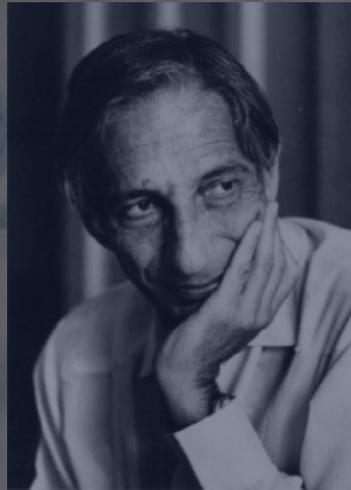


Pensador radical, polémico y polifacético que puso en duda las certezas producidas por las herramientas, sistemas e instituciones que dan fundamento a la Modernidad y el progreso, Iván Illich fue un iconoclasta para quien las instituciones modernas no representan ni el cumplimiento ni el rechazo del cristianismo, sino su perversión. Estaba convencido de que la civilización occidental sólo puede ser entendida cabalmente como una corrupción del Nuevo Testamento. En *Los ríos al norte del futuro*, Illich explora esta idea en sus conversaciones con David Cayley, a la luz de la máxima clásica que afirma que “la corrupción de lo mejor es lo peor”. Como observa Charles Taylor, “con su visión global y la penetrante precisión histórica de sus argumentos, Illich nos ofrece un nuevo mapa, un camino para llegar a entender, sin caer en los lugares comunes del anti-modernismo, lo que está en peligro debido a la forma tan descentrada, objetificante y desencarnada de rehacernos a nosotros mismos”. Su análisis de la sociedad contemporánea es tanto una hipótesis histórica y filosófica como una invitación a renovar nuestra comprensión del cristianismo.

Iván Illich (1926-2002) fundó el Centro Intercultural de Documentación y fue autor, en una decena de idiomas, de una serie de publicaciones y conferencias sobre temas tan aparentemente discordes como la escuela, la medicina, el transporte, la actividad productiva, el desarrollo, la historia de las necesidades, el género, la historia del cuerpo, la historicidad de las percepciones, la historia de la materia, la especificidad de la Modernidad, el tránsito de las herramientas a los sistemas, el conflicto entre cultura oral y alfabeto, la amistad, la hospitalidad, la historia de los sentidos y la proporcionalidad. Entre otros, publicó los libros: *La sociedad desescolarizada*, *La convivencialidad*, *El género vernáculo*, *Némesis médica* y *En el viñedo del texto*.

David Cayley es escritor y ha sido presentador del programa *Ideas* de CBC Radio por más de treinta años. Es autor de *The Expanding Prison* y ha contribuido con otros libros a la serie *In Conversation* de House of Anansi Press.



4

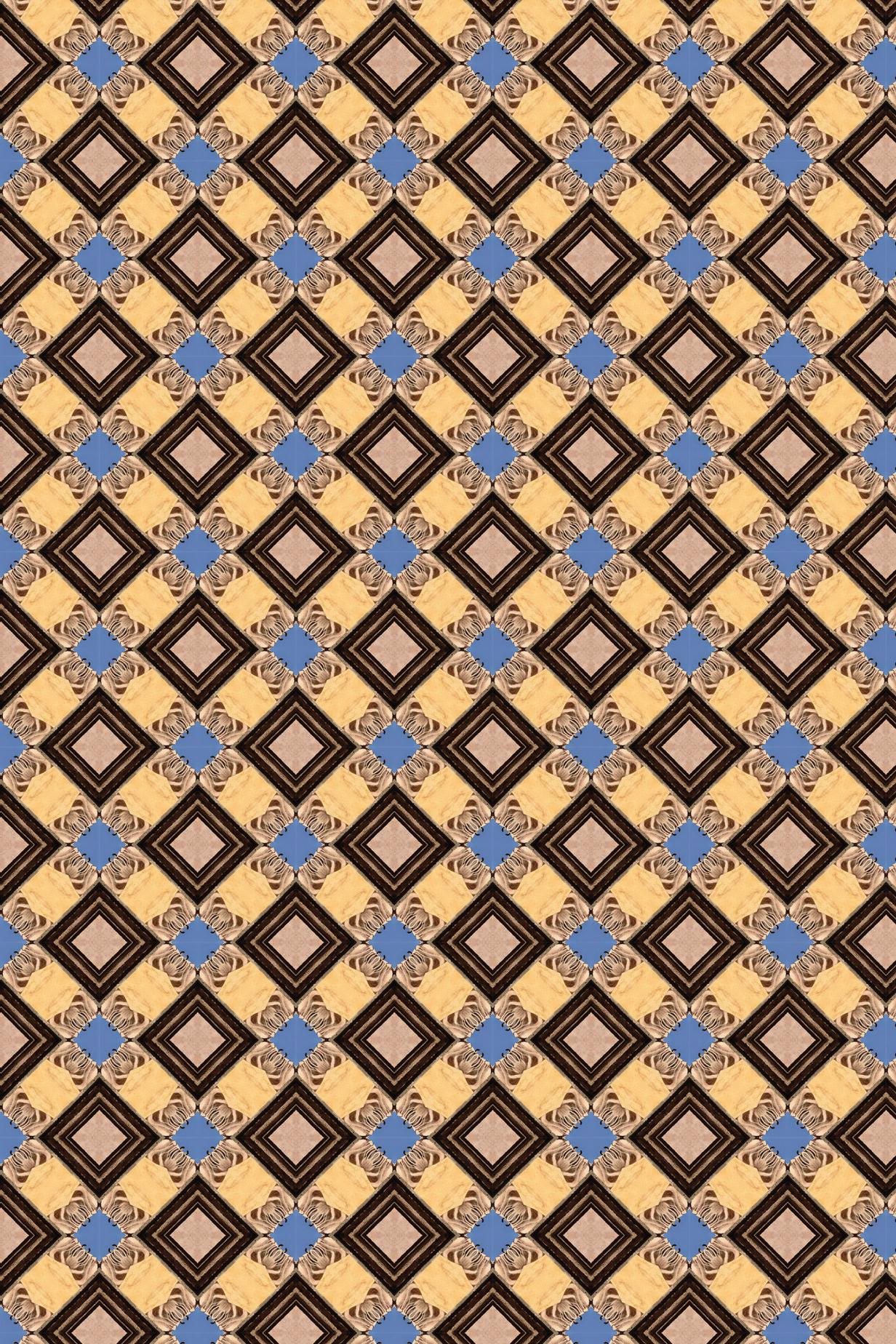
LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO Conversaciones con David Cayley Iván Illich

LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO

Conversaciones con David Cayley

Iván Illich





LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO

Iván Illich

Conversaciones con David Cayley



LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO

Iván Illich / Conversaciones con David Cayley

Aliosventos Ediciones

Primera edición. México, 2019

© Aliosventos Ediciones AC, 2019

© David Cayley, 2005. Publicado con permiso de House of Anansi Press Inc.

Título original: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley*, Toronto, House of Anansi Press, 2005

Traducción: Ana Gabriela Blanco Ramírez, Juan Manuel Escamilla González Aragón, Héctor Manuel Peña Holguín y Jean Robert

Textos preliminares: Jean Robert, Charles Taylor, David Cayley y Gustavo Esteva

Diseño de portada: Teresa Camacho

Diseño editorial: Juan Antonio García Trejo

Cuidado de la edición: Juan Manuel Escamilla González Aragón y Héctor Peña

Imagen de portada: J. M. W. Turner, "The Thames above Waterloo Bridge", 1830-35, Tate, Londres

Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués, Querétaro, 76269.

Teléfono: 442-467-8838 www.aliosventos.com / www.alios.mx

Correo electrónico: contacto@aliosventos.com

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra

–por cualquier medio– sin el permiso previo y por escrito del editor.

ISBN: 978-607-98482-2-4

ISBN: 978-169-27468-6-5

ISBN: 978-169-39936-4-0

Todos los derechos reservados. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra sin permiso escrito de Aliosventos Ediciones AC, así como su almacenamiento, con excepción hecha de cualquier reproducción expresamente permitida por la ley y de agregadores, bases de datos y repositorios científicos. Cualquier consulta relacionada con los derechos de la obra debe ser dirigida a: derechos@aliosventos.com

**Producido con amor en México.
Impreso en varias latitudes.**

LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO

Iván Illich

Conversaciones con David Cayley

Traducción de Ana Gabriela Blanco Ramírez, Juan Manuel Escamilla González Aragón,
Héctor Manuel Peña Holguín y Jean Robert

Textos preliminares de Jean Robert, Charles Taylor, David Cayley y Gustavo Esteva



A Barbara Duden

Prólogo a la edición mexicana	9
• Jean Robert •	
Prólogo a la edición canadiense	19
• Charles Taylor •	
Prefacio	25
• David Cayley •	
Introducción	31
• David Cayley •	
Post scriptum	71
• Gustavo Esteva •	

Parte I

La corrupción de lo mejor es lo peor

1.	Evangelio	91
2.	Mysterium	102
3.	Contingencia (I): Un mundo en las manos de Dios	107
4.	Contingencia (II): El origen de la tecnología	113
5.	La criminalización del pecado	121
6.	Temor	134
7.	El Evangelio y la mirada	142
8.	Salud	156
9.	Proporcionalidad	166

10.	Escuela	172
11.	Amistad	179
12.	Aprender a morir: los últimos días de Savonarola	185
13.	La era de los sistemas	188
14.	Tornada	199

Parte II **Reiteraciones**

15.	El principio del fin	205
16.	La conciencia	215
17.	La apoteosis	223
18.	De las herramientas a los sistemas	229
19.	Encarnación y desencarnación	233
20.	Conspiratio	242
21.	Cruzando el parteaguas	246
22.	Gratuidad	250

Notas	255
--------------	------------

Referencias bibliográficas	269
-----------------------------------	------------

Los ríos al norte del futuro

En los ríos, al norte del futuro,
 tiendo la red que tú
 titubeante cargas
de escritura de piedras,
 sombras.

Paul Celan

(versión de José Ángel Valente)

Parte I

La corrupción de lo mejor es lo peor

Se echa a perder la cosa más honesta:
es peor que la yerba el lirio cuando apesta.

William Shakespeare

(“Soneto 94”, versión de Miguel Montezanti)

Capítulo 1

Evangelio

Creo que la Encarnación hace posible un florecimiento inédito y sorprendente del amor y del conocimiento. Para los cristianos, el Dios bíblico ahora puede ser amado en la carne. San Juan dice que se ha sentado a la mesa con él, que ha reclinado la cabeza en su hombro, que lo ha escuchado, lo ha tocado, lo ha oído. Y ha dicho que quien lo mira a él mira al Padre y que quien ama al otro lo ama a él en la persona de ese otro. Una nueva dimensión del amor se abre ante nosotros, pero esta apertura es extremadamente ambigua debido al modo en que hace estallar ciertos supuestos universales sobre las condiciones bajo las cuales es posible el amor. Antes de ese momento mis límites eran el pueblo en cuyo seno había nacido y la familia que me había criado. Ahora puedo elegir a quién amaré y dónde amaré. Y esto amenaza profundamente las bases tradicionales de la ética, que han sido siempre un *ethnos*, un “nosotros” históricamente dado que precede cualquier pronunciación de la palabra “yo”.

