

La era de los sistemas

Por Iván Illich

Conversación con David Cayley

Traducción de Javier Sicilia

Durante varios años, Iván Illich se reunió a conversar con David Cayley. Después de su muerte, Cayley editó y publicó aquellas conversaciones bajo el título de un poema de Paul Celan: The Rivers North of the Future (House of Anansi Press, Inc., Toronto, 2005). De ellas hemos elegido la que le dedicó a la era de los sistemas, como Illich definió la era que comenzó con el nacimiento de la computadora. La traducción de Javier Sicilia no está hecha de la edición en inglés sino de la traducción que Daniel De Bruycker y Jean Robert hicieron para Francia.

En uno de nuestros diálogos anteriores hablé de la idea de que la era instrumental o de las técnicas concluyó en el transcurso de los últimos veinte años. Evidentemente podemos encontrar el germen mucho antes, por ejemplo, en la visión de la “máquina universal” de Alain Turing, ¹ aunque ella sólo aparece en toda su plenitud con un acontecimiento como la guerra del Golfo, esa guerra informatizada que mostró a la vez a los hombres su perfecta impotencia y su gran asiduidad a las pantallas donde la vio.

Cuando hablo del fin de una era no excluyo, con toda evidencia, que ella se prolongue en la historia: siempre las eras se encabalgan un poco. Así, al presentar como un estadio anticipado, incluso como el último estadio de la evolución de la sociedad tecnológica, lo que de hecho es radicalmente nuevo, y al llamar “máquina” a la función matemática que tan brillantemente analizó, Turing creó un puente entre la nueva era y la que precisamente llega a su fin. Muchos grandes pensadores cayeron en una trampa semejante: en la Edad Media, en los inicios de la era tecnológica, Hugo de San Víctor y Theophilus Presbyter, los primeros en concebir los instrumentos de diversos oficios como distintos de la mano de los artesanos que los manejaban, no se percataron mejor de la novedad absoluta de esa otra creación inédita –una noción general de las herramientas como medios de producción.

El ser que nació con Hugo ahora se ha acabado, porque la computadora no puede concebirse como una herramienta. Para emplear una herramienta debo imaginarme como distinto de ella; debo saber también que puedo tomarla o dejarla, emplearla o no. Incluso una máquina tan moderna como el automóvil es todavía un aparato que para hacerlo arrancar debo dar vuelta a la llave del *switch*. Se podría objetar que un automóvil no puede rodar sin un sistema carretero (aunque me haya sucedido conducir un *jeep* en pleno desierto), y sin lugar a dudas un Ford T estaba claramente más cerca de un simple martillo que de los actuales modelos japoneses que evocan más una especie de “software” de computadora y que “giran” en la “máquina” constituida por carreteras, tribunales, policías y servicios hospitalarios de urgencias; lo que no quiere decir que frente a un automóvil no pueda todavía imaginar que entre él y yo hay una distancia, una distalidad o una exterioridad. Eso se vuelve pura ilusión cuando creo un macro con WordPerfect para clasificar mis notas a pie de página: convertido a la vez en usuario y parte del sistema, no puedo considerar mi relación con esa caja gris como Theophilus Presbyter lo hacía con un formón.

De ahí la distinción que de entrada establezco entre la sociedad vista a la luz –y a la sombra– de las herramientas todavía distintas de quien las utiliza, y la sociedad de sistemas hacia la que levamos anclas. Tomemos, por ejemplo, un acontecimiento en el orden del lenguaje: la proliferación en el transcurso de

los últimos quince años de esos anuncios expertos –sobre los efectos de la ingestión de cerveza, de fumar tabaco y sabe Dios qué otros– que nos inundan con instrucciones y consejos transmitidos ya no bajo la forma de frases, sino de iconos. Por iconos no entiendo, claro está, las imágenes sagradas, sino esos innumerables buriles que día con día substituyen al lenguaje: hablo del empleo de imágenes como argumentos. Ve la curva demográfica: es el icono de algo en movimiento que hoy en día sabemos que no es estable y de la que a expensas nuestras hemos aprendido que en cierta forma se nos escapa a través de medidas de control de la natalidad tan detestables que preferimos callarlas; un tema para especialistas; el sólo hecho de nombrar esa curva es un acto de sumisión al experto que estableció la estadística.

