasará de ser letra muerta mientras *una nueva teoría económica* no haya alcanzado la etapa de operación que asegure la redistribución dentro de una sociedad descentralizada. Esto, que es absolutamente exacto, cae, sin embargo, *fuera del propósito* que nos ocupa, que es el de una teoría sobre la eficacia y la distribución de los medios de producción, y no el de una teoría que se refiera directamente a la reorganización financiera. Propongo, pues, la identificación de seis cercos impondibles a la expansión de la producción. Cada uno de ellos representa una dimensión natural dentro de la cual las unidades de medida de la economía se reducen a una clase de factores sin dimensión.

La industrialización de la falta

Una metodología que permita señalar la perversión de la herramienta al convertirse en su propio fin, encontrará necesariamente una fuerte resistencia entre quienes están habituados a medir el bien en términos de francos o de dólares. Platón decía que el mal hombre de Estado cree poder medirlo todo y mezcla la consideración de lo inferior y de lo superior en busca de lo que conviene más al fin pretendido. Nuestra actitud hacia la producción ha sido moldeada, a lo largo de los siglos, por una larga sucesión de este tipo de hombres de Estado. Poco a poco las instituciones no solo han conformado nuestra demanda, sino que también han dado forma a nuestra lógica, es decir, a nuestro sentido de la medida. Primero se pide lo que produce la institución, pronto se cree no poder vivir sin ello. Y mientras menos se puede gozar de lo que ha llegado a convertirse en necesidad, más fuertemente se

siente la necesidad de cuantificarlo. La necesidad personal se convierte así en carencia medible.

La invención de la «educación» es un ejemplo de lo que expongo. Se tiene la tendencia a olvidar que la necesidad de *educación*, en su acepción moderna, es una invención reciente. Era desconocida antes de la Reforma, excepto en la crianza de la primera edad, que los animales y los hombres prodigan a sus crías. Se la distinguía con mucha exactitud de la instrucción necesaria al niño y del estudio al que más tarde se dedicaban algunos bajo la dirección de un maestro. Para Voltaire, la palabra «educación» era todavía un neologismo presuntuoso, empleado por fatuos maestros de escuela.

La empresa que consiste en hacer pasar a todos los hombres por grados sucesivos de iluminación encuentra raíces profundas en la alquimia, el Gran Arte de finales de la Edad Media. Con muy justo título se considera a Jan Amos Comenius, obispo moravo del siglo XVIII —pansofista y pedagogo, como él mismo se nombraba—, uno de los fundadores de la escuela moderna. Fue uno de los primeros en proponer siete o doce grados de aprendizaje obligatorio. En su *Magna Didactica* describe la escuela como un instrumento para «enseñar a todos totalmente todo» (*omnes, omnia, omnino*) y esboza el proyecto de una producción en cadena del saber, que disminuye el costo y aumenta el valor de la educación, con el fin de permitir a cada cual alcanzar la plenitud de la humanidad. Pero Comenius no solo fue uno de los primeros teóricos de la producción en masa, fue también un alquimista, que adaptó el vocabulario técnico de la transmutación de los elementos para el arte de criar a los niños. El alquimista quiere refinar los elementos base, purificando sus espíritus a través de 12 etapas sucesivas de iluminación. Al término de este proceso, para su mayor bien y el del universo, los elementos son transformables

en metal precioso: el residuo de la materia, después de sufrir siete clases de tratamiento, da plata, y lo que subsiste, después de 12 pruebas, da oro. Naturalmente los alquimistas fracasaban siempre, cualquiera que fuera la perseverancia en sus esfuerzos, pero siempre su ciencia les ofrecía nuevas razones para volver a la carga con tenacidad. El fracaso de la alquimia culmina con el fracaso de la industria.

El modo industrial de producción fue plenamente racionalizado, por primera vez, con motivo de la fabricación de un nuevo bien de servicio: *la educación*. La pedagogía agregó un nuevo capítulo a la historia del Gran Arte. Dentro del proceso alquimista, la educación se convierte en la búsqueda de aquello de donde nacerá un nuevo tipo de hombre, requerido por el medio, moldeado por la magia científica. Pero sea cual fuera el precio pagado por las sucesivas generaciones, se reveló cada vez más que la mayoría de los alumnos no eran dignos de alcanzar los más altos grados de la iluminación, y era preciso excluirlos del juego por no aptos para llevar la «verdadera» vida ofrecida en ese mundo creado por el hombre.

La redefinición del proceso de adquisición del saber, en términos de escolarización, no solo justificó la escuela al darle apariencia de necesidad, sino que creó también una nueva especie de pobres, los no escolarizados, y una nueva clase de segregación social, la discriminación de los que carecen de educación por parte de los orgullosos de haberla recibido. El individuo escolarizado sabe exactamente el nivel que ha alcanzado en la pirámide jerárquica del saber y conoce con precisión lo que le falta para alcanzar la cúspide. Una vez que acepta ser definido por una administración, según su grado de conocimientos, acepta después, sin dudar, que los burócratas determinen sus necesidades de salud y que los tecnócratas definan su falta de movilidad. Una vez moldeado

en la mentalidad de consumidor-usuario, ya no puede ver la perversión de los medios en fines, inherente a la estructura misma de la producción industrial tanto de lo necesario como de lo suntuario. Condicionado para creer que la escuela puede ofrecerle una existencia de conocimientos, llega a creer igualmente que los transportes pueden ahorrarle tiempo o que en sus aplicaciones militares la física atómica puede protegerlo. Se apega a la idea de que el aumento de salarios corresponde al del nivel de vida y que el crecimiento del sector terciario refleja un alza en la calidad de vida.

En realidad, la industrialización de las necesidades reduce toda satisfacción a un acto de verificación operativa y sustituye la alegría de vivir por el placer de aplicar una medida.

El servicio *educación* y la institución *escuela* se justifican mutuamente. La colectividad solo tiene una manera de salir de ese círculo vicioso, y es tomando conciencia de que la institución ha llegado a fijar ella misma los fines: la institución presenta valores abstractos, luego los materializa encadenando al hombre a mecanismos implacables. ¿Cómo romper el círculo? Es necesario hacerse la pregunta: ¿quién me encadena, quién me habitúa a sus drogas? Hacerse la pregunta es ya responderla. Es liberarse de la opresión del sinsentido y de la falta, reconociendo cada uno su propia capacidad de aprender, de moverse, de descuidarse, de hacerse entender y de comprender. Esta liberación es obligadamente instantánea, puesto que no hay término medio entre la inconsciencia y el despertar. La falta, que la sociedad industrial mantiene con esmero, no sobrevive al descubrimiento que muestra cómo las personas y las comunidades pueden ellas mismas satisfacer sus verdaderas necesidades.

La definición industrial de los valores entorpece extremadamente la posibilidad del usuario de percibir la estructura profunda

de los medios sociales. Le es difícil captar que existe una vía distinta, que no es la alienación del trabajo, la industrialización de la falta y la supereficiencia de la herramienta. Le es difícil imaginar que se puede ganar en rendimiento social lo que se pierde en rentabilidad industrial. El temor de que rechazando el presente se retorne a la esclavitud del pasado, lo encierra en la prisión multinacional de hoy, llámese esta fábrica Philips o Escuela.

En tiempos pasados la existencia dorada de unos cuantos descansaba sobre la servidumbre de los demás. La eficiencia de cada uno era débil: la vida fácil de una minoría exigía el embargo del trabajo de la mayoría. Ahora bien, una serie de descubrimientos recientes, muy simples, pero inconcebibles en el siglo XVIII, aumentaron la eficiencia del hombre. El balero,¹ la sierra, la reja de acero del arado, la bomba de agua o la bicicleta, multiplicaron el rendimiento horario del hombre y facilitaron su trabajo.

En Occidente, entre la alta Edad Media y el Siglo de las Luces, más de un auténtico humanista se extravió en el sueño alquimista. La ilusión consistía en creer que la máquina era un hombre artificial que reemplazaría al esclavo.

La otra posibilidad: una estructura convivencial

Una sociedad convivencial es la que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser. En tanto el incremento de la instrumentación,

1. Rodamiento de bolas.

pasados los umbrales críticos, produce siempre más uniformación reglamentada, mayor dependencia, explotación e impotencia, el respeto a los límites garantiza un libre florecimiento de la autonomía y de la creatividad humanas. Claramente, yo empleo el término *herramienta* en el sentido más amplio posible, como instrumento o como medio, independientemente de que haya nacido de la actividad fabricadora, organizadora o racionalizante del hombre o que simplemente, como es el caso del sílex prehistórico, la mano del hombre se lo haya apropiado para realizar una tarea específica, es decir, para ponerlo al servicio de una intencionalidad.

Una escoba, un bolígrafo, un destornillador, una jeringa, un ladrillo, un motor, son herramientas, a igual título que un automóvil o un televisor. Una fábrica de empanadas o una central eléctrica, como instituciones productoras de bienes, entran también en la categoría de la herramienta. Dentro del herramental, hay que ordenar también las instituciones productoras de servicios, como son la escuela, la institución médica, la investigación, los medios de comunicación o los centros de planificación. Las leyes sobre el matrimonio o los programas escolares conforman la vida social del mismo modo que las redes de carreteras. La categoría de la herramienta engloba todos los instrumentos razonados de la acción humana, la máquina y su modo de empleo, el código y su operador, el pan y el circo. Como se ve, el campo abierto al concepto de herramienta varía de una cultura a otra. Depende de la impronta que una sociedad determinada ejerza sobre su estructura y su medio ambiente. Todo objeto tomado como medio para un fin se convierte en herramienta.

La herramienta es inherente a la relación social. En tanto actúo como hombre, me sirvo de herramientas. Según la domine o ella me domine, la herramienta o me liga o me desliga del

cuerpo social. En tanto domine la herramienta, yo doy al mundo mi sentido; cuando la herramienta me domina, su estructura conforma e informa la representación que tengo de mí mismo. La herramienta convivencial es la que me deja la mayor latitud y el mayor poder para modificar el mundo en la medida de mi intención. La herramienta industrial me niega ese poder; más aún, por su medio es otro quien determina mi demanda, reduce mi margen de control y rige mi propio sentido. La mayoría de las herramientas que hoy me rodean no podrían utilizarse de manera convivencial.

La herramienta es a la vez medio de control y elemento transformador de energía. Como se sabe, el hombre dispone de dos tipos de energía, la que genera de sí mismo (o energía metabólica) y la que extrae del exterior. El hombre maneja la primera y manipula la segunda. Es por eso que haré una distinción entre la herramienta manejable y la herramienta manipulable.

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

La herramienta manipulable es movida, por lo menos en parte, por energía exterior. Puede servir para multiplicar la energía humana: los bueyes tiran del arado, pero para guiarlos se necesita

del labrador. Asimismo un montacargas o una sierra eléctrica conjugan la energía metabólica con la energía exógena. Sin embargo, la herramienta manipulable puede exceder la escala humana. La energía que proporciona el piloto de un avión supersónico ya no es parte significativa de la energía consumida en el vuelo. El piloto es un simple operador cuya acción se rige por los datos de una computadora. Y aún hay alguien más en la cabina de mando, porque la computadora es imperfecta o porque el sindicato de pilotos es poderoso y organizado.

La herramienta es convivencial en la medida en que cada uno puede utilizarla sin dificultad, tan frecuentemente como él lo desee y para los fines que él mismo determine. El uso que cada quien haga de ella no invade la libertad del otro para hacer lo mismo. Nadie necesita de un diploma para tener el derecho de usarla a voluntad; se la puede tomar o no. Entre el hombre y el mundo ella es una conductora de sentido, una traductora de intencionalidad.

Ciertas instituciones son, estructuralmente, herramientas convivenciales y ello independientemente de su nivel tecnológico. El teléfono puede servir de ejemplo. Bajo la única condición de disponer de las monedas necesarias para su funcionamiento, cualquiera puede llamar a la persona que quiera para decirle lo que quiera: informaciones bursátiles, injurias o palabras de amor. Ningún burócrata podrá fijar de antemano el contenido de una comunicación telefónica —si acaso, podrá violar el secreto, pero asimismo protegerlo. Cuando las infatigables computadoras mantienen ocupadas más de la mitad de las líneas californianas y, con ello, restringen la libertad de las comunicaciones personales, es la compañía telefónica la responsable al desviar la explotación de una licencia concedida originariamente a las personas para el habla. Cuando una población entera se deja intoxicar por el uso

abusivo del teléfono y pierde así la costumbre de intercambiar cartas o visitas, este error conduce al recurso inmoderado de una herramienta que es convivencial por esencia, pero cuya función se desnaturaliza porque su campo de acción recibió una extensión errónea.

La herramienta manejable llama al uso convivencial. Si no se presta a ello es porque la institución reserva su uso para el monopolio de una profesión, como lo hace, por ejemplo, al poner las bibliotecas en el recinto de las escuelas o al decretar la extracción de los dientes y otras intervenciones simples como actos médicos, practicables solo por especialistas. Pero la herramienta puede también ser objeto de una especie de segregación, como es el caso de los motores, concebidos de tal manera que uno mismo no puede practicar pequeñas reparaciones con ayuda de una tenaza y un destornillador. El monopolio de la institución sobre este tipo de herramientas manejables constituye un abuso, pervierte el uso del mismo, pero sin que por ello este se desnaturalice, como el cuchillo del asesino no deja de ser cuchillo.

El carácter convivencial de la herramienta no depende, en principio, de su nivel de complejidad. Lo que se ha dicho del teléfono podría repetirse, punto por punto, respecto del sistema de correos o de los transportes fluviales en Tailandia. Cada uno de esos sistemas es una estructura institucional que maximiza la libertad de la persona, aun cuando pueda desviarse de su finalidad y pervertirse en su uso. El teléfono es el producto de una técnica avanzada; el sistema de correos puede funcionar a diversos niveles técnicos, pero exige siempre mucha organización; la red de canales y de piraguas integra una programación mínima dentro del cuadro de una técnica consuetudinaria.

El equilibrio institucional

Al aproximarse a su segundo umbral la institución pervierte el uso de la herramienta manejable. Es entonces cuando se abre el reino de las manipulaciones. Cada vez más se va adoptando el medio como fin. Reunidas en esa forma, las condiciones para la enseñanza cuestan más que la enseñanza misma, y el costo de la formación ya no se compensa con el fruto que produce. Los medios para el fin perseguido por la institución son cada vez menos accesibles a una persona autónoma o, dicho con más exactitud, se integran a una cadena de eslabones solidarios que hay que aceptar en su totalidad. En Estados Unidos no hay viaje en avión sin automóvil, y sin viaje en avión no hay congreso de especialistas. Las herramientas que alcanzarían los mismos fines, exigiendo menos del usuario, respetando su libertad de maniobra, son eliminadas del mercado. Mientras que las aceras van desapareciendo, la complejidad de la red de carreteras no hace sino crecer.

Es posible que ciertos medios de producción, no convivenciales, parezcan deseables en una sociedad posindustrial. Es probable que, aun en un mundo convivencial, ciertas colectividades elijan tener más abundancia a costa de menos creatividad. Es casi seguro que, durante el periodo de transición, la electricidad no sea en todas partes el resultado de una producción doméstica. Ciertamente, el conductor de un tren no puede salirse de la vía férrea ni elegir sus estaciones y su horario. Los postillones no estaban menos sujetos a una ruta precisa que los petroleros modernos lo están hoy, muy al contrario. La transmisión de mensajes telefónicos se hace sobre una banda de frecuencia determinada y debe ser dirigida por una administración central, aun cuando cubra una zona delimitada. En realidad, no hay ninguna razón para proscribir de una sociedad convivencial toda herramienta

poderosa y toda producción centralizada. Dentro de la perspectiva convivencial, el equilibrio entre la justicia en la participación y la igualdad dentro de la distribución puede variar de una sociedad a otra en función de la historia, de los ideales y del medio ambiente de esa sociedad.

No es esencial que las instituciones manipuladoras o los bienes y servicios susceptibles de intoxicar se excluyan por completo de una sociedad convivencial. Lo que importa es que semejante sociedad logre un equilibrio entre, por una parte, la instrumentación concebida para satisfacer la demanda que produce y, por otra, los instrumentos que estimulan la realización personal. Lo primero materializa programas abstractos que conciernen a los hombres en general; lo segundo favorece la aptitud de cada uno para perseguir sus fines de manera personal, inimitable.

No es cuestión de proscribir una herramienta por el solo hecho de que, de acuerdo con nuestros criterios de clasificación, pueda calificarse de anticonvivencial. Estos criterios son guías para la acción. Una sociedad puede utilizarlos para reestructurar la totalidad de su instrumentación, en función del estilo y del grado de convivencialidad que desee alcanzar. Una sociedad convivencial no prohíbe la escuela. Proscribe el sistema escolar pervertido en herramienta obligatoria, basada en la segregación y el rechazo de los fracasados. Una sociedad convivencial no suprime los transportes interurbanos a gran velocidad, a menos que su existencia impida garantizar al conjunto de la población la posibilidad de circular a la velocidad y al ritmo que quiera. Una sociedad convivencial ni siquiera pretende rechazar la televisión, aun cuando esta deja a discreción de algunos productores y charlatanes seleccionar y fabricar lo que se habrá de «tragar» la masa de televidentes; sin embargo, una sociedad de ese tipo debe proteger a la persona contra la *obligación* de convertirse en cautiva de la

pantalla. Como se ve, los criterios de la convivencialidad no son reglas a aplicarse mecánicamente, sino indicadores de la acción política concerniente a todo lo que se debe evitar. Son criterios de detección de una amenaza que permiten a cada uno hacer valer su propia libertad.

La ceguera actual y el ejemplo del pasado

En el presente, los criterios institucionales sobre la acción humana son opuestos a los nuestros, incluso en las sociedades marxistas en donde la clase obrera se cree en el poder. El planificador socialista rivaliza con el vocero de la libre empresa en su intento por demostrar que sus principios aseguran a una sociedad el máximo de productividad. En los países socialistas, la política económica con frecuencia se define por su preocupación de aumentar la productividad industrial. El monopolio de la interpretación industrial del marxismo sirve de barrera y de medio de chantaje contra toda forma de marxismo heterodoxo. Falta ver si China, después de la muerte del presidente Mao Tse Tung, abandonará, ella también, la convivencialidad productiva, para volverse hacia la productividad estandarizada. La interpretación exclusivamente industrial del socialismo, permite a los comunistas y a los capitalistas hablar el mismo idioma, medir en forma similar el grado de desarrollo alcanzado por una sociedad. Una sociedad en donde la mayoría de la gente depende, respecto a los bienes y servicios que recibe, de las cualidades, de la imaginación, del amor y de la habilidad de cada cual, pertenece a la clase considerada como subdesarrollada. En cambio, una sociedad en donde la vida cotidiana no es más que una serie de pedidos sobre catálogo al gran supermercado universal, se considera avanzada. Y

el revolucionario no es más que un entrenador deportivo: campeón del Tercer Mundo o portavoz de las minorías subconsumidoras, encauza la frustración de las masas a las que revela su *retraso*; canaliza la violencia popular y la transforma en *energía para dar alcance*.

Cada uno de los aspectos de la sociedad industrial es parte de un sistema de conjunto que implica la escalada de la producción y el incremento de la demanda indispensables para justificar el costo social total. Es por ello que, cuando se concentra la crítica social sobre la mala administración, la corrupción, la insuficiencia de la investigación o el retraso tecnológico, no se hace más que distraer la atención del público del único problema que cuenta: la estructura inherente a la herramienta que se toma como medio y que determina una creciente falta general. Otro error consiste en creer que la frustración actual se debe principalmente a la propiedad privada de los medios de producción, y que la apropiación pública de esos medios, a través de un organismo central de planificación, protegerá los intereses de la mayoría y conducirá a un reparto equitativo de la abundancia. Este remedio propuesto no cambiará la estructura antihumana de la herramienta. Mientras se ataque al consorcio Ford por la única razón de que enriquece al señor Ford, se mantendrá la ilusión de que las fábricas Ford podrían enriquecer a la colectividad. Mientras la población suponga que el automóvil le reporta ventajas, no tendrá queja contra Ford por construir automóviles. Mientras comparta la ilusión de que es posible aumentar la velocidad de desplazamiento de cada uno, la sociedad continuará criticando su propio sistema político, en vez de imaginar otro sistema de transportes. Sin embargo, la solución está al alcance de la mano: no reside en una forma determinada de apropiación de la herramienta, sino en el descubrimiento del carácter de ciertas herramientas,

en saber que nadie podrá jamás *poseerlas*. El concepto de apropiación no se podrá aplicar a una instrumentación incontrolable. La cuestión urgente sería determinar qué herramientas pueden ser controladas en interés general, y comprender que una herramienta incontrolable representa una amenaza insoportable. Es secundaria la cuestión de saber cómo organizar un medio privado de control que responda al interés general.

Ciertas herramientas son siempre destructoras, cualesquiera que sean las manos que las detenten: la mafia, los capitalistas, una firma multinacional, el Estado o incluso una colectiva obrera. Es así, por ejemplo, en el caso de las redes de autopistas de vías múltiples, de los sistemas de comunicación de larga distancia que utilizan bandas anchas de frecuencias y también de las minas o de las escuelas. El instrumento destructor incrementa la uniformación, la dependencia, la explotación y la impotencia; despoja al pobre de su parte de convivencialidad, para frustrar más al rico de la suya.

Al hombre moderno le es difícil concebir el desarrollo y la modernización en términos de reducción y no de incremento del consumo de energía. Para él, una técnica avanzada rima con una profunda intervención en el proceso físico, mental y social. Si queremos aprehender la instrumentación con exactitud, debemos abandonar la ilusión de que un alto grado de cultura implica el más alto consumo de energía posible. En las civilizaciones antiguas, los recursos energéticos estaban repartidos equitativamente. Cada ser humano, por su constitución biológica, disponía de por vida de toda la energía potencial necesaria para transformar conscientemente el contorno físico según su voluntad, puesto que la fuente era su propio cuerpo bajo la condición de que se le mantuviera en buena salud. En estas condiciones, controlar grandes cantidades de energía física no era más que resultado de manipulaciones psíquicas o de una dominación política.

Para edificar las pirámides de Teotihuacán en México, para formar las terrazas de arrozales de Ibagué, en Colombia, los hombres no necesitaron para nada de herramientas manipulables. La cúpula de San Pedro en Roma y los canales de Ankor Vat se construyeron sin bulldozers, solo a fuerza de brazos. Los generales de César recibían las noticias a través de *jinetes*, los Fugger y los jefes incas utilizaban corredores. Hasta el siglo XVIII, las galeras de la República Veneciana y todos los mensajeros viajaban a menos de 120 kilómetros por día. El ejército de Napoleón se desplazaba siempre con la misma lentitud que el de César. La mano o el pie impulsaban la bobina o el torno, la rueda del alfarero y la sierra de madera. La energía metabólica del hombre alimentaba la agricultura, la artesanía y la guerra. La ingeniosidad del individuo canalizaba la energía animal hacia ciertas tareas sociales. Los poderosos de la tierra no controlaban otra energía más que la suministrada, de grado o por fuerza, por sus propios súbditos.

Ciertamente, el metabolismo humano no bastaba para procurar toda la energía deseable, pero en la mayoría de las culturas se mantenía incluso como su fuente principal: el hombre sabía poner a su servicio ciertas fuerzas naturales. Utilizaba el fuego para cocer sus alimentos y más tarde para forjar armas; sabía extraer el agua de la tierra, descender por los ríos, navegar a vela, utilizar la fuerza de la gravedad; domesticar al animal. Pero en su totalidad estos recursos fueron secundarios y de poco rendimiento. La sociedad ateniense del siglo VI o la del Cuatrocientos florentino, sabía utilizar en forma armoniosa las fuerzas naturales, pero la construcción de templos y palacios se hizo, en lo esencial, solo por obra de la energía humana. Es cierto que el hombre podía reducir una ciudad a cenizas o hacer del Sahara un desierto, pero esta explosión de energía, una vez desatada, escapaba a su poder de control.

Es posible dar un valor aproximado a la cantidad de energía física que disponían las sociedades tradicionales. El ser humano quemaba un promedio de 2.500 calorías diarias, de las cuales cuatro quintos servían únicamente para mantenerle vivo, hacer latir su corazón y accionar su cerebro. El remanente se podía aplicar a diversas tareas, pero no todo era transformable en trabajo. No solo se aplicaba a los juegos de la infancia, sino también, y sobre todo, a las actividades de sobrevivencia cotidiana: levantarse, preparar los alimentos, protegerse contra el frío o contra la amenaza de los otros. Privado del impulso de sus actividades, el hombre se ha vuelto inepto para el trabajo: la sociedad puede moldearlas, pero no puede suprimirlas, para destinar a otras tareas la energía que requieren. La costumbre, el lenguaje y el Derecho determinan la forma de alfarería que fabrica el esclavo, pero el amo no puede privar a su esclavo de techo, salvo privándose a sí mismo del esclavo. Sumando múltiples descargas pequeñas de energía individual, puestas a disposición de la colectividad, se construyeron templos, se trasladaron montañas, se tejieron vestimentas, se hicieron guerras, se transportó al monarca y se le honró.

La energía estaba limitada, era función del nivel de la población, se abastecía del vigor del cuerpo. Su eficacia dependía del grado de desarrollo —y de distribución en la población— de las herramientas manejables. La herramienta incorporaba la energía metabólica a la tarea. Jugaba con las fuerzas, ya fuera la de gravedad o la del viento, pero no ampliaba la fuerza de trabajo. Para disponer de más poder físico que el vecino había que avasallarlo. Si el amo empleaba formas de energía humana, podía controlarlas únicamente si gobernaba sobre otros hombres. Cada yunta de bueyes requería un boyero para cuidarla y conducirla. Hasta el fuego de la forja requería de un guardián para cuidarlo. El poder

político era el dominio de la voluntad de los demás, y el dominio de fuerza física era la detentación de la autoridad.

En las sociedades preindustriales, el poder político no podía controlar más que la energía *excedente*, proporcionada por la población. Cada ventaja en la eficiencia, obtenida gracias a una nueva herramienta o a un nuevo modo de organización, significaba para la población el riesgo de verse privada del control de ese excedente de energía. Todo aumento en la eficiencia permitía a la clase dominante apropiarse de una parte mayor de la energía total disponible. De modo que a la evolución de las técnicas correspondía una evolución paralela de las clases sociales. Se cobraban impuestos al individuo, quitándole una parte de su producto personal, o bien se le imponían trabajos obligatorios suplementarios. La ideología, la estructura de la economía, el armamento y el modo de vida favorecían esta concentración en manos de unos cuantos, del dominio de la energía biológica aumentada.

Sin embargo, este tipo de concentración no tiene los mismos efectos en una cultura u otra sobre el reparto de los frutos del esfuerzo social. En el mejor de los casos, amplía el radio de acción para las energías personales. La sociedad campesina en Europa central, a finales de la Edad Media, es un buen ejemplo de ello. Tres invenciones recientes —el estribo, las herraduras para caballos y el arnés— triplicaron el rendimiento del caballo. Equipado así, el arado tirado por un caballo hizo posible la rotación trienal de los cultivos, la explotación de nuevas tierras y, enganchado a una carreta, elevó al cuadrado el radio de acción del campesino, lo que provocó el movimiento de concentración del *hábitat* en poblaciones agrupadas en torno a una iglesia, más tarde a una escuela. En el peor de los casos, la concentración del poder, al disponer de la energía, condujo al establecimiento de grandes

imperios, propagados por los ejércitos mercenarios y alimentados por los campesinos reducidos al vasallaje.

Hacia finales de la Edad de Hierro, o sea desde el reino de Agripa hasta el siglo de Watt, la cantidad total de energía disponible aumentó rápidamente. De hecho, la mayoría de las grandes mutaciones técnicas anteriores al descubrimiento de la electricidad se produjeron durante la alta Edad Media. La invención de los tres mástiles, que sacó mejor partido de la fuerza del viento, hizo posible la navegación alrededor del mundo. La excavación de los canales europeos y la invención de la esclusa hicieron posibles los transportes regulares de cargamentos pesados. Los cerveceros, los tintoreros, los alfareros, los ladrilleros, los azucareros y los salineros se beneficiaron del perfeccionamiento y difusión de los molinos de viento y de agua. La forja a orillas del torrente sustituyó a la fragua en el bosque; al martillo lo reemplazaron los molinetes de pilón para triturar el mineral, y al canasto a espaldas del hombre lo reemplazó la polea que permite levantar cargas. La fuerza hidráulica accionó sopletes para ventilar galerías y gracias a las norias se bombeó el agua para drenar el fondo de la mina y el hombre se sumergió más adentro de la tierra. Aun se dice del campesino, detrás de su arado, que «labora»; del minero se dice que «trabaja». Después, el carro, equipado con un tren delantero pivotante y con ejes móviles, permitió duplicar la velocidad del desplazamiento, con lo que, a partir del siglo XVIII, se beneficiaron el correo y el transporte de pasajeros. Por primera vez en la historia del hombre fue posible desplazarse a 100 kilómetros por hora. Poblados y campos, unos más lentamente que los otros, se transformaron, se remodelaron, poco a poco.

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

mecanización: «...indiferencia hacia los factores humanos, a la contaminación y a la destrucción del contorno, puesto el acento en el proceso fisicoquímico con miras a obtener el metal o el carburante deseado y, sobre todo, el aislamiento geográfico y mental del universo del granjero y del artesano, del mundo de la Iglesia, de la Universidad y de la Ciudad. Por su efecto destructor sobre el medio ambiente y su desprecio por los riesgos impuestos al hombre, la actividad minera se acerca mucho a la actividad guerrera —como la guerra, la mina produce con frecuencia un tipo de hombre duro y digno, habituado a afrontar el peligro y la muerte [...] el soldado en su mejor aspecto. Pero el *animus* destructor de la mina, su siniestra labor, su aura de miseria humana y la degradación del paisaje, todo eso lo transmite la actividad minera a las industrias que utilizan su producción. El costo social excede grandemente al beneficio mecánico». De manera que a la herramienta accionada al ritmo del hombre sucedió un hombre actuando al ritmo de la herramienta, con lo que todas las modalidades humanas de actuar se vieron transformadas.

Un nuevo concepto del trabajo

A finales de la Edad Media, el antiguo sueño del alquimista de fabricar un *homúnculo* en el laboratorio, poco a poco tomó la forma de la creación de robots para que trabajaran por el hombre, y de la educación del hombre para trabajar a su lado. Esta nueva actitud hacia la actividad productora se reflejaba en la introducción de una nueva palabra. *Tripaliare* significaba torturar sobre el *trepalium*, mencionado en el siglo VI como un armazón formado con tres troncos, suplicio que reemplazó en el mundo cristiano al de la cruz. En el siglo XII, la palabra *trabajo* significaba

una prueba dolorosa. Hubo que esperar al siglo xvi para poder emplear la palabra «trabajo» en lugar de *obra* o de *labor*. A la *obra* (*poièsis*) del hombre artista y libre, a la *labor* (*ponèros*) del hombre apremiado por el otro o por la naturaleza, se agrega entonces el *trabajo*, al ritmo de la máquina. En seguida la palabra «trabajador» desliza su sentido hacia «labrador» y «obrero»: a fines del siglo xix los tres términos apenas se distinguen.

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

El surgimiento de nuevas formas de energía y de poder alertó la relación que el hombre mantenía con el tiempo. El préstamo con interés era condenado por la Iglesia como una práctica contra natura; el dinero era, por naturaleza, un medio de cambio para comprar lo necesario, no un capital que pudiera *trabajar* o dar frutos. En el siglo xvii la Iglesia misma abandona esta

concepción, aunque a su pesar, para aceptar el hecho de que los cristianos se habían convertido en capitalistas comerciantes. El uso del reloj se generaliza y, con él, la idea de la «falta» de tiempo; «me sobra tiempo, ¿cómo voy a gastarlo?»; «me falta tiempo»; «¡no puedo permitirme el lujo de derrocharlo, ganar una hora, ya es ganancia!»

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

La nueva relación del hombre con su instrumentalización echa raíces durante la Revolución Industrial; como, a su vez, el capitalismo, en el siglo XVI, reclamó nuevas fuentes de energía. La máquina de vapor es más un efecto de esta sed de energía que una causa de la Revolución Industrial. Con el ferrocarril, esta preciosa máquina se vuelve móvil y el hombre se hace usuario. En 1782, la diligencia franqueó los 110 kilómetros por día entre París y Marsella; en 1855, Napoleón III se ufanaba de recorrer 100 kilómetros por hora. Poco a poco, la máquina puso al hombre en movimiento: en 1900, un trabajador francés, no empleado en la agricultura, alcanzaba en promedio 30 veces más kilómetros que su homónimo en 1850. Llega entonces el fin de la Edad de Hierro y a la vez el de la Revolución Industrial. La capacidad de moverse se sustituye por el recurso de los transportes. El hacer en serie reemplaza al *savoir faire*, la industrialización se convierte en norma.

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

Así, pues, hemos revisado cuatro niveles energéticos, que pueden marcar la organización de una sociedad, la estructura de sus herramientas y el estilo dominante de sus actividades productoras. Esas cuatro organizaciones circunscriben, respectivamente, el campo de la obra independiente y creadora, de la labor bajo la ley de la necesidad, del trabajo al ritmo de la cadena sin fin y del funcionamiento «condicionado operativamente» dentro de la megamáquina. La manera en que estos diferentes tipos de actividad participan en los cambios de la economía y afrontan las leyes del mercado es reveladora de sus mutuas diferencias. El creador de una obra no puede ofrecerse él mismo en el mercado, solamente puede ofrecer el fruto de su actividad. El labrador y el trabajador pueden ofrecer a otro su fuerza y su competencia. En

fin, el puesto del funcionario y del operador se ha convertido también en una mercancía. El derecho a manejar una máquina y a beneficiarse con los privilegios correspondientes se obtiene como resultado del consumo de una serie de tratamientos previos: currículum escolar, condicionamiento profesional, educación permanente.

Todos somos hijos de nuestro tiempo y, como tales, nos resulta bien difícil imaginar un tipo de producción posindustrial, y por lo mismo, humana. Para nosotros, limitar la instrumentación industrial significa el retorno al infierno de la mina y al cronómetro de la fábrica o al trabajo del granjero que compite con la agricultura mecanizada. El obrero que sumerge un neumático en una solución hirviendo de ácido sulfúrico debe repetir ese gesto absurdo y agotador a cada gemido de la máquina, y está así realmente atado a la máquina. Por otra parte, el trabajo del campo ya no es lo que fue para el siervo o para el campesino tradicional. Para estos era laborar un campo en función del crecimiento de las plantas, del apetito de los animales y del tiempo que haría al día siguiente. El obrero agrícola moderno, que no dispone de herramientas manipulables, se encuentra en cambio en una situación absurda. Cogido entre dos fuegos, o debe agotarse para rivalizar con los rendimientos de los que poseen tractores y máquinas de usos múltiples, o bien debe hacer funcionar esta maquinaria moderna, consciente de estar fastidiado, explotado y burlado, con la sensación de ser una simple pieza de recambio para la megamáquina. Es incapaz de imaginar la posibilidad de usar herramientas manejables que son, a la vez, menos fatigantes que el antiguo arado, menos alienantes que la trilladora y más productivas que uno y otra.

Ninguno de los tipos de instrumentos fabricados en el pasado posibilitaba un tipo de sociedad y un modo de actividad

marcados a la vez con el sello de la eficiencia y de la convivencia. Pero hoy en día podemos concebir herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre frente al hombre, sin someterlo a la máquina. La condición para esta posibilidad es la reversión del cuadro de las instituciones que rigen la aplicación de los resultados de las ciencias y de las técnicas. En nuestros días, el avance científico se identifica con la sustitución de la iniciativa humana por la instrumentación programada, pero lo que, de esa manera, se toma por efecto de la lógica del saber, no es en realidad más que la consecuencia de un prejuicio ideológico.

La convicción común es que la ciencia y la técnica apoyan el modo industrial de producción, y que, por este hecho, imponen el reemplazo de todos los instrumentos específicamente relacionados con un trabajo autónomo y creador. Pero semejante proceso no está implícito en los descubrimientos científicos y no es una consecuencia ineluctable de su aplicación. Lejos de ello, es el resultado de la decisión absoluta en favor del desarrollo del modo industrial de producción: la investigación se esfuerza por reducir en todas partes los obstáculos secundarios que entraban en el crecimiento de un determinado proceso; bajo una programación a largo plazo, se adorna como si se tratara de un logro costoso, realizado con gran esfuerzo en interés del público. En realidad, la investigación está casi totalmente al servicio del desarrollo industrial. Pero una técnica avanzada podría reducir el peso de la labor y, de mil maneras, servir también a la expansión de la obra de producción personal. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre podrían aplicarse a crear herramientas, a trazar su marco de utilización y forjar sus reglas de empleo para alcanzar una incesante recreación de la persona, del grupo y del ambiente —un despliegue total de la iniciativa y de la imaginación de cada uno.

Hoy podemos comprender la naturaleza de una manera nueva. Todo consiste en saber para qué fines. Ha llegado la hora de elegir entre la constitución de una sociedad hiperindustrial, electrónica y cibernética, y el despliegue en un amplio abanico de las herramientas modernas y convivenciales. La misma cantidad de acero puede servir para producir tanto una sierra y una máquina de coser como un elemento industrial: en el primer caso se multiplicará por tres o por diez la eficacia de mil personas; en el segundo, gran parte del *savoir faire* perderá su razón de ser. Se debe elegir entre distribuir a millones de personas, al mismo tiempo, la imagen a colores de un tipo agitándose sobre la pantalla, a conceder a cada grupo la posibilidad de producir y distribuir sus propios programas en centros de video. En el primer caso, la técnica está puesta al servicio de la promoción del especialista, regida por burócratas. Cada vez, más planificadores harán estudios de mercado, elaborarán equilibrios planificados y moldearán la demanda de más y más gente en un número mayor de sectores. Habrá siempre más cosas útiles entregadas a los inútiles. Pero se vislumbra una posibilidad. La ciencia se puede emplear también para simplificar la instrumentación, para que cada uno sea capaz de moldear su medio ambiente inmediato, es decir, sea capaz de cargarse de sentido, cargando el mundo de signos.

La desprofesionalización

La medicina

A semejanza de lo que hizo la Reforma al arrancar el monopolio de la escritura a los clérigos, podemos nosotros arrancar el enfermo a los médicos. No es necesario ser muy sabio para aplicar los

descubrimientos fundamentales de la medicina moderna, reconocer y atender la mayoría de los males curables para aliviar el sufrimiento del otro y acompañarlo cuando se aproxima la muerte. Nos es difícil creerlo, porque, complicado a sabiendas, el ritual médico nos encubre la simplicidad de los actos. Conozco una niña norteamericana de 17 años que fue procesada por haber atendido la sífilis primaria de 130 camaradas de escuela. Un detalle de orden técnico, señalado por un experto, le valió el indulto: los resultados obtenidos fueron, estadísticamente, mejores que los del Servicio de Salud. Seis semanas después del tratamiento ella logró exámenes de control satisfactorios de todos sus pacientes, sin excepción. Se trata de saber si el progreso debe significar independencia progresiva o progresiva dependencia.