La apertura de este nuevo horizonte viene acompañada de otro peligro: su institucionalización. Existe una tentación de intentar administrar y, eventualmente, legislar este nuevo amor, creando una institución que lo garantice, lo asegure y lo proteja criminalizando su opuesto. De modo que, junto con esta inédita posibilidad de darse a sí mismo libremente, aparece la posibilidad de ejercer un poder igualmente inédito, el poder de aquellos que organizan el cristianismo y utilizan esa vocación para afirmar su superioridad como institución social. Este poder es reivindicado, en primera instancia, por la Iglesia y, más tarde, por las numerosas instituciones seculares que surgieron del mismo molde. Donde sea que busco las raíces de la Modernidad, invariablemente me encuentro con la pretensión de las iglesias de institucionalizar, legitimar y administrar la vocación cristiana.

Quiero aclarar que no hablo aquí como teólogo, sino como creyente y como historiador. Durante treinta años he declinado hablar como teólogo

porque, en la tradición más reciente de la Iglesia Católica Romana, quien lo hace afirma estar revestido de autoridad institucional. En cambio, he decidido escribir como un historiador interesado en las innegables consecuencias históricas de la fe cristiana. Y creo que puedo aportar evidencias de que, cuando el ángel Gabriel se apareció repentinamente a esa joven judía en Nazaret y le dijo *Ave*, ocurrió algo que no puede ser desestimado por el historiador, aun cuando este suceso no parezca guardar relación con las categorías ordinarias del estudio de la Historia. Creo que aquel ángel le anunció a esa mujer que, de ese momento en adelante, ella sería la madre de Dios y que, suponiendo su aceptación de doncella, aquél cuyo nombre los judíos nunca querían pronunciar estaba por convertirse en una persona viva, tan humana como tú o como yo. Por eso yo lo escucho y lo miro como nunca antes nadie había podido escuchar o mirar a otro. Esto es una sorpresa, sigue siendo una sorpresa y no podría ser de otra manera. Constituye una forma extraordinaria de conocimiento que, en mi tradición, se llama fe. No espero que todo mundo comparta este sentido de lo que, a estas alturas, a mí me parece obvio; sin embargo, creo que puedo demostrar que la Encarnación del Allah bíblico, coránico y cristiano representa un punto de inflexión en la historia del mundo, tanto para creyentes como para no-creyentes. La creencia se refiere a lo que sobrepasa a la Historia, lo que la excede pero también ingresa en ella y la transforma irremediamente.

El Antiguo Testamento de la Biblia cristiana, tomado en su conjunto, es profético. En su centro se encuentran personas que hablan de hechos aún por venir. Anteriormente, los estudios bíblicos tendían a preguntarse cómo fue que tales personas surgieron únicamente de entre ese pueblo o tribu en particular que hoy llamamos judío. Los estudios bíblicos de los últimos cuarenta años han modificado la pregunta. Los autores que más me han impresionado e interesado se preguntan cómo es que el pueblo judío llegó a existir alrededor de sus profetas. Lo que hace únicos a los antiguos judíos es que se convirtieron en un “nosotros” social, un “yo” plural, alrededor del mensaje de que todo lo que sucede en la historia o puede observarse en la naturaleza es un presagio, así como el embarazo presagia el nacimiento. (Me refiero a la preñez en el viejo sentido en el que una mujer dice que está “esperando” o “en estado de buena esperanza”, no en la acepción actual que ha convertido al útero en el lugar público monitoreado donde reside un ciudadano embrionario). Los profetas de Israel hicieron la asombrosa afirmación de que ellos podían trascender el contexto familiar y tribal en el que el mañana cierra un círculo con el ayer y hablar en su lugar de un mañana totalmente sorprendente, mesiánico. Es alrededor del Mesías anunciado que el Pueblo de Dios comienza a existir como fenómeno histórico inédito; es en este sentido que el Antiguo Testamento está

preñado, “esperando” al Mesías. “La Creación entera”, dice el apóstol Pablo, “ha estado hasta ahora gimiendo en dolores de parto” (Ro 8:22).

La imagen del embarazo no debe ser interpretada como si sugiriera que la Encarnación era necesaria, predefinida o inevitable. Fue y sigue siendo el efecto de una libertad pura y sin restricciones, y esto es algo muy difícil de asimilar para la mente moderna, para la que todo lo que ocurre es resultado o del azar o de una cadena de necesidades causales. Hemos perdido la conciencia de que, entre estos extremos, existe un ámbito de gratuidad, de don; un ámbito que surge como respuesta a un llamado, más que a una causa determinativa. La palabra *gratuidad* revela en sí misma la pérdida de este sentido: hoy en día, la gratuidad se interpreta como algo trivial, una especie de propina, y lo gratuito se entiende como lo que no es esencial, lo innecesario, lo no-pedido y, por tanto, irrelevante. No obstante, lo gratuito representa, en la Biblia, la forma primaria de causalidad –desde el llamado de Dios a Abraham hasta Jesús diciéndole a Felipe “Sígueme”–. El Evangelio exige a sus lectores reconocer que lo que ahí se presenta no es ni necesidad ni azar, sino un don, un regalo superabundante, dado libremente a quienes quieran recibirlo libremente.

Este don se revela entero sólo en el momento de su rechazo, el momento que considero que es el núcleo del Evangelio: la Crucifixión. Jesús, como nuestro salvador pero también como nuestro modelo, es condenado por su propio pueblo, expulsado de la ciudad y ejecutado como alguien que ha blasfemado contra el Dios de la comunidad. No es simplemente ejecutado. Es colgado de una cruz: una forma de morir que posee un poderoso significado en la tradición mediterránea. El significado de este acontecimiento queda claro cuando examinamos descripciones de suicidios por ahorcamiento en la literatura clásica de la tradición grecolatina. Uno de los primeros relatos sobre el tema tiene que ver con una reina italiana que se enfurece con su pueblo y desea abandonarlo, así que se cuelga en el bosque para morir sin tocar el suelo. De esta manera espera que su espíritu permanezca en las inmediaciones para atormentar a su pueblo, en lugar de ser absorbido por el reino de los ancestros. En la tradición grecolatina, ejecutar a una persona colgándola para que muera sin tocar la tierra es una forma de excluirla no sólo de “nuestra” gente aquí, sino también de “nuestra” gente en el otro mundo: se trata de excluidos incluso de entre nuestros muertos.