Un icono –sea que represente la curva de la población o cualquier otra realidad administrativa– es un marco, elegido no por mí, sino por otro para mí. No es el caso de una frase: mediante esa libertad singularmente hermosa e inherente al lenguaje que impone a mi interlocutor esperar pacientemente que rumie esas palabras en mi boca, mis frases siempre pueden romper el marco que tú quieres imponerles. El icono, en cambio, fija de súbito lo que evoca, produciendo una parálisis visual que inmediatamente se interioriza. Mientras que “poblar” es, en español, algo que se realiza en una cama, entre dos, y en inglés antiguo se podía todavía “poblar” un territorio, en el sentido activo, lo que designa la curva de población nada tiene que ver con las relaciones carnales: esa palabra es una prisión, una camisa de fuerza fabricada por expertos incontestables; y lo que se llama instrucción, sobre todo en la enseñanza superior –en diez años en Penn State pude medirlo con espanto–, es una camisa de fuerza tal que bajo ella el estudiante se transforma en un orgulloso intelectual que se abstendrá de cualquier palabra que pueda reemplazarse por una imagen.

La representación visual, icónica, determina la palabra al grado que ya no se puede pronunciar una sin evocar inmediatamente la otra. Mi amigo Uwe Pörksen, en un reciente libro,² llama a esos iconos “visiotipos”: son formas elementales de interacción social que, a la inversa de las palabras, no permiten formular una frase. Me explico: al verbo que une al sujeto con el predicado (u objeto) de la frase se le llama cópula, una palabra maravillosamente carnal que análoga al sujeto y al objeto de la frase con los juguetes de una pareja; los “visiotipos” no mantienen una relación así con ningún predicado, son entidades fijas, estáticas, que escapan a la relatividad de las palabras. En términos propiamente lingüísticos, son estereotipos connotativos, análogos, en ese sentido, a esos elementos sonoros a los que Pörksen consagraba su libro precedente sobre las “palabras-plásticas”.³ Son términos muy respetados, poco numerosos, idénticos en todas las lenguas modernas, que tienen innumerables connotaciones, pero que no denotan por ellos mismos nada claro ni preciso. En eso se corresponden con los “visiotipos” y son sus únicos equivalentes verbales posibles ahí en donde las palabras comunes y corrientes no se aplican y en donde cualquier tentativa en este sentido sólo engendra confusión. Esas “palabras-amibas”, como prefiero llamarlas, sólo pertenecen al campo del conocimiento personal: me integran, pero no puedo integrarlas a lo que verdaderamente sé.

El otro día, a propósito de la aparición de los anuncios de espacios virtuales recordaba, para divertirnos, que en los quioscos de los bulevares parisinos los habían anunciado con estereoscopios que permitían echar una mirada a la “mercancía” de los burdeles *vía* el espacio virtual creado por dos cámaras que tenían la separación de cuatro veces la distancia entre nuestros dos ojos para acentuar el realismo de la reproducción de las carnes (los primeros y últimos planos eran borrosos) y hacer más atractiva la invitación a los parroquianos a ir a buscar de verdad lo que, fatalmente, los engañaba. Tomo este ejemplo del excelente análisis de Jonathan Crary sobre la invasión de los espacios virtuales en la vida cotidiana.⁴ En él nos muestra que en el transcurso de los años setenta los espacios virtuales se generalizaron. Sin embargo, si tomamos en cuenta la historia del cuerpo, en particular la de la visualización del interior del

útero de la mujer encinta, podemos descubrir una gran difusión de esos espacios treinta o cuarenta años antes.

Agregaría que cada vez que vemos un “visiotipo” dejamos también que la virtualidad de la que es portador nos contamine. Empleo a propósito esta palabra, pues nuestras conversaciones responden también a nuestra voluntad de atravesar este mundo con un mínimo de contaminación de nuestra carne, sin hablar de nuestros ojos ni de nuestra palabra, y de ser concientes de la dificultad de llegar a él. La lengua –tanto mi lengua interior silenciosa como la lengua pública en la que converso con otros– está sobre todo amenazada por la virtualidad de esa manipulación, siempre más masivamente visual, de mis pensamientos, y yo tengo la obligación de defender mis sentidos para que ese mundo de “visiotipos” no los atrape si no quiero, bajo su bombardeo sabiamente programado, comenzar a verme como un *homo transportandus* o un *homo educandus*, un hombre en espera de un medio de transporte o de instrucción. Tengo que hacer aquí una pequeña digresión a propósito de la historia de las técnicas, que erigió en lugar común la idea de que la gente toma de sus herramientas la imagen que tiene de sí misma y su concepción de la sociedad. Ya en la Edad Media, en el estadio preindustrial, la idea de las *tools of the trade*, del “herramental del oficio”, fue una condición previa para la formación de gildas. Pensemos en la influencia del tema marxista de los “medios de producción” de 1850 a la segunda guerra mundial, en la importancia del reloj y de la caja de música mecánica a finales del Barroco, o también en la época del reloj público en un campanario y del reloj de péndulo en un salón; después, en la época del reloj de bolsillo: el evidente impacto de esos aparatos sobre los modos de pensamiento acreditaría la idea de que toda nueva herramienta entraña cambios en nuestra concepción de nosotros mismos y de nuestras instituciones sociales.