La posibilidad de confiar la atención médica a no especializados va en contra de nuestra concepción del mayor bienestar, debido a la organización establecida por la medicina. Concebida como una *empresa industrial*, está en manos de *productores* (médicos, hospitales, laboratorios, farmacéuticos) que estimulan la difusión de procedimientos avanzados, costosos y complicados, reduciendo así al enfermo y a sus cercanos al estatus de *clientes* dóciles. Organizada como sistema de distribución social de beneficencia, la medicina incita a la población a luchar por unos siempre crecientes cuidados dispensados por profesionales en materia de higiene, de anestesia o de asistencia a los moribundos. Antaño el deseo de justicia distributiva se basaba en la confianza en la autonomía. Actualmente, congelada en *monopolio de una jerarquía monolítica*, la medicina protege sus fronteras impulsando la formación de una valla de paraprofesionales a cuyos subtratamientos se somete al enfermo, que antes los recibía de sus allegados. Con esto la organización médica protege su monopolio ortodoxo contra la competencia

desleal de cualquier curación obtenida por medios heterodoxos. En realidad, cualquiera puede cuidar a su prójimo y en este campo no todo es necesariamente materia de enseñanza. En una sociedad en que cualquiera podría y debería cuidar de su prójimo, simplemente unos serían más expertos que otros. En una sociedad en que se naciera y se muriera en casa, o que el lisiado y el idiota no fueran desterrados de la plaza pública, en que se supiera distinguir la vocación médica de la profesión de plomero, se encontrarían personas para ayudar a los demás a vivir, a sufrir y a morir.

La complicidad evidente entre el profesional y su cliente no basta para explicar la resistencia del público a la idea de desprofesionalizar la atención. En la raíz de la importancia del hombre industrializado se encuentra la otra función de la medicina actual, que sirve de ritual para conjurar la muerte. El paciente se confía al médico, no solo a causa de su padecimiento, sino por miedo a la muerte, para protegerse de ella. La identificación de cualquier enfermedad con una amenaza de muerte es de origen bastante reciente. Al perder la diferenciación entre el alivio de una enfermedad curable y la preparación para aceptar un mal incurable, el médico moderno ha perdido el derecho de sus predecesores a distinguirse claramente del brujo y del charlatán; y su cliente ha perdido la capacidad de distinguir entre el alivio del sufrimiento y el recurso al conjuro. Con la celebración del ritual médico, el médico encubre la divergencia entre el hecho que profesa y la realidad que crea, entre la lucha contra el sufrimiento y la muerte por una parte, y el retardo de la muerte a costa de sufrimientos prolongados, por otra. La entereza de asistirse a sí mismo la tiene únicamente el hombre que tiene la entereza de enfrentarse a la muerte.

El sistema de transportes

A comienzos de la década de los treinta, bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas, a México se le dotó de un sistema moderno de transportes. En pocos años, las cuatro quintas partes de la población percibieron las ventajas del transporte motorizado. A las poblaciones principales las unieron caminos o trochas. Camiones sólidos, sencillos y duraderos hacían el trayecto a una velocidad inferior a 30 kilómetros por hora. Los pasajeros se apretaban en los bancos clavados al piso, mientras los equipajes y las mercancías iban atrás o sobre el techo. En distancias cortas, el camión no aventajaba a la gente habituada a caminar llevando pesadas cargas, pero daba a todos la posibilidad de recorrer distancias largas. El hombre ya no arrastraba su cerdo al mercado, lo llevaba consigo en el camión. Cualquiera, en México, podía ir a cualquier punto del país en unos cuantos días.

A partir de 1945, cada año es mayor el gasto para el sistema vial. Se construyeron autopistas entre algunos centros importantes. Frágiles automóviles ruedan sobre carreteras bien asfaltadas. Los vehículos pesados van de una fábrica a la obra. A los viejos camiones para todo terreno y para todo se les ha desplazado a las montañas. En la mayoría de los estados, el campesino debe tomar un autobús para ir al mercado a comprar productos industrializados, pero le es imposible cargar en el vehículo a su cerdo, y se ve obligado a venderlo al comprador ambulante. Sin embargo, contribuye a financiar la construcción de carreteras que aprovechan los detentadores de diversos monopolios especializados. Está obligado a hacerlo, bajo el supuesto de que, en última instancia, también él será beneficiario del progreso.

A cambio de un trayecto ocasional sobre el asiento tapizado de un autobús con aire acondicionado, el hombre medio ha

perdido mucho de la movilidad que le garantizaba el sistema antiguo, sin que por ello haya ganado en libertad. Un estudio hecho en dos de los grandes estados típicos de México —uno desértico, el otro montañoso y tropical— confirma lo que decimos. Menos del uno por ciento de la población de esos dos estados ha recorrido en 1970 más de 20 kilómetros en menos de una hora. Un sistema de bicicletas o de carretas, motorizadas quizás, hubiera representado para el 99 por ciento de la población una solución técnicamente mucho más eficaz que la tan cacareada red de carreteras. Esta clase de vehículos puede construirse y mantenerse a costos relativamente bajos, y podrían moverse por redes viales análogas a las del Imperio Inca. El argumento en favor de la producción masiva de automóviles y de carreteras es que ellas son condición del desarrollo, que sin ellas una región queda desconectada del mercado mundial. Queda por ver si la integración al mercado monetario, que en nuestros días es un símbolo luminoso, es realmente la meta del desarrollo.

Desde hace algunos años se empieza a admitir que los automóviles, en la forma en que se utilizan, no son eficaces. Se atribuye esta falta de eficiencia al hecho de que los vehículos se han concebido para la propiedad privada y no para el bien público. En realidad, el sistema moderno de transportes no es eficiente porque todo incremento en velocidad se asimila a un progreso en la circulación. Al igual que el imperativo de mayor bienestar a toda costa, la carretera por la velocidad es una forma de desorden mental. En el país capitalista el viaje largo es cuestión de dinero. En el país socialista, es cuestión de poder. La velocidad es un nuevo factor de estratificación social en las sociedades supereficientes.

La intoxicación por la velocidad es un buen campo para el control social de las condiciones del desarrollo. En Estados

Unidos, la industria de los transportes, en todas sus formas, devora el 23 por ciento del presupuesto total de la nación, consume el 35 por ciento de la energía y, al mismo tiempo, es la fuente principal de contaminación y la razón más poderosa del endeudamiento de las familias. Esta misma industria con frecuencia consume una fracción aun mayor de presupuesto anual de las municipalidades latinoamericanas. Y lo que en las estadísticas aparece bajo la rúbrica de «desarrollo», es en realidad el vehículo motorizado del médico o del político. Cuesta más caro al conjunto de la población que a los egipcios la construcción de la pirámide de Keops.

Tailandia, por ejemplo, es célebre en la historia por su sistema de canales, los *klongs*. Estos canales cubrían con su red todo el país. Garantizaban la circulación de los hombres, del arroz y de los impuestos. Ciertos poblados quedaban aislados durante la temporada seca, pero el ritmo estacional de la vida hacía de este aislamiento periódico ocasión para la meditación y las celebraciones. Un pueblo que se concede largas vacaciones y las llena de actividades, ciertamente no es un pueblo pobre. Durante los últimos cinco años, a los canales más importantes se les ha rellenado y transformado en carreteras. A los conductores de autobús se les paga por kilómetro, y los vehículos aún son poco numerosos. Asimismo, en un corto plazo, los tailandeses probablemente batirán los récords mundiales de velocidad en autobús. Pero habrán de pagar cara la destrucción de las milenarias vías acuáticas. Los economistas dicen que el autobús y los automóviles inyectan dinero a la economía. Esto es cierto, ¡pero a qué precio! ¿Cuántas familias van a perder su ancestral embarcación y, con ella, la libertad? Jamás los automovilistas hubieran podido competir con ellas si el Banco Mundial no les hubiera pagado las carreteras y si el gobierno tailandés no

hubiera promulgado nuevas leyes que autorizaran la profanación de los canales.

La industria de la construcción

El derecho y las finanzas están detrás de la industria de la construcción, dándole poder para sustraer al hombre la facultad de construir su propia casa. Últimamente, en más de un país de América Latina se han lanzado programas destinados a dar a cada trabajador «un alojamiento decente». Al principio se establecieron nuevas normas para la construcción de unidades habitacionales. Estas estaban destinadas a proteger a quienes las adquirirían de los abusos de la industria de la construcción. Pero, paradójicamente, estas mismas normas han privado a un número mayor de gente de la posibilidad tradicional de construirse su casa. Este nuevo código habitacional dicta condiciones mínimas que un trabajador, al construirse su casa en el tiempo libre, no puede satisfacer. Aún más, el solo alquiler de una vivienda cualquiera construida industrialmente sobrepasa el ingreso de 80 por ciento de la población. Este «alojamiento decente», como se dice, no puede ser ocupado más que por gente acomodada o por aquellos a quienes la ley concede una subvención para vivienda.

Los alojamientos que no satisfacen las normas industriales se declaran peligrosos e insalubres. Se rehúsa ayuda pública a la aplastante mayoría de la población que no tiene medios para comprar una casa, pero que bien podría construirla. Los fondos públicos destinados al mejoramiento de las condiciones habitacionales en las barriadas pobres se destinan a la construcción de poblaciones nuevas cercanas a las capitales provinciales y regionales, en donde podrán vivir los funcionarios, los obreros sindicalizados y los que tienen conexiones. Toda esa gente es empleada

del sector moderno de la economía, *tiene trabajo*. Se les puede clasificar entre los que hablan de su trabajo en sustantivo. Los que no trabajan o que trabajan de cuando en cuando, y los que apenas alcanzan el nivel de subsistencia, utilizan la forma verbal cuando, por casualidad, les es posible *trabajar*.

Solo las personas que tienen trabajo reciben subvenciones para construir su casa; además, todos los servicios públicos están organizados para hacerles la vida grata. En las grandes ciudades de América Latina, el 10 por ciento de la población consume alrededor del 50 por ciento del agua potable. La mayoría de esas ciudades están en los altiplanos, donde el agua es muy escasa. El código de urbanismo impone normas mucho más bajas que las de los países ricos, pero, al prescribir cómo se deben construir las casas, crea un ambiente de escasez de alojamientos. La pretensión de una sociedad de ofrecer cada vez mejores viviendas sufre la misma aberración que la de los médicos al pretender cada vez mayor bienestar, o la de los ingenieros al producir cada vez más velocidad. En lo abstracto se fijan fines imposibles de alcanzar, y en seguida se sustituyen los medios para los fines.

Lo que ha sucedido en toda América Latina en los años sesenta, incluyendo a Cuba, también ha sucedido en Massachusetts. En 1945, la tercera parte de las familias habitaba una casa que era enteramente obra de sus ocupantes, o había sido construida según sus planos y bajo su dirección. En 1970, la proporción de esas casas no representaba más que el 11 por ciento del total. Entre tanto, el alojamiento se había convertido en el problema número uno. Aunque gracias a las nuevas herramientas y a los materiales disponibles, construir una casa se ha hecho más fácil en la actualidad, son las instituciones sociales —reglamentos, sindicatos, cláusulas hipotecarias— las que se oponen a ello.

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

Semejante inversión de la política actual daría a una nueva sociedad posindustrial moradas modernas tan atractivas para sus miembros como lo fueron, para los antiguos mayas, las casas que aún son la regla en Yucatán.

Hoy día, la asistencia, los transportes, la vivienda, se conciben como el resultado necesario de una acción que exige la intervención profesional. Esta intervención se concreta por la suma de *quanta* sucesivas, siendo el quantum la unidad mínima de medida. Tres años de escuela tienen peores efectos que la falta de escolarización: hacen del niño que la abandona un fracasado. Lo que es válido para la escuela lo es también para la medicina, los transportes, la vivienda, la agricultura o la justicia. Los transportes motorizados no son rentables sino a partir de cierta velocidad. La acción de la justicia no es rentable más que cuando la importancia del daño sufrido justifica el costo de la acción judicial. Sembrar nuevas especies no es rentable más que cuando el granjero dispone de suficiente tierra y capital. Es fatal que los instrumentos asombrosos, concebidos para obtener fines sociales definidos en abstracto, provean productos inaccesibles, por *quanta*, a la mayoría de la gente. Por lo demás, esos instrumentos están *integrados*. Es la misma minoría la que utiliza la escuela, el avión, el teletipo y el aire acondicionado. La productividad exige recurrir a

quanta ya diseñados de valores definidos por las instituciones, y una gestión productiva exige que un mismo individuo tenga a la vez acceso a todos esos lotes bien condicionados. La demanda de cada producto específico es regulada por la ley de un medio instrumentado, que concurre a mantener las circunstancias producidas por las otras profesiones. La gente que vive entre su automóvil y su apartamento en un rascacielos, debe poder terminar su existencia en el hospital. Por definición, todos esos bienes son escasos y cada vez se vuelven más escasos, a medida que las profesiones se especializan y elevan el nivel de normas que las rigen. De allí que todo nuevo quantum lanzado al mercado frustra a más gente de la que satisface.

Las estadísticas que demuestran el crecimiento del producto y el elevado consumo per cápita de *quanta* especializados encubren la amplitud de los costos invisibles. La gente se educa mejor, se atiende mejor, se transporta mejor, se divierte mejor y con frecuencia se alimenta mejor, bajo la sola condición de que, por unidad de medida de eso *mejor*, acepte dócilmente los objetivos que fijan los expertos. La posibilidad de establecer una sociedad convivencial depende de que se reconozca el carácter destructor del imperialismo político, económico y técnico. Es más importante para una sociedad posindustrial fijar criterios para la concepción de la instrumentación —y límites a su desarrollo— que establecer objetivos de producción, como es actualmente el caso. Instituyendo el desarrollo obligatorio y sistemático de la producción, nuestra generación amenaza la supervivencia de la humanidad. Para traducir en la práctica la posibilidad teórica de un modo de vida posindustrial y convivencial necesitamos señalar los umbrales a partir de los cuales la institución produce frustración, y los límites a partir de los cuales las herramientas ejercen un efecto destructor sobre la sociedad en su totalidad.



DESEMPLEO CREADOR
(LA DECADENCIA DE LA SOCIEDAD PROFESIONAL)
POSTFACIO A *LA CONVIVENCIALIDAD*

Cincuenta años atrás, nueve de cada diez palabras que oía un hombre civilizado le eran dichas como a un individuo. Solo una de diez le llegaba como miembro indiferenciado de una multitud —en el salón de clases, en la iglesia, en mítines o espectáculos. Las palabras eran entonces como cartas selladas, escritas a mano, bien diferentes de la chatarra que contamina hoy nuestro correo. Actualmente son escasas las palabras que intentan llamar la atención de una persona. Con regularidad de reloj asaltan nuestra sensibilidad imágenes, ideas, sentimientos y opiniones empaquetados y entregados a través de los medios de comunicación, como artículos estandarizados. Dos cosas se han hecho evidentes: 1) lo que ocurre con el idioma se ha vuelto paradigmático para una amplia gama de relaciones entre necesidad y satisfacción; 2) estos fenómenos son ya universales e igualan al maestro de Nueva York, al miembro de la comuna china, al escolar de Bantú y al sargento brasileño. En este apéndice a mi ensayo sobre la convivencialidad pretendo hacer tres cosas: a) describir el carácter de una sociedad de mercado-de-bienes intensivo, en la que la multiplicidad, especialización y volumen de las mercancías destruye el

ambiente propicio para la creación de valores de uso; *b*) insistir en el papel oculto que juegan las profesiones en una sociedad de este tipo al moldear sus necesidades; *c*) proponer algunas estrategias para romper el poder profesional que perpetúa esta dependencia del mercado.

La intensidad inhabilitante del mercado

Actualmente se llama crisis al momento en el que médicos, diplomáticos, banqueros y toda clase de ingenieros sociales asumen los controles y se suspenden las libertades. Lo mismo que los pacientes, las naciones conocen las crisis. Esto se debe a que la crisis, de haber sido una posibilidad de enmendar rumbos, ahora solo significa el ir y venir de un lado a otro. Remite, en la actualidad, a una amenaza ominosa pero controlable contra la cual puede unirse el dinero, la fuerza laboral y la administración. Un ejemplo típico de este tipo de respuesta podría ser el de una ciudad de 13.000.000 de habitantes, a 2.500 metros sobre el nivel del mar, en la que, ante las cifras alarmantes de escasez y las dificultades en el suministro de agua a la mayoría de sus habitantes que solamente tienen acceso a menos de cinco litros, se declara una crisis que habrá de dar más trabajo a los ingenieros en vez de racionar el consumo del 5 por ciento de la gente que utiliza la mitad del agua en sus tinajas y albercas. La crisis entendida de esta manera resulta siempre conveniente para los ejecutivos y comisarios, especialmente para los buitres que viven de los efectos secundarios, no deseados, del crecimiento anterior: para los educadores que viven de la alienación de la sociedad, para los doctores que prosperan a base del trabajo y del ocio que han destruido la salud, para los políticos que triunfan gracias a la

distribución de un bienestar que, en primera instancia, se les quitó a los mismos que reciben la asistencia.

El término crisis, sin embargo, no debe significar necesariamente esto. No debiera implicar una carrera desatinada en una escalada por la administración. Puede significar el instante de la elección, ese momento maravilloso en que la gente se hace consciente de su propia prisión autoimpuesta y de la posibilidad de una vida diferente. *Esta* es la crisis que enfrentan hoy simultáneamente Estados Unidos y el mundo.

Una elección mundial

En unas cuantas décadas el mundo se ha uniformado. Las respuestas humanas a los sucesos de todos los días se han vuelto estándar. Aunque todavía los idiomas y los dioses parecen diferentes, la gente se une todos los días a la estupenda mayoría que marcha al compás del mismo tambor. El interruptor de la luz, junto a la puerta, ha reemplazado a las múltiples formas en que los fuegos, las velas y los faroles se encendían antiguamente. El número de quienes encienden interruptores de luz se ha triplicado en el mundo en diez años; el flujo del agua y el papel se han convertido en condiciones esenciales para aliviar los intestinos. La luz que no proviene de las redes de alto voltaje y la higiene que excluye el papel tisú han funcionado como medidores de la pobreza de miles de personas. La intrusión, soporífera a veces, opaca otras, de los medios masivos de comunicación, penetra muy adentro en el barrio, el pueblo, la sociedad, la escuela. Los ruidos leídos por el locutor y los anunciantes de textos programados, pervierten diariamente las palabras de un lenguaje hablado al que convierten en bloques de construcción para mensajes en paquete.

Para tener actualmente la posibilidad de que nuestros hijos jueguen en un ambiente en el que una de cada diez palabras que oyen les sean dirigidas personalmente, deben estar aislados o apartados temporalmente, o bien, deben ser marginados opulentos a los que se protege cuidadosamente. En cualquier parte del mundo se puede notar un rápido enquistamiento de la aceptación disciplinada que caracteriza al auditorio, al cliente, al comprador. La estandarización de la acción humana se va extendiendo.

Se hace evidente ahora que el problema crítico que enfrenta la mayor parte de las naciones del mundo es exactamente el mismo: o la gente se convertirá en cifras de una multitud condicionada que avanza hacia una dependencia cada vez mayor —y necesitará, por lo tanto, de batallas salvajes para obtener un mínimo de las drogas que alimenten su hábito— o bien encontrará el valor, que es lo único que puede salvar el pánico: mantenerse sereno y buscar alrededor otro escape que no sea el obvio ya marcado como salida. Sin embargo, muchas de las personas a quienes se les dice que los bolivianos, los canadienses, los húngaros enfrentan todos la misma elección fundamental, no solo se sienten molestos, sino que se ofenden profundamente. La idea les parece no solamente loca sino chocante. No logran detectar la similitud en esta nueva degradación amarga que va permeando el hambre del indio del altiplano, la neurosis del trabajador de Amsterdam y la cínica corrupción del burócrata de Varsovia.

Hacia una cultura de productos estandarizados

El desarrollo ha tenido los mismos efectos en todas las sociedades: se han visto atrapadas en una nueva trama de dependencia de mercancías que fluyen del mismo tipo de máquinas, fábricas,

clínicas, estudios de televisión, *think tanks*. Para satisfacer esta dependencia se tiene que seguir produciendo siempre más de lo mismo: bienes y servicios estandarizados por ingenieros y destinados a los consumidores, quienes, a su vez, son estandarizados por los educadores y promotores para que crean necesitar lo que se les ofrece.

Ya sean tangibles o intangibles, son estos los productos estandarizados del mundo industrial; asumen valor monetario como mercancías y se determinan tanto por la acción del Estado como por el mercado, aunque el nivel de participación de uno y otro varíe en los diferentes regímenes. Las distintas culturas llegan a ser así residuos insípidos de un estilo de acción tradicional, perdidas en un páramo mundial; un terreno árido, desbastado por la maquinaria necesaria para producir y consumir. En las riberas del Sena y en las del Níger, la gente olvidó cómo ordeñar, porque el líquido blanco les llega envasado. Gracias a una mayor protección al consumidor, en Francia la leche es menos tóxica que en Malí. Es verdad que ahora hay mayor cantidad de criaturas que beben leche de vaca, pero los senos de las mujeres, ricas y pobres, se secan por igual. El adicto nace con el primer grito del niño que tiene hambre, cuando su organismo aprehende la leche artificial, abandonando el seno materno que, de este modo, se atrofia. Todas aquellas acciones humanas, autónomas y creativas, necesarias para el florecimiento del universo del hombre, terminan atrofiándose. Los techos de barro o de paja, de caña o de teja, se han ido reemplazando por techos de concreto para unos pocos y de plástico ondulado para la mayor parte. Ni los obstáculos de la selva ni los matices ideológicos han librado a los pobres y a los socialistas de apresurarse en construir carreteras para los ricos, esas vías que los conducen al mundo donde los economistas han tomado el lugar de los sacerdotes. El cuño de

las monedas se traga todos los tesoros locales y los ídolos. El dinero devalúa lo que no puede medir. La crisis, pues, es la misma para todos: la opción entre una mayor o una menor dependencia de bienes de consumo industrial. Una dependencia mayor significa la destrucción rápida y total de las culturas como programas de actividades de subsistencia que produzcan satisfacción; una dependencia menor significa el variado florecimiento de valores de uso en culturas de intensa actividad. La elección es esencialmente la misma para ricos y pobres, aunque imaginarlo siquiera sería extremadamente difícil para quienes ya están acostumbrados a vivir en un supermercado, diferente, pero solo en nombre, de las instituciones para idiotas.

En las sociedades del industrialismo tardío, toda la vida se organiza en función de las mercancías. Nuestras sociedades de mercado intensivo miden su progreso material de acuerdo con el aumento en el volumen y en la variedad de las mercancías producidas; y, siguiendo esta misma línea, medimos el progreso social de acuerdo con la distribución del acceso a estos bienes y servicios. La economía política se ha convertido en la gran propagandista del servicio de la dominación de los que producen en gran escala. El socialismo se ha degradado al convertirse en una lucha contra la distribución no igualitaria y la economía del bienestar ha identificado el bien público con la distribución de la opulencia y, en su sentido más estricto, con la humillante opulencia del pobre: un día de degradación organizada en un hospital público, cárcel o laboratorio educativo en Estados Unidos, alimentaría a una familia de la India durante un mes.

Al despreciar todos los costos a los que la Economía clásica fijó precios, la sociedad industrial creó un ambiente dentro del cual la gente no puede vivir sin devorar cada día el equivalente de su propio peso en metales, carburantes y materiales de

construcción. Creó un mundo en el que la constante necesidad de protegerse contra los resultados negativos del crecimiento ha cavado nuevos abismos de discriminación, de impotencia y de frustración. Nunca olvidaré la afirmación del yanqui frente a un chileno: «Seremos siempre nosotros los que, en un mundo envenenado, tendremos los filtros de aire de mayor potencia». Hasta ahora, los movimientos ecológicos al servicio del poder solo han servido para dar más consistencia a esta orientación, al concentrar la atención pública sobre la irresponsabilidad técnica de quienes irrigan zonas habitacionales con subproductos venenosos o mutágenos y, en el mejor de los casos, han desenmascarado los intereses privados que aumentan la dependencia del individuo de necesidades creadas. Pero aún ahora, después de que se han fijado precios y costos para reflejar el impacto sobre el medio ambiente (el desvalor debido a los perjuicios o el costo de la polarización), no hemos sido capaces de percibir con claridad que este proceso sustituyó, por artículos empacados y producidos en serie, todo lo que la gente hacía o creaba por sí misma.

Desde hace algunos años, cada semana muere una u otra forma de expresión. Las que permanecen se uniforman cada vez más. Sin embargo, aun quienes se preocupan por la pérdida de variedades genéticas por la multiplicación de isótopos radiactivos, no advierten el agotamiento irreversible de las habilidades artesanales, de los cuentos y de los sentidos de la forma. Esta situación gradual de valores útiles pero no mercantilizables por bienes industriales y por servicios, ha sido la meta compartida de facciones políticas y de regímenes que, de otro modo, se opondrían violentamente.

Por este camino, trozos cada vez más largos de nuestras vidas se transforman de tal manera que la vida pasa a depender casi exclusivamente del consumo de mercancías. Esto es lo que

deberíamos llamar aumento de la intensidad de mercado en las culturas modernas. Desde luego, los diferentes regímenes asignan sus recursos de manera distinta: aquí decide la «sabiduría de la mano escondida» del mercado, allá, la del ideólogo y el planificador. Pero la oposición política entre estos propositores de métodos alternativos para la asignación de los recursos, disfraza solamente el mismo desprecio burdo que tienen todas las facciones y partidos por la libertad y la dignidad personal. La política sobre energéticos en los distintos países nos da un buen ejemplo para estudiar la profunda identidad que existe entre los diferentes promotores del sistema industrial, llámense socialistas o liberales. Si excluimos sitios como Nueva Camboya, sobre la que me falta información, no existe élite en el gobierno ni oposición organizada que conciba un futuro deseable fundado en un instrumental social cuyo consumo de energía per cápita fuera inferior en varios órdenes de magnitud a los niveles que prevalecen hoy en Europa. Todas las corrientes políticas insisten en un presunto imperativo técnico que hace inevitable que el modo de producción moderno sea intensivo también en el uso de la energía. Hasta ahora no existe ningún partido que reconozca que un modo de producción de esta especie castra inevitablemente la capacidad creadora de los individuos y grupos primarios. Todos los partidos insisten en mantener niveles de empleo altos en la fuerza de producción y parecen incapaces de reconocer que los empleos tienden a destruir el valor de uso del tiempo libre. Insisten en que las necesidades de los individuos se definan, en la forma más objetiva y total, por especialistas certificados públicamente para tal competencia, y parecen insensibles a la consecuente expropiación de la vida misma.

A fines de la Edad Media se usó la asombrosa simplicidad del modelo heliocéntrico como un argumento para desacreditar a la

nueva Astronomía. Su elegancia se interpretó como ingenuidad. En nuestros días, no son escasas las teorías centradas en el valor de uso, capaces de analizar el costo social generado por la economía establecida. Estas teorías han sido propuestas por muchos *outsiders* de la economía que ubican sus perspectivas en una nueva escala de valores: la belleza, la sencillez, la ecología, la vida en comunidad. Como una forma recurrente de soslayar estas teorías, la economía moderna y sus practicantes se han dedicado a falsear y magnificar los fracasos que, con frecuencia, han sufrido estos *outsiders* al experimentar con nuevos estilos de vida personal, y rehúsan mirar siquiera estas teorías —del mismo modo que el inquisidor legendario rehusó mirar a través del telescopio de Galileo—, ya que sus análisis podrían conducir al desplazamiento del centro convencional del sistema económico vigente. Estos distintos instrumentos analíticos podrían conducirlos a poner los valores de uso no mercantilizables en el centro de una cultura deseable donde solamente se asigne un valor a aquellos bienes mercantiles que fomenten una extensión más amplia de esos mismos valores de uso. Pero lo que sigue contando no es lo que la gente hace o crea, sino el producto de las corporaciones públicas o privadas. Todos colaboran por igual en el esfuerzo por transformar nuestras futuras sociedades en un enorme juego de suma cero, en el que cada ganancia y cada gozo de una persona se transforman inevitablemente en pérdida para las otras.

En esta carrera quedaron destrozados innumerables conjuntos de infraestructuras con las que la gente enfrentaba la vida, en las que jugaba, comía, tejía lazos de amistad y hacía el amor. Unas cuantas de las llamadas «décadas de desarrollo» bastaron para dismantelar más de dos tercios de los moldes culturales del mundo. Antes de estas décadas, aquellos moldes permitían que la gente satisficiera la mayor parte de sus necesidades de acuerdo

con un modo de subsistencia. Después de ellas, el plástico reemplazó a la cerámica, las bebidas gaseosas reemplazaron a la limonada, el Valium tomó el lugar del té de camomila, y los discos, el de la guitarra. A lo largo de toda la historia, la mejor medida de los tiempos malos ha sido el porcentaje de alimentos que se debían comprar. En tiempos buenos, la mayor parte de las familias conseguían casi todos sus alimentos de lo que ellos cultivaban o adquirirían en un marco de relaciones gratuitas.

Hasta fines del siglo XVIII, el alimento que se producía más allá del horizonte abarcable por la vista del consumidor, que miraba desde un campanario o minarete, era menos del uno por ciento en todo el mundo. Las leyes encaminadas a controlar el número de aves de corral y de puercos dentro de los muros de la ciudad sugieren que, a excepción de unas cuantas zonas urbanas más extensas, casi la mitad de los alimentos se cultivaban igualmente dentro de la villa. Antes de la Segunda Guerra Mundial, los alimentos traídos desde afuera a una región determinada constituían menos del 4 por ciento del total que se consumía; además, estas importaciones estaban destinadas, en gran medida, a las 11 ciudades que tenían más de dos millones de habitantes. Actualmente, el 40 por ciento de la gente sobrevive gracias a que tiene acceso a los mercados interregionales. Concebir hoy día un mundo en el que se redujera radicalmente el mercado mundial en capitales y bienes, representa un tabú por lo menos tan absoluto como concebir un mundo en el que gente autónoma utilizara herramientas convivenciales para liberarse de la necesidad de consumir y para crear valores de uso en abundancia. En este tabú se refleja la creencia de que las actividades útiles por medio de las cuales la gente se expresa y satisface sus necesidades pueden sustituirse indefinidamente por bienes y servicios.

La pobreza modernizada

Pasado cierto umbral, la multiplicación de mercancías induce a la impotencia, a la incapacidad de cultivar alimentos, de cantar o de construir. El afán y el placer, condiciones humanas, llegan a convertirse en privilegio de algunos ricos caprichosos. En Acatzingo, en la época en que Kennedy lanzó la Alianza para el Progreso, como en la mayoría de los pueblitos mexicanos de su tamaño, existían cuatro bandas de músicos que tocaban a cambio de un trago y servían a una población de 800 personas. Actualmente, los discos y las radios conectadas a altoparlantes anegan todo talento local. Solo ocasionalmente, en un acto de nostalgia, se reúne dinero para traer una banda de marginados de la universidad para cantar las viejas canciones en alguna fiesta especial. El día en que la legislación venezolana instituyó para cada ciudadano un derecho «habitacional» concebido como mercancía, tres cuartas partes de las familias hallaron que las casitas levantadas con sus propias manos quedaban rebajadas a nivel de cobertizos. Además, y esto era lo más importante, existía ya un prejuicio contra la autoconstrucción. No se podía iniciar legalmente la construcción de una casa sin antes presentar el plano diseñado por un arquitecto diplomado. Los desechos y sobrantes de la ciudad de Caracas, útiles hasta entonces como excelentes materiales de construcción, creaban ahora el problema de deshacerse de desperdicios sólidos. Al hombre que intentaba levantar su propia «morada» se le miraba como un desviado que rehusaba cooperar con los grupos de presión locales para la entrega de unidades habitacionales fabricadas en serie. Además, se promulgaron innumerables reglamentos que tildaron su ingenuidad de ilegal y hasta de delictiva. Este ejemplo ilustra el hecho de que son los pobres los primeros en padecer cuando una nueva mercancía castra uno de los tradicionales

oficios de subsistencia. El desempleo útil de los cesantes se sacrifica a la expansión del mercado de trabajo. La construcción de la casa como actividad elegida por uno mismo se convierte en el privilegio de algunos ricos ociosos y extravagantes.

Una vez que se ha incrustado en una cultura la adicción a la opulencia paralizante, genera «pobreza modernizada». Esta forma de desvalor, que se asocia necesariamente a la multiplicación de productos industriales, escapa a la atención de los economistas porque no puede aprehenderse con sus mediciones, y a la de los servicios sociales porque sus métodos no son operativos para estos casos. Los economistas no disponen de medios efectivos para incluir en sus cálculos lo que pierde la sociedad en relación con cierto goce que no tiene su equivalente en el mercado. Así, se podría actualmente definir a los economistas como los miembros de una cofradía que solo acepta a aquellas personas que, en el ejercicio de su labor profesional, saben practicar una adiestrada ceguera hacia la consecuencia social más fundamental del crecimiento económico: más allá de cierto umbral, cada grado que se añade en cuanto a la opulencia en mercancías trae como consecuencia un descenso en la habilidad personal para hacer y crear.

Mientras la pobreza modernizada afectó solamente a los pobres, su existencia y su naturaleza permanecieron ocultas, aun en las conversaciones más corrientes. En la medida en que el desarrollo, o la modernización, llegó a los pobres que hasta entonces habían logrado sobrevivir, a pesar de su exclusión de muchos sectores de la economía de mercado, estos se vieron implacablemente constreñidos a sobrevivir adquiriendo mercancías en un sistema de compras, lo que para ellos significa, siempre y necesariamente, obtener las escorias del mercado. A los indios de Oaxaca, que anteriormente no tenían acceso a las escuelas, los recluta ahora el sistema educativo para que «ganen» unos certificados que miden

precisamente su inferioridad en relación con la población urbana. Además, y he aquí el sarcasmo, sin ese pedazo de papel no pueden siquiera ingresar en los oficios de la construcción. Este proceso —la modernización de renovados aspectos de la pobreza de los pobres— sigue ocultándose, culpando a las víctimas por su apreciación indiferente ante el acceso a los privilegios del progreso. Mientras tanto la alianza *non sancta* entre los productores de mercancías y sus asistentes profesionales sigue cohesionándose sin cuestionamiento.

Un resultado de lo que decimos de fuerte significación social es que ahora la pobreza modernizada se convierte en la experiencia común de todos, a excepción de aquellos que son tan ricos que pueden retirarse a su Arcadia. A medida que las facetas de la vida, unas después de otras, se hacen dependientes de los abastecimientos estandarizados, muy pocos nos libramos de esa experiencia recurrente de pobreza modernizada. En Estados Unidos, el consumidor promedio escucha casi 100 avisos publicitarios diariamente, pero solo una docena de ellos lo hacen reaccionar y, en la mayoría de los casos, en forma negativa. Aun los compradores bien provistos de dinero, junto con la mercancía novedosa, adquieren una nueva experiencia de desutilidad. Sienten que adquirieron algo de dudoso valor, tal vez inútil a corto plazo o aun dañino, algo que exige también de complementos todavía más costosos. A veces, las actividades de los organismos de protección al consumidor vuelven consciente este proceso porque, si bien empiezan por exigir controles de calidad, pueden conducir a una resistencia radical por parte del consumidor. Hay muchos que se hallan casi dispuestos a reconocer abiertamente la existencia de una nueva forma de riqueza: la riqueza *frustradora*, producida por la expansión cada vez mayor de una cultura de mercado intensivo. Además, los opulentos llegan a presentir el reflejo de su

propia condición en el espejo de los pobres. Sin embargo, esta intuición generalmente no se desarrolla más allá de una especie de romanticismo.

La ideología que identifica el progreso con la opulencia no se restringe, desde luego, a los países ricos. Esa misma ideología degrada las actividades no mercantilizables aun en zonas donde, hasta hace poco, casi todas las necesidades se satisfacían a través de un modo de vida de subsistencia. Los chinos, por ejemplo, inspirándose en su propia tradición, parecían estar dispuestos y ser capaces de redefinir el progreso técnico. Se veían listos para optar por la bicicleta en lugar del jet. Parecía que daban importancia a su propio poder de decisión local como una meta de un pueblo inventivo más que como un medio para la defensa nacional. Pero, en 1977, su propaganda glorifica la capacidad industrial china para dar, a bajo costo, mayor asistencia médica, educación, habitación y bienestar general. Provisionalmente, se asignan funciones meramente tácticas a las hierbas que se encuentran en las bolsas de los médicos descalzos o a los métodos de labor intensiva en la producción. En este caso, como en otros, la producción heterónoma de bienes —es decir, dirigida por otros—, estandarizada para distintas categorías de consumidores anónimos, fomenta las expectativas irreales y, en último término, frustradoras. Además, este proceso corrompe inevitablemente la confianza de la gente en esa siempre sorprendente competencia autónoma que encuentra dentro de sí misma y en su vecino. China representa simplemente el último ejemplo de la particular versión occidental de la modernización por medio de la dependencia de un mercado intensivo, que se apodera de una sociedad tradicional en la misma forma en que algunos cultos irracionales surgieron en comunidades aisladas como resultado de una invasión de esos extraños seres que se mataban en la Segunda Guerra Mundial.

La metamorfosis de las necesidades

Sin embargo, tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas ha ocurrido un cambio importante en un periodo muy corto: se han modificado radicalmente los medios socialmente deseables para satisfacer las necesidades. El motor atrofió al músculo, la instrucción escolar mortificó la curiosidad, el médico se hizo necesario para todo hombre en pleno vigor. Como consecuencia de esto las necesidades y los deseos adquirieron un carácter que no tiene precedentes históricos. Por vez primera, las necesidades se volvieron casi exclusivamente colimitantes con las mercancías. La libertad para moverse se degradó en el esfuerzo hecho para producir, distribuir y consumir el derecho al transporte. La búsqueda insistente para crear un ámbito de libertad se eclipsó ante el derecho a consumir. Mientras la gente llegaba donde podía llegar por medio de sus propios pies, no requería para su movilidad sino de la libertad de movimiento; ahora que el hombre se percibe como un ente que debe transportarse, los hombres se distinguen unos de otros por la amplitud y calidad de sus derechos al uso de kilómetro-pasajero. El mundo no es ya ancho y ajeno sino una sucesión de lugares de estacionamientos. Para la mayoría de las personas, los deseos de adquirir siguen a las nuevas necesidades y no pueden imaginar siquiera que un hombre moderno pueda aspirar a liberarse de vivir en esta dependencia de ser transportado. Esta situación que se presenta hoy como una interdependencia rígida entre necesidades y mercado, se legitima por medio de un llamado al peritaje de una élite cuyo conocimiento, debido a su misma naturaleza, no puede compartirse. Los economistas de todo tipo informan al público que el número de empleos depende de los vatios en circulación. Los educadores convencen al público de que la productividad

depende del nivel de instrucción. Los ginecólogos insisten en que la calidad de la vida infantil y materna depende de su intromisión en ella. Por lo tanto, no podremos cuestionar efectivamente la extensión casi universal de las culturas de mercado intensivo de mercancías mientras no se haya destruido la impunidad de las élites que legitiman el vínculo entre mercancía y necesidad. Este punto queda muy bien ilustrado en el relato que me hizo una mujer acerca del nacimiento de su tercer hijo. Ya para entonces se sentía con experiencia acerca del parto. Se encontraba en el hospital y sintió que el niño iba a nacer. Llamó a la enfermera quien, en vez de ayudarla, corrió en busca de una toalla esterilizada para empujar la cabeza del niño hacia atrás, de vuelta al útero. La enfermera ordenó a la madre que dejara de pujar porque «el doctor Levy aún no ha venido».

Ha llegado el momento de tomar una decisión pública. Las sociedades modernas, sean ricas o pobres, pueden tomar dos direcciones opuestas. Pueden producir una nueva lista de bienes —más seguros, con menos desperdicios y más fáciles de compartir— y, por ende, intensificar aún más la dependencia de productos estandarizados. O pueden abordar el problema de relación entre necesidades y satisfacción en una forma completamente nueva. En otras palabras, las sociedades pueden mantener sus economías de un mercado intensivo cambiando solamente el diseño de lo producido, o pueden reducir su dependencia de la mercancía. Esta última solución encierra la aventura de imaginar y construir nuevas infraestructuras en las que individuos y grupos primarios puedan desarrollar un conjunto de herramientas convivenciales. Estarían organizadas de manera que permitieran a la gente formar y satisfacer, directa y personalmente, una creciente proporción de sus necesidades.