De manera que si tomamos como nuestro ejemplo a este hombre que dice “aparta de mí este cáliz”, porque tanto le teme, elegimos un ejemplo simultáneo de lealtad a su pueblo y de voluntad de aceptar ser excluido por lo que representa. Esta es, en su forma suprema, la actitud cristiana hacia esta comunidad en el mundo, una actitud que los cristianos intentaron encarnar en la vida cotidiana. Esta misma voluntad de aceptar sustraerse al abrazo de la

comunidad es evidente en la parábola del samaritano. Jesús narra esta historia (Lc 10:25-37.) en respuesta a “cierto legista”, es decir, un hombre versado en la Ley de Moisés, que le pregunta: “¿Quién es mi prójimo?”. Jesús le responde que un hombre viajaba desde Jerusalén hasta Jericó cuando fue asaltado por ladrones, despojado y golpeado hasta que lo dejaron medio muerto en una zanja a un lado del camino. Un sacerdote pasa por ahí y, después, un levita: ambos son hombres asociados al Templo y a los ritos sacrificiales aprobados por la comunidad, pero los dos pasan junto a él “por el otro lado”. Entonces pasa un samaritano, una persona a quien los oyentes de Jesús identificarían como enemigo, un despreciado fuereño que proviene del reino del norte de Israel y que no ora en el Templo. Y resulta que este samaritano se inclina hacia el herido, lo recoge, lo lleva en brazos, venda sus heridas y lo deja en un hostel, donde paga para que lo atiendan en su convalecencia.

Esta parábola es una historia muy conocida. Los diccionarios reconocen al buen samaritano como un amigo en la necesidad. Los Estados Unidos tienen sus así llamadas *samaritan laws* [leyes del buen samaritano] que te eximen de demandas civiles en caso de que, inadvertidamente, hicieras algún daño a otro mientras le ofrecieras auxilio. Esta familiaridad esconde el carácter sorprendente de la historia que narra el Señor. Quizás la única forma de volver a capturar su esencia en el contexto actual sería imaginar al samaritano como un palestino sirviendo a un judío herido. Él sería alguien que no sólo excedería las fronteras de su preferencia étnica para cuidar a los suyos, sino que además cometería una especie de traición al cuidar a su enemigo. Al hacerlo, ejercita una libertad de elección cuya novedad radical ha sido muy frecuentemente pasada por alto.

Hace como treinta años, hice una minuciosa investigación en busca de sermones que comentaban esta historia del samaritano desde inicios del siglo III hasta el XIX y lo que hallé fue que la mayoría de los predicadores que habían tratado con este pasaje sentían que se trataba sobre el comportamiento que uno *debería* tener hacia su prójimo, que la parábola proponía una regla de conducta o que ejemplificaba el deber ético. Creo que, de hecho, esto es precisamente lo opuesto de lo que Jesús quería señalar. No se le había preguntado cómo se debe comportar uno con su prójimo, sino *quién es mi prójimo*. Y lo que él dijo, según lo entiendo, fue que mi prójimo es quien yo elijo, no quien debo elegir. No hay forma de categorizar quién deba ser mi prójimo.

Esta doctrina sobre el prójimo que Jesús propone es totalmente destructiva de la decencia ordinaria, de lo que, hasta ese momento, se entendía como un comportamiento ético. Esto es algo sobre lo que la prédica moderna no desea insistir y es la razón por la que esta enseñanza sorprende tanto hoy como en sus inicios. En la Antigüedad, el comportamiento hospitalario o el compro-

miso pleno de mis acciones hacia los demás implica la existencia de límites trazados alrededor de aquellas personas con quienes cabe que me comporte de ese modo. Los griegos reconocían el deber de la hospitalidad solamente como debido a los *xenoi*, extranjeros que hablaban alguna lengua helénica, pero no hacia quienes balbucían lenguas extrañas, a quienes llamaban *barbaroi*. Jesús enseñó a los fariseos que la relación tan cabalmente humana que había venido a anunciar no es una que quepa esperar, que sea requerida o debida. Sólo cabe que sea una creación libre entre dos personas y no puede ocurrir a menos de que algo llegue a mí a través del otro, por el otro, en su presencia carnal. No se trata de una relación que exista porque seamos ciudadanos de la misma Atenas, en relación con la cual podamos sentir un deber mutuo, ni tampoco porque Zeus extienda su manto protector también sobre los corintios y otros helénicos. Existe porque lo hemos decidido. Esto es a lo que el Maestro llama comportarse como un prójimo.

Hace varios años, durante mi ciclo anual de conferencias en la Universidad de Bremen, elegí al samaritano como tema de mi ponencia ya que mis estudiantes me habían pedido que discutiéramos sobre ética. Lo que yo pretendía señalarles era que esta historia sugiere que somos criaturas que hallamos nuestro perfeccionamiento toda vez que establezcamos una relación y que esta relación bien puede llegar a parecer arbitraria desde el punto de vista de todos los demás debido a que la establezco como respuesta a un llamado y no a una categoría —en este caso, el llamado del judío apaleado en la zanja—. Esto tiene dos implicaciones. La primera es que semejante “deber” no es y no puede ser reducido a una norma. Posee un *telos*. Va dirigido a alguien, a un cuerpo [*at somebody, some body*], pero no por por ello obedece a una regla. Se ha vuelto casi imposible para quienes hoy tratan con la ética o la moral pensar en términos de relaciones más que de reglas. La segunda implicación, y este es un asunto que desarrollaré más adelante, es que con con la creación de este nuevo modo de existencia también aparece la posibilidad de romperlo. Y esta negación, infidelidad, rechazo, frialdad, es lo que el Nuevo Testamento llama *pecado*, algo que sólo puede ser reconocido a la luz de este nuevo resplandor de mutualidad.