Sin embargo, la noción general de herramienta debe presentarse antes de que los efectos de alguna herramienta puedan percibirse y admitirse; también vale la pena examinar la posibilidad de que la relación entre técnicas y conceptos pueda ser completamente inversa a lo que actualmente suponen los historiadores. Así, las tentativas para poner a punto la visión estereoscópica preceden en veinte años a la fotografía que después actualiza la idea y hace entrar al estereoscopio en los hogares, pero de ninguna forma está en el origen.

No creas que estas son cuestiones muy lejanas o académicas. En 1926, por ejemplo, la American Educational Association afirmaba que, al igual que una biblioteca de por lo menos setecientas series de imágenes sobre temas

como los dioses griegos o la química es una biblioteca de buen nivel, una escuela norteamericana no puede pretender ser una buena escuela si no dispone por lo menos de tantos estereoscopios como alumnos tenga en su clase más numerosa, de tal suerte que todos los niños, hasta los más pobres, puedan descubrir la realidad a través de esa ventana. ¿Qué relación hay en esto? Que el deseo de alcanzar cierto objetivo precede muy frecuentemente, me parece que en una o dos generaciones, a la creación de la herramienta correspondiente.

Pero volvamos a nuestro tema principal. Hay dos maneras completamente diferentes y, creo, irreconciliables de interpretar el actual atolladero. En mis escritos de los años sesenta y setenta, evocaba la modernización o profesionalización del cliente, buscando mostrar cómo éste forma su percepción de sí mismo interiorizando, por ejemplo y para decirlo un poco rápidamente, el sistema escolar: nos clasificamos y nos dejamos clasificar por otros en función del punto de la curva que hemos obtenido. De igual manera se interioriza la necesidad de salud y de cuidados afirmando el derecho al diagnóstico, a los

analgésicos, a los cuidados preventivos y a una muerte medicalizada. También, una vez interiorizado el automóvil, trabajamos nuestros propios pies y tomamos el volante para la menor compra en el supermercado.

Después, en los años ochenta, al comprender que la gente estaba más absorbida o integrada al sistema de lo que al principio vi, evolucioné hacia otro punto de vista. No era una simple sutileza. Un estudiante que triunfa como un individuo que ha ingerido los postulados del sistema educativo, se reconoce como un productor-consumidor de saber –un ciudadano, de alguna manera consciente de ese privilegio y capaz, reivindicando ese derecho, de justificar que ese sistema se extienda a todos–. El que se dejó inocular la necesidad de aliviar su dolor, de escapar a las anomalías físicas y prolongar su vida, se veía al menos como portador, en sus relaciones con las grandes instituciones, de la idea de que podía servirse de ellas para la satisfacción de sus propios sueños o necesidades. Pero ¿quid de ese que ha sido ingerido por completo por el mundo concebido como sistema, representado o vuelto presente en su imaginación a través de una secuencia discontinua pero seductora de “visiotipos”? Para ese, la opción de un compromiso político y el léxico de necesidades y derechos que tuvo su auge en los años sesenta y setenta pierden cualquier pertinencia. Todo lo que todavía podemos esperar es que nos deshagamos de esos *glitches* –me parece que así se les llama en la teoría de la comunicación– o adaptar de manera más flexible las entradas y las salidas.

En los años sesenta se podía hablar también en términos plausibles de “la secularización de la esperanza”; la sociedad perfecta, el futuro ideal, el más allá del horizonte despertaban todavía un deseo, la gente se sentía todavía parte de un poder. Pero sin esta apertura, hablar de una responsabilidad histórica o moral no rima con nada: esa responsabilidad sólo se extiende a aquello sobre lo que tengo de una u otra forma poder. El discurso de los años sesenta reflejaba la fe de la gente –aunque fuera puro cuento– en el poder de las instituciones y en su propia capacidad de participar en ellas: los que estaban investidos de un poder podían todavía experimentar una fe, aunque profundamente secularizada, en el desarrollo, el mejoramiento, el progreso. Por el contrario, en esta nueva era, el tipo humano –de ello estos últimos años los he encontrado llenos– es un individuo que, cogido por uno de esos tentáculos del sistema social, ha sido tragado por él. ¿Cómo podría participar todavía del advenimiento de alguna esperanza? Sorbido por el sistema se mira como un subsistema –con frecuencia como un sistema inmune, es decir, apto para mantener un equilibrio provisional a través de cualquier cambio en su entorno–. Y cuando un hombre así busca expresar su conciencia de sí, es particularmente atroz escuchar su extravagante discurso sobre la vida como un subsistema capaz de optimizar su entorno inmediato (ahí reconocemos la hipótesis Gaya).⁵