La primera opción mencionada representa una continua

identificación del progreso técnico con la multiplicación de mercancías. Los administradores burocráticos del *ethos* igualitario y los tecnócratas del bienestar, coincidirían en un llamado a la austeridad: reemplazar los bienes que —como los jets— no pueden obviamente compartirse, por un equipamiento llamado «social» —como los autobuses—; distribuir más equitativamente las decrecientes horas de empleo que se disponen y limitar la tradicional semana laboral a 20 horas; diseñar el nuevo tiempo de vida de ocio para ocuparlo en reentrenamientos o servicios voluntarios, a la manera de Mao, Castro o Kennedy. Este nuevo estadio de sociedad industrial —si bien socialista, efectiva y racional— nos introduciría simplemente en un nuevo estado de la cultura que degrada la satisfacción de los deseos al convertirlos en un alivio repetitivo de necesidades imputadas por medio de artículos estandarizados. En el mejor de los casos, esta alternativa produciría bienes y servicios de tal forma que su distribución fuera más equitativa. La participación simbólica de la gente en las decisiones sobre lo que se debiera hacer podría transferirse, de la vociferación en el mercado al voto en la asamblea política. Se podría suavizar el impacto ambiental de la producción. Entre las mercancías, crecerían ciertamente mucho más rápidamente los servicios que la manufactura de bienes. Enormes sumas de dinero se invierten ya en la *industria oracular* a fin de que los profetas de la administración puedan fabricar escenarios «alternativos» diseñados para apuntalar esta primera opción. Es interesante notar que estos oráculos convergen en un punto: en que sería insoportable el costo social necesario para producir desde arriba la austeridad indispensable en una sociedad ecológicamente factible, pero que aún continúa centrada en la industria.

La segunda opción haría caer el telón sobre la dominación absoluta del mercado y fomentaría un *ethos* de austeridad en

beneficio de una variedad de acciones *satisfactorias*. Si bien en la primera alternativa *austeridad* quiere decir la aceptación de los *ukases* administrativos en beneficio de la creciente productividad institucional, en la segunda, *austeridad* querría significar esa virtud social por la cual la gente reconoce y decide los límites máximos de poder articulado que pueda exigir cualquier persona, a fin de conseguir su propia satisfacción y siempre en servicio de los demás. La «austeridad convivencial» inspira a una sociedad a proteger los valores de uso personales frente al enriquecimiento inhabilitante. Si en un lugar las bicicletas pertenecen a la comuna y en otro a los ciclistas, la naturaleza convivencial de la bicicleta como herramienta no cambia en nada. Tales mercancías seguirían produciéndose en gran medida con métodos industriales, pero se verían y se evaluarían en forma distinta. Actualmente las mercancías se consideran solamente como bienes de consumo que alimentan las necesidades creadas por sus inventores.

Dentro de esta segunda opción, las mercancías se valorizarían por ser materias bases o herramientas que permiten a la gente generar valores de uso para mantener la subsistencia de sus comunidades respectivas. Pero esta opción depende, por supuesto, de una revolución copernicana en nuestra percepción de los valores. Hoy los bienes de consumo y los servicios profesionales constituyen el centro de nuestro sistema económico y los especialistas relacionan nuestras necesidades exclusivamente con ese centro. La inversión social que contemplamos aquí colocaría en el centro de nuestro sistema económico a los valores de uso creados por la misma gente. Es cierto que la discriminación mundial contra los autodidactas ha viciado la confianza de muchas personas para determinar sus propias metas y necesidades. Pero esa misma discriminación ha dado origen a una minoría creciente que está enfurecida por este despojo insidioso.

Los servicios profesionales inhabilitantes

Estas minorías ven ya la amenaza que encierra para ellas —y para toda vida cultural autóctona— los megainstrumentos que expropián sistemáticamente las condiciones ambientales. Ellas están prontas para poner fin a una edad. Están resueltas a recuperar su autonomía para fijar sus propias metas, decididas a proteger el dominio sobre su propio cuerpo, su memoria y sus capacidades, determinadas a luchar contra la expropiación sistemática del ambiente vital perpetrada por el sistema industrial en expansión. Aunque es cierto que una mayoría se encuentra baldada por el transporte y son solo unos cuantos los que están decididos a oponerse a una invasión ulterior de redes de carreteras; aunque una mayoría ve sus sueños y sus capacidades de soñar destruidos por el estrangulamiento de sus ritmos vitales y solo son unos cuantos los que están dispuestos a pagar el precio necesario para rechazar tal situación; aunque una mayoría de mujeres ven su equilibrio hormonal destruido por la píldora anticonceptiva, y una mayoría de empleados, los espacios de silencio interior contaminados, y sean unos cuantos los que se organizan activamente, cada una de estas minorías representa una categoría de pobreza modernizada en la que potencialmente puede reconocerse la mayoría. El industrialismo tardío justificó la organización de la sociedad como un conglomerado de múltiples mayorías, todas estigmatizadas por las burocracias proveedoras de servicios; no obstante, en el interior de cada una de estas mayorías se desarrollan y crecen minorías activas, que se combinan entre sí en una nueva forma de disidencia.

Pero, para poder dar término a una edad, ella debe llevar un nombre adecuado. Propongo que se dé el nombre de Edad de las profesiones inhabilitantes a estos años medios del siglo xx. Elijo esta designación porque ella compromete a quienes la utilizan.

Revela las funciones antisociales ejercidas por los proveedores menos desafiados —por los educadores, los médicos, los asistentes sociales, los científicos y otras bellas personas. Simultáneamente enjuicia la complacencia de los ciudadanos que se han sometido, como clientes, a esta servidumbre multifacética. Hablar del poder de las profesiones inhabilitantes avergüenza a las víctimas y las lleva a reconocer la conspiración del eterno estudiante, del caso ginecológico o del consumidor, con sus administradores respectivos. Al describir el decenio de los sesenta como el del apogeo de los solucionadores de problemas, se evidencia de inmediato no solo el orgullo de nuestras élites académicas sino la golosa credulidad de sus víctimas.

Pero este enfoque en los fabricantes de la imaginación social y en los valores culturales pretende más que exponer y denunciar: al designar los últimos 25 años como la Edad de las profesiones tiránicas, también se está proponiendo una estrategia. Se indica la necesidad de ir más allá de la redistribución experta de mercancías de desecho, irracionales y paralizantes, que son la marca del profesionalismo radical. Lo que propongo va obviamente mucho más allá de la crítica de la propia profesión, que ha ido tomando forma, en los últimos años, tanto en América del Norte y Europa como en ciertos países pobres, entre médicos, abogados o maestros, que se autodefinen frecuentemente como profesionales radicales.

Esta estrategia exige nada menos que el desenmascaramiento del *ethos* profesional. La fe y la confianza en el experto profesional, sea este científico, terapeuta o ejecutivo, constituye el talón de Aquiles del sistema industrial. Por lo tanto, solamente las iniciativas de los ciudadanos y las tecnologías radicales que desafíen directamente la dominación enervante de las profesiones inhabilitantes podrán abrir el camino hacia la conquista de la libertad

mediante una competencia no jerárquica, basada en la comunidad. Invalidar el *ethos* profesional tal como existe actualmente es condición necesaria para el surgimiento de una nueva relación entre necesidades, herramientas contemporáneas y satisfacción personal. El primer paso para obtener esta invalidación liberadora es que el ciudadano adopte una postura escéptica y condescendiente ante el experto profesional. La reconstrucción social empieza por la duda.

Cada vez que propongo el análisis del poder profesional como la clave para la reconstrucción de la sociedad, se me dice que es un error peligroso escoger este fenómeno como eje de la recuperación del sistema industrial. ¿Acaso las formas organizativas de los establecimientos educativos, médicos y de planificación son otra cosa que el reflejo de la distribución del poder y del privilegio de una élite capitalista? ¿No es irresponsable minar la confianza que el hombre de la calle ha depositado en su protector preparado científicamente, en su médico o en su economista, precisamente en los momentos en que los pobres necesitan protectores, necesitan del acceso al salón de clases, a las clínicas y a los expertos? ¿No debiera enjuiciarse el sistema industrial denunciando con más fuerza a los Rockefeller y a los Stalin? ¿Acaso no es malvado denunciar a la gente que adquirió con tanto esfuerzo el conocimiento necesario para reconocer y servir a nuestras necesidades de bienestar, particularmente si estos provienen de la misma clase a la que protegen? De hecho, ¿no se debiera señalar y escoger a estas personas como los líderes más aptos para cumplir con las tareas sociales —ya en marcha— y para identificar las necesidades de la gente?

Las argumentaciones contenidas en estas preguntas solo presentan una defensa frenética de los privilegios de aquellas élites que, incluso pudiendo perder en ingresos, en realidad

lograrían mayor estatus y poder si se hiciera más equitativo el acceso a sus servicios en esta nueva forma de economía de mercado intensivo. Una segunda serie de objeciones que se suscitan ante la posibilidad de una sociedad moderna centrada en los valores de uso, es aún más seria: surge de la conciencia del papel central que ha adquirido la seguridad nacional. Esta objeción particulariza, como punto central del análisis, a los conglomerados de la defensa, que aparentemente se hallan en el centro de toda sociedad burocrática-industrial. El argumento expuesto postula que las fuerzas de seguridad son el motor que está detrás de la reglamentación contemporánea universal en lo que atañe a la disciplina que depende del mercado. Identifica como principales fabricantes de necesidades a las burocracias armadas que nacieron cuando, bajo Luis XIV, Richelieu estableció la primera policía profesional, o sea, agencias profesionales que están actualmente a cargo de los armamentos, de la inteligencia y la propaganda. Desde Hiroshima, estos «servicios» han sido, al parecer, los que determinan la investigación, la planificación de la producción y el empleo. Estos servicios descansan sobre bases civiles: como la escolaridad para la disciplina, el entrenamiento del consumidor para el goce de lo inútil, el acostumbrarse a las velocidades violentas, la ingeniería médica para la vida en un refugio que abarca la tierra y la dependencia estandarizada de los temas de actualidad que dispensan benévolo policías de la cultura. Esta línea de pensamiento ve en la seguridad del Estado al generador de los patrones de producción de la sociedad y piensa que la economía civil es, en gran medida, un resultado o un prerequisite de lo militar.

Si fuera válida una argumentación construida alrededor de esta noción, ¿tendría una sociedad de este tipo la posibilidad de renunciar al poder atómico, aun sabiendo cuán venenoso,

tiránico o contraproduktivo puede resultar el exceso de energía ulterior? ¿Cómo esperar que un Estado conducido por su defensa tolerara la organización de grupos de ciudadanos descontentos que apartan a sus vecindades del consumo para proclamar la libertad de producir —en pequeña e intensiva escala— valores de uso, libertad dada en una atmósfera de austeridad gozosa y satisfactoria? ¿No tendría una sociedad militarizada que moverse en el acto contra los desertores de necesidades, calificarlos de traidores y, si fuera posible, exponerlos no solo al desprecio sino al ridículo? ¿No tendría una sociedad conducida por la defensa que suprimir aquellos ejemplos que llevarían a una modernidad no violenta, en estos momentos en que la política pública exige una descentralización de la producción de mercancías (que recuerda a Mao) y un consumo más racional, equitativo y supervisado profesionalmente?

Esta argumentación otorga un crédito indebido a lo militar como fuente de la violencia en un Estado industrial. Debemos denunciar como una ilusión esta presunción de que los requerimientos militares son culpables de la agresividad y destructividad de la sociedad industrial avanzada. Es evidente que si el dominio militar se hubiera anexo de alguna forma el sistema industrial y le hubiera arrancado al control civil las diferentes esferas de iniciativa y de acción sociales, el estado actual de la política hecha por la armada habría alcanzado un nivel irreversible; por lo menos imposible para una reforma civil. Esta es, de hecho, la argumentación que esgrimen los líderes militares más brillantes de Brasil, quienes ven en las fuerzas armadas a los únicos tutores legítimos de la búsqueda pacífica de la industrialización durante lo que queda de este siglo.

Pero esto simplemente no es así. El Estado industrial tardío no es un producto del ejército. Más bien el ejército es uno de los

síntomas de su orientación firme y totalizadora. Es cierto que el presente modo de organización industrial puede tener sus antecedentes militares más remotos en tiempos napoleónicos. Es cierto que la educación obligatoria para los niños campesinos, en 1830, la atención universal de la salud para el proletariado industrial, en 1850, las crecientes redes de comunicación, lo mismo que la mayor parte de las formas de estandarización industrial, fueron estrategias introducidas en la sociedad, en primer lugar, como requerimientos militares, y solo más tarde se entendieron como formas dignas de progreso pacífico, civil. Pero el hecho de que los *sistemas* de salud, de educación y de bienestar necesitaran de una lógica militar para promulgarse como leyes, no significa que no tuvieran relación con el empuje industrial básico que, de hecho, nunca fue violento, pacífico o respetuoso de la gente.

Hoy día es más fácil tener esta visión. Primero, porque desde el Polaris, ya no es posible distinguir entre ejércitos de tiempos de paz o de guerra y, segundo, porque desde la guerra contra la pobreza la paz está en pie de guerra. Actualmente, las sociedades industriales están constante y totalmente movilizadas; están organizadas para constantes emergencias públicas; son bombardeadas con estrategias variadas en todos los sectores; los campos de batalla de la salud, la educación, el bienestar y la igualdad están sembrados de víctimas y cubiertos de ruinas; las libertades de los ciudadanos se suspenden continuamente para lanzar campañas en contra de males siempre redescubiertos; cada año se descubren nuevos habitantes fronterizos que deben protegerse o recuperarse de algunos nuevos malestares, de alguna ignorancia previamente desconocida. Las necesidades básicas formuladas e imputadas por todas las agencias profesionales son necesidades para la defensa contra males.

Los profesores y científicos sociales que hoy buscan culpar a

los militares por la destructividad de las sociedades mercantilizadas intensamente, son gente que intenta detener, en forma bastante torpe, la erosión de su propia legitimidad. Alegan que los militares empujan al sistema industrial a este estado frustrador y destructivo, y distraen, por este medio, la atención sobre la naturaleza profundamente destructiva de una sociedad de mercado intensivo que lleva a sus ciudadanos a las guerras de hoy. A quienes buscan proteger la autonomía profesional contra la madurez ciudadana y a quienes desean mostrar al profesional como una víctima del Estado militarizado se les responderá con una simple alternativa: la dirección que los ciudadanos libres desean seguir a fin de superar la crisis mundial.

Hacia el fin de una época

Para el sentido común, son cada vez más evidentes las ilusiones que llevaron a instituir a las profesiones como árbitros de las necesidades. A menudo, la gente ve lo que realmente son los procedimientos en el sector de servicios —por ejemplo, los de las compañías de seguros, o los rituales que ocultan a los ojos de la maraña proveedor-consumidor, la oposición que existe entre el ideal en aras del cual se rinde el servicio y la realidad engendrada por este servicio. Las escuelas que prometen la misma ilustración para todos, generan una meritocracia degradante y una dependencia de por vida de una tutoría cada vez mayor. Los vehículos compelen a todos a ir cada vez más lejos y a correr más. Pero el público aún no tiene claras las posibilidades de elección. Los proyectos patrocinados por los líderes profesionales podrían desembocar en la aparición de los credos políticos compulsivos (con sus versiones que acompañan a un nuevo tipo de fascismo), o bien,

los experimentos que emprendieran los ciudadanos podrían desecharnos nuestra *hybris* como si fuese otra colección histórica de locuras, si bien neoprometeicas, esencialmente efímeras. Una opción informada requiere que examinemos el papel específico de las profesiones para determinar quién en esta Edad obtiene qué cosa y por qué.

A fin de ver con claridad el presente, imaginemos a los niños que pronto jugarán entre las ruinas de las escuelas secundarias, de los Hilton y de los hospitales. En estos castillos profesionales convertidos en catedrales, contruidos para protegernos de la ignorancia, la incomodidad, el dolor y la muerte, los niños de mañana representarán de nuevo en sus juegos las desilusiones de nuestra Edad de las Profesiones, tal como nosotros reconstruimos las cruzadas de los caballeros contra el pecado y los turcos, en la Edad de la Fe, en antiguos castillos y catedrales. En sus juegos, los niños asociarán el graznido universal que contamina hoy nuestro lenguaje con los arcaísmos heredados de los grandes gángsters y de los vaqueros. Los imagino llamándose unos a otros «Señor presidente de la asamblea» o «Señor secretario», más bien que «Jefe» o «Sheriff».

Se recordará la Edad de las Profesiones como aquel tiempo en que la política entraba en descomposición cuando los ciudadanos, guiados por profesores, confiaban a tecnócratas el poder de legislar sobre sus necesidades, la autoridad de decidir quiénes necesitaban qué cosa y el monopolio de los medios que satisfacían estas necesidades. Se la recordará como la Edad de la Escolarización, cuando se entrenaba a la gente durante un tercio de sus vidas para que acumularan necesidades prescritas, y durante los dos tercios restantes pasaban a ser clientes de prestigiosos traficantes que dirigían sus hábitos. Se recordará la Edad de las Profesiones como aquella en que los viajes recreativos significaban la

mirada fija y empaquetada hacia los extraños y que la intimidad exigía un previo entrenamiento con Masters y Johnson; cuando la opinión formada era un refrito del programa televisivo de la noche anterior, y votar era dar su aprobación a un vendedor solo para tener más de lo mismo.

Los estudiantes del futuro se sentirán tan confundidos por las supuestas diferencias entre las instituciones profesionales capitalistas y las socialistas, como se sienten los estudiantes de hoy con las pretendidas diferencias entre las últimas sectas cristianas reformadas. Descubrirán también que los bibliotecarios profesionales, los cirujanos, los diseñadores de supermercados en los países pobres o en los países socialistas, a fines de cada decenio, terminan teniendo los mismos registros, utilizando los mismos instrumentos y construyendo los mismos espacios que sus colegas de los países ricos habían introducido en los comienzos de la década. Los arqueólogos no fijarán los periodos de nuestra Edad de acuerdo con los restos de cerámica encontrados en las excavaciones, sino con las modas profesionales reflejadas en las tendencias de las publicaciones de las Naciones Unidas.

Sería pretencioso predecir si esta Edad, en la que las necesidades se proyectan profesionalmente y de antemano, se recordará con una sonrisa o con una maldición. Desde luego yo espero que se recordará como la noche en que papá salió de juerga, malgastó la fortuna de la familia y obligó a sus hijos a empezar desde cero. Desgraciadamente, es mucho más probable que se recuerde como los tiempos en que toda una generación se lanzó a una búsqueda frenética de riqueza empobrecedora, permitiendo la alienación de todas las libertades, y que después de haber puesto la política a merced de las garras organizadas de los receptores de bienestar, dejó que se extinguiera en un totalitarismo experto.

Las profesiones dominantes

Enfrentemos primero el hecho de que las asociaciones de especialistas que actualmente dominan la fabricación, la adjudicación y la satisfacción de necesidades forman un nuevo tipo de cartel. Es importante también saber reconocer las nuevas características esenciales del profesional en el industrialismo tardío. Si no se reconocen, ocurrirá que, inevitablemente, en el momento de la discusión, el nuevo biócrata se ocultará tras la máscara benévola del doctor de familia de antaño; el nuevo pedócrata y sus esfuerzos para «modificar comportamientos», tomará la forma del inocente maestro de *kindergarden* que hace unos experimentos interesantes y la lucha que se entable contra el nuevo seleccionador de personal, armado de todo un arsenal psicológico para la degradación, se llevará a cabo ineludiblemente con las antiguas tácticas desarrolladas para defenderse contra el capataz de la fábrica. Se debería bautizar a estos nuevos profesionales con algún término que todavía no tenemos. Las nuevas profesiones se encuentran atrincheradas mucho más profundamente que una burocracia bizantina. Son más internacionales que una Iglesia universal, más estables que un sindicato, dotadas de más capacidades que cualquier chamán y ejercen un dominio más fuerte que el de cualquier mafia sobre aquellos que reclaman controlar.

Sin embargo, debemos distinguir cuidadosamente entre los nuevos especialistas organizados y los chantajistas mafiosos. Por ejemplo, los educadores pueden actualmente decir a la sociedad qué es lo que deben aprender y pueden descalificar todo lo aprendido fuera de la escuela. De acuerdo con esta clase de monopolio, que les permite impedir que usted haga sus compras en cualquier otra parte o que usted fabrique su propio licor, parecería, a primera vista, que les cuadra la definición que hace el diccionario de

la palabra gángster. Pero los gángsters arrinconan una necesidad básica controlando los abastecimientos en provecho propio. Actualmente los médicos y los asistentes sociales —como antes los sacerdotes y abogados— obtienen un poder legal para crear necesidades que, de acuerdo con la ley, solamente ellos pueden satisfacer. Convierten al Estado moderno en una corporación que abarca a otras empresas que, a su vez, facilitan el ejercicio de sus capacidades, garantizadas por las mismas empresas.

El control legalizado sobre el trabajo ha tomado muchas formas distintas: los soldados ocasionales rehusaban pelear mientras no habían adquirido licencia para saquear. Lisístrata organizó a las mujeres sometidas, para que, rechazando el sexo, obligaran a sus hombres a la paz. Los doctores de Cos se juramentaron para divulgar solo a sus hijos los secretos del oficio. Fueron las corporaciones las que establecieron los currículos, los rezos, los exámenes, las peregrinaciones y las pruebas que tuvo que pasar Hans Sachs antes de que se le permitiera calzar a sus vecinos del burgo. En los países capitalistas los sindicatos procuran controlar quiénes han de trabajar, durante cuántas horas y cuál será el salario que percibirán. Todas estas asociaciones representan los esfuerzos que hacen los especialistas para determinar cómo y por quién debiera efectuarse un tipo de trabajo. Pero ninguno de estos grupos constituye una profesión en sentido estricto. Las profesiones tiránicas de hoy, de las cuales constituyen un buen ejemplo los médicos, el ejemplo literalmente más doloroso, van mucho más allá: ellos deciden qué es lo que se debe fabricar, por quién y cómo se debe administrar. Ellos proclaman un conocimiento especial, incommunicable, no solamente sobre lo que las cosas son y cómo deben hacerse sino sobre la razón de por qué se deben necesitar sus servicios. Los comerciantes venden los bienes que almacenan. Los hombres del gremio garantizan la calidad. Algunos artesanos

confeccionan el artículo de acuerdo con las medidas y el antojo del cliente. Los profesionales le dicen a usted qué es lo que necesita. Reclaman para sí el poder de prescribir. No solo aconsejan lo que es bueno, sino que decretan lo que es correcto. La característica del profesional no es ni el ingreso, ni una larga preparación, ni las tareas delicadas, ni la condición social. Sus ingresos pueden ser bajos o consumidos por los impuestos, su preparación puede demorar semanas en vez de años. Su estatus puede compararse al de la profesión más antigua de la historia. Más bien, es la autoridad que tiene el profesional para tomar la iniciativa de definir a una persona como cliente, para determinar las necesidades de esa persona y para entregarle una prescripción que lo defina en este nuevo rol social. A diferencia de las prostitutas de antaño, el profesional moderno no es quien vende lo que otros dan gratis, es más bien quien decide lo que debe venderse y no debe entregarse gratuitamente.

Existe otra diferencia entre el poder profesional y el de otras ocupaciones. Este poder proviene de fuentes distintas. Una corporación, un sindicato o una mafia obligan a respetar sus intereses y derechos por medio de las huelgas, del soborno o de la violencia abierta. Una profesión, al igual que un clero, ejerce el poder cedido por una élite cuyos intereses apoya. Tal como un clero ofrece el camino de la salvación siguiendo los pasos de un soberano ungido, una profesión interpreta, protege y suministra un interés especial y de este mundo a los súbditos de una sociedad moderna. El poder profesional es una forma especial que toma el privilegio de prescribir lo que es correcto para los demás y que, por lo tanto, necesitan. Este poder es la fuente de estatus y de mando en la Edad Industrial tardía. Esta suerte de poder profesional solo puede existir en las sociedades en las que la pertenencia a la élite misma se adquiere y legitima por medio del

estatus profesional. Le viene al dedillo a la Edad en que, hasta el acceso al Parlamento, o sea, a la Cámara de los comunes, se encuentra, de hecho, restringido a quienes han obtenido el título de maestría que tasa su patrimonio de conocimientos almacenados que se les administraron en la universidad. La autonomía y la licencia profesional para definir las necesidades de la sociedad es la forma lógica que adopta la oligarquía en una cultura política que sustituye las antiguas formas de acreditación por certificados de las universidades. El poder que tienen las profesiones sobre el trabajo que realizan sus miembros es diferente, por lo tanto, no solo en cuanto a su extensión sino en cuanto a su origen.

Las profesiones tiránicas

El médico ambulante se convirtió en doctor en medicina cuando dejó el comercio de los medicamentos a los farmacéuticos y se reservó para sí mismo la facultad de prescribir. En ese momento adquirió una nueva forma de autoridad, juntando tres roles en un solo personaje. La autoridad sapiente para aconsejar, instruir y dirigir; la autoridad moral que hace su aceptación no solo útil sino obligatoria; y la autoridad carismática que permite al médico apelar a cierto interés supremo de sus clientes, que no solo está por encima de su conciencia sino, a veces, hasta por encima de la razón de Estado. Desde luego que este tipo de doctor aún existe, pero dentro del sistema médico moderno es una figura del pasado. Actualmente es bastante más común un nuevo tipo de científico de la salud aplicada. Cada vez más se ocupa de casos y no de personas; se ocupa de las desviaciones que detecta en el caso, más que de la dolencia que aqueja al individuo; protege el interés de la sociedad más que el interés de la persona. Los tipos de autoridad

que se acumularon en la imagen del doctor de antaño, durante los años de liberalismo, y que colaboraban con el facultativo individual en el tratamiento del paciente, los detenta actualmente la corporación profesional al servicio del Estado. Es esta institución la que se adjudica hoy una misión social.

En los últimos 25 años, la medicina se ha convertido, de una profesión liberal, en una profesión dominante al adquirir el poder de indicar lo que constituye una necesidad de salud para la *gente en general*. Los especialistas de la salud, en cuanto corporación, han adquirido la autoridad para determinar qué tipo de atención médica debe suministrarse a la sociedad en general. Ya no es un individuo profesional el que atribuye una «necesidad» a otro individuo como cliente, sino una agencia corporativa la que atribuye una necesidad a capas enteras de la población y es la que, en seguida, se adjudica el mandato de someter a prueba a la población entera a fin de identificar a aquellos que pertenecen al grupo de clientes potenciales. Lo que sucede en la esfera de la atención médica es totalmente coherente con lo que sucede en otros dominios. Cada día, una nueva secta se atribuye una nueva misión terapéutica y esta misión adquiere legitimidad pública. De la misma forma en que los educadores han conquistado el poder de diagnosticar y administrar terapias del comportamiento, los trabajadores sociales, los policías y los arquitectos, al igual que los médicos, gozan de amplia autoridad para crear instrumentos de diagnóstico que utilizan para cazar al cliente, instrumentos que el público ya no osa verificar. Docenas de fabricantes de otras necesidades tratan de imitarlos. Los banqueros internacionales se atribuyen el poder de diagnosticar las necesidades chilenas, bajo Allende o bajo Pinochet, y de definir las condiciones sin las cuales no administrarán las terapias. Los especialistas de la seguridad evalúan el riesgo que representan

varias clases de ciudadanos y se atribuyen la competencia de invadir su ámbito privado. Ya no hay manera de parar la escalada de necesidades si no se exponen en forma política aquellas ilusiones que legitiman la tiranía profesional. Muchas profesiones se encuentran tan firmemente establecidas que no solamente ejercen tutoría sobre el ciudadano-vuelto-cliente sino que también conforman su mundo convertido-en-custodia. El lenguaje en que se percibe a sí mismo el ciudadano, su percepción de los derechos y libertades, y su conciencia de las necesidades, derivan de la hegemonía profesional. La diferencia que existe entre el artesano, el profesional liberal y el nuevo tecnócrata puede clarificarse si enfatizamos sus típicas reacciones ante la gente que despreciaba sus respectivos consejos. Si uno despreciaba el consejo del artesano, era un tonto. Si uno despreciaba el consejo liberal, era condenado por la sociedad. Si uno escapa, actualmente, de la atención que el cirujano o el psiquiatra han decidido darle, el gobierno o la profesión misma pueden ser inculpadas.

De artesano-mercader o consejero culto, el profesional se ha transformado en un cruzado filántropo que sabe cómo se debe alimentar a los niños, qué alumnos deben continuar estudios más avanzados y qué medicamentos la gente no debe consumir. Del tutor que observaba mientras uno memorizaba la lección, el maestro de escuela se ha transformado en un educador cuya cruzada moralizadora le da título de entrometerse entre uno y cualquier cosa que desee aprender. Aun los empleados de la perrera de Chicago se han transformado en expertos de control canino. Como resultado de este cambio el costo por eliminar un perro se ha elevado en 20 años, de 7,50 a 320 dólares. Mientras tanto, el 5,4 por ciento de todas las lesiones tratadas en el hospital Cook County —el más grande del mundo— son mordeduras del mejor amigo del hombre.

Los profesionales reclaman un monopolio sobre la definición de las desviaciones y sobre sus remedios. Por ejemplo, los abogados afirman que solamente ellos tienen competencia y derecho legal para dar asistencia en un divorcio. Si uno descubre un método para divorcio «hágalo usted mismo», se encontrará en un lío doble: si no es abogado queda expuesto a la acusación de practicar sin licencia; si es miembro de un despacho de abogados puede ser expulsado por falta de ética profesional. Los profesionales reclaman también un saber oculto sobre la naturaleza humana y sus debilidades, saber que solo ellos pueden aplicar con utilidad. Los sepultureros, por ejemplo, no se convirtieron en miembros de una profesión por llamarse empresarios de pompas fúnebres, ni por obtener créditos escolares, ni por aumentar sus ingresos o por liberarse del olor que acompaña su negocio al ser elegido uno de ellos como presidente del Club de Leones. Los empresarios de pompas fúnebres forman una profesión, dominante e inhabilitante, desde el momento que tuvieron la fuerza para lograr que la policía detuviera un entierro si ellos no habían embalsamado y encajonado el cadáver. En cualquier campo donde se pueda inventar una necesidad humana, estas nuevas profesiones inhabilitantes se arrogan el estatus de expertos exclusivos del bien público.

Las profesiones establecidas

La transformación de una profesión liberal en dominante equivale al establecimiento legal de una Iglesia de Estado. Los médicos transformados en biócratas, los maestros en gnoseócratas, los empresarios de pompas fúnebres en tanatócratas es algo que está mucho más cerca de las «clerecías» subsidiadas por el Estado que

de las asociaciones comerciales. El profesional, como maestro de la línea de moda de la ortodoxia científica, actúa como teólogo. Como empresario moral, actúa en el papel del sacerdote: con su actuación crea la necesidad para su mediación. Como cruzado benéfico actúa en el papel de misionero a la caza de marginados. Como inquisidor pone fuera de la ley al no ortodoxo: impone sus soluciones al recalcitrante que rehúsa reconocerse como problema. Esta investidura multifacética, combinada con la labor de aliviar los inconvenientes específicos de la condición humana, hace que cada profesión sea análoga a un culto establecido. La aceptación pública de las profesiones tiránicas es esencialmente un hecho político. Toda afirmación nueva de legitimidad profesional significa que las tareas políticas de legislar, la revisión judicial de casos y el poder ejecutivo pierden algo de su independencia y de sus características propias. Los asuntos públicos pasan de las manos de legos escogidos por sus semejantes a las de una élite que se otorga por sus propios créditos.

Cuando la medicina sobrepasó recientemente sus limitaciones liberales, invadió el campo legislativo y estableció normas públicas. Los médicos siempre habían determinado en qué consistían las enfermedades; actualmente la medicina determina cuáles son las enfermedades que la sociedad no tolerará. La medicina invadió las cortes de justicia. Los médicos siempre habían diagnosticado quién era el enfermo; sin embargo, la medicina etiqueta actualmente a los que merecen tratamiento. Los médicos liberales prescribían un tratamiento: la medicina dominante posee poderes públicos de rectificación; ella decide qué habrá de hacerse con los enfermos y cómo disponer de ellos.

En una democracia, el poder de legislar, de aplicar las leyes y de hacer justicia debe derivar de los ciudadanos mismos. Este control ciudadano sobre los poderes clave ha sido restringido,

debilitado y hasta abolido por la ascensión de profesiones «clericales». Un gobierno que dicta sus leyes de acuerdo con las opiniones expertas de tales profesiones puede ser un gobierno *para* la gente pero nunca *de* la gente. Este no es el momento de investigar cuáles fueron las intenciones para debilitar así el poder político. Basta con indicar la descalificación por parte de los profesionales de la opinión del vulgo como condición necesaria para tal subversión.

Las libertades civiles se fundan en la norma que excluye todo testimonio de oídas de las declaraciones en que se basan las decisiones públicas. La máquina legal solo funciona a partir de lo que la gente puede ver e interpretar por sí misma. Las opiniones, las creencias, las deducciones o persuasiones no se toman en cuenta cuando entran en conflicto con testigos presenciales. Invirtiendo esta norma, las élites de expertos se han vuelto profesiones dominantes. En los aparatos legislativos y en las cortes de justicia se ha descartado, de hecho, el reglamento contra la evidencia que antes proporcionaban testigos orales y oculares y se ha reemplazado por las opiniones que profieren los miembros de estas élites que se autoacreditan.

Pero sería arriesgado confundir el uso público de conocimientos expertos con el juicio normativo entregado al ejercicio corporativo de una profesión. Cuando la corte de justicia citaba a un perito artesanal —por ejemplo un fabricante de armas— para que revelara al jurado los secretos de su oficio, en ese mismo lugar podía instruir al jurado sobre su arte. Determinaba, en una demostración práctica, de qué parte del cargador del revólver había provenido la bala. Hoy día, la mayoría de los expertos desempeñan un papel diferente. El profesional dominante aporta al jurado o a los legisladores la opinión de sus colegas, todos iniciados en la materia, en vez de aportar evidencia basada en hechos y en alguna destreza. Actúa como teólogo al servicio de la corte. Exige

que se suspenda el reglamento de los testimonios de oídas, y socavaba inevitablemente el poder de la ley. De este modo el poder democrático se debilita cada vez más.

La hegemonía de las necesidades imputadas

Si no fuera porque la gente está pronta a considerar como carencia lo que los expertos le imputan como necesidad, las profesiones no habrían podido llegar a hacerse dominantes e inhabilitantes. La dependencia entre unos y otros (como tutores y alumnos) se ha hecho resistente al análisis, debido a que se halla oscurecida por un lenguaje degenerado. Las buenas palabras de antaño se han transformado en hierros candentes que reclaman el control de los expertos sobre el hogar, la tienda, el comercio y el espacio y sobre todo lo que se da en medio de ellos. El lenguaje, el bien común más fundamental, se halla contaminando así por estas hilachas de jerga, retorcidas, pegajosas, cada una sujeta al control de una profesión. El empobrecimiento de las palabras, el agotamiento del lenguaje cotidiano y su degeneración en terminología burocrática equivale, de manera más íntimamente degradante, a la degradación ambiental tan a menudo discutida. No se pueden proponer cambios posibles en los planes, las actitudes y las leyes si no nos hacemos más sensibles al rechazo de estos nombres erróneos que solo ocultan la dominación. Cuando yo aprendí a hablar, de *problemas* se hablaba solamente en las matemáticas o en el ajedrez, de *soluciones* solo cuando eran salinas o legales y *necesitar* se conjugaba, pero casi no se usaba como sustantivo. Las expresiones «Tengo un problema» o «Tengo una necesidad» sonaban tontas. Cuando llegué a mi adolescencia, y Hitler buscaba soluciones, también se extendió «el problema social». Se

descubrieron «niños problema» con matices siempre nuevos entre los pobres, a medida que los trabajadores sociales aprendían a catalogar a sus víctimas y a estandarizar sus «necesidades». La necesidad, usada como sustantivo, llegó a ser el forraje que engordó a las profesiones hasta la tiranía. Así se modernizó la pobreza. Los nuevos términos transformaron una experiencia personal y comunitaria en asuntos de técnicas: los pobres se hicieron «necesitados».

Durante la segunda mitad de mi vida, «ser necesitado» llegó a ser algo respetable. Las necesidades, calculables e imputables, promovían en la escala social. Tener necesidades dejó de ser un signo de pobreza. El ingreso económico abrió nuevos registros de necesidades. Spok, Comfort y los divulgadores de Nader entrenaron a los legos en la compra de soluciones a los problemas que habían aprendido a cocinar de acuerdo con recetas profesionales. La educación calificó a los graduados para trepar hacia alturas cada vez más enrarecidas y plantar y cultivar allí cepas siempre nuevas de necesidades híbridas.

Cada vez más un número creciente de medicamentos tuvieron que adquirirse bajo receta autorizada. Aumentó la prescripción y disminuyó la capacidad. Por ejemplo, en medicina, se prescribieron cada vez más medicamentos farmacológicamente activos y la gente perdió su voluntad y su habilidad para enfrentarse a una indisposición o a un malestar. Alrededor de 1.500 productos nuevos aparecen cada año en los estantes de los supermercados norteamericanos: después de un año solo sobrevive el 20 por ciento. El resto lo retiran después de un tiempo, habiendo servido a los vendedores como gancho, ya sea para experimentos o por haber sido modas efímeras o por haberse revelado como peligrosos para el consumidor, no económicos para el productor o por haber cedido ante la competencia. Cada vez más, los

consumidores se ven forzados a buscar ayuda de los profesionales de la «defensa del consumidor».

Además, el reemplazo constante de los productos hace que los deseos se vuelvan superficiales y plásticos. Aunque suene paradójico resulta que el consumo elevado va a la par de una nueva forma de indiferencia de parte del consumidor: mientras mayor sea el número, el volumen y la especificidad de las necesidades que se le atribuyen profesionalmente, más grande se vuelve la indiferencia para satisfacer sus propios deseos, que ya no sabe especificar. Cada vez más, las necesidades se crean por *slogans* comerciales, las compras se hacen por órdenes del decano universitario o de las expertas en belleza o de los ginecólogos, del dietista y de docenas de otros diagnosticadores con poder para prescribir. Resulta lógico que los quiromantes y los astrólogos nunca hayan vivido tanta prosperidad como hoy. Una asignación de este tipo parece casi razonable en una cultura en la que la acción propia no es el resultado de una experiencia personal en busca de una satisfacción, y en la que el consumidor consecuentemente adaptado sustituye las necesidades sentidas por las aprendidas. A medida que la gente se hace experta en el arte de aprender a necesitar, llega a ser cada vez más escasa la capacidad para aprender a moldear los deseos de acuerdo con la experiencia. A medida que las necesidades se parten en pedacitos cada vez más pequeños, cada uno administrado por el especialista apropiado, el consumidor siente dificultad en integrar en un todo significativo —que pudiera desearse con empeño y poseerse con agrado— las ofertas que por separado le hacen sus distintos tutores. Los administradores de la empresa, los consejeros del estilo de vida, los asesores académicos, los expertos en dietas de moda, los desarrolladores de la sensibilidad y otros por el estilo, perciben claramente las nuevas posibilidades de control y se

movilizan para equiparar los bienes envasados con estas necesidades astilladas.

«Necesidad», usado como sustantivo, es el sobretiraje individual de un modelo profesional; es la réplica en hule-espuma del molde con el que los profesionales marcan sus artículos; es el molde publicitado del panal de miel con el que se fabrican los consumidores. Ser ignorante o no estar convencido de las propias necesidades se ha vuelto el acto de disolución social imperdonable. El buen ciudadano es aquel que se adjudica necesidades engrapadas con tal convicción que ahoga cualquier deseo de buscar alternativas o de renunciar a estas necesidades.