El acento que el Nuevo Testamento pone en *la relación* también es visible en la nueva concepción de la virtud que aparece entre los cristianos. En las enseñanzas platónica y aristotélica, la virtud es algo que puedo cultivar en mí mismo mediante la repetición disciplinada de buenas acciones hasta que se convierten en segunda naturaleza. Hugo de San Víctor, el abad del siglo XII que es uno de mis grandes maestros, toma esta consideración tradicional de las virtudes como punto de partida; no obstante, agrega que, para un hombre de fe, cada una de las virtudes puede florecer únicamente como un regalo

inesperado que viene de Dios, usualmente a través de la intermediación de su interlocutor o de la persona, las personas, o la comunidad con quienes vive. El florecimiento de las virtudes, evidenciado por lo que Hugo llama “la delicadeza de su perfume”, sólo puede dárseme como un don y de ninguna manera es algo que yo pueda conseguir por mí mismo, como en la tradición clásica. En la perspectiva de la tradición clásica, la virtud está clausurada en sí misma, la construyo yo mismo con mis propias fuerzas. Hugo presenta los dones del Espíritu Santo como regalos que me son concedidos a través de las personas con quienes vivo.

Otro de mis grandes maestros, Gerhart Ladner, intentó definir la novedad que trajo al mundo el cristianismo en un libro titulado *The Idea of Reform*. Siento una especial gratitud hacia Ladner porque, hasta donde sé, fue uno de los primeros en confrontar la pregunta sobre cómo debe tratar un historiador el tema de la aparición en la historia de algo nuevo y sin precedentes. Hace treinta y cinco años, cuando la palabra “revolución” flotaba en el aire y era inevitable que mis seminarios de verano en el CIDOC¹⁴⁷ no lidiaran con temas relacionados a este concepto, le exigía a cada estudiante que leyera al menos ciertos pasajes del libro de Ladner antes de presentarse a las sesiones. Como Ladner expone, la palabra *reformatio* vino a designar, en los primeros siglos del cristianismo, una forma de comportarse y sentir desconocida hasta entonces. El mundo clásico había conocido la renovación y el renacimiento como una fase del eterno ciclo de los astros y las estaciones, pero esto no era nada frente a la idea, diseminada por toda la cristiandad hacia el siglo IV, de una conversión que barrería con la cultura que me había visto nacer y me dejaría en un estado enteramente nuevo. Conozco una fuente de ese período, por ejemplo, que relata la historia de una familia de hermanos irlandeses cuyo padre había sido asesinado. En la sociedad de la que formaban parte, era un deber absoluto del hijo vengar la muerte del padre; sin embargo, estos jóvenes decidieron olvidar la venganza y se fueron a vivir como monjes a una isla yerma, donde hicieron penitencia por sus pecados. De pronto fueron capaces de trascender la cultura que los había formado y de vivir pacíficamente en oposición a ella.

La nota fundamental de este nuevo estado, su sentimiento, era la contrición, el arrepentimiento. Mas la motivación no era un sentimiento de culpabilidad, sino una honda pena por mi capacidad de traicionar las relaciones que yo, como un samaritano, he establecido y, al mismo tiempo, por una profunda confianza en el perdón y la misericordia del otro. Tal perdón no era concebido como la cancelación de una deuda, sino como una expresión del amor y del mutuo soportarse en que las comunidades cristianas eran llamadas a vivir. Esto es difícil de comprender hoy en día porque la idea misma de pecado tiene connotaciones amenazantes y oscuras para las mentes

contemporáneas. La gente tiende ahora a interpretar el pecado a la luz de su “criminalización” por parte de la Iglesia a partir de la alta Edad Media. Como explicaré a detalle más adelante, fue precisamente esta criminalización la que generó la idea moderna de la conciencia como una interiorización de reglas o normas morales. Ello propició la sensación de angustia y aislamiento que sufre el individuo moderno y también desdibujó el hecho de que aquello que el Nuevo Testamento llama pecado no es un error moral, sino un abandono o una falta. El pecado, como se entiende en el Nuevo Testamento, es algo que se revela sólo a la luz de su posible perdón. De esta manera, creer en el pecado es celebrar como un don inconmensurable el hecho de que uno está siendo perdonado. La contrición es una dulce glorificación de la nueva relación que representa el samaritano, una relación que se nos ofrece libremente y que por ello es vulnerable y frágil, pero siempre capaz de sanar, de la misma forma en que se concebía a la naturaleza en un estado perenne de sanación.