Cuando yo nací, antes de que Stalin, Hitler o Roosevelt fueran conocidos, solo los ricos, hipocondriacos y miembros de los sindicatos poderosos, hablaban de necesidad de atención médica cuando les subía la temperatura. Era una necesidad cuestionable, porque los doctores no podían hacer mucho más de lo que había hecho la abuela. En la medicina, la primera mutación de las necesidades llegó con las sulfas y los antibióticos. Cuando el control de las infecciones llegó a ser una rutina simple y efectiva, cada vez más medicamentos pasaron a la lista de las prescripciones. La asignación del papel de enfermo llegó a ser un monopolio del médico. La persona que se sentía mal tenía que ir a una clínica para que la etiquetaran con el nombre de una *enfermedad* y poder así ser declarada legítimamente miembro de la minoría de los llamados enfermos; o sea, personas excusadas del trabajo, con título para que se les ayudara, puestas bajo las órdenes del doctor y obligadas a que se les cure, a fin de llegar a ser nuevamente útiles. En otras palabras, cuando la técnica farmacológica —*test* y medicamentos— se volvió tan barata y predecible que la gente podría prescindir del médico, el sacerdocio médico llamó en su auxilio al brazo secular.

La segunda mutación que experimentaron las necesidades médicas ocurrió cuando el enfermo dejó de ser minoría. Actualmente muy pocas personas se libran de estar bajo las órdenes médicas por algún tiempo. Tanto en Italia, como en Estados Unidos, en Francia o en Bélgica, uno de cada dos ciudadanos está siendo observado simultáneamente por más de tres profesionales de la salud, que lo tratan, lo aconsejan o simplemente lo observan. El objeto de esta atención especializada es, en la mayor parte de los casos, una condición de los dientes, del útero, de las emociones, de la presión sanguínea o de los niveles hormonales, que el paciente mismo no percibe. Los pacientes ya no son minoría. Quienes son minoría actualmente son los distintos tipos de desviados que escapan de un modo u otro a los diferentes roles de paciente. Esta minoría la constituyen los pobres, los campesinos, inmigrantes recientes y varios otros que, a veces por deseo propio, se han convertido en desertores del sistema médico. Hace solamente 20 años constituía un signo de salud normal, que presumía bueno, el poder pasársela sin un médico. La misma condición de no paciente se ve hoy como indicativo de desamparo o de disidencia. Incluso la condición de hipocondriaco ha cambiado. Para un profesional liberal, esta era la etiqueta aplicable a alguien que entraba dando un portazo, o sea, una designación reservada al enfermo imaginario. Ahora, los médicos la utilizan para referirse a la minoría que se les escapa: hipocondriacos son los sanos imaginarios. Ser parte del sistema profesional, como cliente de por vida, no es ya un estigma que separa al incapacitado del ciudadano común. Vivimos hoy en una sociedad organizada para las mayorías desviadas y para sus guardianes. Ser cliente activo de muchos profesionales nos permite tener un lugar bien definido dentro del reino de los consumidores para quienes funciona esta sociedad. De este modo, la transformación de la medicina, de

profesión liberal de consulta en profesión dominante e inhabilitante, ha aumentado inconmensurablemente el número de los necesitados.

En este momento crítico, las necesidades atribuidas experimentan su tercera mutación. Se están fundiendo en lo que los expertos llaman un problema multidisciplinario y que, por lo tanto, requiere de una solución multiprofesional. En primer lugar, la multiplicación de las mercancías, que trata cada una de ellas de convertirse en una exigencia para el hombre moderno, logró un entrenamiento eficaz del consumidor para que necesitara cuando se ordenara. Después, la fragmentación progresiva de las necesidades en partes cada vez más pequeñas y más desconectadas logró que el cliente dependiera del juicio profesional para poder combinar sus necesidades en un todo que tuviera sentido. Un buen ejemplo nos lo da la industria automotriz. A fines de los años sesenta, el equipo opcional que se necesitaba para hacer deseable un Ford corriente había aumentado enormemente. La mayor parte de este equipo se instalaba en la misma ciudad de Detroit, y el comprador que vivía en Plains o en cualquier otra ciudad solamente tenía la posibilidad de escoger entre el convertible que deseaba, pero con asientos verdes, y los asientos con piel de leopardo que quería, pero con techo duro. El consumidor, que ya antes había aprendido a depender de la mercancía, ahora tiene que aprender a resignarse a que otros escojan en su lugar.

Por último, el cliente se entrena para que necesite una ayuda-equipos al recibir lo que sus guardianes consideran un «tratamiento satisfactorio». Los servicios personales que hacen sentir mejor al consumidor ilustran este punto. La abundancia terapéutica ha agotado el tiempo de vida disponible de muchas personas a quienes los servicios profesionales diagnosticaron de «necesitar aún

más». La intensidad de la economía de servicios ha hecho cada vez más insuficiente el tiempo que se necesita para el consumo de tratamientos pedagógicos, médicos o sociales. La escasez de tiempo puede convertirse muy pronto en el mayor obstáculo para el consumo de servicios prescritos, a menudo financiados por organismos públicos. Síntomas de esta escasez se hacen evidentes desde los primeros años de cualquier persona. Ya en el *kindergarden*, el niño está sujeto al control de un equipo constituido por especialistas, como el alergista, el patólogo del lenguaje, el pediatra, el psicólogo de niños, el trabajador social, el instructor de educación física y el maestro. Al formar un equipo pedocrático (de poder sobre el niño) de tal tipo, muchos profesionales intentan compartir el tiempo que se ha convertido en el factor más limitante para la atribución de nuevas necesidades. Para el adulto, no es en el colegio, sino en el lugar de trabajo donde se concentran los paquetes de servicios. El administrador del personal, el educador laboral, el entrenador de turno, el planificador de seguros, el animador de conciencias, encuentran más provechoso compartir el tiempo del obrero que competir por él. Un ciudadano sin necesidades sería sospechoso. Se le dice a la gente que necesita de su trabajo no tanto por el dinero que percibe como por las prestaciones que obtiene. Las cosas comunes se extinguieron y se reemplazaron por una nueva matriz hecha de conductos que suministran servicios profesionales. La vida se halla paralizada en un permanente cuidado intensivo. La profecía de Leonardo da Vinci se está cumpliendo: «Los hombres llegarán a tal grado de envilecimiento que estarán contentos de que otros se aprovechen de sus sufrimientos o de la pérdida de su verdadera riqueza: la salud».¹

1. *Les Carnets de Leonard de Vinci*, trad. Louise Servicen, Gallimard, París, 1951.

Para terminar con las «necesidades»

La mutilación del ciudadano a causa del dominio profesional se refuerza con el poder de la ilusión. La esperanza de la salvación por medio de la religión cede paso frente a la esperanza de los servicios profesionales de los que el Estado es el supremo administrador. Cada sacerdote especializado se arroga la capacidad de definir las dificultades de la masa en términos de problemas específicos y solucionables mediante cualquier servicio. Aceptar esta pretensión vuelve a legitimar en el profano, cuyo mundo gira en una cámara de resonancias de necesidades, la dócil aceptación de las necesidades que se le atribuyen. No se trata de mirar un horizonte urbano para ver reflejarse en él este dominio. En todas las alturas, los grandes edificios profesionales dominan a las muchedumbres que van de uno a otro en su ininterrumpida peregrinación a los nuevos santuarios de la salud, de la educación o del bienestar. Las casas «sanas» son, desde entonces, departamentos asépticos donde no se puede nacer, ni enfermarse ni morir decentemente. Los vecinos que nos ayudan, los médicos que vienen a domicilio son especies en vías de desaparición. A los sitios de trabajo apropiados para el aprendizaje se les ha sustituido por opacos laberintos de corredores que solo se abren delante de funcionarios que llevan colgadas en el reverso de la bata su identidad enmascarada. Un mundo concebido para el suministro de servicios es la utopía de los ciudadanos convertidos en beneficiarios de prestaciones de bienestar.

La mayor adicción a la imputación, la fascinación paralizante que ejerce en los pobres, sería hermosamente irreversible si la gente respondiera realmente al análisis que se hace de sus necesidades. Pero ese no es el caso. Más allá de cierto nivel de intensidad, la medicina engendra la incapacidad y la enfermedad; el sistema de transportes rápidos transforma a los ciudadanos en

pasajeros durante alrededor de una sexta parte de su existencia (con excepción del tiempo de sueño) y, durante otra sexta parte, en condenados que trabajan para pagar a Ford, a Esso y a la administración de las carreteras. El umbral a partir del cual la medicina, la educación o los transportes se vuelven herramientas contraproductivas lo han alcanzado los países donde el impuesto per cápita es comparable, en el mínimo, a Cuba. Contrariamente a las ilusiones propagadas por la línea ortodoxa, en los países del Este y del Occidente esta contraproduktividad específica no tiene relación con el *género* de escuela, de vehículo o de sistema de salud en uso. Llega, en efecto, cuando la intensidad heterónoma sobrepasa, en los procesos de producción, un umbral crítico.

Nuestras principales instituciones han adquirido la extraña capacidad de alcanzar objetivos inversos a aquellos que originalmente se concibieron y financiaron. Bajo la férula de nuestras más prestigiosas profesiones, nuestras herramientas institucionales tienen paradójicamente como principal producto la contraproduktividad —la mutilación sistemática de los ciudadanos. Una ciudad construida alrededor de vehículos se vuelve impropia para los peatones y ninguna multiplicación de los primeros logrará la inmovilidad fabricada de los segundos —de aquellos a quienes han convertido en enfermos. La acción autónoma está paralizada por un sobrecrecimiento de los productos y de los tratamientos. Pero eso no representa simplemente una pérdida completa bajo las relaciones de satisfacción que, en ellas mismas, no encuentran cómo insertarse en la era industrial. La incapacidad de producir valores de uso vuelve ineficaces los productos precisamente destinados a reemplazarlos. Productos como el transporte automovilizado, la medicina, la enseñanza, la gestión, se transforman en ruido ambiental destructivo para el consumidor que solo beneficia a los proveedores de servicios.

¿Pero entonces por qué no asistimos a rebeliones contra esta deriva de la sociedad industrial avanzada que termina por ser solo un inmenso sistema mutilante de suministro de servicios? La principal explicación reside en el poder que tiene este de engendrar ilusiones. Además, la acción, propiamente material sobre el cuerpo y los espíritus, de las instituciones profesionalizadas funciona igualmente como un poderoso ritual generador de fe en los resultados prometidos por la administración. Además de que le enseña a leer al niño, la escuela le enseña que es «mejor» estudiar con profesores y que, sin la escolaridad obligatoria, los pobres leerán menos libros. Además de que permite desplazarse, el autobús, tanto como el vehículo particular, remodela el entorno y hace pasar de moda el caminar. Además de que ayudan a defraudar al fisco, los consejeros jurídicos comprueban que las leyes resuelven problemas. Una parte, siempre creciente, de las funciones de nuestras principales instituciones es la de mantener y reforzar tres juegos de ilusiones que transforman al ciudadano en cliente que solo puede alcanzar su salvación mediante los expertos.

El equívoco entre congestión y parálisis

La primera ilusión avasalladora es la idea de que la gente nació para consumir y que solo puede alcanzar cualquier objetivo comprando bienes y servicios. Esta ilusión procede de un enceguecimiento inculcado en relación con el «precio» de los valores de uso en una economía. En ninguno de los modelos económicos que las naciones han elegido seguir figuran variables que correspondan a los valores de uso no mercantil o que introduzcan la eterna contribución de la naturaleza. Sin embargo, ninguna economía sobreviviría si la producción de valores de uso se redujera hasta el

punto en que, por ejemplo, mantener la casa o cumplir con el deber conyugal se convirtieran en prestaciones remuneradas. Lo que efectúa o fabrica la gente, y que no puede ni quiere vender, es también inconmensurable e inestimable para la economía como el oxígeno para la función respiratoria.

La ilusión de que los modelos económicos pueden ignorar los valores de uso se desprende de la convicción de que estas actividades que designamos mediante verbos intransitivos pueden reemplazarse indefinidamente por productos institucionalmente definidos y designados con sustantivos: la enseñanza reemplaza a «aprendo»; el cuidado de la salud reemplaza a «sano»; los transportes reemplazan a «me desplazo».

La confusión entre los valores personales y los valores estandarizados se ha extendido a la mayoría de los dominios. Bajo el báculo profesional, los valores de uso se disuelven, caen en desuso y terminan por perder su naturaleza distinta. Cuidado institucional y amor terminan por coincidir en él. Diez años de explotación de una granja se lanzan a una «batidora» pedagógica y, al concluir, equivalen a un diploma universitario. Las cosas que se recogen al azar, y que se incuban en la libertad de la calle, se agregan en tanto «experiencias educativas» a las que se les atiborra a los alumnos. Los contadores del saber parecen ignorar que las dos actividades, al igual que el agua y la gasolina, se mezclan solo en tanto están emulsionadas —aquí por la percepción de un educador. Las indulgentes camarillas de buscadores de necesidades no podrían continuar imponiéndonoslas, como tampoco sacándonos dinero de nuestra bolsa para financiar sus exámenes, sus redes y otras imposturas, si no estuviéramos paralizados por esta especie de ávida creencia.

La utilidad de los bienes de consumo o de productos condicionados está intrínsecamente limitada por dos fronteras que no

deben confundirse. En primer lugar, las filas de los que esperan detendrán tarde o temprano el funcionamiento de cualquier sistema que secrete necesidades más rápidamente que los productos destinados a satisfacerlas; en segundo lugar, la dependencia en relación con los productos determinará que, a consecuencia de esas necesidades, tarde o temprano la autonomía se paralizará en los dominios en cuestión. La utilidad de los productos está limitada por la *congestión* y por la *parálisis*. Una y otra son resultantes de la escalada en cualquier sector de producción, tanto como cada una lo es a su manera. La congestión, que permite medir hasta dónde los productos pueden «acelerarse», explica por qué el coche privado no es de ninguna utilidad para desplazarse a Manhattan; en compensación, no explica por qué la gente se rompe el lomo trabajando con el objeto de pagar las primas de seguros de coches en los que no puede desplazarse. Tomada aisladamente, tampoco explica por qué la gente se dejó esclavizar de tal forma por los vehículos que simplemente perdió el uso de sus extremidades inferiores.

Si la gente se hace cada vez más cautiva de una velocidad que la retrasa, de una instrucción que la embrutece y de una medicina que le desequilibra la salud, es porque más allá de cierto umbral de intensidad la dependencia de bienes industriales y de servicios profesionales destruye la potencialidad del hombre, y la destruye de una manera específica. Los productos solo pueden reemplazar lo que la gente efectúa o fabrica por sí misma hasta cierto punto. Los valores de cambio solo pueden reemplazar los valores de uso de manera satisfactoria hasta cierto punto. Más allá de ese punto, cualquier producto suplementario solo beneficia al productor profesional, mientras que desorienta y atonta al consumidor satisfaciéndolo con una necesidad que el primero le ha imputado. El placer que causa la satisfacción de una necesidad solo toma su

plena significación por referencia al recuerdo de una acción autónoma personal. Hay límites más allá de los cuales la multiplicación de los productos altera precisamente en el consumidor la facultad de afirmarse actuando.

Al recibir solo lo «totalmente hecho», lo que le prohíbe cualquier posibilidad de actuar por sí mismo, el consumidor se siente inevitablemente frustrado. El grado de bienestar de una sociedad no resulta, en ningún caso, de la adición de dos modos de producción, heterónimo o autónomo, sino de la asociación fructífera de la sinergia entre valores de uso y productos normalizados.

La producción heterónoma de una mercancía solo realiza y completa hasta cierto punto la producción autónoma del objetivo personal correspondiente. Más allá de cierto punto, la sinergia entre los dos modos de producción se vuelve paradójicamente contra el objetivo pretendido a la vez por el valor de uso y por la mercancía. Esto es un hecho que la vasta corriente ecológica generalmente olvida. Así, la crítica de las centrales nucleares se dirige hacia los peligros de las radiaciones o sobre las amenazas de un despotismo tecnocrático. Pero, fuera de eso, son raros aquellos que osan denunciar su contribución a la subordinación de la energía. Al desconocer que la superproducción energética paraliza la acción del hombre, se reclama *otra* producción energética, pero no *menor*. De la misma forma, los límites inexorables del crecimiento que son inherentes a cualquier organización prestadora de servicios son todavía ampliamente desconocidos. Debería, en consecuencia, ser evidente que la institucionalización de los cuidados de la salud solo puede fabricar gente con mala salud o que la formación permanente solo puede engendrar una cultura para gente programada. La ecología solo proporcionará puntos de referencia en la vía de una modernidad viable cuando tomemos conciencia de que el entorno formado por el hombre

en función de productos aminora a tal punto su facultad de reacción personal que esos productos pierden su valor como medios de satisfacción. Si no se comprende esto, la puesta en marcha de una tecnología industrial más limpia, menos agresiva, podría alcanzar niveles todavía más intangibles de saciedad frustrante.

La supremacía del mercado conduce a la contraproductividad. La razón fundamental reside en el monopolio que los productos en serie ejercen sobre la formación de las necesidades. Ese monopolio sobrepasa de lejos lo que habitualmente designamos con ese término. De esa forma, un monopolio comercial impone en el mercado su marca de whisky o de automóvil. Un cartel monopolista puede restringir todavía más la libertad, apoderándose, por ejemplo, de los transportes comunitarios para promover los vehículos privados —como lo ha hecho la General Motors comprando y periclitando los tranvías de San Francisco. Podemos escapar al primero bebiendo ron y, al segundo, rodando en bicicleta. Sin embargo, empleo el término de «monopolio radical» para designar otra realidad: la sustitución de las actividades útiles a las que se libra, o desearía librarse, la gente, por un producto industrial o de servicio profesional. Un monopolio radical paraliza la acción autónoma en beneficio de prestaciones profesionales. En la medida en que los vehículos desorganicen a la gente y sea necesario regular la circulación, la gente será cada vez más incapaz de volver a su casa a pie. Aunque los motores funcionaran con energía solar, los coches estarían hechos con el aire del tiempo que el monopolio radical ejercería todavía, ya que es inseparable de la circulación de velocidad excesiva. De la misma forma, entre más permanezca una persona bajo la autoridad de la enseñanza, tendrá menos tiempo disponible para reflexionar o descubrir cualquier cosa por sí misma. En todos los dominios existe un umbral más allá del cual la abundancia de bienes ofrecidos al consumo

vuelve al medio de tal forma impropio para la acción personal que la sinergia posible entre los valores de uso y los productos se vuelve negativa. Paradójica, específica, la contraproductividad se instala. Emplearé este término cada vez que la impotencia que resulta de la sustitución de un valor de uso por su producto prive precisamente a ese producto de *su* valor.

El desconocimiento de las herramientas convivenciales

El hombre deja de ser definible como tal cuando ya no es capaz de modelar sus propias necesidades mediante el empleo más o menos competente de herramientas que le proporcionó su cultura. A lo largo de la historia, las herramientas han sido, antes que nada, instrumentos de trabajo empleados en una producción doméstica. Las palas y los martillos solo servían marginalmente para otros fines, ya se tratara de levantar pirámides o de fabricar excedentes disponibles para el trueque, los regalos o, de manera más rara, para un intercambio por dinero. Las ocasiones de obtener un beneficio de ellas eran limitadas. El trabajo, por lo general, solo estaba destinado para crear valores de uso no intercambiables. Sin embargo, el progreso tecnológico se empeñó en realizar un género muy diferente de herramienta: la herramienta destinada a producir lo «vendible». Eso comenzó con la Revolución industrial: la intervención de la nueva tecnología reducía el trabajo al papel del chaplinesco robot de *Tiempos modernos*. Pero, en ese estado precoz, el modo industrial de producción todavía no paralizaba a la gente una vez que «dejaba la chamba». Mientras que ahora, hombres y mujeres, al estar prácticamente sujetos al suministro de fragmentos estandarizados producidos por herramientas accionadas por sus anónimos colegas, no encuentran ya, en el

mantenimiento de las herramientas, esa satisfacción directa que estimulaba la evolución de los hombres y de sus culturas. Sus necesidades y su consumo se han multiplicado notablemente, mientras que su satisfacción al manejar herramientas se aquieta —y dejan de llevar una existencia a la vista de la cual su organismo adquirió su forma. En el mejor de los casos, apenas sobreviven, incluso en un medio tornasolado. Toda su vida no es más que un encantamiento de necesidades que sucesivamente son satisfechas con el fin de suscitar las siguientes necesidades —y la necesidad de satisfacerlas. Ahí, el hombre-consumidor-pasivo termina por perder hasta la capacidad de hacer la diferencia entre vivir y sobrevivir. En lugar de aprovechar la vida, apuesta sobre la propia esperanza de vida, vibra con la esperanza de estar «bien asistido». En un ambiente así se vuelve fácil olvidar que solo se está satisfecho y feliz en la medida en que la conciencia personal de su propia necesidad y los «suministros» destinados a satisfacerlas permanecen en equilibrio.

La ilusión de que las herramientas al servicio de instituciones de vocación mercantil pueden impunemente destruir las condiciones de vida que reposan sobre medios convivenciales al alcance de cada uno, permite asfixiar cualquier «conciencia» conceptualizando el progreso tecnológico, que se vuelve entonces promotor de productos que autorizan cualquier escalada de la dominación profesional. Esta ilusión dicta que las herramientas, con el fin de ganar en eficacia en la persecución de propósitos específicos, se vuelven inevitablemente más complejas y misteriosas. Solo hay que pensar en las carlingas y en las grúas. Parece que las herramientas modernas requieren necesariamente operaciones especiales, dotadas de una alta formación técnica y, por lo tanto, susceptibles de inspirar una confianza verdaderamente fundada.

De hecho, es precisamente lo contrario lo que por lo general es verdad. Entre mayor es la multiplicación de las técnicas, más se parcializan al especializarse, y menos su manejo requiere de una decisión compleja. La confianza del cliente, sobre la que la autonomía del miembro de una profesión liberal o incluso la del artesano se edificaba, ya no es necesaria. A medida que avanzaba la medicina, solo una muy débil fracción del volumen total de los servicios médicos demostrados útiles exigía una formación avanzada —y una inteligencia notable. Desde un punto de vista social, deberíamos reservar la designación de «progreso técnico» a los casos en que nuevas herramientas estiraran la capacidad y la eficacia de un mayor número de gente; en particular cuando nuevas herramientas permitieran una producción más autónoma de valores de uso.

No hay nada *inevitable* en el monopolio profesional que extiende su dominio sobre la nueva tecnología. Las grandes invenciones del último siglo, como las nuevas aleaciones, los rodajes con baleros, algunos materiales de construcción, los circuitos impresos, algunos análisis y medicamentos, son susceptibles de acrecentar el poder de los dos modos de producción, heterónomo y autónomo. Solo que la mayor parte de la tecnología no se ha incorporado al herramental convivencial sino a condicionamientos y complejos institucionales. Al ser eminentemente capaz de servir a sus amos, los profesionales han puesto la nueva tecnología al servicio de la producción industrial y con ello han adquirido un monopolio radical. La contraproductividad en la que desemboca la parálisis de la producción de valores de uso resulta de esta noción de progreso tecnológico.

No existe «imperativo tecnológico» que exija que el rodamiento con baleros se emplee en los vehículos motorizados o que la electrónica se utilice para controlar el funcionamiento cerebral.

La institución de la circulación a gran velocidad o la de la protección de la salud mental *no resultan necesariamente* de los rodamientos con baleros o de los circuitos impresos. Sus funciones están determinadas por las necesidades de servicio para las cuales se hicieron —necesidades que ante todo imputan y refuerzan los profesionales. Este es un hecho que, en las profesiones mismas, parece escapar a los jóvenes turcos radicales cuando, al justificar su fidelidad institucional, se presentan como los sacerdotes públicamente investidos del encargo de domesticar el progreso tecnológico. Es también la sujeción respecto a la idea del progreso la que hace que únicamente se considere a la ingeniería como contribución a la eficacia institucional. Solo a las investigaciones científicas susceptibles de aplicaciones militares o que refuerzan más el dominio profesional se les asignan gruesos créditos. Las aleaciones gracias a las cuales pueden fabricarse bicicletas a la vez más robustas y ligeras proceden de los estudios emprendidos para hacer a los aviones de propulsión más rápidos y a las armas más mortíferas. Pero es principalmente el herramental industrial el que se beneficia con los resultados de la investigación. En esa forma, máquinas ya de por sí enormes se vuelven todavía más complejas, más incomprensibles para el profano. Este prejuicio, al colorear la visión que los científicos y los técnicos tienen de su tarea, viene a reforzar una tendencia ya predominante: rechaza las necesidades que implican una acción autónoma y multiplican las necesidades que implican la adquisición de bienes de consumo. Las herramientas convivenciales que facilitan el disfrute individual de los valores de uso —y que solo requieren muy poca, o casi ninguna, vigilancia médica, policiaca o administrativa— solo tienen cabida en dos extremos: en los trabajadores asiáticos despojados y en los estudiantes y profesores ricos, que son las dos especies de gente que va en bicicleta.

Desde hace poco, ciertos grupos de profesionales, de organismos gubernamentales y de organizaciones internacionales han comenzado a estudiar, desarrollar y preconizar una tecnología «ligera». Se podría pensar que esos esfuerzos apuntan a escapar de la servidumbre de los imperativos tecnológicos. Pero, en el conjunto, esta nueva tecnología, concebida para la autointervención en el dominio de la salud, de la enseñanza o de la construcción de viviendas, no es más que otra forma de poderosa sujeción en relación con el suministro de bienes. Así, se pide a los expertos concebir botiquines farmacéuticos familiares que permitan a la gente seguir las directrices que el médico le da por teléfono. Se enseña a las mujeres a descubrir por sí mismas un eventual cáncer de mama con el fin de darle trabajo al cirujano. Los cubanos tienen licencias remuneradas para levantar sus casas prefabricadas. A medida en que el prestigio y la seducción de los productos profesionales se vuelven menos onerosos, terminan por hacer que ricos y pobres se parezcan cada vez más estrechamente entre ellos. Bolivianos y suecos se sienten parecidamente atrasados, subprivilegiados y explotados en la medida en que se instruyen sin profesores diplomados, tienen buena salud sin supervisión médica y se desplazan sin prótesis motorizadas.

La confusión entre libertades y derechos

La tercera ilusión mutilante consiste en confiar a los expertos el cuidado de fijar límites al crecimiento. Se estima que están listas para ser instruidas con lo que no necesitan las poblaciones socialmente condicionadas para experimentar necesidades «sobre pedido». Los mismos agentes multinacionales que durante una generación han impuesto tanto a los ricos como a los pobres un nivel

internacional de consumo de contabilidad, de desodorantes o de energía, patrocinan al Club de Roma. Dócilmente la UNESCO se pone de su parte y forma especialistas de la imputación de necesidades a nivel regional. Así, supuestamente para su bien, a los ricos se les programa para cubrir los gastos de un crecimiento de dominio profesional costoso en ellos y para asignar a los pobres necesidades menos onerosas y más restringidas. Entre los nuevos profesionales algunos son demasiado clarividentes para constatar que la disminución de los productos refuerza también el dirigismo de las necesidades. La planificación central de la descentralización óptima de la producción se volvió la tarea más prestigiosa de 1977. Pero lo que todavía no se reconoce es que alcanzar la salud de los límites decretados por profesionales termina por confundir libertades y derechos.

En cada una de las siete regiones del mundo definidas por la ONU se ha formado una nueva clerecía para predicar el estilo apropiado de austeridad puesta a punto por los nuevos creadores de necesidades. Los «concientizadores» se esparcen en las comunidades locales para incitar a la gente a que alcance los objetivos de producción descentralizada que se le fijaron. Ordeñar la cabra familiar constituía una libertad; la planificación ha hecho de ello un deber para contribuir al producto nacional bruto.

La sinergia entre producción autónoma y producción heterónoma se refleja en el equilibrio que mantiene la sociedad entre libertades y derechos. Las libertades protegen los valores de uso, como los derechos protegen el acceso a los productos. De igual manera que los productos pueden asfixiar la posibilidad de crear valores de uso y transformarse en riqueza empobrecedora, la definición profesional de derechos puede asfixiar las libertades y asentar una tiranía que sepulte a la gente bajo sus derechos.

Se revela muy claramente la confusión si se considera a los

especialistas de la salud. La salud es precisamente el ejercicio de libertades y derechos. La salud designa la zona de autonomía en el seno de la cual una persona rige sus propios estados biológicos y las condiciones de su entorno inmediato. La salud es el grado de libertad vivido. Desde ese momento, los que se preocupan del bien público deberían emplearse en garantizar la distribución equitativa de la salud en tanto libertad, la cual, en su momento, depende de condiciones del entorno que únicamente se realizan por intervenciones políticas organizadas. Más allá de cierto nivel de intensidad, el cuidado de la salud profesional, tan equitativamente distribuido como se quiera, asfixiará la salud en tanto libertad. En este sentido fundamental, el cuidado de la salud es una cuestión de libertad bien protegida.

Es evidente que dicha noción de la salud implica una petición de principio de las libertades inalienables. Es necesario, a este respecto, distinguir claramente entre libertad cívica y derechos cívicos. La libertad de actuar sin que el gobierno ponga trabas tiene un alcance más vasto que los derechos cívicos que el Estado promulga para garantizar a la gente una igual facultad para obtener ciertos bienes y servicios.

Por regla general, las libertades cívicas no constriñen a los otros a actuar conforme a mis deseos. Tengo la libertad de hablar y de dar a conocer públicamente mi opinión, pero ningún periódico está obligado a imprimirla, como tampoco se exige a mis conciudadanos que lean mi publicación. Soy libre de pintar lo que creo bello, pero ningún museo está constreñido a comprar mi tela. Pero, al mismo tiempo, el Estado, en tanto garante de la libertad, puede promulgar —y lo hace— leyes que protegen la igualdad de los derechos sin la cual sus miembros no gozarían de sus libertades. Esos derechos dan significación y realidad a la igualdad, mientras las libertades dan posibilidad y forma a la

libertad. Una manera cierta de asfixiar las libertades de hablar, de aprender, de sanar o de cuidar es delimitarlas metamorfoseando los derechos cívicos en deberes cívicos. La tercera ilusión consiste precisamente en creer que la reivindicación pública de los derechos desemboca ineluctablemente en la protección de las libertades. En efecto, entre más inviste la sociedad a los profesionales de la legitimidad de definir los derechos, más se rebajan las libertades del ciudadano.

El derecho al desempleo creador

En nuestros días, cualquier nueva necesidad profesionalmente comprobada toma, tarde o temprano, la forma de un derecho. Una vez promulgado bajo la presión política, ese derecho engendra nuevos empleos y nuevos productos. En su momento, cada nuevo producto degrada una actividad de la que, hasta aquí, la gente tenía la iniciativa para su propio beneficio; cada nuevo empleo vuelve ilegítimo un trabajo que hasta ese momento efectuaba la gente sin «profesión» —o en lo que no era profesión. El poder que tienen los profesionales de señalar lo que es bueno, justo, legítimamente fabricable, falsea en «cualquiera» la facultad de vivir «a su medida».

Cuando todos los estudiantes en derecho actualmente inscritos en las facultades norteamericanas hayan obtenido su diploma, el número de juristas aumentará el 50 por ciento en Estados Unidos. La obligación del cuidado legal completará la obligación del cuidado médico, y el «seguro judicial» se volverá del mismo género que el «seguro de enfermedad». Cuando el derecho del ciudadano a las prestaciones de un abogado se haya instituido, será tan oscurantista y asocial desahogar una querrela entre

particulares como hoy en día dar a luz en su propia cama. Ya el derecho reconocido a los ciudadanos de Detroit de vivir en una vivienda cuya instalación eléctrica se debe a un profesional hace de aquel que «juega a instalar» la suya un delincuente. La pérdida sucesiva de las libertades de ser útil en otra parte que no sea en un «puesto de trabajo» o fuera de un control profesional es una experiencia de las más penosas, aunque innominada, que se ata a la pobreza modernizada. Actualmente el privilegio más significativo de un estatus social eminente podría bien ser la «facultad de no trabajar» siendo útil —negado cada vez más a la gran mayoría. El derecho del ciudadano a ser cuidado y aprovisionado casi se ha convertido, a fuerza de reivindicarse, en el derecho de las profesiones y de las industrias a elegir su clientela, con, como consecuencia de sus prestaciones y suministros, el deterioro de las condiciones del medio ambiente que volvía útiles las actividades no retribuidas. De ahí la lucha por una distribución equitativa del tiempo y de la facultad de ser útil a sí mismo y a los otros cuando en su oficio o en su puesto ha sido eficazmente paralizado. Cualquier labor no remunerada se desprecia, si no es que se ignora. La actividad autónoma amenaza el nivel del empleo, engendra la desconfianza y falsea el PNB. Se estima, por otra parte, impropio designarla como un «trabajo». La «labor» no es más el esfuerzo o la tarea, sino la misteriosa inversión que, uncida con el capital, vuelve una fábrica productiva —y remuneradora. El trabajo no es más la creación de un valor que el trabajador percibe como tal, sino ante todo un «sitio», es decir, cualquier cosa que nos sitúe socialmente. Carecer de trabajo es estar tristemente ocioso y no tener la libertad para hacer cosas útiles para sí o para el vecino. La mujer activa que cuida la casa, educa a sus hijos y eventualmente se ocupa de los de otras, se distingue de la mujer que «trabaja» por más inútil o perniciosa que pueda ser la producción en la que

se emplea. La actividad, el esfuerzo, el cumplimiento, la utilidad fuera del círculo de las relaciones jerárquicas y no señaladas profesionalmente, representan una amenaza para una sociedad de productos mercantiles. Al escapar a la contabilidad nacional, la creación de valores de uso no limita solo la necesidad de un aumento de productos, sino también de los puestos de trabajo que los elaboran y de los salarios necesarios para comprarlos.

Esforzarse en producir algo agradable, amar lo que uno hace, son nociones vacías de sentido en una sociedad donde solo cuenta la pareja mano de obra/capital. La sensación de cumplimiento que procura la acción ya no tiene sentido más que cuando lo único que importa es el estatus social en el seno de las relaciones de producción, a saber: el lugar, la situación, el puesto o el nombramiento. En la Edad Media, cuando no había salvación fuera de la Iglesia, los teólogos tropezaban con la cuestión de saber lo que Dios haría de los paganos cuando habían llevado una vida «ejemplar». De la misma manera, en la sociedad contemporánea, el esfuerzo solo es productivo si se hace incitado por el patrón, y los economistas tropiezan con la cuestión de la utilidad evidente de las personas que escapan al control de una corporación, de un organismo, de un cuerpo de voluntarios o de un campo de trabajo. El trabajo solo es productivo, respetable y digno del ciudadano cuando su proceso está planificado, dirigido y controlado por un agente profesional que garantiza que responde a una necesidad «nominalizada». En una sociedad industrial avanzada, se vuelve imposible no querer ejercer un empleo para librarse a un trabajo autónomo y útil. Osar considerarlo es incluso ir demasiado lejos. La infraestructura de la sociedad está arreglada de tal manera que solo el puesto da acceso a los medios de producción, y ese monopolio de la creación de bienes sobre la creación de valores de uso no deja de reforzarse cuando el Estado se apodera de

ellos. No se puede instruir a un niño sin habilitación específica, restablecer una pierna rota en otra parte que en una clínica. Los trabajos domésticos, el artesanado, la agricultura de subsistencia, la tecnología radical, la enseñanza mutua, etc., se reducen al rango de actividades para los ociosos, los improductivos, los más despojados o los más ricos. Una sociedad que engendra una dependencia intensa en relación con las mercancías transforma así a sus sintrabajo en pobres o en asistidos. En 1945, por cada norteamericano beneficiario de un retiro había 35 trabajadores empleados. En 1977, solo había 3,2 trabajadores empleados para mantener a un retirado, él mismo dependiente de mucho más servicios de los que su abuelo retirado habría podido imaginar.

En lo sucesivo, la calidad de una sociedad y de su cultura dependerá del estatus de sus sintrabajo: ¿serán los ciudadanos productivos más representativos o los asistidos? Una vez más la elección o la crisis parece clara: la sociedad industrial avanzada puede continuar bajo el impulso del sueño integrista de los años sesenta; puede degenerar en un sistema de racionamiento que parsimoniosamente imputa productos y empleos en constante disminución, y que forma siempre más ciudadanos para el consumo estandarizado y para el trabajo inútil. Tal es la línea seguida por la mayor parte de los gobiernos, de Alemania a China, pero, podríamos decir, cada uno según sus medios. En efecto, entre más rico es un país, más urgente parece el deber de racionar el acceso a las plazas y de trabar la actividad útil de los sintrabajo que perjudicaría al «empleo». Ciertamente lo inverso es igualmente posible: una sociedad moderna en la que los trabajadores frustrados se organizaran para proteger la libertad de la gente de ser útil sin participar en las actividades llamadas «productivas», es decir, que suministran productos mercantiles. Pero, también aquí, esta orientación social solo puede desembocar en una nueva competencia, racional y

cínica, en el ciudadano medio confrontado con la imputación profesional de las necesidades.

«En guardia» frente al nuevo profesional

Hoy, el nuevo profesional se siente claramente amenazado por la acumulación de pruebas de la contraproductividad de sus prestaciones. La gente comienza a ver que su hegemonía la priva del derecho a mirar en la cosa política. El poder simbólico de esos expertos que, al definir las necesidades, esterilizan las habilidades personales, se percibe ahora como más peligroso que su capacidad para dominar las técnicas, la cual se limita a responder a las necesidades que crean. Simultáneamente se escucha cada vez más reclamar la puesta en marcha de una legislación que podría hacernos salir de una edad dominada por el *ethos* profesional. Muchas exigencias se plantean en este sentido: sustituir la habilitación por los profesionales o la administración de una investidura por ciudadanos elegidos, y no contentarse con hacer intervenir a algunos representantes de consumidores o usuarios en las instancias de decisión; flexibilizar la reglamentación de las prescripciones en las farmacias, así como la de la formación obligatoria o del reciclaje de adultos; proteger las libertades *productivas*, incluso y sobre todo si son extraindustriales; derecho para el profano calificado de practicar sin habilitación formal; poner a disposición del ciudadano un «estado» de servicios públicos que le permita saber cuáles practicantes trabajan por honorarios. Frente a estas amenazas, las principales instituciones profesionales recurren, cada una a su manera, a tres estrategias fundamentales para paliar la erosión de su legitimidad y de su poder.

La recuperación por la autarquía

Esta primera actitud es la del Club de Roma. Fiat, Volkswagen y Ford pagan economistas, ecologistas y sociólogos para que determinen las producciones a las que deben renunciar las industrias con el fin de que el sistema industrial funcione mejor —y pueda así reforzarse. De la misma forma, los médicos del Club de Cos preconizan renunciar a la cirugía, a la radioterapia y a la quimioterapia en el tratamiento de la mayoría de los cánceres, pues sus intervenciones no hacen más que acrecentar y prolongar muchos meses el sufrimiento de los enfermos sin aumentar por ello su esperanza de vida. Abogados y dentistas prometen vigilar como nunca la competencia, la corrección y las tarifas de sus colegas.

Una variante de esta actitud se observa en ciertos individuos o en sus organizaciones que cuestionan la Orden de los médicos y de otros creadores de necesidades. Estos reivindican la etiqueta de radicales porque: 1) aconsejan a los consumidores en contra de los intereses de la mayoría de sus pares; 2) instruyen a los profanos sobre la manera de conducirse en el consejo de administración de los hospitales, de las universidades o de la policía; 3) llegan a dar testimonio, frente a comisiones parlamentarias, de la inutilidad de «acciones» propuestas por profesionales y requeridas por el público. Así, en una provincia del oeste de Canadá, los médicos hicieron una relación de unas 25 acciones médicas que la legislatura pretendía subvencionar mejor. Se trataba, en todos los casos, de actos costosos; los médicos subrayaron, además, que eran muy dolorosos, que muchos de ellos eran muy peligrosos y que su eficacia no estaba probada en ninguno. Estas recomendaciones médicamente «ilustradas» no se siguieron —fracaso que refuerza provisoriamente la creencia en la necesidad de la protección *profesional* contra la *hybris* profesional.

Que la profesión forme su policía interior, nada es más útil cuando se trata de desenmascarar al incompetente caracterizado —al «carnicero»— o al charlatán puro y simple. Pero se ha probado ampliamente que la profesión solo protege a los incapaces al reforzar la dependencia del público en relación con sus prestaciones. El médico «crítico», el jurista «radical», el promotor y animador del barrio roban clientes a los colegas menos enterados que ellos de lo que está «en el viento». Las profesiones liberales comenzaron por convencer al público de la necesidad de sus servicios prometiendo velar por la sociedad, por la moralidad o por la formación sanitaria de las capas más pobres. Después, las profesiones dominadoras se arrogaron el «deber» de guiar al público —y de mutilarlo también más— organizándose en clubes que enarbolan los estandartes de las obligaciones ecológicas, económicas y sociales. Esta actitud pone freno a la expansión ulterior del sector profesional, pero refuerza la dependencia del público en el seno del sector mismo. Así, la idea de que los profesionales tienen el *derecho* de servir al público es de origen muy reciente. Su lucha por establecer y legitimar su derecho corporativo se vuelve una de las amenazas más pesadas contra nuestra sociedad.

La recuperación por la autoinvestidura

La segunda estrategia se dirige a organizar y coordinar las prestaciones de los profesionales con el fin de cubrir todos los aspectos de los problemas humanos. Con ese objeto, se toman prestadas ideas del análisis sistémico y de las investigaciones operacionales con vistas a suministrar soluciones a la vez más nacionales y más exhaustivas. Lo que eso significa en la práctica se puede ver en Canadá. Hace cuatro años, el Ministerio de la Salud lanzó una

campaña para convencer al público de que el aumento de los gastos médicos no abatía de ninguna manera las tasas de enfermedad ni de mortalidad. Subrayó que los decesos prematuros se debían a tres causas mayores: los accidentes, principalmente los accidentes de carretera; las afecciones cardíacas y el cáncer de pulmón, contra los cuales los médicos son notoriamente impotentes; al suicidio o al asesinato, fenómenos que escapan a la esfera médica. El ministro preconizó la investigación de nuevos métodos para abordar las cuestiones de salud, junto con una reducción de los gastos médicos. El deber de proteger, fortificar o consolar a quienes su estilo de vida y el entorno, destructores típicos del Canadá contemporáneo, han alterado la salud, lo recuperaron entonces muchos profesores, antiguos y nuevos. Los arquitectos descubrieron que tenían la misión de mejorar la salud de los canadienses; la necesaria vigilancia de los perros errantes —que son una fuente de accidentes— hizo que se agregaran nuevos especialistas a la perrera. La organización de los canadienses se sometió a los nuevos biócratas como nunca lo había hecho con los antiguos terapeutas. El eslogan: «Más vale gastar para estar bien que pagar al médico cuando se está enfermo» no era, en efecto —lo vemos bien hoy en día—, más que la divisa de camarillas buscando canalizar en su beneficio el dinero de los nuevos prosélitos.

La práctica de la medicina en Estados Unidos ilustra una dinámica similar. La creación de un sistema coordinado de cuidados de salud se ha tragado sumas enormes sin revelarse particularmente eficaz. En 1950, el trabajador norteamericano le consagraba anualmente el equivalente de dos semanas de salario. En 1976, la proporción había alcanzado de cinco a siete semanas de salario: cuando se compra un Ford nuevo, se paga más por la higiene de los obreros que por el metal que contiene el vehículo. A pesar de todos esos esfuerzos, de todos esos gastos, la esperanza

de vida de la población masculina adulta no se ha elevado sensiblemente desde hace 100 años. Es más baja que en muchos países pobres y, desde hace 20 años, no ha dejado de descender lenta, pero regularmente.

Ahí donde se ha asistido a un retroceso de las enfermedades, este es imputable a la adopción de un estilo de vida más sano, en particular bajo el aspecto de la nutrición. En menor grado, las vacunas y las acciones simples, como la administración automática de antibióticos, la prescripción de anticonceptivos o la interrupción del embarazo por el método de la aspiración, han contribuido al retroceso de ciertas afecciones. Pero dichas acciones no postulan la necesidad de una intervención profesional. No es porque mantiene lazos más estrechos con una profesión médica que la gente tendrá mejor salud. Muchos médicos «radicales» preconizan precisamente una biocracia siempre más vasta. Se les escapa aparentemente que querer «resolver los problemas» de la gente de manera más racional equivale a actuar en su lugar, a expropiarla de la decisión —incluso si es para alcanzar una igualdad compensatoria.

La recuperación por la profesionalización del cliente

La tercera estrategia para asegurar la sobrevivencia de las profesiones dominadoras es el más reciente radicalismo en boga. Cuando los profetas de los años sesenta vaticinaban sobre el desarrollo en el umbral de la abundancia, estos creadores de mitos hacían peroratas sobre la autoasistencia de los clientes profesionalizados.

Desde 1965 solo en Estados Unidos cerca de 2.700 obras aparecieron para enseñar a ser su propio paciente —con el objeto

de visitar al médico solo cuando eso valiera la pena para él. Algunas de ellas preconizan la formación de la automedicación, coronada por un examen, después del cual solo los felices laureados tendrían licencia para comprar aspirinas y administrarlas a sus hijos. Otros proponen que los pacientes profesionalizados se beneficien con tarifas preferenciales en los hospitales y de una disminución en sus cotizaciones de su seguro de enfermedades. Solo podrán dar a luz en su casa las mujeres debidamente acreditadas —su «profesionalización» permitiría, si fuera el caso, perseguirlas por faltas o negligencia médica. Una de esas proposiciones «radicales» consistía en poner una de esas habilitaciones no bajo auspicios médicos sino feministas.

El sueño profesional de arraigar profundamente cada jerarquía de necesidades reviste los colores de la autoasistencia. Por el momento, sus promotores son la nueva tribu de expertos en autoasistencia que ha venido a reemplazar a los especialistas del desarrollo de los años sesenta. Su objetivo es la profesionalización universal de los clientes. Los expertos norteamericanos de la construcción que, el otoño pasado, invadieron México, ilustran la nueva cruzada.

Hace alrededor de dos años, un profesor de arquitectura de Boston vino a pasar sus vacaciones a México. Un mexicano, amigo mío, lo llevó a ver la nueva ciudad que en 12 años se había desarrollado más allá del aeropuerto de México. Esta aglomeración, que inició con algunas chozas, se ha extendido progresivamente al grado de contar con tres veces más habitantes que Cambridge, Massachusetts. Mi amigo, él mismo arquitecto, quería mostrar al visitante miles de ejemplos de ingenio campesino: la organización, las estructuras, el reúso de materiales de desecho, nada de todo eso se encontraba en los manuales, todo era espontáneo. Su colega tomó cientos de fotografías. Nada más natural.

Los amateurs, los no calificados, habían edificado, haciendo funcionar una aglomeración de «cuchitriles» de más de dos millones de habitantes. Las fotografías se analizaron debidamente en Cambridge; al final del año, especialistas norteamericanos recién salidos de los cursos de «arquitectura de comunidades» se empleaban en enseñar a la gente de Ciudad Nezahualcóyotl cuáles eran sus problemas, sus necesidades y las soluciones «adecuadas».

El ethos postprofesional

Lo inverso de la necesidad y de la pobreza profesionalmente comprobada es la subsistencia moderna. El término «economía de subsistencia» se aplica en etnología a la forma de sobrevivencia de un grupo, en sí mismo marginal, en relación con la dependencia hacia el mercado, en la que la gente fabrica lo que utiliza mediante herramientas tradicionales y en el seno de una organización social frecuentemente heredada tal cual. En el lenguaje corriente, sin embargo, la «economía de subsistencia» evoca una cultura que organiza la impotencia, engendra ilusiones y favorece a la élite. Shalins demostró que la única sociedad en la que el espacio, el tiempo y la autonomía se agota en su lucha por la sobrevivencia es la industrial. Propongo, sin embargo, no sin vacilación, recuperar el término para hablar de «subsistencia moderna».

Llamamos «subsistencia moderna» al modo de vida en una economía posindustrial en el seno de la cual la gente logra reducir su dependencia en relación con el mercado, consiguiendo —por medios políticos— una infraestructura en la que técnicas y herramientas sirven, en primer lugar, para crear valores de uso no cuantificados y no cuantificables por los fabricantes profesionales

de necesidades. De esas herramientas hablé en otra parte² proponiendo el término de «herramienta convivencial» para cualquier instrumento concebido con el fin de producir valores de uso. Mostré que el inverso de la pobreza modernizada progresiva es la austeridad convivencial que resulta de una gestión política que protege la igualdad del ejercicio de la libertad en el empleo de dichas herramientas.

Una reherramientación de la sociedad contemporánea mediante herramientas convivenciales y ya no industriales implica, sin embargo, un desplazamiento del interés en nuestra lucha por la justicia social; implica un nuevo género de subordinación de la justicia distributiva a la justicia participativa. En una sociedad industrial, los individuos están formados en una especialización forzada. Se han vuelto impotentes para modelar o para satisfacer sus propias necesidades. Dependen de mercancías «prescritas» para su intención. El derecho al diagnóstico de necesidades, a la participación de la terapia y —de manera general— a la distribución de bienes, predomina en la ética, la política y la legislación. La primacía dada al *derecho* de tener necesidades imputadas reduce las *libertades* de aprender, de sanar o de desplazarse por uno mismo al estado de frágiles lujos. Sin embargo, en una sociedad convivencial lo inverso sería verdad. La protección de la equidad en el ejercicio de las libertades individuales es la preocupación dominante de una sociedad fundada en la tecnología radical, donde la ciencia y la técnica sirven para crear de manera más eficaz valores de uso. Es evidente que una libertad tan equitativamente repartida no tendría ningún sentido si no está fundada en el derecho a un acceso igual a las materias primas, a las herramientas y a los procedimientos. La alimentación, el carburante,

el aire puro o el espacio vital no pueden distribuirse de manera más eficaz que las herramientas o los puestos de trabajo si se racionan sin consideración de las necesidades imputadas, es decir, hasta un límite igual para todos, jóvenes o viejos, impedido o presidente. Una sociedad fundada en el empleo moderno y eficaz de las libertades productivas no puede existir si el ejercicio de esas libertades no se limita de manera igual para todos.

EL TRABAJO FANTASMA
(1980)



LOS VALORES VERNÁCULOS

Lo que no debe hacerse es tabú; lo impensable es un tabú de segundo grado. Toda sociedad divide el entorno en alimento, veneno y cosas no comestibles. Comer puerco mancha al judío; nunca pensaría en comer begonias. La cuestión de su pureza ritual jamás se plantea. Sin embargo, para el mexicano de Tepoztlán las begonias constituyen una golosina. Tuve recientemente una prueba de ello al encontrar mis begonias decapitadas por un visitante mexicano que dejó a solas unos momentos en el jardín.

También las cuestiones se dividen en legítimas, ilegítimas y «en no plantear». No es que estas últimas no estén planteadas —podemos apreciar el gusto por las begonias—, pero quien las plantea corre el riesgo de que se le acuse de intolerable presunción. La distinción entre valores vernáculos y valores industriales muestra ese ostracismo. En el presente ensayo me propongo hacer acceder esta distinción al dominio de la discusión admisible.

Desde 1973, la celebración anual del Yom Kippur nos recuerda la guerra que desencadenó la crisis de la energía. Pero un efecto más duradero de esta guerra será su impacto en el pensamiento económico. Desde entonces los economistas comenzaron a comer puerco, a violar un tabú que estaba implícito en la economía clásica. En verdad, reconocer que en toda economía avanzada —sin

duda más en Italia y en Polonia que en Francia— el trabajo negro y el mercado negro están en rápida expansión no constituye para ellos una transgresión. El mercado es negro porque escapa al fisco, no a la ley del mercado. Pero los economistas van más lejos. Agregan al producto nacional bruto (PNB) bienes y servicios para los cuales no existe precio de venta ni contraparte salarial. Se lo agregan para anunciar la buena nueva de que, en las sociedades avanzadas, un tercio, la mitad o incluso los dos tercios de todos los bienes y servicios se producen fuera del mercado, legítimo o negro, mediante trabajos domésticos, estudios personales, transportes cotidianos, compras y otras actividades no retribuidas.

Los economistas solo pueden operar en los dominios que son capaces de medir. Para contrastar lo no mercantil necesitan una nueva vara. Ahí donde el dinero no es la moneda, se necesitan conceptos *sui generis*. Pero las nuevas herramientas deben tener una correlación con las antiguas, a falta de la cual la ciencia económica estaría desarmada. Pigou distinguía una de esas herramientas en el *shadowprice*, el «precio fantasma» que es la evaluación monetaria de un bien o de un servicio que actualmente se obtiene sin contraparte monetaria. Lo que no se paga, y tal vez, incluso, lo que no tiene precio, recibe así carta de ciudadanía en el reino de la mercancía, accede a un dominio que puede estructurarse burocráticamente, administrarse, volverse operativo. Desde ese momento, y de la misma manera que la onda y la partícula están en correlación —los electrones son ininteligibles si no se estudian en conjunto las dos teorías—, lo que no se paga depende de una economía fantasma y está en correlación con lo que los hipermercados, las escuelas, los hospitales, suministran contra dinero.

El análisis riguroso revela que esta economía oculta refleja la economía ordinaria. Los dos dominios están en sinergia, cada

uno constituyendo un todo. La economía oculta puso en marcha una gama completa de actividades paralelas en la sombra del reino iluminado donde los salarios, los precios, las necesidades y los mercados no han dejado de administrarse a medida que se ensancha la producción industrial. Así constatamos que el trabajo doméstico de una mujer moderna es tan radicalmente nuevo como el trabajo asalariado de su marido; la sustitución de platillos totalmente preparados por el alimento cocinado en casa es tan nueva como la definición de necesidades fundamentales en términos que coinciden con los productos de las instituciones modernas.

Muestro, por otra parte, que la nueva competencia de ciertos economistas, que les permite analizar esta zona de sombra, es más que una extensión de su análisis económico clásico: es el descubrimiento de una nueva tierra que, como el mercado industrial, solo surgió en la historia en el curso de los dos últimos siglos. Me entristecen esos economistas que no saben lo que hacen. Su destino es tan desconsolador como el de Cristóbal Colón. Dotado de la brújula, de la nueva carabela, construida para seguir la ruta abierta por la misma brújula, y con su olfato de navegante, logró llegar a una tierra desconocida. Pero murió sin saber que había descubierto un hemisferio, firmemente convencido de que había tocado las Indias.

En un mundo industrial, el dominio de la economía oculta es comparable al rostro oculto de la Luna, que se explora por vez primera. Y esta realidad completamente industrial es a su vez complementaria de un dominio independiente que denomino realidad *vernacula*, el dominio de la subsistencia.

Según la definición económica clásica del siglo xx, tanto la economía oculta como el dominio vernáculo están fuera del mercado, puesto que no se pagan. Se les incluye generalmente con el mismo título en lo que se llama el sector informal. Y se les

considera indistintamente como contribuciones a la «reproducción social». Pero el error que frecuentemente se comete es confundir el complemento no retribuido del trabajo asalariado —complemento que, en su estructura, es característico de las sociedades industriales y únicamente de ellas— con una sobrevivencia de actividades de subsistencia, que son características de sociedades *vernáculos* y que pueden seguir existiendo en una sociedad industrial.

Se comienzan, sin embargo, a observar algunos cambios de actitud. La distinción entre la economía de mercado y de su sombra se vuelve menos tajante. La sustitución de productos mercantiles en las actividades de subsistencia no necesariamente se considera un progreso. Las mujeres preguntan si el consumo «gratuito» que acompaña el cuidado de su casa es un privilegio o si en realidad están constreñidas a un trabajo degradante por las estructuras dominantes del consumo obligatorio. Los estudiantes preguntan si van a clase a aprender o a cooperar en su propio embrutecimiento. El consumo impone cada vez más una labor que eclipsa al mayor bienestar que prometía. La elección entre un consumo hiperutilitario de mano de obra, eventualmente menos inhumano y menos destructor, mejor organizado, y las formas modernas de subsistencia, se plantea personalmente a un número creciente de individuos. Esa elección corresponde a la diferencia entre una economía oculta que crece y al regreso a un dominio vernáculo. Pero precisamente esa elección es el ángulo muerto, irreductible, de la economía, tan inaceptable como la ingestión de begonias. Recurrir a un dominio completamente distinto puede ayudar a disipar parcialmente la oscuridad. Me propongo aclarar esta cuestión estudiando el *habla cotidiana*. Haré evidente la naturaleza económica de esa habla en la sociedad industrial por contraste con su homólogo de los tiempos preindustriales. Esta

distinción, como voy a mostrarlo, encuentra su origen en un acontecimiento poco conocido que sobrevino a finales del siglo xv en España.

Cristóbal Colón encuentra al ruisseñor¹

En el amanecer del 3 de agosto de 1492 Cristóbal Colón se hizo a la mar en Palos. Ese año, la muy próxima y mucho más importante Cádiz se hallaba obstruida: era el único puerto del que los judíos estaban autorizados a partir. Al reconquistarse Granada, la lucha contra el Islam cesó y, por lo tanto, los servicios de los judíos se volvieron inútiles. Colón quería llegar a Cipango, según el nombre que se le había dado a Catay (China) durante el corto y ya lejano reino de Tamerlán. Según sus cálculos, un grado de latitud equivalía a 45 millas. En consecuencia, ubicaba al Asia extremo-oriental a 2.400 millas al oeste de las Canarias (es decir, hacia las Antillas, en el Mar de los Sargazos). Había reducido el océano a distancias franqueables por los barcos que podía gobernar. Colón llevaba un intérprete árabe con el objeto de poder hablar con el gran Khan. Partía para descubrir una ruta, de ninguna manera un nuevo mundo ni un nuevo hemisferio.

No obstante, su proyecto era muy poco razonable. Ciertamente, en ese inicio del Renacimiento ningún hombre instruido dudaba que la Tierra fuera un globo: para algunos situada en el centro del universo, para otros, girando en su esfera. Pero nadie, después de los cálculos de Eratóstenes, hubiera subestimado su

1. Juego intraducible de palabras. *Rossignol* significa, a la vez, ruisseñor y mercancía invendible, en alusión a la realidad vernácula del trabajo de subsistencia y a las lenguas vernáculas, contrario a la mercancía industrial y al habla de las sociedades industriales. (*N. del T.*)

tamaño como lo hizo Colón. En 255 a. C. Eratóstenes de Cirene había evaluado en 500 millas la distancia entre la gran biblioteca de Alejandría (de la que era el conservador en jefe) y Siene (actual sitio de la presa de Asuán). Tomó como vara de medir el camino notablemente regular de la caravana, desde el alba hasta el ocaso. Había observado que el día del solsticio de verano los rayos del sol caían verticalmente en Siene, mientras que en Alejandría tenían una inclinación de siete grados. A partir de esos datos calculó la circunferencia de la Tierra de la que dio una medida relativamente exacta en un 5 por ciento aproximadamente.

Cuando Colón solicitó el apoyo de la reina para su empresa, la soberana pidió al sabio Talavera evaluar su plausibilidad. Una comisión de expertos concluyó que la vía del oriente por el oeste carecía de fundamentos sólidos. Según fuentes que eran autoridad, la cosa era incierta si no es que imposible. El viaje proyectado tomaría tres años; se dudaba incluso que el nuevo navío, la carabela —concebida para exploraciones lejanas— pudiera volver. Los océanos no eran ni tan pequeños ni tan navegables como suponía Colón y era difícil creer que Dios hubiera permitido que tierras inhabitadas y verdaderamente ricas permanecieran desconocidas de su pueblo durante tantos siglos. La reina, por lo tanto, rechazó a Colón; se basaba en la razón y en la competencia de sus burócratas. Después, bajo la influencia de los franciscanos, se desdijo de su primera decisión y firmó sus «estipulaciones» con Colón. La que había echado al Islam de Europa no podía desalentar a su almirante que quería plantar la cruz más allá de los mares océanos. Esta decisión de una conquista colonial del otro lado del agua implicaba, como lo veremos, una nueva guerra en la tierra de España: la invasión del dominio vernáculo de su pueblo, el desencadenamiento de una guerra de cinco siglos contra la subsistencia, de la que solo hoy comenzamos a medir sus estragos.

Durante cinco semanas Colón bogó en aguas conocidas. Hizo escala en las Canarias para reparar el timón de la *Pinta*, remplazar la vela latina de la *Niña* y llevar a cabo una misteriosa intriga con doña Beatriz de Peraza. El 10 de septiembre, dos días después de su partida de las Canarias, encontró los vientos del este, los Alisios, a los que apostó y que le permitieron atravesar el océano. En octubre atisbó una tierra de la que ni él ni los consejeros de la reina suponían la existencia. El 13 de octubre de 1492 consigna en su diario una hermosa descripción del canto del ruiseñor que lo acogía en Santo Domingo, un pájaro que no existía en esa isla. Colón fue un *gran marinero y un mediocre cosmógrafo*.² Hasta su último día estuvo convencido de haber encontrado lo que había buscado: un ruiseñor español en las riberas de China.

Nebrija construye el instrumento: 18 de agosto de 1492

Pasemos ahora de lo normalmente conocido a lo anormalmente despreciado: de Colón, directamente asociado con 1492, a Elio Antonio de Nebrija, casi olvidado excepto en España. Mientras Colón navega hacia el cabo suroeste en aguas portuguesas ya reconocidas, en España se propone a la reina la construcción fundamental de una nueva realidad social. Mientras Colón boga hacia tierras extrañas para buscar allí lo familiar —oro, súbditos, ruiseñores—, en España Nebrija preconiza reducir los súbditos de la reina a un tipo de dependencia completamente nueva; le ofrece una nueva arma, la gramática, que será blandida por un nuevo género de mercenario, el *letrado*.³

2. En español en el original. (*N. del T.*)

3. En español en el original. (*N. del T.*)

No sin emoción he tenido en mis manos la *Gramática sobre la lengua castellana* de Nebrija —un encuarto de cinco cuadernos compuestos en caracteres góticos. El epígrafe está impreso en rojo y una página blanca precede a la introducción: «A la muy alta e assi esclarecida princesa doña Isabela la tercera deste nombre Reina i señora natural de españa e las islas de nuestro mar. Comienza la gramática que nuevamente hizo al maestro Antonio de Nebrija sobre la lengua castellana, e pone primero el prólogo. Léelo en buena hora».

La que reconquistó Granada recibió una súplica semejante a la de muchos otros. Pero, a diferencia de la solicitud de Colón, que quería subsidios para trazar una nueva ruta hacia la China de Marco Polo, la de Nebrija urge a la reina invadir un nuevo dominio en sus mismos territorios. Ofrece a Isabel una herramienta para colonizar la lengua hablada por sus súbditos, quiere que imponga al pueblo el remplazo de su propia habla por *su lengua*, la lengua de la reina.

El imperio necesita del «lenguaje» como conjunto

Traduciré y comentaré extractos de la introducción de seis páginas de la gramática de Nebrija. Recordemos bien la fecha de aparición de la *Gramática castellana*, impresa en Salamanca: 18 de agosto, 15 días exactamente después del embarco de Cristóbal Colón.

«Mi Ilustre Reina. Cada vez que medito sobre el testimonio del pasado que la escritura ha conservado, la misma conclusión se me impone. La lengua ha sido siempre el conjunto del imperio, y así permanecerá para siempre. Juntos nacen, juntos crecen y florecen, y juntos declinan.»

Para comprender lo que *la lingua*⁴ significaba para Nebrija, hay que saber quién era. Antonio de la Cala (que poco después tomaría el nombre de su burgo natal, Nebrija o Lebrija), un *converso*,⁵ es decir, un descendiente de judíos convertidos, decidió a los 19 años que el latín, al menos en la Península Ibérica, se había corrompido al punto que podía decirse que había muerto de cansancio. De esa forma España permanecía sin *lingua*⁶ digna de ese nombre. Las lenguas de las Escrituras (griego, latín, hebreo) eran claramente otra cosa distinta del *habla* del pueblo. Nebrija fue entonces a Italia, donde creía que el latín estaba menos corrompido. Cuando volvió a España su contemporáneo Hernán Núñez escribió que era como Orfeo, que traía a Eurídice de los infiernos. Durante los siguientes 20 años, Nebrija se consagró al renacimiento de la gramática y la retórica clásicas. El primer libro verdaderamente impreso en Salamanca fue su gramática latina (1482).

Había alcanzado 40 años y comenzaba a envejecer —como lo dice de sí mismo— cuando descubrió que podía fabricar una lengua a partir de las formas de habla que todos los días encontraba en España —construir, sintetizar químicamente una lengua. Escribió entonces su gramática española, la primera del género para una lengua europea moderna. El *converso*⁷ se basaba en su formación clásica para entender la categoría jurídica de *consuetudo hispaniae* o reino del lenguaje. Al mismo tiempo que en toda la Península Ibérica las muchedumbres que hablaban diversas lenguas se unían por pogromos contra los intrusos judíos, el

4. En español en el original. (*N. del T.*)

5. En español en el original. (*N. del T.*)

6. En español en el original. (*N. del T.*)

7. En español en el original. (*N. del T.*)

*converso*⁸ cosmopolita ofrecía sus servicios a la Corona proponiéndole la creación de una lengua que primaría por donde la espada la llevara.

Nebrija creó dos obras normativas, ambas al servicio del régimen de la reina. Compuso primero una gramática. Las gramáticas no eran novedad. Aunque Nebrija lo ignoró, la más perfecta de todas ya tenía dos milenios: la gramática del sánscrito de Panini. Esta buscaba describir una lengua muerta que solo debía enseñarse a algunos. Tal era el objetivo de los gramáticos pracritos en la India y de los gramáticos latinos o griegos en Occidente. En cambio, la obra de Nebrija buscaba ser una herramienta de conquista en el extranjero y, en el interior, un arma para terminar con el habla «espontánea».

Mientras trabajaba en su gramática, Nebrija compuso también un diccionario que continúa siendo la mejor fuente del español antiguo. Las dos tentativas modernas para sobrepasarlo fracasaron. Iniciado en 1947, el *Tesaurus lexicográfico* de Gili Gaya zozobró en la letra E, y la *Tentative Dictionary of Medieval Spanish* de R. S. Boggs continúa siendo, desde 1946, un bosquejo. El diccionario de Nebrija apareció un año después de su gramática y pone ya por testigo al Nuevo Mundo —en él se encuentra ya el primer americanismo: *canoas*.⁹

El castellano sale de la infancia

Señalemos lo que enuncia Nebrija del castellano: «El castellano pasó su infancia en tiempos de los jueces y de los Reyes de

8. En español en el original. (N. del T.)

9. En español en el original. (N. del T.)

Castilla y de León; creció en vigor bajo Alfonso el Sabio. Ese rey hizo redactar en nuestra lengua castellana el código de leyes, la historia general, y traducir muchos libros del latín y del árabe».

Alfonso el Sabio (1221-1284) fue efectivamente el primer monarca que empleó la lengua vulgar o vernácula de los escribientes como lengua de su cancillería. Con ello quería demostrar que no era un rey latino. Como un califa, mandó a sus cortesanos a emprender peregrinaciones a través de los libros musulmanes y cristianos y transformarlos en tesoros que, justamente en razón de su lengua, constituirían una preciosa herencia para su reino. Encontró que la mayoría de sus traductores eran judíos de Toledo y que esos judíos —cuya lengua era el antiguo castellano— preferían traducir los textos orientales en lengua vernácula mejor que en latín, que era la lengua sagrada de la Iglesia.

Nebrija hizo notar a la reina que Alfonso el Sabio había dejado un importante conjunto de textos en español antiguo, que, además, había trabajado en transformar el habla vernácula en una verdadera lengua al emplearla en la legislación, la historia y las traducciones de los clásicos. Y continúa: «Nuestra lengua siguió a los soldados que enviamos al extranjero para establecer nuestro dominio. Se extendió en Aragón, en Navarra, incluso en Italia [...] de esa manera, las piezas y los pedazos de España se han reunido y ligado en un solo reino».

Nebrija recuerda entonces a la reina que había un posible nuevo pacto entre la espada y el libro. Propone una alianza entre dos esferas, ambas en el seno del reino secular de la Corona; una alianza distinta del pacto medieval entre el emperador y el papa, que había sido una alianza entre lo secular y lo religioso. Propone un pacto no entre la espada y el clero —cada uno soberano en su propia esfera— sino entre la espada y los expertos que abrazará la máquina de la conquista exterior y un sistema de reducción

científica de la diversidad en todo el reino. Sabe muy bien que se dirige a la esposa de Fernando de Aragón, una mujer a la que en una ocasión glorificó como la más ilustrada de todos los hombres (*sic*). No ignora que leía por propio gusto a Cicerón, a Séneca y a Tito Livio en el texto, y que estaba dotada de una sensibilidad que une lo físico y lo espiritual en lo que ella denomina el «buen gusto». Según los historiadores, ella fue la primera en emplear ese término. Junto con Fernando trataba de poner orden en esa caótica Castilla que habían heredado juntos; creaba instituciones gubernamentales «renacentistas», instituciones capaces de hacer nacer un Estado moderno y, sin embargo, algo mejor que una nación de picapleitos.

Nebrija los beneficia con un concepto que todavía en nuestros días es poderoso en español: *armas y letras*.¹⁰ Habla del matrimonio del imperio y de la lengua con el soberano que, hacía muy poco —y por un periodo muy corto—, le había arrebatado a la Iglesia la Inquisición con el fin de hacer de ella un instrumento secular del poder real. La monarquía la empleó para adquirir un dominio económico sobre los grandes y remplazar en los consejos del reino a los nobles por los *letrados*¹¹ de Nebrija. Esa monarquía fue la que transformó a los antiguos cuerpos consultivos en organizaciones burocráticas de funcionarios —instituciones que no tenían más vocación que la de ejecutar las decisiones reales. Más tarde, con el ceremonial áulico de los Habsburgo, esos secretariados o ministerios de «expertos» se verían asignar en las procesiones y las recepciones un papel ritual como ninguna otra burocracia secular lo conoció desde Bizancio.

10. En español en el original. (*N. del T.*)

11. En español en el original. (*N. del T.*)

Desde entonces la lengua necesita maestros

Muy hábilmente, la argumentación de Nebrija recordó a la reina que una nueva unión entre *armas y letras*,¹² complementaria de la de la Iglesia y el Estado, era esencial para reunir y ligar las parcelas dispersas de España en un reino unitario absoluto.

La forma y la unidad de ese reino serán tales que los siglos no podrán deshacerlo. Ahora que la Iglesia ha sido purificada y que así nos hemos reconciliado con Dios [¿pensaba en la obra de su contemporáneo Torquemada?], ahora que los enemigos de la Fe han sido subyugados por nuestras armas [alusión al apogeo de la *Reconquista*],¹³ ahora que leyes justas se han promulgado, permitiéndonos vivir a todos como iguales [quizá pensaba en las *Hermandades*]¹⁴ no hay otra floración que la de las artes pacíficas. Y entre las artes, las primeras son las de la lengua que nos distinguen de las bestias salvajes; la lengua, que es el rasgo particular único del hombre, el medio de un género de comprensión que solo la contemplación sobrepasa.

Aquí escuchamos claramente la adjuración del humanista al príncipe, suplicándole defender el dominio de los cristianos civilizados contra el del salvaje. La incapacidad del hombre salvaje para hablar pertenece al mito del Salvaje que encontramos por todas partes en la Edad Media; en un mundo moralmente ordenado, ser salvaje es ser incoherente o mudo, pecador y maldito. Anteriormente, el pagano debía llevarse a la Iglesia por el bautismo; en ese momento, por la lengua. Desde entonces la lengua necesitó maestros.

12. En español en el original. (*N. del T.*)

13. En español en el original. (*N. del T.*)

14. En español en el original. (*N. del T.*)

Una lengua vagabunda, indisciplinada

Nebrija pasa entonces a la demostración: «Hasta hoy esta lengua nuestra es todavía vagabunda e indisciplinada; por ello en algunos siglos cambió mucho. Si debemos comparar lo que hablamos hoy en día con la lengua hablada hace quinientos años, constataremos una diferencia y una diversidad que no podría ser más grande si se tratara de dos lenguas extrañas una de otra».

Nebrija describe la evolución y la expansión, en el filo del tiempo, de las lenguas vernáculas, de la *lengua vulgar*.¹⁵ La «lengua» que evoca es el habla «espontánea» de Castilla, diferente a la de Aragón y a la de Navarra —regiones donde la reciente introducción del castellano se debía a los soldados—, pero igualmente diferente del viejo castellano, en el que los monjes y los judíos de Alfonso habían traducido a los clásicos griegos a partir de sus versiones árabes. En el siglo xv la gente sentía y vivía su lengua de manera distinta a nuestro tiempo. El estudio de Menéndez Pidal sobre la lengua de Colón nos ayuda a comprender ese hecho. Cristóbal Colón, mercader de telas de Génova, habló primero el genovés, un dialecto que aun hoy en día no está fijado. Aprendió a redactar sus cartas comerciales en latín, pero un latín muy bárbaro. En Portugal, a donde lo había arrojado un naufragio, desposó a una portuguesa y olvidó en cierta forma su italiano. Hablaba el portugués, pero nunca supo escribirlo. Durante los nueve años que pasó en Lisboa se expresó por escrito en español. Pero nunca empleó su brillante inteligencia para aprenderlo bien; lo escribió siempre en un estilo híbrido, fuertemente teñido de portugués. Su español no era castellano, pero abundaba en palabras simples recogidas en toda la península. A pesar de

15. En español en el original. (N. del T.)

algunas monstruosidades sintácticas, manejaba esa lengua de manera viva, expresiva y precisa. Así, Colón escribía en dos lenguas que no hablaba y hablaba en muchas otras. Me parece que eso de ninguna forma constituía un problema para sus contemporáneos. Pero es verdad también que a los ojos de Nebrija no se trataba de lenguas.

El habla libre, sin preceptos, encuentra un nuevo aliado en la imprenta

Mientras desarrolla el objeto de su súplica, introduce el elemento clave de su argumento: *la lengua suelta y fuera de regla*,¹⁶ el habla libre, sin preceptos, en la que diariamente la gente se expresa, que emplea para llevar a cabo su existencia, esa habla popular perjudica a la Corona. De una realidad histórica que camina por sí sola, hace un problema para los arquitectos de un régimen nuevo: el Estado moderno: «Vuestra Majestad, mi aspiración constante ha sido ver nuestra nación exaltada y proporcionar a los hombres de mi lengua libros dignos de su ocio. En la actualidad desperdician su tiempo en cuentos e historias llenas de mentiras y errores». Para reglamentar la lengua, Nebrija propone impedir a la gente perder su tiempo en lecturas frívolas, «cuando la emprenta aun no informaba la lengua de los libros».¹⁷ No es el único a finales del siglo xv en preocuparse del «desperdicio» del tiempo disponible que se hizo posible por la invención del papel y de los tipos móviles. Veintinueve años más tarde, durante su convalecencia, Ignacio de Loyola, a quien una bala de cañón había fracturado

16. En español en el original. (*N. del T.*)

17. En español en el original. (*N. del T.*)

una pierna en el sitio de Pamplona, reflexionaba sobre lo desastrosamente que había desperdiciado su juventud. A los 30 años estimaba que, al haber empleado su ocio en la lectura de vil literatura vernácula, las vanidades del mundo habían llenado su vida.

...y hay que ponerle a eso un alto

Nebrija predica la uniformización de una lengua viviente en beneficio de su forma escrita. Es un argumento que también sostiene nuestra época, pero con otra finalidad. Nuestros contemporáneos estiman que la uniformización de la lengua es una condición necesaria para la enseñanza de la lectura, indispensable para la diseminación de libros impresos. En 1492, Nebrija hace valer un argumento inverso: se altera de que la gente que habla en decenas distintas de lenguas vernáculas se haya vuelto víctima de una epidemia de lectura. Desperdician su tiempo libre, lo pierden en libros que se propagan fuera de cualquier control burocrático posible. Un manuscrito era tan precioso y tan raro que frecuentemente las autoridades podían hacer desaparecer la obra de un autor agarrando literalmente *todos* los ejemplares. A los manuscritos se les podía eventualmente extirpar de raíz. Pero no sucedía lo mismo con los libros. Incluso con los pequeños tirajes de 200 a por debajo de 1.000 ejemplares —típicos de la primera generación de la imprenta— era imposible confiscar una edición en su totalidad. Los libros impresos exigieron el ejercicio de una censura mediante un *Index de libros prohibidos*. Ya solo podrán proscribirse libros, no destruirlos. Pero Nebrija formula su propuesta más de medio siglo antes de la publicación del *Index* (1559). Quiere regentar la producción de libros de modo severo, pero distinto del que más tarde intentará

hacer la Iglesia mediante la prohibición. Lo que busca es remplazar lo vernáculo del pueblo por la lengua del gramático. El humanista propone la normalización de la lengua hablada con el fin de quitarle el dominio vernáculo a la nueva técnica de la imprenta —impedir a la gente imprimir y leer en las diversas lenguas que hasta entonces se limitaba a hablar. Mediante ese monopolio de una lengua oficial y enseñada tenía la intención de suprimir la lectura vernácula, libre, no enseñada.

Lo vernáculo aliado con la imprenta pondrá en riesgo al Estado

Para asir todo el alcance de la argumentación de Nebrija —según la cual la enseñanza obligatoria de una lengua nacional normalizada es necesaria para impedir a la gente librarse de lecturas ligeras que les procura un placer de mala calidad— hay que recordar el estatus de la cosa impresa en aquella época. Nebrija nació antes de la creación de los tipos móviles —tenía 13 años cuando los primeros entraron en uso; su vida de adulto coincide con los incunables. La imprenta tenía 25 años cuando publicó su gramática española. Nebrija podía rememorar la época anterior a la imprenta, como yo rememoro la de antes de la televisión. Por una coincidencia, ese texto de Nebrija que comento se publicó el año de la muerte de Thomas Caxton, y la obra de Caxton nos da luz sobre el libro vernáculo.

Thomas Caxton fue un comerciante de paños inglés que vivía en Flandes. Se hizo traductor, luego entró con un impresor para aprender el oficio. Después de publicar algunos libros en inglés, llevó, en 1476, su prensa a Inglaterra. A su muerte, en 1491, había publicado 40 traducciones en inglés y prácticamente todo lo que existía de literatura vernácula inglesa, con excepción

—notable excepción— de *Pedro el labrador*, de Langland. Frecuentemente me he preguntado si no publicó esta importante obra porque habría competido con uno de sus títulos más solicitados: *The Art and Crafte to Knowe Well to Dye*. Ese volumen, salido de su imprenta de Westminster, pertenece a la primera serie de manuales de autoayuda. Todo lo que se necesitaba saber para tener un buen comportamiento en una sociedad instruida y cortés, todo lo que había que hacer para conducirse de manera honesta y devota, se encontraba consignado en los pequeños enfolios y en los encuartos impresos en elegantes caracteres góticos: instrucciones, sobre todo; desde la manera de usar un cuchillo hasta la de conversar; desde el arte de llorar hasta el de jugar a las cartas y el de morir. Antes de 1500 hizo aparecer unas 100 ediciones de esta última obra. Dicho manual muestra cómo prepararse a morir con dignidad sin intervención de un médico o de un sacerdote.