Pero esta nueva relación, como dije antes, también fue sujeta a la institucionalización, y esto fue lo que comenzó a ocurrir justo cuando la Iglesia adquirió estatus oficial dentro del Imperio Romano. En los primeros tiempos del cristianismo, era costumbre en todo hogar cristiano reservar un lecho adicional, un cabo de vela y algo de pan seco, en caso de que el Señor Jesús tocara a la puerta en el cuerpo de un desconocido sin techo —una forma de comportamiento completamente ajena a cualquiera de las culturas del Imperio—. Te hacías cargo de los tuyos, pero jamás de alguien perdido en las calles. Entonces el emperador Constantino le otorgó reconocimiento a la Iglesia y los obispos cristianos adquirieron la misma posición en la administración imperial que los magistrados, de tal suerte que cuando San Agustín (354–430) escribía a un juez romano sobre un asunto legal, le escribía como su par en la escala social. También ganaron el poder de establecer corporaciones sociales. Y las primeras corporaciones que establecieron fueron corporaciones samaritanas que designaban a ciertas categorías de personas como prójimos predilectos. Así, por ejemplo, los obispos crearon casas especiales, financiadas por la comunidad, encargadas de atender a la gente sin hogar. Tales fueron las primeras corporaciones que crearon. Semejantes cuidados dejaron de ser la libre elección del dueño de una casa y se convirtieron en la tarea de una institución. Fue en contra de esta idea que se rebeló el gran Padre de la Iglesia Juan Crisóstomo (¿347?–407). Le llamaban “boca de oro” por su hermosa retórica, y en uno de sus sermones advirtió del peligro de crear aquellas *xenodocheia*, literalmente “casas para extranjeros”. Al asignar el deber de proceder así a una institución, dijo, los cristianos perderían el hábito de reservar un lecho y tener una pieza de pan en cada hogar y dejarían de ser hogares cristianos.

Permíteme contarte un relato que le escuché al finado Jean Daniélou cuando ya era un anciano. Daniélou era jesuita, un profundo conocedor de las Escrituras y de la Patrística, que había vivido en China, donde había bautizado a algunas personas. Uno de aquellos conversos estaba tan dichoso de haber sido aceptado en la Iglesia que ofreció una peregrinación a pie desde Pekín hasta Roma. Esto ocurrió justo después de la Segunda Guerra Mundial. Aquel peregrino le contó a Daniélou, cuando se volvieron a encontrar en Roma, la historia de su viaje. Al principio, su peregrinaje resultó sumamente fácil, según dijo. En China sólo tuvo que identificarse como un peregrino, alguien cuyo camino conducía a un lugar sagrado, y de inmediato había sido recibido, alimentado y cobijado. Esto comenzó a cambiar un poco apenas entró al territorio del cristianismo ortodoxo. Ahí le habían indicado que se dirigiera a alguna casa parroquial, donde habría sitio disponible para él, o a la casa del sacerdote. Después llegó a Polonia, el primer país católico, y se encontró con que los católicos polacos generosamente le daban dinero para que se alojara en un hotel barato. Tal es la gloriosa idea occidental y cristiana de que ha de haber instituciones, de preferencia no sólo hoteles sino albergues especiales, disponibles para quienes necesitan pasar la noche. De esta forma, el gesto de abrirse a quien se encuentra en necesidad se convierte en una degradación de la hospitalidad, que es reemplazada por el asistencialismo institucional.

Una elección libre y gratuita se había convertido en una ideología y en un idealismo, y esta institucionalización de la relación con el prójimo desempeñó un papel cada vez más relevante durante la última etapa del Imperio Romano. Dando un salto hacia adelante, ciento cincuenta años más tarde en relación al tiempo de San Agustín, llegamos a un período en el que la Roma decadente y otros centros imperiales atrajeron migraciones masivas desde los ámbitos rurales y de más allá de las fronteras, lo que hizo peligrosa la vida en las ciudades. Los emperadores, especialmente en Bizancio, dictaron órdenes para expulsar a quienes no pudieran comprobar la posesión de un hogar. Legitimaron sus decretos financiando instituciones que dieran cobijo a los indigentes. Si examinamos la forma en que la Iglesia creó su base económica durante la Antigüedad tardía, te percatarás de que al tomar a su cargo la creación de instituciones de beneficencia para el Estado, la Iglesia adquirió el derecho moral y legal de convertirse en beneficiaria de fondos públicos prácticamente ilimitados, puesto que se trataba de una tarea prácticamente ilimitada.

Pero tan pronto como la hospitalidad fue transformada en un servicio, ocurrieron dos cosas. Ante todo, surgió una nueva forma de comprender la relación interpersonal yo-tú. En ninguna parte del territorio de la antigua Grecia o Roma hallamos algo parecido a estos nuevos albergues para extranjeros o refugios para las viudas y los huérfanos. La Europa cristiana es incon-

cebible sin su profunda preocupación por fundar y construir instituciones que se hagan cargo de cuidar a diferentes tipos de personas necesitadas. No cabe duda que la moderna sociedad de servicios es un intento de establecer y extender la hospitalidad cristiana. En segundo lugar, la hemos pervertido de inmediato. La libertad personal de elegir quién será mi prójimo se ha transformado en el uso del poder y el dinero necesarios para proveer un servicio. Esto no sólo despoja la idea del prójimo de su carácter liberador implicado en la parábola del samaritano, sino que también formula una visión impersonal de cómo debe funcionar una buena sociedad. Crea las así llamadas necesidades de bienes y servicios, necesidades que jamás podrán ser realmente satisfechas –¿ya tenemos suficiente salud, suficiente educación?– y con ellas también da lugar a una clase de sufrimiento totalmente desconocido fuera de la cultura occidental de raíces cristianas.

A una persona moderna nada le resulta más fastidioso y desagradable que tener que dejar sin atención a esa mujer desamparada o a aquel hombre que sufre. Así que, como *homo technologicus*, creamos agencias para tal propósito. Esto es lo que llamo la *perversio optimi quae est pessima* –la perversión de lo mejor que es lo peor–. Podría ser un buen cristiano y aliviar a quien me lo pide, pero aun así necesito instituciones caritativas para quienes dejo desatendidos. Permitamos que esto se haga, ya que sabemos que jamás habrá suficientes amigos verdaderos que tengan tiempo para ayudar a los necesitados. Que se creen tales servicios y que quienes se preocupan de las cuestiones éticas discutan cómo distribuir su limitada productividad.