Los libros, publicados primero en lenguas populares, eran de cuatro categorías: literatura vernácula, indígena; traducciones del francés y del latín; obras de piedad y, ya, manuales «prácticos» que volvían superfluos a los maestros. De otra especie eran los libros impresos en latín: manuales, rituales y obras jurídicas —libros al servicio de los «profesionales»: clérigos y enseñantes. Desde sus inicios, los libros impresos fueron de dos géneros: los que los lectores escogían por sí mismos para su propia delectación, y los que les eran impuestos por su bien. Se estima que antes de 1500 más de 170 imprentas, en cerca de 300 ciudades de Europa, habían editado uno o muchos libros. Aparecieron cerca de 40.000 obras a lo largo del siglo xv, con un total de cerca de 15 a 20 millones de ejemplares. Alrededor de un tercio se publicaron en las diversas lenguas vernáculas de Europa. De esa porción de libros impresos se preocupa Nebrija.

En adelante los libros serán vistos y no entendidos

Para medir bien hasta qué grado la libertad de leer apesadumbra a Nebrija, hay que recordar que en su tiempo la lectura no era silenciosa. Esa lectura es un invento reciente. San Agustín era ya un gran autor y obispo de Hipona cuando descubrió que la cosa era posible. Cuenta ese descubrimiento en sus *Confesiones*. Durante la noche, la caridad le impedía turbar el sueño de otros monjes con los ruidos que hacía al leer. Pero la curiosidad lo empujaba a tomar un libro. Aprendió a leer en silencio, un arte que solo había observado en un solo hombre, su maestro, Ambrosio de Milán, quien practicaba la lectura silenciosa porque sin ella la gente se arremolinaba en torno a él y lo interrumpía con sus preguntas sobre el texto. La lectura en voz alta era el vínculo entre los estudios clásicos y la cultura popular.

La práctica de la lectura en voz alta tiene efectos sociales. Es un medio extraordinariamente eficaz de enseñar un arte a quienes miran por encima del hombro del lector; en lugar de confiarse en una forma sublime o sublimada de satisfacción personal, suscita cambios comunitarios; conduce activamente a dirigir y comentar en común los pasajes leídos. En la mayoría de las lenguas de la India, el verbo que se traduce por «leer» tiene un sentido cercano al de «resonar». El mismo verbo hace resonar el libro y la *vina*. Leer y tocar un instrumento musical se perciben como actividades paralelas. La definición corriente, unívoca, de saber leer, que se acepta internacionalmente, relega a la sombra otra aproximación del libro, de la imprenta y de la lectura. Si la lectura era principalmente concebida como una actividad social, a la manera, por ejemplo, del arte de tocar la guitarra, un número más reducido de lectores significaría un acceso mucho más considerable a los libros y a la literatura.

La lectura en voz alta era común en Europa antes de la época de Nebrija. La imprenta multiplicó y diseminó el contagio de la literatura de manera epidémica. La demarcación entre el letrado y el iletrado era diferente de la que trazamos hoy en día. El primero era a quien se le había enseñado latín. La gran masa de gente, perfectamente familiarizada con la literatura vernácula de su región, aunque no supiera leer ni escribir; aunque se hubiese iniciado sola en ello, se hubiese formado como contador, hubiese dejado la cle-ricatura o conociera el latín, lo empleaba rara vez. Eso era verdad para los pobres y para muchos nobles, sobre todo mujeres. Y olvidamos con mucha frecuencia que también hoy los ricos, al igual que muchos profesionales y burócratas importantes, tienen colaboradores que les presentan resúmenes orales de documentos e informes, y secretarías para que escriban lo que ellos dictan.

La empresa que proponía Nebrija debió parecer a la reina todavía más improbable que el proyecto de Colón. Pero finalmente se reveló más fundamental que el Nuevo Mundo para el ascenso del imperio de los Habsburgo. Nebrija exponía claramente el medio para impedir el desarrollo libre y anárquico de la técnica de la imprenta, y mostraba de manera precisa cómo transformarlo en un instrumento de control burocrático para el Estado nacional en formación.

Al servicio de la reina, el castellano sintético remplazará las hablas populares

Nuestra actual actitud en relación con los libros procede de la idea de que no podrían imprimirse en gran número si estuvieran escritos en una lengua vernácula que escapa a las constricciones de una gramática oficial. De igual manera pensamos que la gente

no puede aprender a leer y escribir su propia lengua si no se le enseña, como tradicionalmente se les enseñaba el latín a los estudiantes. Escuchemos de nuevo a Nebrija: «Gracias a mi gramática entenderán bien el arte del castellano, lo que no será difícil ya que se funda en una lengua que ya entienden; y entonces el latín les será fácil...»

Nebrija considera ya lo vernáculo como una materia primera de la que se puede obtener un arte del castellano, un recurso más o menos explotable, como la madera llamada «brasil» y como el ganado humano del que Colón concluyó tristemente que era el único recurso de valor o de importancia en Cuba.

El habla desarrollada en común, sustituir la lengua dispensada por la Corona

Nebrija no busca enseñar la gramática para que la gente aprenda a leer. Lo que implora a Isabel que le dé es el poder y la autoridad de vencer la diseminación anárquica de la lectura mediante el empleo de su gramática. «En la actualidad gastan su ocio en novelas y cuentos llenos de mentiras. Por lo tanto decidí que mi más urgente deber era transformar [*reducir*]¹⁸ el habla castellana en un instrumento [*artificio*]¹⁹ de tal forma que todo lo que en adelante se escriba en esta lengua pueda tener un solo y mismo tenor.»

Nebrija enuncia francamente lo que quiere hacer e incluso describe en grandes líneas su increíble proyecto. Transforma deliberadamente el conjunto del imperio en su esclavo. El primer especialista moderno del lenguaje aconseja a la Corona hacer del habla

18. En español en el original. (*N. del T.*)

19. En español en el original. (*N. del T.*)

y de la existencia de la gente herramientas del Estado y de sus objetivos. Nebrija ve en su gramática un pilar del Estado-nación. Así, El Estado, desde su origen, se percibe como un organismo agresivamente productivo. El nuevo Estado le quita a la gente las palabras con las que subsiste y las transforma en un lenguaje normalizado que desde ese momento cada uno estará obligado a emplear según el nivel de instrucción que institucionalmente le haya sido imputado. A partir de entonces la gente deberá entregarse a una lengua que recibirá de lo alto y ya no a desarrollar una lengua en común. Ese paso de lo vernáculo a una lengua materna enseñada oficialmente quizá sea el acontecimiento más importante —y sin embargo el menos estudiado— en el advenimiento de una sociedad hiperdependiente de bienes mercantiles. El paso radical de lo vernáculo a la lengua enseñada presagia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia, de la producción para el uso a la producción para el mercado, de las esperanzas divididas entre la Iglesia y el Estado a un mundo en el que la Iglesia es marginal, la religión privatizada, y donde el Estado asume las funciones maternas, anteriormente reivindicadas únicamente por la Iglesia. Antes no había salvación fuera de la Iglesia; en el presente no habrá ni lectura ni escritura —ni incluso, de ser posible, habla— fuera de la esfera de la enseñanza. La gente deberá renacer en el seno del soberano y alimentarse de su pecho. He aquí por vez primera la aparición del ciudadano moderno y de su lengua suministrada por el Estado; uno y otra no tienen precedentes en la historia.

El regazo del «Alma Mater»

Pero esta dependencia del individuo en relación con una institución oficial, burocrática, para obtener de ella un servicio tan

indispensable para la subsistencia humana como la leche materna, aun siendo radicalmente nueva y sin paralelo fuera de Europa, no constituía una ruptura con el pasado europeo. Era más bien un paso lógico hacia adelante —un proceso legitimado, primero en la Iglesia, se transformó en una función temporal reconocida y atendida por el Estado secular. La maternidad institucional tiene una historia europea única desde el siglo III. En este sentido es verdad que Europa es la Iglesia y la Iglesia Europa. Nebrija y la instrucción universal en el Estado moderno no pueden comprenderse si no se considera en primer lugar a la Iglesia, en la medida en que esta institución se representa como una madre.

Desde los primeros tiempos, a la Iglesia se le llamó «madre». El gnóstico Marción empleó esta designación en 144. Al inicio es la comunidad de fieles la que es «madre» en relación con los nuevos miembros que engendra la comunión, es decir, la celebración de la comunidad. Sin embargo, la Iglesia se volvió pronto una madre fuera de cuyo regazo uno puede apenas vivir y decirse humano. Se han estudiado poco los orígenes de la concepción que la Iglesia tiene de sí misma como madre. Frecuentemente se evoca el papel de las diosas madres en las diversas religiones que se extendieron por todo el Imperio romano en la época en que el cristianismo comenzó a difundirse. Pero el hecho que no se ha examinado ni tampoco señalado es que a ninguna comunidad anterior se le llamó nunca madre. Sabemos que la imagen de la Iglesia como madre viene de Siria y que se extendió en el siglo III en África del Norte. Se encuentra su primera expresión en un soberbio mosaico, cerca de Trípoli, donde la comunidad invisible y el edificio visible se representan a la vez como madre. La Iglesia empleó tardíamente la metáfora en Roma. La personificación femenina de una institución no

respondía al estilo romano. La idea solo apareció por vez primera hacia finales del siglo iv en un poema del papa Dámaso.

Esta precoz noción cristiana de la Iglesia como madre no tiene precedente histórico. No se ha podido hasta ahora establecer una influencia gnóstica o pagana directa, ni una relación directa con el culto romano de la diosa madre. Sin embargo, la descripción de la maternidad de la Iglesia es completamente explícita. La Iglesia concibe, lleva y da a luz a sus hijos e hijas, los cría en su pecho, alimentándolos con la leche de la fe, pero puede suceder que pierda su fruto. Aunque desde esos inicios la fisonomía institucional está claramente presente, la autoridad materna que ejerce la Iglesia por medio de sus obispos, y el tratamiento ritual del edificio del culto como entidad femenina, están todavía contrabalanceados por la instancia de la calidad del amor de Dios y del mutuo amor de sus hijos en el bautismo. Es en la Edad Media que la imagen dominante de la Iglesia deviene la de la madre autoritaria y posesiva. Los papas hacen entonces prevalecer una fisonomía de la Iglesia que es *Mater*, *Magistra* y *Domina*: madre, maestra y soberana. Así la designa Gregorio VII (1073-1085) durante su conflicto con Enrique IV.

La introducción de Nebrija se dirige a una reina que ambiciona edificar un Estado moderno. Su argumentación contiene implícitamente la idea de que el Estado debe en el presente asumir institucionalmente las funciones maternas hasta entonces reivindicadas únicamente por la Iglesia. *Educatio*, función primitivamente institucionalizada en el regazo de la Madre Iglesia, se vuelve una función de la Corona en los procesos de formación del Estado moderno.

El término latino *educatio polis* exige gramaticalmente un sujeto femenino. Designa la acción de la madre que alimenta y enseña a su hijo, trátase de la perra, de la marrana o de la mujer.

Entre los humanos solo las mujeres educan y solo educan a los infantes, es decir, etimológicamente, a quienes todavía no hablan. La palabra «educar» no tiene etimológicamente ninguna relación con «sacar de», como lo quiere el folclor pedagógico. Pestalozzi debió haber practicado mejor su Cicerón: «*Educit obstetrix, educat nutrix*»: «La partera saca, la nodriza cría», cosa que no hacen los hombres en latín. Su dominio es la *docentia* (enseñanza) y la *instructio* (instrucción). Los primeros hombres en atribuirse funciones educadoras fueron los obispos de tiempos antiguos, que llevaron a su grey al *almaubera* (mama henchida de leche) de la Madre Iglesia de la que nunca debían destetarse. Por ello, al igual que lo hicieron sus sucesores seculares, llamaron a los fieles *alumni* —lo que no significa otra cosa que amantados. Esta transferencia de las funciones de la mujer a esferas institucionales especializadas gobernadas por clérigos es lo que Nebrija contribuyó a producir. En ese proceso, el Estado adquirió la función de una madre nutricia provista de muchas mamas, cada una de las cuales aporta algo distinto que corresponde a una necesidad fundamental, y cada una custodiada y administrada, en los escalones jerárquicos superiores, por un clero siempre masculino.

El control burocrático como piedra de sabiduría

Cuando Nebrija propuso transformar el castellano en un instrumento, tan indispensable a los súbditos de la reina como la fe a los cristianos, llamó en su ayuda a la tradición hermética. En la lengua de su época, las dos palabras que emplea —*reducir*²⁰ y *ar-*

20. En español en el original. (*N. del T.*)

tificio—²¹ tienen cada una un sentido común y un sentido técnico. En este último caso, ese sentido pertenece al lenguaje de la alquimia.

Según el diccionario del mismo Nebrija, en el español del siglo xv *reducir*²² significa «transformar», «reducir a la obediencia» y «civilizar». Más tarde los jesuitas comprendieron las *Reducciones de Paraguay* en este último sentido. *Reductio* designa también —en los siglos xv y xvi— una de las siete etapas por las cuales los elementos naturales comunes se transmutan para concluir en la piedra filosofal, la panacea que, por contacto, transforma todo en oro. Aquí, *reductio* indica el cuarto de los siete grados de la sublimación. Es la prueba capital que debe sufrir la materia gris para elevarse de los primeros a los segundos grados iluminativos. En los cuatro primeros grados, la naturaleza bruta es sucesivamente licuada, purificada y evaporada. En el cuarto grado, el de la *reductio*, se alimenta de la leche filosofal. Si le toma gusto a esa sustancia —lo que solo sobreviene si las tres primeras etapas han anulado por completo su naturaleza bruta e indisciplinada—, entonces el crisoesperma, el esperma del oro disimulado en sus profundidades, puede extraerse. Esa es la *educatio*. En el curso de las tres siguientes etapas, el alquimista puede coagular a sus *alumnus* —la sustancia que alimentó con su leche— en piedra filosofal. El vocabulario preciso que aquí se emplea es ligeramente posterior a Nebrija. Se tomó prestado casi literalmente de Paracelso, otro hombre nacido a un año de distancia de la publicación de la *Gramática castellana*.

21. En español en el original. (N. del T.)

22. En español en el original. (N. del T.)

El experto que necesita la Corona

Volvamos ahora al texto. Nebrija desarrolla su argumentación:

Decidí transformar el habla castellana en un instrumento, de tal suerte que lo que en adelante se escriba en esta lengua pueda tener un solo y único tenor para todos los tiempos por venir. Al griego y al latín los ha gobernado el arte y así han conservado su uniformidad a lo largo de las edades. En lugar de hacer lo mismo con nuestra lengua, los cronistas cantan en vano los altos hechos de Vuestra Majestad [...] Vuestras hazañas desaparecerán con la lengua o bien errarán en la lejanía, entre extranjeros, sin albergue, sin morada en donde puedan establecerse.

Al Imperio romano se le podía gobernar gracias al latín de su élite. Pero la lengua de la élite, empleada tradicionalmente en los antiguos imperios para consignar los anales, mantener las relaciones internacionales y hacer progresar el saber —del persa, del árabe, del latín o del franco— se revelaba insuficiente para realizar las aspiraciones de las monarquías nacionalistas. En Europa, el Estado moderno no puede funcionar en el mundo de lo vernáculo. Al nuevo Estado nacional le era necesario un *artificio*,²³ muy diferente al del perdurable latín de la diplomacia y al del precedero castellano de Alfonso el Sabio. Semejante régimen exigía una lengua normalizada que comprendiera todos aquellos sometidos a sus leyes y a quien se destinarían los relatos escritos bajo el mandato de la soberana o, dicho de otra forma, de la propaganda.

23. En español en el original. (*N. del T.*)

La lengua inculcada y ya no el nacimiento decide el estatus social

Sin embargo, Nebrija de ninguna manera propone abandonar el latín. Por el contrario, el renacimiento neolatino en España debió su larga existencia a su gramática, a su diccionario y a sus manuales. Pero su importante innovación fue la de sentar las bases de un ideal lingüístico sin precedentes: la creación de una sociedad en la que burócratas, soldados, comerciantes y campesinos del universal monarca pretendieran hablar una sola lengua, lengua que, se presume, los pobres comprenden y obedecen. Nebrija fundó la noción de un género de lengua usual en sí misma y suficiente para poner a cada hombre en el lugar que le corresponde en la pirámide que necesariamente construye una lengua materna. En su argumentación insiste en el hecho de que el renombre histórico que pretende Isabel depende de la creación de una lengua de propaganda —universal y fija como el latín, pero capaz de penetrar pueblos y granjas para transformar a sus súbditos en ciudadanos modernos.

¡Cómo cambiaron los tiempos desde Dante! Para el creador de la *Divina Comedia*, una lengua que debía aprenderse, que debía hablarse conforme a una gramática, era inevitablemente una lengua muerta. Una lengua así, según él, solo convenía a los escolásticos, a quienes cínicamente llamaba *inventores gramaticae facultatis*. De lo que para Dante era vana cosa muerta, Nebrija propone hacer una herramienta. Uno se interesa en los intercambios vivientes, el otro en la conquista universal, en una lengua que forjaría normativamente palabras tan incorruptibles como las piedras de un palacio:

Quiero echar los cimientos de la morada en la que vuestro renombre pueda establecerse. Quiero hacer por nuestra lengua lo que Zenón

hizo por el griego y Crates por el latín. No dudo que les hayan sucedido otros mayores. Pero el hecho de que sus discípulos los hayan sobrepasado no rebaja su, o debería decir, nuestra gloria —de ser los inventores de un arte necesario justo cuando el tiempo estaba maduro para tal invención. Vuestra majestad, ningún arte llegó más oportunamente que la gramática para la lengua castellana en este tiempo.

El experto está siempre ansioso, pero su creencia en el progreso lo hace hablar con humildad. El aventurero universitario empuja a su gobierno a aceptar al instante su idea, a falta de la cual este último fracasará en sus designios imperiales. ¡Es ahora o nunca!

El experto defiende el interés de los súbditos

En la introducción de Nebrija, el último periodo exuda elocuencia. Es evidente que el profesor de retórica está muy versado en su arte. Nebrija explicó su proyecto; proporcionó a la reina los motivos lógicos para aceptarlo; le expuso el peligro que correría de no aceptarlo y, para terminar, al igual que Colón, suplica a la soberana considerar que de eso depende su destino real:

Ahora, Vuestra Majestad, permítame llegar a la última ventaja que sacaréis de mi gramática. A este efecto, recordad el momento en que yo os presenté un compendio de este libro, antes del año, en Salamanca. En ese entonces, vos me preguntásteis a qué fin podía servir una tal gramática. A lo que el obispo de Ávila se interpuso para responder en mi lugar. Esto es lo que dijo: «Muy pronto Vuestra Majestad habrá puesto bajo vuestro yugo a muchos bárbaros que hablan lenguas extranjeras. Por vuestra victoria, esos pueblos tendrán una nueva necesidad; la necesidad de leyes que el vencedor debe al vencido, y la necesidad de la lengua que llevaremos con nosotros». Mi gramática servirá a impartirles la lengua castellana, como usamos la gramática para enseñar el latín a nuestra juventud.

El proyecto de Nebrija escandaliza a Su Majestad

Podemos intentar reconstruir lo que sucedió en Salamanca «antes del año». Nebrija presentó a la reina un compendio del libro que quería publicar. La reina elogió al humanista por haber preparado para la lengua castellana lo que hasta entonces estaba reservado a las lenguas de la Escritura: hebreo, griego y latín (¡es asombroso y significativo que el *converso*,²⁴ en ese año de la reconquista de Granada no mencione el árabe del Corán!). Pero comprendiendo perfectamente lo logrado por su *letrado*²⁵ —la descripción de una lengua viviente bajo forma de reglas de gramática—, no podía concebir que tal empresa tuviera un interés práctico. Para ella, la gramática era un instrumento únicamente destinado a ser manejado por los profesores. No pensaba que lo vernáculo pudiera enseñarse. Según su real visión de la lingüística, cada súbdito de sus numerosos reinos estaba hecho por la naturaleza para que llegara por *sí solo* a dominar perfectamente su lengua. En esta versión de la «lingüística real», lo vernáculo es el dominio de los súbditos. Pertenece a la naturaleza de las cosas que lo vernáculo esté fuera del alcance de la autoridad de la realeza española. La soberana al forjar el Estado-nación no concibe la lógica inherente a su designio. El primer rechazo de Isabel subraya la originalidad de la proposición de Nebrija.

Esta discusión sobre la idea de Nebrija de hacer necesario el aprendizaje de la lengua materna debe situarse hacia marzo de 1492, en la misma época en que Colón habla en favor de su propio proyecto frente a la reina. Isabel rechaza primero a Colón ante la opinión de sus expertos —el navegante había calculado la

24. En español en el original. (*N. del T.*)

25. En español en el original. (*N. del T.*)

circunferencia del globo de manera errónea. Pero en lo que a la propuesta de Nebrija se refiere, la rechaza por otro motivo: por respeto real a la autonomía de las lenguas de sus súbditos. Ese respeto de la Corona por la autonomía jurídica de cada pueblo, del *fuero del pueblo*,²⁶ el juicio de los iguales, el pueblo y la soberana lo percibían como la libertad fundamental de los cristianos comprometidos con la reconquista de España. Nebrija alega contra ese prejuicio tradicional y típicamente ibérico de Isabel —la noción de que la Corona no puede invadir la variedad de las costumbres de los reinos— y evoca la imagen de una nueva y universal misión que sería la de una Corona *moderna*.

A fin de cuentas, Colón convence a la reina porque sus amigos franciscanos se lo describen como un hombre conducido por Dios para servir a la misión mística de la soberana. Nebrija la captura de la misma manera. Enuncia que lo vernáculo debe remplazarse por un *artificio*²⁷ con el fin de dar al poder monárquico una creciente y durable extensión, de cultivar las artes por decisión de la corte y de preservar el orden establecido de la amenaza que constituyen la impresión y la lectura de textos frívolos. Concluye su súplica invocando la «gracia de Granada» —el destino de la reina que no es solo conquistar sino también civilizar el mundo entero.

Colón y Nebrija ofrecen sus servicios a un nuevo género de constructores de imperios. Solo que Colón propone simplemente emplear las muy recientes carabelas al máximo de las distancias que pueden recorrer con el objeto de extender el poder real sobre aquello que devendrá la Nueva España. Nebrija, en cambio, es más fundamental: propone el uso de su gramática con el fin de

26. En español en el original. (*N. del T.*)

27. En español en el original. (*N. del T.*)

extender el poder de la reina en una esfera totalmente nueva —el control del Estado sobre la forma de la subsistencia cotidiana de la gente. Nebrija traza efectivamente las grandes líneas de una declaración de guerra contra la subsistencia, guerra que el nuevo Estado se prepara a llevar a cabo. Propone que la lengua materna se enseñe —inventa el primer estadio de la instrucción universal.

La guerra contra la subsistencia

Los historiadores han elegido la travesía del Atlántico de Colón como hito del paso de la Edad Media a los Tiempos Modernos, iniciativa cómoda para los sucesivos editores de manuales. Pero el mundo de Ptolomeo no se volvió el mundo de Mercator en un año, y el mundo de lo vernáculo no se convirtió de la noche a la mañana en la edad de la instrucción. La cosmogonía tradicional no se modificó a la luz de una experiencia que iba a ensancharse. A Colón lo siguió Cortés; a Copérnico, Kepler; a Nebrija, Comenius. La transformación de la visión del mundo que engendró nuestra dependencia en relación con los bienes y servicios tomó cinco siglos.

El desarrollo de una sociedad de la necesidad normalizada

El número de movimientos que hace la aguja del péndulo depende del lenguaje de las cifras en el cuadrante. Para los chinos, el crecimiento de las plantas pasa por cinco etapas, y para los árabes el alba se aproxima en cinco escalones. Si yo quisiera describir la evolución del *homo æconomicus* de Mandeville a Marx o a Galbraith, consideraría las épocas desde otra perspectiva diferente a

si quisiera delimitar los estadios del desarrollo de la ideología del *homo educandus* de Nebrija a Comenius pasando por Radke, su maestro. De la misma forma, dentro de ese mismo paradigma, sucedería con los diferentes virajes que marcarían el declinar del saber adquirido sin maestros y el camino hacia la instrucción inevitablemente falseada que dispensan necesariamente las instituciones educativas.

Fue necesario un buen decenio para reconocer que Colón no solo había descubierto una nueva ruta, sino un nuevo hemisferio. Se necesitó mucho más tiempo para inventar el concepto de «Nuevo Mundo», ese continente al que le había negado la existencia.

Un siglo y medio separa dos reivindicaciones: la de Nebrija, que dice *deber*, para servir a la reina, enseñar a hablar a todos sus súbditos, y el de Jan Amos Comenius que dice poseer un método gracias al cual un ejército de enseñantes puede enseñar perfectamente a cualquiera cualquier cosa.

En la época de Comenius (1592-1670), al igual que en el Antiguo y el Nuevo Mundo, los grupos dirigentes estaban profundamente convencidos de la necesidad de un método de ese género. Eso lo ilustra un episodio de la historia de la universidad de Harvard. Exactamente un siglo y medio después de la aparición de la gramática de Nebrija, John Winthrop Jr. vogaba hacia Europa en donde esperaba encontrar un teólogo y pedagogo que aceptara la presidencia de Harvard. Uno de los primeros a los que se lo propuso fue al checo Comenius, jefe y último obispo de la secta de los Hermanos Morabos. Winthrop lo encontró en Londres, en donde organizaba la Royal Society y aconsejaba al gobierno a propósito de las escuelas públicas. En *Magna Didactica, vel Ars omnibus omina ominino docendi*, Comenius había definido brevemente los objetivos de su profesión. La educación

comienza en el seno de la madre y no termina sino con la muerte. Todo lo que vale la pena aprenderse vale la pena que se enseñe mediante un método específicamente adaptado al sujeto. El mundo predilecto es el que está organizado de tal suerte que funciona como una escuela para todos. Los individuos solo pueden acceder a la plenitud de su humanidad si el saber resulta de la enseñanza. Los que aprenden sin que se les enseñe se aproximan más al animal que al hombre. Es necesario organizar el sistema escolar de tal suerte que todos, viejos o jóvenes, ricos o pobres, nobles o villanos, aprendan realmente, y no de manera simbólica u ostentatoria.

Esas son las ideas que había formulado y publicado el presidente potencial de Harvard. Pero nunca atravesó el Atlántico. Cuando Winthrop lo encontró ya había aceptado la invitación del gobierno de Suecia para organizar allí un sistema escolar nacional para la reina Cristina. Contrariamente a Nebrija, nunca tuvo que hacer valer la necesidad de sus servicios —siempre fueron muy solicitados. El dominio de lo vernáculo, que Isabel consideraba intocable, se volvió un coto de caza para los *letrados*²⁸ españoles en busca de un puesto, los jesuitas y los pastores de Massachusetts. La lengua materna inculcada según reglas abstractas por profesionales llegaba a suplantar parcialmente lo vernáculo. Ese progresivo remplazo de lo vernáculo por su costosa falsificación preludia el advenimiento de la sociedad del producto normalizado en la que vivimos hoy en día.

28. En español en el original. (*N. del T.*)

LA REPRESIÓN DEL DOMINIO VERNÁCULO

El ocaso de los valores vernáculos

El término «vernáculo» viene de una raíz indogermánica que implica la idea de «arraigo», de «morada». En latín, *vernaculum* designaba todo lo que era noble, tejido, cultivado, confeccionado en casa, en oposición a lo que se procuraba por intercambio. El hijo de tu esclava o el de tu esposa, la cría de tu asna, eran seres vernáculos en el mismo sentido de lo que daban tus campos y tus ámbitos de comunidad. Si ese hecho hubiera llamado la atención de Karl Polanyi, habría empleado el término en el sentido admitido por los romanos de la Antigüedad: subsistencia nacida de estructuras de reciprocidad inscritas en cada aspecto de la existencia, distintas de las subsistencias que provenían del intercambio monetario o de la distribución vertical.

El término «vernáculo» se empleó en ese sentido general desde la época preclásica hasta las formulaciones técnicas del código teodosiano. Varrón recurrió a ese término para introducir la misma distinción a propósito de la lengua. El *habla vernacula*, para él, está hecha de palabras y giros cultivados en el dominio propio del que se expresa, en oposición a lo que se cultiva y se trae de otra parte. Y como la autoridad de Varrón fue por mucho tiempo

reconocida, su definición se conservó. Bibliotecario de César y también de Augusto, Varrón fue el primer romano en intentar un estudio crítico y exhaustivo de la lengua latina. Su *Lingua latina* fue durante siglos la obra fundamental de referencia. Quintiliano admiraba en él al más sabio de todos los romanos, al retórico nacido en España que formaba a los futuros senadores romanos y al que siempre se presentó a quienes serían enseñantes como uno de los fundadores de su profesión. Pero ni Varrón ni Quintiliano pueden compararse con Nebrija. Ambos se dedicaron a perfeccionar el habla de los senadores y de los escribientes, el habla del foro; por su parte, Nebrija se preocupaba de la lengua del hombre común que podía leer y escuchar lecturas. Nebrija simplemente se proponía sustituir lo vernáculo por una lengua materna.

El término «vernáculo» entró en el inglés y en el francés en el sentido restringido que Varrón le otorgaba. Pero me gustaría reanimarlo en el presente. Necesitamos una palabra simple, directa, para designar las actividades de la gente cuando no está motivada por ideas de intercambio, una palabra que califique las acciones autónomas, fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus necesidades diarias —acciones que escapan por su misma naturaleza al control burocrático, satisfaciendo necesidades que, por ese mismo proceso, obtienen su forma específica. «Vernáculo» me parece una buena y vieja palabra que se adecua a ese objeto y que es susceptible de que muchos contemporáneos la admitan. Hay palabras técnicas que designan la satisfacción de necesidades que los economistas no tienen ni la costumbre ni la capacidad de medir —producciones sociales por oposición a producción económica, creaciones de valor de uso por oposición a creación de mercancías, economía doméstica por oposición a economía de mercado. Pero son términos especializados, teñidos

de prejuicios ideológicos y, cada uno, a su manera, inadecuados. De igual forma, cada pareja de términos opuestos crea la misma confusión al asimilar las empresas vernáculos a las actividades no retribuidas que están oficializadas y estandarizadas. Es ese género de confusión el que quiero disipar. Necesitamos un adjetivo simple para calificar esos actos de competencia, de apetencia o de solicitud que queremos proteger de las evaluaciones cifradas o de las manipulaciones de la Escuela de Chicago y de los comisarios socialistas. Dicho término debe ser lo suficientemente amplio para designar de manera adecuada la preparación de alimentos y la formación del lenguaje, el alumbramiento y la diversión, sin evocar, por ello, una actividad privada similar a los trabajos domésticos de la mujer moderna, a un *hobby* o a una gestión primitiva e irracional. No disponemos de tal adjetivo. Pero «vernáculo» puede convenir. Al hablar de la lengua vernacula y de la posibilidad de su recuperación, trato de que se tome conciencia y se discuta la presencia de una manera de existir, de actuar, de fabricar que, en una deseable sociedad futura, podría extenderse de nuevo a todos los aspectos de la vida.

La *lingua materna*, desde que inicialmente se empleó el término, nunca ha significado lo vernáculo, sino su contrario. Fueron los monjes católicos quienes primero lo emplearon para designar una lengua particular de la que, en lugar del latín, se servían cuando hablaban en el púlpito. Hasta entonces la palabra no existía en ninguna cultura indogermánica. Entró en el sánscrito en el siglo XVIII como traducción del inglés. Hasta donde he podido indagar no existen raíces de ella en otras grandes familias de lenguas que actualmente se hablan. Entre los pueblos clásicos, los únicos en considerar su patria como una especie de madre fueron los cretenses. Según Bachofen, subsistían en esa cultura reminiscencias de un antiguo orden matriarcal. Pero incluso en

Creta, el equivalente de una lengua «materna» no existía. Para encontrar el origen de la asociación que condujo al término de *lengua materna* es necesario considerar lo que se produjo en la corte de Carlomagno, luego lo que a continuación se produjo en la abadía lorena de Gorze.

La primera necesidad universal de un servicio profesional

La idea de que los humanos tienen, desde que nacen, necesidad del servicio institucional de agentes profesionales para alcanzar esa humanidad que es el destino de todo hombre se remonta a la época carolingia. En esa época se descubrió que ciertas necesidades fundamentales, universales para el género humano, que reclaman ser uniformemente satisfechas no podían satisfacerse de manera vernácula. Este descubrimiento se vincula con la reforma de la Iglesia que sobrevino en el siglo VIII. El monje escocés Alcuin, que llegó a ser el filósofo de la corte de Carlomagno, después de haber sido canciller en la universidad de York, desempeñó un papel preponderante en esa reforma. Hasta entonces, la Iglesia concedía al primer jefe sus ministros como sacerdotes, es decir, como hombres elegidos e investidos de poderes particulares para responder a las necesidades comunitarias y litúrgicas de la población. Predicaban durante las fiestas rituales y presidían las solemnidades. Ejercían una función pública a la manera de aquellos a quien el Estado confiaba la administración de la justicia o, en la época romana, de los ediles. Ver en esa especie de magistrados «profesionales de los servicios» sería una proyección anacrónica de nuestras categorías contemporáneas.

Pero a partir del siglo VIII, el sacerdote clásico, nacido de los modelos romanos y helenísticos, comenzó a metamorfosearse en

el precursor del profesional de los servicios: el enseñante, el trabajador social, el educador. Los eclesiásticos se pusieron a atender las necesidades personales de sus parroquianos dotándose de una teología sacramental y pastoral que fundó y definió esas necesidades como regularmente dependientes de su ministerio. Este asistencialismo institucionalmente definido hacia el individuo, la familia, la comunidad pueblerina adquirió una preeminencia sin precedentes. La fórmula «Santa Madre Iglesia» dejó casi totalmente de significar la asamblea material de los fieles cuyo amor, movido por el Espíritu Santo, engendra un renacimiento en el acto mismo de congregarse. Desde ese momento, el término «madre» designó una realidad mística invisible que ya solo procuraba los servicios absolutamente necesarios para la salvación. El acceso a las buenas gracias de esta madre, de la que depende la salvación universalmente necesaria, está completamente controlado por una jerarquía de hombres ordenados. Esta mitología sexuada de jerarquías masculinas que cuidan el acceso a la fuente institucional de la vida no tiene precedente. Desde el siglo ix al siglo xi se formó la idea de que ciertas necesidades, comunes a todos los humanos, solo pueden satisfacerse por mediación de agentes profesionales. Así, la definición de las necesidades en términos de aportaciones exteriores profesionalmente definidas en el sector de los servicios precede en 1.000 años a la creación industrial de productos básicos universalmente indispensables.

Hace 35 años, Lewis Mumford intentó destacar ese hecho. Según él, la reforma monástica del siglo ix creó ciertos postulados sobre los cuales se funda el sistema industrial, pero entonces yo no podía adherirme a lo que me parecía más una intuición que una prueba. No obstante, a partir de entonces encontré un montón de argumentos convergentes —que Mumford parecía no sospechar— que testimoniaban que las ideologías de la era industrial

hunden sus raíces en el primer renacimiento carolingio. La idea de que no hay salvación sin *servicios individuales* proporcionados por profesionales en nombre de una Madre Iglesia institucional es una de esas fases que hasta ahora han pasado inadvertidas y sin las cuales nuestra época sería impensable. Ciertamente fueron necesarios cinco siglos de teología medieval para perfeccionar ese concepto. Solo hasta el fin de la Edad Media la Iglesia creó plenamente su imagen *pastoral*. Y no fue sino hasta el Concilio de Trento (1545) que esta imagen de madre, de la que las jerarquías clericales sacan la leche, se definió oficialmente como la imagen de la Iglesia. Y en la Constitución de la sesión conciliar llamada Vaticano II (1964), la Iglesia católica, que en el pasado había constituido, por la evolución de los organismos de servicios seculares, el modelo por excelencia, se alineó explícitamente con la imagen de sus imitaciones seculares.

El control de los profesionales sobre la naturaleza de los servicios que responden a «necesidades»

El punto importante aquí es la noción de que el clero pudo definir sus servicios como necesidades de la naturaleza humana y hacer de ese género de servicios, que solo él puede proporcionar, una necesidad a la que no es posible renunciar sin comprometer su vida eterna. En esa capacidad de una élite no hereditaria debemos ver el fundamento sin el que el Estado contemporáneo de servicios y asistencia sería inconcebible. Es curioso que se hayan podido también estudiar los conceptos religiosos que distinguen fundamentalmente la edad industrial de todas las otras épocas. La decadencia de la concepción vernácula de la vida cristiana en beneficio de una estructuración alrededor de un asistencialismo

pastoral es un proceso complejo y prolongado que constituye el terreno de un conjunto de mutaciones paralelas en el lenguaje y el desarrollo de las instituciones de Occidente.

El origen de la «lingua materna»

En los inicios de la formación de Europa, como noción y realidad política, entre la época merovingia y la alta Edad Media, lo que la gente hablaba no era materia de discusión. Se le llamaba «romance» en Galia y «teodisco» (popular) del otro lado del Rin. Solo más tarde, la *lingua vulgaris* se volvió el común denominador que distinguía el habla popular del latín administrativo o doctrinal. Desde la época romana, la primera lengua del individuo fue la *patrius sermo*, la lengua del jefe de la casa. Cada *sermo* o habla se consideraba una lengua en sí. Ni en la Grecia antigua ni en el Medievo se hacía la distinción, practicada en la época moderna, entre dialectos mutuamente comprensibles y lenguas diferentes. Lo mismo sucede en nuestros días en los pueblos de la India. Las comunidades monolingües, tal y como las conocemos hoy en día, constituyen, como en el pasado, excepciones. Desde los Balcanes hasta las fronteras occidentales de Indochina, es raro encontrar un pueblo en el que la gente no pueda entenderse en dos o tres lenguas. Se tiene como hecho adquirido que cada individuo tiene su *patrius sermo*, de la misma forma que la mayoría de los individuos hablan muchas lenguas «vulgares» que se poseen de manera vernácula, no enseñada. Así, las lenguas vernáculas, en oposición a la lengua culta, especializada —el latín para la Iglesia, el franco para la corte—, eran tan evidentes en su variedad como el gusto por los vinos y los platillos locales, las formas de las casas y las herramientas agrícolas hasta el siglo xi. En ese momento

apareció súbitamente el término *lingua materna*. Figura en algunos sermones de los monjes de la abadía de Gorze. Ese proceso de transformación del habla vernácula en una materia de discusión moral solo pudo haber florecido allí.

Gorze era una abadía madre de Lorena, no lejos de Verdún. El monasterio lo habían fundado los benedictinos en el siglo VIII, alrededor de la osamenta que se consideraba de San Gorgon. A lo largo del siglo IX, periodo de deterioro de la disciplina eclesiástica, Gorze también conoció una marcada decadencia. Pero solo tres generaciones después de esos escandalosos desórdenes, Gorze se volvió el centro de la reforma monástica en las regiones germánicas del imperio. Su reactivación de la vida cisterciense igualó a la reforma de Cluny. En un siglo Gorze fundó 160 abadías hijas en todo el noreste de Europa central.

Parece seguro que Gorze se encontraba entonces en el centro de la difusión de una nueva tecnología que debía revelarse capital para la ulterior expansión imperial de las potencias europeas: la transformación del caballo en animal de tiro por excelencia. Cuatro invenciones asiáticas —la herradura, la silla cinchada y el estribo, el freno y el arreo (que permite llevar el peso de la tracción en los hombros)— permitieron importantes y grandes cambios. Un caballo podía remplazar a seis bueyes. Proporcionando el mismo poder de tracción y una cadencia más rápida le bastaba para su alimentación la misma extensión de hierba que necesitaban dos bueyes. En razón de su rapidez, el caballo permitía el cultivo de más vastas extensiones en las tierras húmedas del norte, a pesar de la brevedad de los veranos. De igual manera, una mayor rotación de los cultivos se volvía posible. Pero lo más importante es que en adelante el campesino podía cultivar campos dos veces más alejados de su casa. De ello resultaba una nueva organización de la vida. Anteriormente, la gente vivía en caseríos;

a partir de entonces podía formar pueblos tan grandes como para sostener una iglesia y, más tarde, una escuela. Por conducto de decenas de abadías, el saber y la disciplina monásticas, junto con la restructuración de los establecimientos humanos, se extendieron en toda esa parte de Europa.

Gorze estaba situada cerca de la línea divisoria de los tipos vernáculos franco y romano —los monjes de Cluny se vieron cruzar esa línea. Frente a esta invasión, los monjes de Gorze hicieron de la lengua, de la lengua vernácula, un medio de defensa de su zona de influencia. Se pusieron a predicar en franco, evocando específicamente el valor de esa lengua. Hicieron del púlpito un foro para subrayar su importancia, quizá, incluso, para enseñarla. Según lo poco que sabemos de ellos, invocaban al menos dos argumentos. El primero era que el franco era la lengua que hablaban las mujeres, incluso en las regiones donde los hombres comenzaban ya a usar el vernáculo romano. El segundo, que esa misma lengua era la que desde entonces empleaba la Madre Iglesia.

Se puede comprender a qué grado la religiosidad del siglo XII investía a la maternidad de significaciones sagradas contemplando las estatuas de la virgen de aquella época o leyendo las secuencias litúrgicas, que eran la poesía de ese tiempo. Desde que se empleó por vez primera, el término de lengua materna hizo de la lengua un instrumento al servicio de una causa institucional. La palabra se tradujo del latín al franco. Luego, como término latino raro, se incubó durante muchos siglos, y en los decenios que antecedieron a Lutero el término «lengua materna» adquirió, de manera súbita y dramática, un sentido fuerte. Llegó a significar la lengua creada por Lutero para traducir la Biblia hebreaica, la lengua que enseñan los maestros de escuela para leer ese libro y, por último, la lengua que justificaba la existencia de los Estados nacionales.

La edad de las necesidades definidas por la mercancía

Hoy en día, la «lengua materna» significa al menos dos cosas: la primera lengua que el niño aprende, y la lengua que el Estado decidió que debía ser la primera lengua del ciudadano. Así, la «lengua materna» puede significar la primera lengua que se asimila fortuitamente, un habla por lo general muy diferente de la que enseñan los educadores y los padres que estiman que deben actuar como educadores. Vemos, por lo tanto, que a la gente se le considera una criatura que tiene necesidad de que se le enseñe a hablar correctamente para «comunicarse» en el mundo moderno, de la misma forma que tiene necesidad de que se le transporte en coches motorizados a fin de que se desplace en los paisajes modernos porque sus piernas ya no convienen para ello. La dependencia en relación con la lengua materna que se enseña se puede tomar como el paradigma de todas las otras dependencias típicas de los humanos en esta edad de las necesidades definidas por la mercancía. La ideología de esta dependencia la formuló Nebrija. La ideología según la cual la movilidad de los hombres no depende de sus piernas ni de la apertura de sus fronteras, sino del abastecimiento de «transportes», tiene poco más de un siglo. Hace mucho que la enseñanza de la lengua creó empleos; solo hacia el siglo XVIII el macadán y la suspensión de las cajas de los carruajes hicieron una vasta empresa de transporte de viajeros.

El costo de la lengua materna que se enseña

Al volverse un empleo, la enseñanza de la lengua materna cuesta cara. Hoy en día las palabras son una de las dos más grandes categorías de valores mercantiles que entran en el producto nacional

bruto (PNB). El dinero decide lo que se dirá, quién lo dirá, el momento en que se dirá y el género de personas a las que se dirigirán los mensajes. Entre más onerosa es la palabra pronunciada, más vigoroso es el eco que se espera. En las escuelas se enseña a hablar como conviene. Se gasta dinero para hacer hablar a los pobres a la manera de los ricos, a los enfermos a la manera de los sanos, a las minorías a la manera de las mayorías. Pagamos por mejorar, corregir, poner al gusto del momento el lenguaje de los niños y de sus profesores. Consagramos todavía más dinero a la enseñanza universitaria de las jergas profesionales; y todavía más en darles a los preparatorianos una embarrada de esas jergas; pero justamente una embarrada, a fin de que se sientan tributarios del psicólogo, del farmacéutico, del bibliotecario que poseen, cada uno de ellos, un género especial de lengua. Vamos más lejos: dejamos al lenguaje normalizado degradar la expresión étnica, popular o provincial y, luego, dependemos del dinero para enseñar falsificaciones de ellas so pretexto de temas de estudio universitario.

Ignoro la suma exacta que gastan los Estados Unidos para fabricar palabras. Pero apostaría a que dentro de poco alguien proporcionará estadísticas de ello. Hace 10 años la cuantificación energética era casi impensable. Hoy es práctica común; es fácil informarse del número de «unidades energéticas» que han entrado en el cultivo, la cosecha, el acondicionamiento y la venta de una caloría de pan. La diferencia entre el pan hecho en casa en un pueblo de Grecia y el que los norteamericanos compran en el supermercado es enorme: en el último, cada caloría cuesta alrededor de 40 veces más unidades energéticas. En la ciudad, los desplazamientos en bicicleta permiten ir cuatro veces más rápido que a pie con la cuarta parte de energía que se gasta al caminar, mientras que por el mismo recorrido, los automóviles consumen 150 veces más calorías por kilómetro-pasajero. Este género de información

ya existía hace 10 años, pero nadie se preocupaba de ello. Hoy se toma en cuenta y pronto conducirá a un cambio de óptica público en relación con la necesidad de los carburantes. Sería interesante saber a qué se parece una cuantificación del lenguaje, pues el análisis lingüístico de la lengua contemporánea está incompleto para cada grupo de locutores mientras se ignore el monto que se gasta para formar el habla del ciudadano medio. De igual manera que las cuantificaciones energéticas sociales solo son aproximativas, pero nos permiten conocer los órdenes de magnitud y calcular valores relativos, la cuantificación de la lengua solo nos enseñaría sobre el predominio relativo de la lengua normalizada que se enseña en una población; pero eso bastaría a mi propósito.

Dstrucción de clase del habla vernácula

Sin embargo, saber simplemente el gasto *per capita* que produce la uniformización de la lengua para cada grupo, no nos enseñaría todavía mucho. Ciertamente aprenderíamos que toda palabra pagada dirigida a los ricos cuesta, *per capita*, mucho más que las palabras dirigidas a los pobres. Esto se debe a que los watts son más democráticos que las palabras. Pero el lenguaje que se enseña se presenta en una vasta gama de modalidades. Así, por ejemplo, los oídos de los pobres están mucho más agredidos que los de los ricos, que tienen los medios para pagarse estudios y, sobre todo, lo que es mucho más precioso, para encerrarse en su vernáculo superior comprando el silencio. Hoy el educador, el político, el merolico, llegan con un altavoz a Oaxaca, a Travancor o a una comunidad China e inmediatamente los pobres se ven despojados de ese lujo indispensable que es el silencio en el que florece la lengua vernácula.

La «producción» de la lengua materna

No obstante, aun sin poseer una evaluación en cifras del silencio, incluso en ausencia de datos económicos del lenguaje a los cuales referirme, puedo hacer esa estimación: las sumas gastadas para hacer funcionar todos los motores de una nación no son nada al lado de las sumas que afectan la prostitución de la palabra en boca de quienes se les paga para hablar. En las naciones ricas, el lenguaje se ha vuelto increíblemente tentacular en lo que absorbe de enormes inversiones. Siempre fue señal de alta civilización cultivar con grandes sumas la lengua del mandarín, del autor, del actor, del mago. Pero ahí se trataba de enseñar códigos particulares a una élite. De igual forma, en las sociedades tradicionales el costo de la enseñanza de lenguas secretas a algunos es incomparablemente más bajo que la capitalización del lenguaje en las sociedades industriales.

En nuestros días, en los países pobres las personas continúan hablando entre ellas sin poseer una lengua capitalizada, aunque esos países posean una élite reducida que se las arregla muy bien para consagrar una buena porción de su ingreso nacional en su lengua de prestigio. Y yo planteo esta pregunta: ¿qué diferencia hay entre el lenguaje diario de grupos cuya lengua recibió —o debería decir ¿absorbió?, ¿resistió?, ¿sobrevivió?, ¿aprovechó?, ¿sufrió?— enormes inversiones y el habla de aquellos cuya lengua ha permanecido fuera del mercado? Comparando esos dos universos lingüísticos, centraré mi curiosidad en una sola pregunta que nació en ese contexto: ¿la estructura y la función de la lengua cambian con el volumen de las inversiones? ¿Dichas modificaciones son tales que todos los lenguajes que absorben fondos muestran cambios en la misma dirección? En esta exploración preliminar del tema, no estoy en posibilidad de demostrar que esto sea

así. Pero creo que mi argumentación vuelve las dos proposiciones altamente probables y muestra la validez de una exploración estructural de la economía de la lengua.

El lenguaje diario que se enseña no tiene precedente en las culturas preindustriales. La dependencia actual en relación con profesores retribuidos y con nuevos modelos para la adquisición del habla ordinaria es una característica única de la economía industrial, en el mismo sentido que la dependencia en relación con los combustibles fósiles. Si la necesidad de enseñar la lengua materna se descubrió hará cuatro siglos, solo en nuestra generación la lengua y la energía se trataron como dos necesidades universales que deben satisfacerse mediante una producción y una distribución planificada y programada. Puede decirse con razón que, contrariamente a lo vernáculo, la lengua capitalizada es el resultado de la *producción*.

El saber vernáculo como actividad de subsistencia

Las culturas tradicionales debían su subsistencia al sol, que capta principalmente la agricultura. El azadón, la zanja de desagüe, el yugo, eran los instrumentos principales de la domesticación del sol. Las grandes velas o las norias se conocían, pero eran raras. Las culturas que vivían del sol subsistían fundamentalmente sobre valores vernáculos. En esas sociedades, las herramientas constituían esencialmente una prolongación de los brazos, los dedos, las piernas. La necesidad de una producción de energía en fábricas centralizadas y encaminadas a clientes lejanos no existía. De igual manera, en esas culturas esencialmente vitalizadas por el sol, tampoco existía la necesidad de una producción de la lengua. Cada uno obtenía la suya de su entorno cultural, la

aprendía frecuentando a otros que podía tocar y sentir, amar u odiar. La adquisición de lo vernáculo se hacía como el reparto de cosas y servicios, es decir, a través de múltiples formas de reciprocidad y no por intervención de un profesor o de un profesional que tenían ese cargo. De la misma forma en que el combustible no era objeto de abastecimiento, lo vernáculo no era objeto de enseñanza. Las lenguas que se enseñan existían allí, pero eran raras como las velas o los molinos. Sabemos que en la mayoría de las culturas el habla resultaba de la conversación de la vida cotidiana, de la escucha de disputas y de canciones de cuna, del chismorreo, de los cuentos, de los sueños. Todavía hoy en día, en los países pobres la mayor parte de la población adquiere el manejo de su lengua sin profesores remunerados y sin que se les enseñe el habla de la manera que sea. Aprende a hablar de una forma que no tiene ninguna relación con ese insípido mascullar forzado y engreído que me choca siempre que llego a una universidad norteamericana después de una larga estancia en América del Sur o en el sureste asiático. Me aflijo frente a esos estudiantes que ya no tienen oído a causa de su educación; perdieron la facultad de percibir la diferencia entre la expresión momificada de la lengua estándar de la televisión y el habla viva de los que se expresan sin que se les haya enseñado. ¿Por qué debería esperar algo distinto de gente que ha sido amamantada no por el pecho sino por el biberón —de leche condensada, si nacieron en familias pobres, y de un brebaje preparado bajo la supervisión de Ralph Nader, si proceden de una familia instruida? Para quienes se les ha formado para elegir entre diversas leches condicionadas, la de la madre es solo una opción entre otras. De la misma forma, para aquellos a los que se les ha *enseñado* a escuchar y a hablar, lo vernáculo adquirido sin maestro solo es un modelo entre muchos otros y un estadio menor de desarrollo.

La lengua materna como mercancía

Esto, sin embargo, es una concepción falsa. En comparación con la lengua que deliberadamente se enseña, el lenguaje que escapa a una enseñanza razonada constituye un fenómeno social de un género diferente. Ahí en donde la lengua que se adquiere sin maestro es la marca predominante de un mundo compartido, el grupo siente que posee un dominio que ningún lenguaje procurado puede dar. Lo siente claramente en su dominio del lenguaje, de su adquisición. Todavía hoy en día los pobres de todas las naciones no industriales del mundo son políglotas. Mi amigo, orfebre de Tombuctú, se expresa en su casa en songahi, escucha su radio en la que se habla bambara, dice piadosamente y con una comprensión pasable sus cinco plegarias diarias en árabe, hace sus negocios en el souk en dos sabires, conversa en un francés aceptable que adquirió en el ejército —y ninguna de esas lenguas se le enseñó según las reglas. No decidió aprenderlas; cada una es un estilo en el que recuerda un conjunto particular de experiencias que se insertan en el marco de ese lenguaje. Las comunidades en donde predomina el monolingüismo son raras, excepto en tres géneros de sociedad: las comunidades tribales que no han salido del último estadio del neolítico, las comunidades que por mucho tiempo han sufrido formas excepcionales de discriminación, y los ciudadanos de los estados nacionales que desde hace muchas generaciones se benefician de la escolarización obligatoria. Un pensamiento típico de la burguesía es creer que la mayoría de las poblaciones son monolingües como ella. La admiración por el políglota vernáculo denota infaliblemente al «advenedizo».

Aunque a lo largo de la historia la lengua que no se enseña es la que se ha usado, existen siempre otros géneros de lenguaje. Así como en las culturas tradicionales los molinos de viento y los

canales captaban cierta energía, y quienes poseían un gran barco o se habían asegurado una situación propicia en el río podían utilizar su herramienta en el traslado de energía para su provecho, también hubo gente que empleaba un lenguaje aprendido a fin de asegurarse un privilegio. Pero este género de códigos suplementarios era raro, particular y solo servía para fines limitados. Hasta Nebrija, la lengua de todos los días fue lo vernáculo, únicamente ello. Eso vernáculo, ya se tratara del habla de todos los días, de un idioma vehicular, de la lengua de la plegaria, de la jerga del oficio, del lenguaje de la contabilidad, de la montería, se aprendía subsidiariamente en la corriente de una vida cotidiana cargada de sentido. Por supuesto que el latín o el sánscrito se enseñaban clásicamente al sacerdote, y lenguas de corte como el franco, el persa o el turco se enseñaban al futuro escriba. A los neófitos se les iniciaba en la lengua de la astronomía, de la alquimia o, más tardíamente, en el de la francmasonería. El conocimiento de lenguas que se enseñaban oficialmente elevaba de manera manifiesta a un hombre por encima de los otros, un poco como la silla elevaba al hombre libre por encima del siervo, o el puente al comandante por encima de la tripulación. Pero aun cuando el acceso a una lengua de élite estaba abierto a la iniciación oficial no significaba necesariamente que la lengua se enseñara. Con mucha frecuencia el proceso de la iniciación oficial no le daba al iniciado una competencia lingüística nueva; simplemente desde ese momento lo exentaba de un tabú que prohibía a los otros emplear ciertas palabras o tomar la palabra en algunas ocasiones. La iniciación de los hombres en el lenguaje de la caza o de la sexualidad es probablemente el ejemplo más extendido de una destabuización ritualmente selectiva del lenguaje.

Pero en las sociedades tradicionales, el lenguaje enseñado, ya fuera a grande o a pequeña escala, tenía muy poca incidencia en

lo vernáculo. Que en cualquier época haya existido cierta enseñanza lingüística, y que los predicadores y los comediantes hayan extendido ciertas formas de expresarse en nada debilita lo que quiero hacer valer: fuera de esas sociedades que hoy en día llamamos europeas modernas, nunca se intentó imponer a toda una población un lenguaje cotidiano que estuviera sometido al control de profesores retribuidos o de anunciantes. Hasta fechas recientes, en ninguna parte el lenguaje usual era un producto intencionalmente concebido; en ningún sitio se pagaba y se proporcionaba como una mercancía. Si los historiadores que tratan de los orígenes de los Estados nacionales señalan siempre que una lengua nacional se impuso en ellos, los economistas desconocen por lo general el hecho de que esa lengua materna enseñada es la más antigua de las mercancías específicamente modernas, el modelo de todas las «necesidades fundamentales» futuras.

Falsificación de lo vernáculo

Antes de oponer el habla usual que se enseña y el habla vernacula, el lenguaje oneroso y el habla vernacula que se adquiere gratuitamente, necesito clarificar todavía una distinción. Entre la lengua materna que se enseña y lo vernáculo trazo una demarcación distinta de la de los lingüistas cuando distinguen el lenguaje superior de una élite del dialecto hablado en las clases bajas, distinta de la frontera que separa las lenguas regionales y suprarregionales, distinta de la división entre «código restringido» y «código normado», distinta de la línea entre el lenguaje del letrado y el del iletrado. Por más restringido que pueda estar por límites geográficos, por más distintivo que sea de un nivel social, por más particular que sea a un sexo o a una casta, el lenguaje puede ser

vernáculo (en el sentido en que empleo ese término) o enseñado. La lengua de la élite, el saber, la segunda lengua, el idioma local no son nuevos. Pero cada uno puede normativamente enseñarse y la falsificación enseñada de lo vernáculo se presenta como una mercancía y es algo enteramente nuevo.

Ahí donde el contraste entre estas dos formas complementarias es la más marcada y la más importante, es en el lenguaje usual que se enseña, es decir, que se enseña bajo una forma normativa. Pero aquí también hay que evitar una confusión. No porque una lengua sobresalga forzosamente la rige una gramática o se enseña. En toda la historia un dialecto mutuamente comprensible tendió a predominar en una región dada. A ese género de dialecto principal se le admitía frecuentemente como la forma que hacía la autoridad. De hecho, se escribía con más frecuencia que los otros dialectos, pero de eso no se seguía que se enseñara. Su difusión se operaba por un proceso mucho más sutil y complejo. Así, por ejemplo, el inglés de Midlands surgió lentamente como segundo estilo común gracias al cual los que poseían cualquier dialecto inglés pudieran también hablar una misma lengua. De manera muy repentina, la lengua de las hordas mogoles (el urdu) tomó forma en la India septentrional. En dos generaciones se volvió la lengua del Indostán, la lengua vehicular en una vasta región y el instrumento de una exquisita poesía escrita en caracteres árabes o sánscritos. No solamente esta lengua no se enseñó durante generaciones, sino que los poetas que querían perfeccionar su arte se abstendían abiertamente de estudiar el hindi-urdu; exploraban las fuentes persas, árabes o sánscritas que originalmente habían contribuido a su formación. En Indonesia, en media generación de resistencia a los japoneses y a los holandeses, los eslóganes y anuncios que llamaban a la unión y al combate, y las radios clandestinas de la lucha de

liberación, propagaron el malayo de manera mucho más eficaz que el programa ulterior de las agencias gubernamentales que se erigieron después de la independencia.

La innovación técnica y lo vernáculo

Es innegable que la escritura siempre ha afirmado la posición predominante del lenguaje uniformizado de la élite. La imprenta reforzó enormemente el poder colonizador de ese lenguaje. Pero decir que la invención de la imprenta fue la causa de que el lenguaje de la élite suplantara la variedad vernácula procede de una singular falta de imaginación, como si se dijera que después de la bomba atómica únicamente las superpotencias serán soberanas. El monopolio histórico que se han arrogado las burocracias pedagógicas sobre la imprenta no prueba que las técnicas de impresión no pudieran emplearse para dar nueva vitalidad a las miles de formas vernáculas. Justamente fue el hecho de que la imprenta pudiera aumentar el alcance y el poder de las lecturas vernáculas desarregladas lo que más inquietaba a Nebrija y justificaba su argumento *contra* lo vernáculo. Que desde el inicio del siglo xvi (pero no durante los primeros 40 años de su existencia) la imprenta haya servido primordialmente para imponer formas de expresión usuales uniformizadas no significa que la lengua impresa debiera siempre revestir la forma de la enseñanza. El estatus comercial de la lengua materna que se enseña, que se llama lengua nacional, expresión literaria o lenguaje de la televisión, reposa ampliamente en axiomas admitidos sin examen, entre los cuales están algunos ya citados: que la imprenta implica una formulación normalizada; que los libros escritos en la lengua que sobresale no los pueden leer fácilmente quienes no han recibido

la enseñanza de esa lengua; que la lectura es, por naturaleza, una actividad silenciosa que debería conducirse de manera privada; que el hecho de ejercer la capacidad universal de leer algunas frases y copiarlas por escrito aumenta el acceso de una población al contenido de las bibliotecas. Este es, entre muchos otros, el género de argumentos que concurren para reforzar la posición de los docentes, la venta de rotativas, la clasificación de la gente en una escala de valores en función de su código lingüístico y, hasta ahora, el argumento del producto nacional bruto.

El monopolio radical sobre la lengua materna que se enseña

Lo vernáculo se propaga por su empleo práctico; se aprende de gente que piensa lo que dice y dice lo que piensa a su interlocutor en el contexto de la vida diaria. No sucede así con el lenguaje que se enseña. En este último caso, aquel del que aprendo no es alguien que me interesa o a quien no quiero, sino un orador profesional. En el lenguaje usual que se enseña, el modelo es alguien que no expresa su pensamiento, sino que recita lo que otros han puntualizado. En este sentido, un vendedor ambulante que hace su perorata en la lengua ritual no es un orador profesional, mientras que el heraldo real o el cómico de la televisión son prototipos. La lengua usual que se enseña es la del anunciante que sigue el texto de un redactor a quien un publicista transmitió lo que un consejo de administración decidió que era necesario decir. El habla usual que se enseña es la impersonal y muerta retórica de la gente pagada para hablar con férrea convicción de textos que otros han compuesto y a quienes se les paga también para *concebir* esos textos. Quienes hablan un lenguaje que se enseña actúan de la misma forma que el locutor, que el cómico que dice chistes

escritos para él, que el instructor que sigue el manual del docente para explicar un libro de clase, que el cantante que canta rimas fáciles, que el presidente cuyos discursos los escriben sus colaboradores. Es un lenguaje que explícitamente miente cuando lo empleo para decir algo de viva voz; está destinado al espectador que contempla la escena. Es el lenguaje de la farsa, no del teatro, el del albur, no el del verdadero artista. El lenguaje de los medios se dirige siempre a un tipo de auditorio preciso que el anunciante quiere alcanzar vigorosamente. Mientras que lo vernáculo nace en mí del comercio entre individuos que conversan entre sí con toda integridad, el lenguaje que se enseña está en sintonía con el altavoz cuya misión es transmitir unilateralmente un flujo de palabras.

Lo vernáculo y la lengua materna que se enseña son como los dos extremos del espectro del habla usual. El lenguaje sería completamente inhumano si se enseñara de manera total. Es lo que Humboldt entendía cuando decía que el verdadero lenguaje es el habla que uno alimenta, pero nunca la que se enseña, como, por ejemplo, la de las matemáticas. El habla es mucho más que la comunicación; solo las máquinas pueden comunicar sin ninguna referencia a las profundidades vernáculos. En Nueva York ocupan mucho sitio parlotando entre ellas en las tres cuartas partes de las líneas que el teléfono pone en servicio mediante una franquicia que garantiza su acceso a los simples ciudadanos. Hay ahí una evidente perversión de un privilegio legal que resulta de una extensión política abusiva y de la degradación de los dominios vernáculos en mercancía de segunda categoría. Pero lo más desagradable y deprimente de este acaparamiento del foro de la libre palabra por robots es la incidencia de estereotipos, frases robotizadas que manchan lo que queda de las líneas en las que la gente cree «hablarse». Un creciente porcentaje de la

palabra ya solo se compone, en su contenido y estilo, de simples fórmulas. Así, en el espectro del lenguaje, el habla usual se desplaza cada vez más de lo vernáculo hacia la «comunicación capitalística», como si ella solo fuera la variedad humana del intercambio que circula de la misma manera entre las abejas, las ballenas y las computadoras. Es verdad que algunos elementos o aspectos de lo vernáculo siempre sobreviven —pero esto también sucede en la mayor parte de los programas de las computadoras. No pretendo decir que lo vernáculo muere; digo solamente que se debilita. El habla usual de los norteamericanos, de los franceses o de los alemanes se ha vuelto un ensamblaje heteróclito de dos suertes de lenguajes: de una lengua fáctica, uniformizada, que se enseña y se proporciona como una mercancía, y una vernácula, coja, caótica, despedazada, que lucha por sobrevivir. La lengua materna que se enseña ha adquirido un monopolio radical sobre el habla, de la misma forma que el transporte lo ha hecho sobre la movilidad o, de manera más general, la mercancía sobre los valores vernáculos.

Tabúes

Una resistencia, a veces tan fuerte como un tabú sagrado, impide a quienes están formados en una sociedad industrial reconocer la diferencia de la que aquí nos ocupamos —la diferencia entre el lenguaje capitalizado y el vernáculo, al que no lo puede afectar ningún costo económicamente medible. Ese mismo género de inhibición hace difícil a quienes están educados en el seno del sistema industrial sentir la distinción fundamental que existe entre el amamantar con el pecho y con el biberón, entre la literatura y el manual, entre un kilómetro recorrido por mis

propias fuerzas y un kilómetro como pasajero; he tratado ese tema en años pasados.

Probablemente la mayor parte de la gente está dispuesta a reconocer que hay una gran diferencia en el gusto, los sentidos y la satisfacción en una cena cocinada en casa y el platillo producido industrialmente dirigido a los telespectadores inveterados. Pero el examen y la comprensión de esta diferencia la pueden desvalorar fácilmente, sobre todo quienes defienden la igualdad de los derechos, la equidad y la ayuda social en relación con los pobres. Ellos saben cuántas madres tienen los pechos secos, cuántos niños en la parte sur del Bronx padecen carencias proteicas, cuántos mexicanos —rodeados de árboles frutales— sufren raquitismo por avitaminosis. Cuando promuevo la distinción entre valores vernáculos y valores susceptibles de cuantificación económica y, por eso mismo, de distribución, aparece siempre un tutor autodesignado del pretendido proletariado para decirme que esquivo la cuestión crítica dándole importancia a sutilezas no económicas. ¿No es lo primero buscar la justa distribución de lo que corresponde a las necesidades fundamentales? La prédica y la poesía se agregarán inmediatamente a ello de manera natural. Así sucede con la lectura de Marx y del Evangelio según san Mateo interpretada por la teología de la liberación.

He aquí cómo una loable intención presenta un argumento que habría debido reconocerse como ilógico en el siglo xix, y que un sinnúmero de experiencias en el siglo xx han probado su falsedad. Hasta ahora, cualquier tentativa de sustituir un valor vernáculo por una mercancía universal ha desembocado no en la igualdad sino en una modernización jerarquizada de la pobreza. En el nuevo esquema repartidor, los pobres ya no son los que viven de su actividad vernácula porque solo tienen un acceso marginal, o ningún acceso, al mercado. No, los pobres modernizados son

aquellos cuyo dominio vernáculo, en palabra y acto, es el más restringido: quienes obtienen menos satisfacción de las actividades vernáculos a las cuales todavía pueden librarse.

La expansión de la economía fantasma

El tabú de segundo grado que violo no está constituido por la distinción entre lo vernáculo y la lengua materna que se enseña, ni por la destrucción de lo vernáculo mediante el monopolio radical de la lengua materna enseñada sobre el habla, ni tampoco por la intensidad de esta parálisis de lo vernáculo con su tinte de clase. Aunque esos tres temas estén hoy en día lejos de comprenderse con claridad, se han discutido ampliamente en un pasado reciente. La cuestión que hay que debatir y que se aplican en desconocer es completamente otra: cada vez más la lengua materna la enseñan no agentes retribuidos para ese efecto, sino los padres, de manera gratuita. Estos últimos privan a sus hijos de su última posibilidad de escuchar a los adultos que tienen algo que decirse. La cosa se me reveló claramente hace varios años en Nueva York, cuando regresaba a un barrio que conocía bien, la parte sur del Bronx. Había ido allí a petición de un joven profesor de la facultad, casado con una colega. Aquel hombre deseaba recurrir a mi firma para una petición que reclamaba una formación compensatoria al manejo de la lengua antes del jardín de niños para los habitantes de un conjunto de tugurios parcialmente destruidos por un incendio. Ya dos veces, de manera firme, pero no sin un profundo fastidio, me había rehusado. Para vencer mi resistencia a esta expansión de servicios pedagógicos me hizo recorrer los «hogares», cafés, blancos, negros, la mayoría privados de «jefe de familia». Vi decenas de niños que desfilaban por inhabitables

corredores de hormigón, expuestos todo el día a las ensordecedoras oleadas de la televisión y de la radio en inglés, en español e incluso en yiddish. Parecían igualmente perdidos en la lengua y el paisaje. Como mi amigo me presionaba a que firmara, me escudé en la necesidad de proteger a esos niños contra una mayor castración por la inclusión en la esfera educativa. Entre nosotros había un malentendido; hablábamos sin acercarnos. Esa noche, cenando con mi amigo, comprendí bruscamente por qué. Ese hombre, que me infundía respeto porque había elegido vivir en ese infierno, no era ya un padre, sino un docente integral. Frente a sus hijos, esa pareja se mantenía *in loco magistri*. Sus hijos debían crecer sin padres, ya que esos dos adultos, en la menor palabra que dirigían a sus dos hijos y a su hija, los «educaban»: durante toda la cena no dejaron de vigilar y modelar el habla de sus hijos, y me pidieron hacer lo mismo con ellos.

Para el padre profesional, que engendra hijos en tanto amante profesional que ofrece benévolamente sus servicios semiprofesionales a las organizaciones de su barrio, la distinción entre su contribución gratuita a la sociedad administrada y lo que, por contraste, podría ser el restablecimiento del dominio vernáculo es incomprensible. Es una presa completamente designada para un nuevo tipo de ideología relativa al crecimiento: la planificación y la estructura de una economía fantasma en expansión, la última frontera de la arrogancia con la que se confronta el *homo æconomicus*.

Bibliografía

Sobre la historia de la lengua materna inculcada, ciertas obras permiten ir más lejos en las direcciones esbozadas, a partir de la

«gramática» de Nebrija, en los dos ensayos, «Los valores vernáculos» y «La represión del dominio vernáculo»:

Auerbach, Erich, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Francke, Berlín, en particular el capítulo 4.

Bahner, W., *Beiträge zum Sprachbewusstsein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Rüttner, Berlín, 1956.

Bossong, Georg, *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfonsos des Weisen*, Niemeyer, Tubinga, 1979.

Daube, Anna, *Der Aufstieg der Muttersprache im deutschen Denken des 15. und 16. Jahrhunderts*, Deutsche Forschungen, vol. xxxiv, Diesterweg, Francfort, 1940, mediocre tesis, pero tesoro de citas.

Heising, Karl, «Muttersprache, ein romanistischer Beitrag zur Genesis eines deutschen Wortes und zur Erstehung der deutschfranzösischen Sprachgrenze», *Mundartforschung*, xxiii, 3, pp. 147-174.

Josten, Dirk, «Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts. Sprachlandschaftliche Prioritäten, Sprachautoritäten, Sprachimmanente Argumentation», *Europäische Hochschulschriften*, Lang, R 1, Berna-Francfort, 1976, expone las opiniones contemporáneas de los pensadores alemanes.

TanlaKishani, Bongasu, «African Cultural Identity Through Western Philosophies and Languages», *Présence africaine*, 98, 2º trim., 1967, p. 127. «Sucede que el hombre de la calle, en África, cree que solo es bilingüe quien puede manejar dos lenguas europeas, ya que las lenguas africanas están clasificadas como dialectos, vernáculos, *patois*.»



EL TRABAJO FANTASMA

La novela de Nadine Gordimer *La hija de Burger* estaba sobre mi escritorio cuando comencé a esbozar este ensayo. La autora, con una rara maestría, muestra en ella la imagen arrogante del liberalismo de nuestra época reflejado por el brillante y cínico espejo de su tierra natal, el Estado policiaco de Sudáfrica. Su heroína padece una «enfermedad»: «La incapacidad de ignorar que una vida normal y sana tiene como condición el sufrimiento de otros seres humanos». En *Feminization of America*, Ann Douglas extrae una idea similar. Para ella, la «enfermedad» viene de la pérdida de un sentimentalismo, un sentimentalismo atado a valores que son precisamente los que la sociedad industrial destruye. Quien sufre esa pérdida de sentimentalismo toma conciencia de la segregación: la que ahora conocemos, o la que será nuestra suerte después de la revolución.

En este ensayo quiero explorar por qué en una sociedad industrial dicha segregación existe ineluctablemente; por qué sin una segregación basada en el sexo o en la pigmentación, en los diplomas, en la raza o en la adhesión a un partido, una sociedad basada en el postulado de escasez no puede existir. Para aproximar en términos concretos las formas desconocidas de la

segregación, quiero hablar de la bifurcación fundamental del trabajo que implica el modo de producción industrial.

Escogí como tema la vertiente oculta de la economía industrial y, más específicamente, «el trabajo fantasma». No se trata del trabajo mal remunerado ni del desempleo; de lo que hablo es del trabajo no remunerado que es el hecho de la sola economía industrial. En la mayoría de las sociedades, hombre y mujeres juntos han asegurado y regenerado la subsistencia de su hogar gracias a actividades no remuneradas. Cada hogar producía la mayor parte de lo que le era necesario para vivir. Dichas actividades llamadas de subsistencia no son mi propósito. Me intereso en esa forma completamente diferente de trabajo no remunerado que una sociedad industrial exige como complemento indispensable de la producción de bienes y servicios. Esta forma de servidumbre no retribuida no contribuye en ningún sentido a la subsistencia. Por el contrario, al igual que el trabajo asalariado, desagrega la subsistencia. Llamo «trabajo fantasma» a ese complemento del trabajo asalariado, a saber: la mayoría de los trabajos domésticos que realizan las mujeres en sus casas o en sus departamentos; las actividades vinculadas con sus compras; la mayor parte del trabajo que realizan los estudiantes «empollando» sus exámenes; el esfuerzo que se realiza para ir al trabajo y regresar de él. Esto incluye el *stress* de un consumo forzado, el triste abandono de su ser en las manos de expertos terapeutas, la sumisión a los burócratas, los apremios para preparar el trabajo y un buen número de actividades comúnmente etiquetadas como «vida familiar».

En las sociedades tradicionales, el trabajo fantasma es tan marginal como el trabajo asalariado, por lo tanto y frecuentemente es difícil de identificar. En las sociedades industriales se estima que es constante y que el eufemismo lo disemina. Poderosos tabúes se oponen a su análisis como entidad. La producción

industrial determina su necesidad, su dimensión y sus modalidades. Pero la ideología de la era industrial, según la cual todas las actividades a las que la gente está obligada a librarse en interés de la economía por una coerción ante todo social, que surge de la satisfacción de las necesidades más que del trabajo, lo vela.

Para asir la naturaleza del trabajo fantasma, debemos evitar dos confusiones. No es una actividad de subsistencia: la economía formal se alimenta de ella, pero no la subsistencia social; tampoco es un trabajo asalariado sub-remunerado. Es un trabajo no remunerado cuyo cumplimiento permite precisamente que los salarios se paguen. A pesar de lo vigoroso de las protestas de los sindicalistas, los marxistas y algunas feministas, quiero insistir en la distinción entre el trabajo fantasma y las actividades de subsistencia, y la que existe entre el trabajo fantasma y el trabajo asalariado. Voy a estudiar el trabajo fantasma como una forma distinta de servidumbre, casi tan alejada del vasallaje como de la esclavitud y del trabajo asalariado.

Cuando usted se prepara, se postula y hace pruebas de aptitud para el trabajo asalariado, allí, por el efecto de un diagnóstico superior, a usted se le destina, se le ubica y se le mantiene para el trabajo fantasma. Usted está obligado a sacrificar su tiempo, su fatiga o su dignidad, sin contraparte monetaria. Sin embargo, la autodisciplina no retribuida de ese trabajo-sombra se vuelve más importante que el trabajo asalariado en la persecución del crecimiento económico.

En la economía industrial avanzada, esas contribuciones gratuitas al crecimiento se han vuelto el sitio geométrico de las formas de discriminación social más extendidas, menos impugnadas y más deprimentes. El trabajo fantasma no nombrado y desconocido es, en lo sucesivo, el principal terreno de discriminación contra la mayoría en todas las sociedades industriales. Es un

hecho que no puede ignorarse. Hoy, la cantidad de trabajo fantasma destinado a un individuo es un índice más preciso de discriminación que la mediocridad del empleo al que se le confina. El crecimiento del desempleo y el de la productividad se conjugan para suscitar la necesidad de orientar siempre a más gente hacia el trabajo fantasma. «La civilización del tiempo libre», «la era del *self-help*», la «economía de los servicios» son solo eufemismos para designar un creciente espectro. Para comprender bien la naturaleza del trabajo fantasma, voy a volver a trazar su historia, historia paralela a la del trabajo asalariado.

Hoy en día «trabajo» y «empleo» son palabras clave. Hace tres siglos, ni una ni otra tenían su sentido actual. Las dos eran todavía intraducibles en numerosas lenguas no europeas. La mayoría de las lenguas nunca han tenido una única palabra para designar todas las actividades consideradas útiles. Algunas poseen un término especial para designar las actividades remuneradas. Dicho término tiene por lo general una connotación de gratificación, corrupción, tasación o extorsión de intereses. Ninguna de esas palabras recupera lo que llamamos «trabajo». Desde hace tres decenios las agencias del gobierno de Yakarta intentan imponer un término único, *bekerdja*, en lugar de la media docena de palabras que emplean para designar las actividades productivas. Sukarno había considerado ese monopolio de un término único como un paso decisivo en la creación de una lengua malasia para la clase obrera. A los planificadores del lenguaje los siguieron relativamente los periodistas y los dirigentes sindicales. Pero la gente continuó empleando términos diferentes según las actividades de las que hablaban: familiares, comunitarias, astringentes, burocráticas, fueran o no remuneradas. De un extremo al otro de América Latina, la gente experimenta menos dificultad en efectuar la tarea retribuida que se le asigna que entender lo que el

patrón quiere decir por *trabajo*.¹ Para los trabajadores desempleados de México, *desempleado*² califica siempre a un holgazán sin trabajo en su empleo bien remunerado y no lo que los economistas llaman «parado».

Para los griegos de la época clásica, y más tarde para los romanos, trabajar con sus manos o bajo las órdenes de un jefe o para un provecho comercial, era una actividad servil que debía dejarse a la gente pequeña o a los esclavos. En teoría, los cristianos habrían debido considerar el trabajo como parte integral de la vocación de cualquier hombre. Pablo, el fabricante de tiendas, había tratado de introducir la ética judía en la cristiandad: «Si alguien no quiere trabajar, que no coma» (2 Tesalonicenses 3, 10). En realidad, este ideal de los cristianos primitivos fue seriamente relegado. En los monasterios occidentales, excepto durante cortos periodos de reformas, la divisa de San Benito *ora et labora* se interpretaba como una exhortación a supervisar las necesidades de los hermanos sirvientes y cumplir la obra de Dios por la plegaria. Desde la Antigüedad existen términos para designar los diferentes conjuntos de tareas debidas al señor o a la comunidad, pero ni Grecia ni el Medievo poseyeron uno que se asemejara a nuestros «trabajo» y «empleo».