Ahora, cuando hablo de estas cosas, la gente me dice, “Sí, vemos que existe un tipo de sufrimiento en la vida moderna que resulta de las necesidades de servicios insatisfechas, pero ¿por qué dices que se trata de un nuevo tipo de sufrimiento, de una maldad inédita? ¿Por qué lo llamas un horror?”. Pues bien: porque considero que esta maldad es el resultado de la pretensión de utilizar el poder, la organización, la administración, la manipulación y la legalidad para asegurar la presencia social de algo que, por su propia naturaleza, no podría ser otra cosa que la libre elección de individuos que han aceptado la invitación a ver en quienquiera que elijan el rostro de Cristo. Esta es la razón por la que hablo de corrupción o perversión.

Para ir aún más lejos: la vocación, la capacidad, la posibilidad, la invitación a elegir libremente, trascendiendo el horizonte de mi *ethmos*, qué dones prodigaré y a quién sólo es comprensible para quien está dispuesto a la sorpresa, al misterio, para quien vive dentro de ese impensado e impredecible horizonte que llamo fe. Y la perversión de la fe no es, simplemente, un mal. Es algo más. Es un pecado, pues el pecado es la decisión premeditada de transformar la fe en algo sujeto a los poderes de este mundo.

Quiero enfatizar que estamos hablando de la institucionalización o normalización de algo que, para el razonamiento humano ordinario, es absurdo. Que Dios pudiera convertirse en hombre sólo puede explicarse a través del amor. Lógicamente resulta una contradicción. La capacidad de comprenderlo depende de lo que mi tradición llama fe, pero esto es algo que también resulta difícil de asimilar para la gente contemporánea. La fe es una forma de conocimiento que no se basa en mi experiencia de la realidad ni en los recursos de mi inteligencia. Funda su certeza en la palabra de alguien en quien yo confío y hace de ese conocimiento basado en la confianza algo más fundamental que lo que yo pueda conocer a través de la razón. Esto, por supuesto, sólo es posible cuando yo creo que la palabra divina puede alcanzarme. Tiene sentido únicamente si en quien confío es Dios. Sin embargo, también se expande a mi relación con quienes me rodean. Me obliga a buscar mirar a la cara a los demás con la voluntad de tomarlos por lo que revelan de sí mismos –es decir, de *tomarles la palabra*– y no por lo que conozco de ellos.

Esto es muy difícil de hacer con más de un siglo de psicoanálisis a cuestas. Las diversas escuelas psicoanalíticas suponen que pueden ayudarte a averiguar sobre ti comprendiéndote mucho mejor que tú mismo, y esta suposición inevitablemente colorea y matiza casi todas nuestras relaciones a estas alturas. Esto aplica tanto a las formas más sofisticadas y fascinantes de análisis como a las más triviales y degradadas. Una de las novedades que nos trae aquel que dice “He venido a hacer nuevas todas las cosas” es, precisamente, la disposición, al tratar con el prójimo, de aceptarlo por lo que me expresa de sí. El supuesto sociológico contemporáneo, ya sea marxista o psicoanalítico, es que lo que el otro ve de sí mismo no es sino una especie de ilusión modelada por la ideología, la condición social, la crianza y la educación. Solamente retirando la predecibilidad del rostro del otro puedo encontrarlo, dejarme sorprender por él. Y esto es lo que he intentado hacer. He intentado animar a las personas a concebir esta posibilidad, aun cuando no he podido decir explícitamente quién es mi modelo.

La fe, inevitablemente, implica una cierta estulticia, una especie de desatino, por ponerlo en términos mundanos. El Salvador de Israel murió colgado en una cruz y fue ridiculizado por quienes tenían derecho de representar a Israel. La primera representación que tenemos de la crucifixión fue hallada en unas ruinas de la antigua Roma, en una pared exterior de lo que los arqueólogos piensan que debió ser un burdel. La imagen muestra a un hombre crucificado con cabeza de asno y, a sus pies, puede verse a un hombre en actitud de devota oración. “Anaxamenos adora a su Dios”, dice la inscripción. Esta imagen es la primera indicación histórica de que el *Crucifixus*, el cuerpo en la cruz, tenía un significado para los cristianos, y sigue siendo un miste-

rio si acaso se trataba de una burla hacia las creencias cristianas o si era más bien la afirmación cristiana de quien se asume como un loco. De cualquier manera ilustra una comprensión del cristianismo como una forma de locura, una interpretación que permaneció viva en la Iglesia Ortodoxa hasta finales del siglo XIX. En Occidente, si era tu deseo abandonar las exigencias de la vida mundana para entregarte totalmente a una vida de oración cristiana, sólo podías hacerlo convirtiéndote en monje. En la Iglesia Ortodoxa podías convertirte en monje o en cretino,¹⁴⁸ pero aquella insensatez debía ser enteramente gratuita y no motivada por velados deseos de perfección.