Durante todo el periodo medieval, lo que hoy en día entendemos por trabajo, a saber, trabajo asalariado, era signo de sufrimiento. Contrastaba con, por lo menos, tres tipos de labores: las actividades múltiples, gracias a las cuales la mayoría de la gente creaba su subsistencia, al margen de cualquier intercambio monetario; los oficios de zapatero remendón, barbero, tallador de piedra; las diversas formas de mendicidad gracias a las cuales la

1. En español en el original. (*N. del T.*)

2. En español en el original. (*N. del T.*)

gente vivía de lo que otros compartían con ella. En principio, la sociedad medieval tenía un sitio para todos aquellos que reconocía como sus miembros. Su estructura formal excluía cualquier desempleo o indigencia. Quien se consagraba a un trabajo asalariado —no ocasionalmente para aportar algo al hogar, sino como medio de existencia permanente— revelaba claramente a la comunidad que, con el mismo título que la viuda y el huérfano, no tenía fuego, ni lugar y, por lo tanto, dependía de la asistencia.

En septiembre de 1330 murió en Florencia un rico fabricante de paños que legaba su fortuna a los indigentes. La Guilde d'Or San Michele era la encargada de distribuir esos bienes. Y 17.000 beneficiarios fueron elegidos y encerrados a media noche en las iglesias disponibles. A su salida, cada uno recibió su legado. Pero, ¿cómo se seleccionó a esos indigentes? Lo sabemos gracias a los archivos de las caridades de las gildas en la Florencia proto-industrial. Se ven allí las categorías de indigentes: el huérfano, la viuda, la víctima de una reciente desgracia, el jefe de familia que depende totalmente de un trabajo asalariado o está obligado a pagar un alquiler para albergar a los suyos. La necesidad de proveer todas las necesidades vitales mediante un trabajo asalariado era signo de completa impotencia en una época en la que la palabra pobreza designaba más una actitud estimable que una condición económica. El pobre era lo contrario al *potens*, el poderoso, y no al *dives*, el rico. No era el miserable. Hasta finales del siglo XII, el término pobreza recuperaba ante todo un desapego realista de cosas efímeras. La necesidad de ganarse la vida mediante un trabajo asalariado era la marca de quienes habían tocado fondo, de los que eran muy desafortunados para agregarse simplemente a la enorme muchedumbre medieval de los enfermos, de los exiliados, de los peregrinos, de los locos, de los hermanos, de los errantes, de los sin hogar que constituían el mundo de los pobres.

Depender de un salario era signo de que el trabajador no tenía ni un hogar para la subsistencia a la que podría contribuir, ni la capacidad de subsistir de las limosnas de la sociedad. Se podía discutir sobre el derecho a la mendicidad, pero la idea de un derecho al trabajo estaba fuera de discusión.

Para esclarecer el derecho a la mendicidad, permítanme citar un sermón de Rathier de Verona, pronunciado en el año 834, aproximadamente medio milenio antes del ejemplo florentino. Ese sermón es una exhortación moral a propósito de los derechos y deberes de los mendigos:

Se quejan de su debilidad. Den mejor gracias a Dios, no se quejen y rueguen por los que los mantienen con vida. Y ustedes, allá lejos, aunque vigorosos, ustedes se quejan del fardo de sus numerosos hijos. Aléjense, entonces, de sus esposas, pero no sin antes haber obtenido su consentimiento, y trabajen con sus manos a fin de poder alimentarse y alimentar con ello a otros. Dicen que no pueden hacerlo. Entonces, lloren sobre su debilidad, que pesa en exceso sobre ustedes. Mendiguen con moderación lo que les es necesario, absténganse de todo lo superfluo... Cuiden a los enfermos, reconforten a los agonizantes y laven a los muertos.

Rathier habla aquí de un derecho a la mendicidad que durante 1.000 años nunca se puso en duda.

Esta aversión por el trabajo asalariado siempre la experimenta la mayoría del mundo contemporáneo. Pero con la actual preponderancia de lo económico en la lengua usual, la gente está privada de palabras para expresar directamente sus sentimientos. Hay que leer una carta que recibí de un mexicano de 23 años, en la que transparenta con toda claridad este tradicional asombro en relación con quienes dependen por completo del trabajo asalariado. Miguel, con quien me carteo, es hijo de una viuda que educó a sus cuatro hijos cultivando rábanos que vendía en el

mercado local, sobre una estera en el suelo. Además de los hijos, tenía siempre en casa extranjeros que comían y dormían allí. A Miguel lo había invitado a Alemania un señor Müller, instructor de una escuela primaria de su ciudad natal que, en cinco años, había renovado parcialmente una vieja casa, agregándole una habitación para los amigos. Miguel aceptó la invitación porque quería iniciarse en la fotografía de arte en Leitz. Proyectaba hacer una documentación fotográfica sobre los métodos tradicionales de tejido.

Al no estar trabado por un bagaje escolar, Miguel aprendió rápidamente a hablar el alemán. Pero no lograba comprender a la gente. En su carta, escrita después de seis meses de estancia en Alemania, contaba: «El señor Müller se comporta como *todo un señor*,³ pero la mayoría de los alemanes se comportan como indigentes con mucho dinero. No hay ninguno que pueda ayudar a otro. Ninguno que tenga una casa que le permita recibir gente en ella, en su hogar». Creo que los comentarios de Miguel reflejan bien la situación y las actitudes de un milenario pasado: la gente que vivía gracias a un salario era aquella cuyo hogar no podía subsistir por sí mismo, que estaba privada de medios para ocuparse de esta subsistencia y se sentía incapaz de ofrecer a otros una subsistencia. Para Miguel, la imagen del trabajo asalariado no se fija todavía del otro lado del espejo.

Pero para el mundo occidental, el trabajo atravesó el espejo entre los siglos XVII y XIX. La agresión ecológica había tomado vuelo con la destrucción más significativa y menos reconocida: la eliminación progresiva de los valores de utilización común del medio, factores de las actividades de subsistencia. En lugar de ser una prueba de indigencia, los salarios se consideraron como

3. En español en el original. (N. del T.)

prueba de utilidad. En lugar de ser un complemento de la subsistencia, los que los pagaban lo consideraron como la fuente natural de los medios de existencia de las poblaciones. Se encuentra una ilustración de los inicios de la ideología que subyace en esta actitud en 1777, apenas 12 años antes de la Revolución francesa. La Academia de Châlons-sur-Marne había hecho un concurso de disertación sobre el siguiente tema: «¿Cómo abolir la mendicidad generalizada de manera que sea a la vez provechosa a la Corona y a los pobres?» Esta iniciativa refleja la proliferación de la mendicidad en una época en la que se desarrolla la privatización, la proto-industria y los valores burgueses. Refleja también una nueva significación económica de la pobreza, condición que, desde entonces, es lo inverso ya no de los poderosos, sino de los poseedores. El premio del concurso se le otorgó a un ensayo cuyas primeras frases resumen la tesis: «Desde hace siglos se busca la piedra de la sabiduría. Nosotros la encontramos. Es el trabajo. El trabajo asalariado, he ahí la fuente natural del enriquecimiento para los pobres».

El autor es un letrado, sucesor del clérigo. Sabe que vive de una canonjía, de un beneficio o de una forma de liberalidad cualquiera. A su trabajo intelectual nunca le aplicaría tan poderosos poderes de transformación. Sostendría su derecho a la mendicidad de alto nivel. Está muy lejos de la ingenuidad del profesor moderno que se estima un verdadero trabajador, ciertamente de traje, pero socialmente productivo, que se gana legítimamente su vida. Uno y otro, sin embargo, apelan a la misma señal: la de quienes desde el siglo XVIII disertan sobre el trabajo, su valor, su dignidad, sus alegrías; la de quienes escriben siempre sobre el trabajo que otros hacen.

El ensayo refleja también la influencia del pensamiento hermético o alquímico sobre la teoría social. El trabajo se presenta

como la piedra de la sabiduría, la panacea, el elixir mágico que transforma en oro todo lo que toca. La naturaleza se transforma en bienes y servicios mercantiles al contacto con el trabajo que la transmuta. Es la posición fundamental de los economistas clásicos, de Adam Smith y Ricardo a Mill y Marx, aunque cada uno de ellos reconociera a su manera la contribución del capital y de los recursos al valor. Marx reemplazó el lenguaje alquímico de finales del siglo xviii por el de la química, en boga en su época. La percepción hermética del valor determina todavía hoy en día el carácter de la ética social, aunque en economía la teoría del valor-trabajo se haya reemplazado, primero, por la teoría de la utilidad, luego por el pensamiento poskeynesiano y, finalmente, por la confusión total en la que nos encontramos hoy en día y que justifica esta opinión de un contemporáneo: «Los economistas conciben el mundo en términos que dejan de lado sus características esenciales o solo dan de ellas una imagen deformada». Los economistas no tienen mucha claridad sobre el trabajo, como los alquimistas no la tenían sobre el oro.

El ensayo premiado en 1777 es relevante también por la fecha tardía en la que, en Francia, se consideró como nueva una solución que consiste en obligar a los pobres al trabajo útil. Hasta mediados del siglo xviii los hospicios franceses se fundaban sobre la idea cristiana medieval de que el trabajo forzado era el castigo del pecado o del crimen. Un siglo antes este punto de vista se abandonó en la Europa protestante y en algunas ciudades italianas ya industrializadas. Los métodos y equipamientos innovadores de las *workhouses* de la Holanda calvinista o de la Alemania del norte lo prueban abundantemente. Dichos establecimientos estaban organizados y habilitados para sanar la pereza y desarrollar la voluntad para hacer el trabajo asignado. Se concebían y se construían para transformar a los mendigos inútiles en trabajadores útiles. Como

tales, eran todo lo contrario de las organizaciones caritativas de la Edad Media. Fundadas para recibir a los mendigos que la policía detenía, las *workhouses* los «sometían a régimen»: algunos días de ayuno y cierta ración diaria y bien calculada de latigazos. Lo seguía un tratamiento para el trabajo en el molino de disciplina llamado la «ardilla» y en la *écouane* (variedad de rallador que podía devastar materias muy duras), hasta lograr que el pensionario se transformara en un trabajador útil. Incluso se encuentra en ellas soluciones para los casos críticos. En Ámsterdam, a los recalcitrantes al trabajo se les echaba en una fosa constantemente inundada en la que solo podían sobrevivir bombeando frenéticamente durante todo el día. No solo en sus métodos pedagógicos, sino también en sus técnicas de formación para la autosatisfacción esas instituciones son las verdaderas precursoras de la escuela obligatoria. Según los documentos que ellas nos dejaron, los pacientes que habían sanado exitosamente de la holgazanería se felicitaban de ello vivamente.

Aunque esos testimonios de agradecimiento de las víctimas fueran auténticos, no reflejan ciertamente el sentimiento popular. Los indigentes del siglo XVIII que entraban en la denominación general de «pobres» resistían violentamente los esfuerzos que se hacían para volverlos aptos para el trabajo. Albergaban y defendían a los que la policía perseguía como «mendigos» y a los que el gobierno trataba de sanar de su inutilidad social, a fin de proteger a los pobres menos molestos de esos vagabundos.

Los gobiernos más duros parecían haber fracasado en sus correrías. La multitud era ingobernable. En 1747, el ministro del interior de Prusia amenazaba con un severo castigo a cualquiera que obstaculizara la acción de la policía de los pobres: «[...] día y noche hacemos que esta policía patrulle nuestras calles para poner fin a la mendicidad [...] Pero en el momento en que los

soldados, los estudiantes o la multitud se dan cuenta de que se arresta a un mendigo para llevarlo al asilo, se amotinan, apalean a nuestros hombres, a veces los hieren gravemente, y liberan al mendigo. Se ha vuelto casi imposible enviar a la policía de los pobres a la calle [...]».

Siete medidas análogas se decretaron en los siguientes 30 años.

A lo largo del siglo XVIII y durante gran parte del XIX, el proyecto de la alquimia económica no recibió ningún eco de abajo. La gente del pueblo se rebelaba. Motines por un justo precio del trigo; motines contra el envío de su trigo a otras regiones; motines en apoyo a los prisioneros por deudas. Se sentían en su derecho cuando la ley parecía no coincidir con su tradición de justicia. La multitud protoindustrial defendía lo que E. P. Thompson ha llamado su «economía moral». Se rebelaba contra los atentados al fundamento social de esta economía: contra el encierro de las ovejas en cercados y ahora contra el de los mendigos. Durante esos motines la muchedumbre era frecuentemente conducida por mujeres.

¿Qué sucedió para que esta multitud protoindustrial sediciosa, que defendía su «derecho» a la subsistencia, se transformara en una masa laboriosa que defendía mediante la huelga su «derecho» al salario familiar? ¿Cuál fue el mecanismo social que logró lo que las nuevas leyes de los pobres y las *workhouses* no pudieron? Fue la división económica del trabajo en categoría productiva y categoría no productiva que se instauró con el encierro de las mujeres... en la casa.

Una división económica de los sexos sin precedente, una concepción económica de la familia sin precedente, un antagonismo sin precedente entre las esferas doméstica y pública hicieron del salario el corolario indispensable de la vida. Todo eso se

operó colocando a las mujeres en la casa bajo la tutela de trabajadores masculinos y haciendo de esa tutela un pesado deber. Se llegó a encerrar a las mujeres en ella cuando no se había logrado encerrar a las ovejas y a los mendigos.

El brusco abandono de la lucha para la subsistencia y el hecho de que ese abandono pasara inadvertido solo se comprenden haciendo evidente la creación simultánea del trabajo fantasma y de la teoría según la cual la mujer, por su naturaleza científicamente establecida, estaba destinada a cumplirlo. Por un lado, se alentaba a los hombres a regocijarse de su nueva condición en el seno de la clase laboriosa, y por otro, a las mujeres se les redefinía subrepticamente como matrices ambulantes, y a tiempo completo, de la sociedad. Filósofos y médicos se pusieron de acuerdo para «iluminar» a la sociedad sobre la verdadera naturaleza del cuerpo y el alma de la mujer. Esta nueva concepción de su «naturaleza» la destinaba inexorablemente a actividades en un tipo de hogar que la excluía del trabajo asalariado tan eficazmente como le prohibía cualquier contribución a la subsistencia familiar. En la práctica, la teoría del valor-trabajo fundaba la nueva división económica de los sexos, transformaba al hombre en catalizador de oro y degradaba a la mujer confinada al hogar como ama de casa económicamente dependiente y, por vez primera, improductiva. Tal y como Kant lo describió, la mujer fue desde ese momento la bella propiedad, el fiel sostén del hombre y, con ese título, le era menester el refugio del hogar.

La guerra burguesa contra la subsistencia solo obtuvo una adhesión masiva cuando el «bajo pueblo» se transformó en honesta clase laboriosa, compuesta de hombres y mujeres económicamente distintos. Como miembros de esa clase, el hombre se hizo conivente con su patrón: los dos se preocuparon paralelamente de la expansión económica y de la supresión de la subsistencia. Pero a

esta colusión fundamental entre capital y trabajo en la guerra contra la subsistencia la velaba el ritual de la lucha de clases. En tanto jefe de una familia que dependía cada vez más de su salario, el hombre estaba incitado a considerarse como el que asumía el peso de cualquier trabajo legítimo de la sociedad, y a ver en su mujer a la guardiana improductiva de un hogar que inevitablemente dependía de él. En y por la familia, las dos formas complementarias del trabajo industrial se habían fusionado: trabajo asalariado y trabajo fantasma: hombre y mujer, afectivamente alienados por las actividades económicas de subsistencia, se convirtieron en el móvil de su mutua explotación en beneficio del patrón y de la acumulación de dos tipos de bienes de capital: de un lado los instrumentos al servicio de los cuales se efectúa el trabajo asalariado; del otro, los bienes de capital vinculados con el trabajo fantasma. Se olvida con demasiada frecuencia que el trabajo fantasma se volvió una actividad altamente capitalizada y que, calculando su *shadow price*, ese hecho debe tomarse en cuenta. Las inversiones en la casa, la cochera y la cocina reflejan la desaparición de las condiciones de subsistencia y son el índice del creciente monopolio de una economía fantasma. Sin embargo, la labor fantasma sobre la que esta economía se funda se disfraza constantemente. Cuatro de esos disfraces predominan aún hoy en día y un quinto se anuncia en el horizonte.

1. El primero invoca a la biología. Describe el confinamiento de la hembra en su papel de ama de casa «maternante» como la condición necesaria y universal que permite al macho ir a la «caza del trabajo». Cuatro disciplinas modernas contribuyen a legitimar este postulado. Los etólogos describen a las monas como amas de casa que cuidan el nido mientras los machos cazan en los árboles. Partiendo de esta proyección de los roles familiares de los simios, deducen que cuidar el nido es el papel específico del sexo

femenino, mientras que el verdadero trabajo, a saber, la conquista de los recursos escasos, es la tarea del sexo masculino. A partir de allí se induce el mito del cazador poderoso como una constante transcultural, fundamento del comportamiento de los humanoides que deriva de un sustrato biológico común a los mamíferos superiores. Los antropólogos redescubren irresistiblemente en los salvajes las huellas de sus propios papás y mamás y encuentran en las tiendas, en las chozas y en las cavernas las características de los departamentos en los que ellos mismos se educaron. En centenares de culturas coleccionan pruebas de que las mujeres en todas las épocas estuvieron en desventaja por su sexo, buenas para cavar el suelo más que para cazar, y guardianas del hogar. Los sociólogos como Parson parten de la función de una familia que está en condiciones de estudiar y, para iluminar las otras estructuras sociales, se sirven de esta repartición sexuada de papeles en el seno de la familia. Por último, los sociobiologistas de derecha y de izquierda pasan un barniz contemporáneo sobre el antiguo mito de la Ilustración según el cual la hembra se adapta al macho.

En la base de estas cuatro afirmaciones debidas a expertos, se encuentra una confusión fundamental entre la repartición de las tareas por sexo, características de cada cultura, y la bifurcación económica estrictamente moderna en la ideología del trabajo del siglo XIX, que instaura entre los sexos una segregación hasta entonces desconocida: él, ante todo, productor; ella, ante todo, consagrada a las tareas domésticas. Esta distinción económica del papel de los sexos era imposible en las condiciones de subsistencia. Dicha distinción utiliza una tradición disfrazada para legitimar la dicotomía creciente entre consumo y producción definiendo como *no trabajo* lo que hacen las mujeres.

2. La segunda máscara que oculta el trabajo fantasma consiste en confundirlo con la «reproducción social». Ese término es

una desdichada etiqueta de la que los marxistas se sirven para clasificar las diversas actividades no compatibles con su ideología del trabajo, pero que, de todas formas, alguien debe asumir — por ejemplo—, cuidar la casa del trabajador asalariado. Se le aplica con indiferencia a lo que la mayoría de la gente hace la mayor parte del tiempo en la mayoría de las sociedades, a saber, actividades de subsistencia. De la misma forma ese término designaba actividades, que a fines del siglo XIX se consideraban todavía como «trabajo asalariado no productivo», el de los docentes o el de los trabajadores sociales. La reproducción social incluye la mayor parte de lo que, en nuestros días, todo el mundo hace en la casa. La etiqueta de trabajo reproductivo desbarata así cualquier intento de asir la diferencia entre la contribución fundamental y vital de la mujer a la economía de subsistencia y su reclutamiento gratuito en la reproducción de la mano de obra industrial: *las mujeres no productivas deben contentarse con la «reproducción»*.

3. La tercera estratagema que enmascara al trabajo fantasma es la asignación de valores económicos medibles a los comportamientos fuera del mercado monetario. Todas las actividades no marcadas por un precio se amalgaman en el pretendido «sector informal». Mientras los antiguos economistas construían sus teorías sobre el postulado de que cualquier consumo material implica la satisfacción de una necesidad, los nuevos economistas van más lejos: para ellos, cualquier decisión humana es la manifestación de una búsqueda preferencial de satisfacción. Construyen modelos económicos para el crimen, el tiempo libre, los estudios, la fertilidad, la discriminación y los comportamientos electorales. El matrimonio no es la excepción. Así, G. Becker parte del postulado de un mercado del sexo en equilibrio y obtiene de él fórmulas que describen la «repartición de los *outputs* entre cónyuges». Otros calculan el valor agregado al «platillo

televisivo» por el hecho de que el ama de casa, por una actividad no remunerada, lo eligió, recalentó y sirvió. De ahí a preconizar una juiciosa organización del *self-help* entre los desempleados solo hay un paso —que algunos franquean. En esta perspectiva, su «producción no monetarizada» en vistas a su «autoconsumo» constituiría la contribución de un «sector cuaternario» o «informal» a la economía nacional claramente superior a la de los «trabajadores». Una tarea importante de los años que vienen sería la de valorar esta productividad social —hasta ahora desorganizada por las idiosincrasias femeninas. En efecto, para los discípulos de Milton Friedman, la esencia misma de las actividades de la mujer es hacer el amor burgués u otras necesidades de ese género. Finalmente hay que desarrollar *ese tercer mundo en nosotros*.

4. Una cuarta máscara la colocan sobre el trabajo fantasma la mayoría de las feministas que se inclinan sobre las tareas domésticas. Saben que dichas tareas son un trabajo pesado y fulminan porque no se remunera. De manera inversa a la mayoría de los economistas, ellas consideran que el salario perdido, lejos de ser insignificante, es considerable. Además, algunas de ellas creen que el trabajo de las mujeres aunque no sea «productivo» es, sin embargo, la principal fuente del «misterio de la acumulación primitiva» —contradicción en la que el mismo Marx se había empeinado. Ellas montan vidrios ahumados feministas en los anteojos marxistas. En su óptica, el ama de casa está casada con un patriarca asalariado cuya paga, y no el pene, es el primer objeto de envidia. Parecen no haberse dado cuenta de que la redefinición de la naturaleza de la mujer, después de la Revolución francesa, va a la par de la del hombre. De esa manera están doblemente ciegas frente a la conspiración de los enemigos de clase del siglo XIX al servicio del crecimiento y de su reactivación mediante un género inédito de guerra entre los sexos en el seno del hogar.

La cuestión de la batalla doméstica gira hoy en día alrededor del papel abstracto de cada sexo en la sociedad y no sobre quién lleva los pantalones en la casa. Esta visión *pro domo* de las feministas ha contribuido a iluminar la naturaleza degradante del trabajo no remunerado en la sociedad moderna, pero la elección de un combate interpuesto por los movimientos feministas las ha llevado a oscurecer la cuestión más importante: el hecho de que las mujeres modernas están mutiladas porque están obligadas a la vez a un trabajo que, en términos de economía, no está remunerado y, en términos de subsistencia, es estéril.

5. Recientemente, sin embargo, algunas nuevas historiadoras del trabajo femenino han ido más allá de las categorías y de las aproximaciones clásicas. No quieren tomar prestados los filtros académicos para pensar su tema; prefieren echar sobre él una mirada «prosaica». Examinan las maneras de decir y de hacer: parto, lactancia, limpieza de la casa, prostitución, violación, ropa sucia y discursos salaces, amor maternal, infancia, aborto, menopausia. Demuestran cómo los ginecólogos, los arquitectos, los laboratorios farmacéuticos y los historiadores machos van a curiosear a ese desván para crear síntomas y comercializar nuevas terapias. Algunas de ellas describen en las chabolas la vida familiar de las mujeres del Tercer Mundo industrial y la oponen a la vida del *campo*⁴ o del *kampung*. Otras, exploran el «trabajo sacrificado» que inventaron las mujeres en los barrios, los hospitales y los partidos políticos.

Las pioneras que se aventuran a mirar la sociedad industrial desde sus basamentos oscuros y lodosos iluminan y disecan formas de opresión hasta entonces ocultas. Lo que nos reportan no entra en los «ismos» y las «logías» disponibles. Al no considerar desde

4. En español en el original. (N. del T.)

arriba los efectos de la industrialización, sus descubrimientos se comprueban muy diferentes de las cúspides que describen los gerentes, pero también diferentes de los abismos donde se sienten sumergidos los trabajadores o de los principios que las ideologías imponen. Y sus ojos miran de diferente manera que los de los exploradores etnoantropológicos, cuya formación los ha preparado desventajosamente para observar a los zandes o para reconstruir la vida de un cura de aldea en la Provenza medieval. Investigaciones tan anticonvencionales violan hoy en día un doble tabú universitario y político establecido desde hace mucho tiempo: la sombra que oculta la doble e indivisible naturaleza del trabajo industrial, y la prohibición de inventar términos nuevos para describirla.

En el momento en que las sufragistas de las ciencias sociales parecen obsesionadas por lo que su encierro les ha negado injustamente, las analistas de la intimidad femenina reconocen en los trabajos domésticos un carácter *sui generis*. Hacen coincidir la pérdida de la vida vernácula, orientada hacia la subsistencia, con la destrucción de una distribución binaria de todas las tareas concretas identificables —código característico para cada cultura— y la imposición por el Estado de una dicotomía sin precedentes. Detectan la propagación en diversos países, entre 1780 y 1860, y con diversos ritmos, de una nueva «sombra» que recae más sobre lo que hacen las mujeres. Se dan cuenta de una nueva vida cuyas frustraciones no son menos duras, aunque se maquillen artísticamente. Describen cómo ese trabajo *sui generis* se exportó junto con el asalariado fuera de los confines de Europa. Observan que por todas partes donde las mujeres pasaron a segundo plano en el mercado del empleo, su trabajo no remunerado se modificó profundamente. Paralelamente a la organización del trabajo asalariado de segundo rango para las mujeres —primero en la máquina de cocer; luego en la máquina de escribir y, finalmente, en el

modelo estándar y en la terminal informática— algo nuevo surgió: el confinamiento de la mujer en el hogar.

Esta metamorfosis del trabajo doméstico es particularmente evidente en los Estados Unidos porque allí se produjo brutalmente. En 1810, la unidad de producción corriente en Nueva Inglaterra era todavía el hogar rural. Salazón y conservas; velas y jabones, hilado tejido, confección de zapatos, de edredones y de tapices, cría de aves y cultivos de huertos, todo eso se efectuaba en el espacio doméstico. El hogar norteamericano podía también obtener algún dinero de la venta de sus productos y de empleos ocasionales de sus miembros, pero era ampliamente autosuficiente. Aun cuando el dinero pasaba efectivamente de mano en mano, la compra y la venta se hacían frecuentemente con base en el trueque. En la autonomía doméstica las mujeres tenían un rol tan activo como el de los hombres. Llegaban a emplearse de tal manera que llevaban a casa casi el mismo salario que ellos. Económicamente eran también las iguales de los hombres. Por lo demás, tenían por costumbre los cordones de la bolsa. A la vuelta del siglo, se consagraban también activamente, como los hombres, a alimentar, vestir y equipar a la nación. En 1810, en el Norte de los Estados Unidos, 22 metros de lana sobre 23 eran de origen doméstico. En 1830, ese cuadro cambió. La agricultura comercial comenzó a remplazar a las granjas que subsistían por sí mismas. El salario se había vuelto corriente y depender de un trabajo asalariado ocasional comenzaba a resentirse como un signo de pobreza. La mujer, otrora ama de un hogar que proveía a las necesidades de la familia, se volvió la guardiana de un sitio donde los niños solo permanecían hasta el momento en que se ponían a trabajar, donde el marido descansaba y donde se gastaba lo que ganaba. Ann Douglas llamó a esta metamorfosis de las mujeres su *disestablishment*, término que emplea la Constitución

de los Estados Unidos para indicar la separación radical entre la Iglesia y el Estado —el clérigo que conserva la plenitud de sus derechos civiles. Henos aquí llevados directamente a las aspiraciones y a las ansiedades clericales de la época. De la misma forma en que al pastor protestante se le acababa de confinar en un dominio estrictamente eclesiástico, las mujeres debían desde ahora estimarse favorecidas —más que coaccionadas— por mantenerse en su propia esfera, en donde su eminente función era debidamente alabada. Al mismo tiempo que perdieron su igualdad a nivel económico perdieron un gran número de prerrogativas legales, incluyendo el derecho al voto. Perdieron oficios tradicionales —en particular de lo obstétrico, en donde fueron suplantadas por los parteros— y se les obstaculizó el acceso a las nuevas profesiones. Su segregación económica reflejaba el desplazamiento de la satisfacción de las necesidades domésticas esenciales, confiadas, a partir de entonces, a productos creados por el trabajo asalariado de gente cuya actividad se ejercía fuera de su hogar. Privada de subsistencia, marginal en el mercado del empleo, el ama de casa era reducida a la frustrante tarea que consiste en organizar el consumo forzado. El modo de existencia que, en 1980, me parece está a punto de volverse característico para los hombres y los niños, era ya bien conocido en la década de 1850 por un creciente número de mujeres.

Las nuevas historiadoras de las sensibilidades y de las mentalidades concentran ostensiblemente su estudio sobre el trabajo de las mujeres. De hecho, ellas nos han dado el primer cuadro coherente montado por historiadoras competentes que hablan como vencidas en la guerra contra la subsistencia. Ellas nos ofrecen, elaborada en la sombra que escapa a los proyectores económicos, la historia de un tipo de trabajo nuevo, escrito por aquellas que están constreñidas a ejecutarlo. Si son las mujeres las que constituyen

directamente el tema de estudio, la sombra descrita lleva más allá de las necesidades de madre o de esposa. Ella se extiende ineluctablemente con el progreso, se despliega con el desarrollo de la esfera económica, avanzando siempre más lejos en la vida de los hombres y de las mujeres, al grado de ya no dejar aparecer un solo día de cielo completamente azul. Probablemente el ama de casa permanecerá para siempre como la imagen tipo de esta existencia de sombra de la misma manera en que el hombre en overol sobrevivirá al microprocesador como imagen tipo del «trabajador industrial». Pero *concebir este otro rostro de la existencia industrial como el trabajo femenino a secas sería el quinto y último disfraz*. Sería hacer desaparecer definitivamente la realidad individual de la mujer tras un sexo inventado por las feministas para asegurarse el control económico. Por ello propongo el término de *shadowwork* o *Schattenarbeit* o trabajo fantasma para designar una realidad social de la que el trabajo doméstico moderno es solo el prototipo. Si, por otra parte, tomamos en cuenta la argumentación del desempleo y del creciente número de gente que se mantiene en un empleo ficticio, se vuelve evidente que en nuestra sociedad postindustrial el trabajo fantasma es más común que el trabajo retribuido. Temo mucho que al final del siglo el trabajador «productivo» sea solo la excepción.

El trabajo asalariado y el trabajo fantasma nacieron juntos. Los dos son paralelamente alienantes, pero de manera extremadamente diferentes. El principal motor de la servidumbre al trabajo fantasma fue el acoplamiento económico de los sexos. La familia burguesa del siglo XIX, compuesta por el asalariado y las personas a su cargo, reemplazó al hogar centrado en la subsistencia. *Femina domestica* y *vir laborans* eran cónyuges en una impotencia complementariamente típica del *homo æconomicus*. Pero la expansión económica necesitaba mucho más que ese modelo

primario de servidumbre al trabajo fantasma: el consumo obligatorio que asegura a los capitalistas su provecho, de igual forma que la impotencia a la que se saben condenados sus clientes y que asegura a los profesionales su poder. El trabajo fantasma sirve más eficazmente a capitalistas y comisarios que el trabajo asalariado. La familia, ese «acoplamiento económico», les proporciona un modelo de dependencia más complejo y más sutilmente mutilante. De la misma manera que en el siglo XIX a la mujer se le encerró en el apartamento, al alumno en la escuela y al enfermo en el hospital, los servicios se arrogan el derecho de actuar para su bien —y su bien está definido por otros que no son ellos mismos. Así, esa servidumbre pasa hoy en día por la mediación de agentes sociales revestidos del poder de dar un diagnóstico. La palabra «diagnóstico» significa literalmente «discernimiento»: es una distinción que opera por un acto de conocimiento fundado en una capacidad de experto. En nuestros días designa el acto por el cual una profesión te define como necesitado de servicios.

Cualquier profesión que impone al cliente la necesidad de depender de sus servicios no puede hacer mejor cosa que imponerle el trabajo fantasma correspondiente. Las profesiones médicas y pedagógicas constituyen el ejemplo tipo de esas mutilantes intervenciones superiores. Ellas imponen el trabajo fantasma de consumo de servicios a sus clientes y se hacen pagar por ellos, ya sea directa o indirectamente por el sesgo de cotizaciones de seguridad social. De este modo, las profesiones modernas de la «asistencia social» refuerzan todavía un poco más la servidumbre de la familia moderna al trabajo: esos especialistas crean precisamente las cosas frustrantes que en la familia del siglo XIX las mujeres estaban obligadas a hacer o a fabricar sin una contraparte monetaria. La creación del trabajo fantasma supervisado por profesionales se volvió la gran preocupación de la sociedad. Y a quienes se

les paga para crearlo son la élite de nuestra época. De la misma forma que el trabajo doméstico es la franja más visible del trabajo fantasma, el ingeniero ginecológico de la madre de familia es solo la forma más imprudente del diagnóstico a escala de toda la sociedad entera. Al definir, por ejemplo, los seis niveles de ineptitud relativa de los desplazados del sistema escolar, se impone a los estratos más bajos y más vastos de la sociedad cargas desproporcionadas de trabajo fantasma, y eso de manera más sutil de lo que nunca lo hará el sexo o la raza.

El descubrimiento del trabajo fantasma podría revelarse para el historiador como algo tan importante como lo fue, no hace mucho, el de las culturas populares o el del campesinado como tema de estudio. Karl Polanyi y los grandes historiadores franceses de los *Annales* inauguraron el estudio de los pobres, de sus modos de vida, de sus sensibilidades y de sus concepciones del mundo. Hicieron surgir en el dominio de la investigación histórica la subsistencia de los débiles y de los iletrados. El estudio de la mujer bajo la acción de la industrialización puede constituir una segunda cabeza de puente —esta, en otro *no man's land* de la historia. Pero las formas de existencia típicas de la sociedad industrial, y solo de ella, permanecerán invisibles mientras el estudio de esta sociedad se funde sobre sus propios presupuestos que conciernen a la escasez, el deseo, el sexo o el trabajo. Solo el descubrimiento de ese dominio de la sombra, distinto a la vez de las culturas populares sobrevivientes y del campo de la economía política y social, permitirá a aquellos que André Gorz llama los «posproletarios» transformarse en sujetos de historia. Para comprender las novedades históricas de la sociedad industrial, no basta ver que su dependencia frente a la mercancía la distingue de la orientación hacia la subsistencia común a todas las demás sociedades —perspectiva que, sin

embargo, constituiría ya un paso importante. Es necesario también ver su bifurcación interna, ver la economía mercantil en la perspectiva de su complemento fantasma. En esta perspectiva, la historia moderna es la del diagnóstico progresivo y la de una discriminación radicalmente nueva. La guerra contra las culturas populares y los valores vernáculos jamás se habría logrado si aquellos y aquellas, a los que se privaría de la subsistencia, no hubiesen aceptado que se les encerrara en esferas distintas y, por ello mismo, se les volviera impotentes.

La creación del ama de casa anunciaba un *apartheid* sin precedentes, un *apartheid* sexual. Pero también ilustraba un tipo de conciencia en la que el deseo debía volverse forzosamente mimético. Presentar, como por lo general se hace, esta línea de demarcación entre producción y consumo como una extensión de fronteras que siempre existieron entre la gente es tan fútil como pretender que el trabajo industrial es una extensión de lo que la gente siempre ha hecho —una y otra sirven al mismo ocultamiento. Preservan el tabú que protege la vida oculta de nuestro tiempo. En cuanto a querer interpretar el estatus actual de la mujer como una versión moderna del gineceo es simplemente ignorar el problema. Asimismo, considerar la relegación en las *Homelands* sudafricanas como una reinstalación moderna —fundada en las actitudes tradicionales en relación con diferentes pigmentaciones—, es ignorar por completo la significación de la discriminación racial. Y quienes ven en el *zek* del Gulag ante todo a un esclavo no han comprendido nada del eslogan que solo un Hitler osó fijar en un cartel: *Arbeit macht frei*.⁵ Nunca entenderán que una sociedad es capaz de exigir de hombres y mujeres —en este

5. Se refiere al cínico lema que Hitler mandó a colocar a la entrada de Auschwitz: «El trabajo libera». (*N. del T.*)

caso judíos en los campos de exterminio— un trabajo no remunerado que contribuirá a su propia extinción. Encierro moderno, el *apartheid* no es solo y simplemente cruel o degradante, comporta siempre una dimensión demoníaca. Esta noción no la puede explicar completamente la prosa. Para asirla, es necesario escuchar a un poeta como Paul Celan: [...] *und Sie schaufeln ein Grab in den Lüften. Sie schaufeln und schaufeln, da liegt man nicht eng* [...].⁶ Las formas más sutiles del *apartheid* son capaces de desviar nuestra atención del *mysterium iniquitatis*, que le es siempre inherente; el fascismo de ayer en Alemania o el de hoy en África del sur lo prueban.

La sociedad industrial domina a sus víctimas. A las mujeres del siglo XIX se les encerró, se les alienó, se les degradó. Ellas tuvieron inevitablemente una influencia deletérea sobre el resto de la sociedad. Le proporcionaron un objeto de compasión sentimental. La opresión fuerza siempre a sus víctimas a hacer el trabajo sucio de la sociedad. Nuestra sociedad fuerza a sus víctimas a cooperar con su propia opresión, que toma la forma de una tutelar solicitud. Vibrar sentimentalmente con los que se quiere ayudar, salvar o liberar se vuelve la condición de la simple felicidad. Esa es la historia que me contó Nadine Gordimer —no a propósito de las mujeres, sino de los negros. Me la contó con esa «engañosa banalidad que afecta al profano frente a la gente acostumbrada a ser acosada por la policía» —actitud que atribuye a su personaje central, la hija de Burger. Para ella no existe ninguna felicidad porque está enferma. Su enfermedad la describe como la pérdida de ese sentimentalismo del que depende hoy en día la simple felicidad.

6. Del poema «Fuga de la muerte»: «A paladas abrimos una fosa. A paladas y paladas, en los aires en donde no se está estrecho», o en versión del poeta José Ángel Valente: «Cavamos una fosa en los aires no se yace estrecho». (*N. del T.*)

Ann Douglas, la norteamericana, describió bien este sentimentalismo. Un fenómeno complejo que, en las sociedades industriales, es el sustrato de las religiones y de las ideologías. Dicho sentimentalismo se dice vinculado precisamente con los valores que la sociedad industrial niega. Para ella, en consecuencia, el desarrollo tiene que perseguirse justamente en nombre de los valores atados en el presente a la subsistencia —subsistencia que el crecimiento destruye ineluctablemente. Por ello, la subsistencia se metamorfosea en fantasma de la economía, y la persecución de ese fantasma se vuelve el objetivo del crecimiento. El sentimentalismo evacúa el problema de la discriminación, implícita en la oposición entre producción y consumo, manipulando la nostalgia de la subsistencia. La glorificación sentimental de las víctimas de la discriminación —mujeres, enfermos, negros, iletrados, subdesarrollados, drogadictos, proletarios— permite protestar solemnemente contra un poder frente al cual ya se ha capitulado. Dicho sentimentalismo es una impostura indispensable en una sociedad que ha devorado su entorno de subsistencia.

Una sociedad así reposa sobre una constante renovación de los diagnósticos con respecto de aquellos que toma a su cargo. Gracias a esta impostura paternalista, los representantes de los oprimidos pueden pretender el poder en beneficio de formas siempre nuevas de opresión.

NOTA: Este texto se presentó por vez primera en francés durante el coloquio de ECOROPA en la Gesamthochschule de Cassel, en septiembre de 1980. Édouard Kressmann había preparado, en colaboración con Agnès Bertrand y Philippe Litzler, una versión francesa cuya fidelidad me hizo descubrir debilidades y contrasentidos en el original en inglés. Aprovecho la ocasión de felicitarlos por una aportación que va más allá de la simple traducción. Esta versión sirvió también de base al texto que aquí se publica.