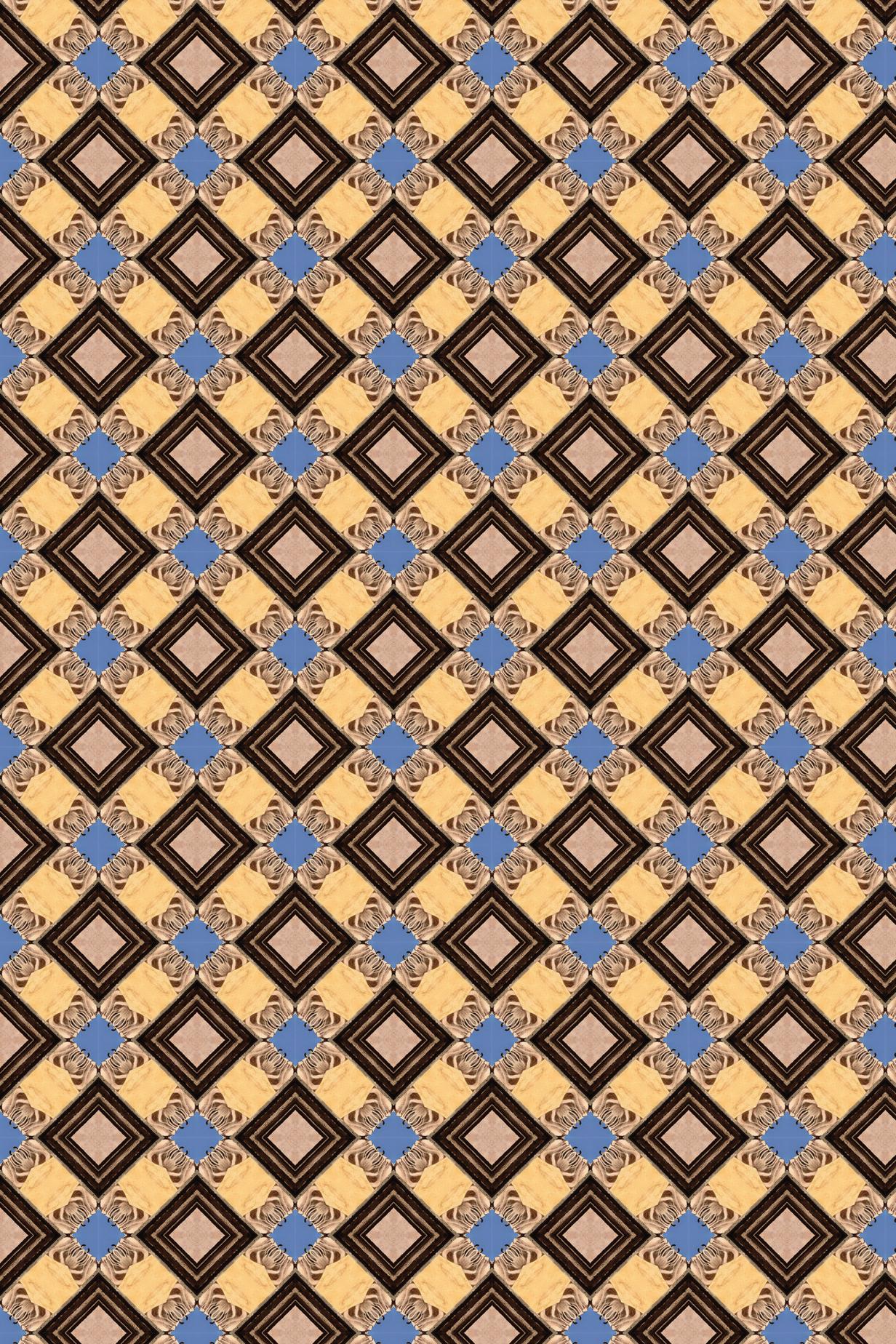
Menciono esto porque me parece que una de las formas de entender la historia del cristianismo occidental consiste en leerla como una progresiva pérdida del sentido de la libertad de la que Cristo es nuestro modelo y testigo y que constituye una necesidad. La Iglesia de Occidente, en su vehemente esfuerzo por institucionalizar esta libertad, ha tendido a transformar esa suprema insensatez primero en un deber deseable y luego en un deber legislado. Es insensato ser hospitalario como lo fue aquel samaritano –una locura, si lo piensas cuidadosamente–. Pero convertir esto en un deber y luego crear categorías de personas para su aplicación es estar en presencia de una forma brutal de seriedad. Más aún, la inversión de la extraordinaria insensatez que se hizo posible a través del Evangelio representa un misterio de iniquidad y es ese misterio lo que ahora quiero abordar.

AUSCULTA FILI VERBA MAGISTRI

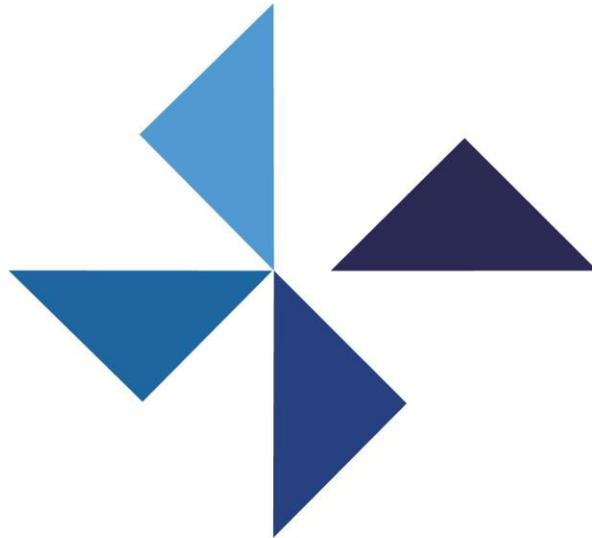
LA PRIMERA EDICIÓN DE *LOS RÍOS AL NORTE DEL FUTURO*
PUBLICADA POR ALIOSVENTOS EDICIONES SE IMPRIME BAJO DEMANDA
A TRAVÉS DE AMAZON EN ESTADOS UNIDOS,
Y EN MÉXICO EN VARIAS LATITUDES.

•

EN SU COMPOSICIÓN SE UTILIZARON FUENTES DE LAS FAMILIAS
AKTIVE GROTESQUE Y CARDO.



Si deseas adquirir este libro en versión impresa o e-book, visita nuestra página web: aliosventos.com, busca la tienda de Alioventos en Amazon.com o da click aquí: amzn.to/3cVOejN



Alios ventos vidi aliasque procellas