Tratemos de simplificar. Tú tienes hijos y un día me confesaste que te costaba mucho trabajo comprender lo que les atrae tanto de la ropa de marca: ¿por qué llevar una camisa con un icono? Yo tengo para mí que es una manera poética mediante la cual la persona quiere significar que el sistema se la ha tragado, que necesita un icono que pueda tocar cuando quiere obtener algo, aunque sea la atención de otros. Eso es precisamente lo que debo comprender si quiero practicar, sobrepasando a Buber,⁶ la relación Yo-Tú: hacerle frente, estar delante de tu *pupila*, de la propia visión de mí mismo que tú tienes, que me hace real –esta relación, de la que quiero plantear el fundamento intelectual de una práctica ascética que la estimule–. Por supuesto, se trata de un par de canales distintos a los del filántropo romántico de otrora, a los del social demócrata de hace poco o a los de los ecologistas de antaño, para quienes el ego no se definía mediante un icono; necesitamos enfrentarnos hoy en día con el hombre de nuestro tiempo, del género que coloca un icono en su pecho y afirma perentoriamente: “Heme aquí, soy yo”.

Al evocar así los iconos modernos, concluyo mi búsqueda, a veces torpemente balbuceante, de la *iconosepsis* en Occidente, de la duda y la vacilación frente a las imágenes en las que mi mirada podría zozobrar. En esta historia, la legitimación de la *incondulia*, de la devoción a los santos iconos me parece un mayor avance; me permite excavar en la eternidad para descubrir en ella la verdad última bajo los rasgos de un cuerpo vivo más allá del umbral de una imagen. Pero la *incondulia* nunca impide vigilar al mismo tiempo la mirada: la proscripción de las imágenes en el judaísmo y el Islam –como yo la entiendo– quiere precisamente impedir que el rostro se vuelva una imagen para que no lo mires como una fotografía fija, como una imagen; quiere que permanezca constantemente vulnerado a lo que el acto de mirarlo en persona me revelará de mí mismo, arrancándome despiadadamente de todas las ilusiones, consuelos y otras fantasías que no me ayudan a vivir conmigo mismo en este momento e invitándome a buscarme a través de lo que sus ojos me hacen descubrir.

Con la mecanización de la imagen por la fotografía un nuevo y mayor paso se ha franqueado en relación con la terrible amenaza que la imáginería, en particular la del rostro humano, hace pesar sobre nuestra presencia mutua y la capacidad que cada uno tiene de descubrirse enfrentando al otro. A fuerza de ver fotografías en todas partes nos olvidamos de cuánto la imagen interfiere con esa mirada fundamental e insondable que abraza varios niveles simultáneamente –hasta el más allá en el creyente–. Sin tomar en cuenta todo lo demás, al concebir la mirada bajo el modelo del camescopio... la imagen satelital de la tierra se admite como una vista real –como si ella fuera un punto de vista humanamente posible–. La costumbre de ver bajo nuestros ojos cosas que por naturaleza no son del orden de lo visible –ya sea en razón de su ínfima talla, más pequeña que la longitud de onda de la luz roja; ya sea porque, por más que veamos, permanecen ocultas bajo la piel: como el latido de mi corazón...–; el reconocimiento visual de nociones abstractas como la representación de cantidades o el pretendido genoma, con sus implicaciones de comando y de control... y así sucesivamente, nos hacen perder la costumbre diaria de posar nuestra mirada sobre lo que cae en nuestros ojos.

Entonces sí: la *iconosepsis* y el mandamiento de “no te harás imagen...”, de la gente del desierto, judíos o musulmanes, son contrafuertes necesarios a ese desafío único, a ese nuevo campo que la Encarnación y mi fe en ella abren al amor –pues es la realización de ese potencial el que está amenazado de muerte cuando los niños aprenden de las escuelas a comprender y utilizar sus ojos como un camescopio.

Entramos en eso que llamaría una sociedad amortal. A título de ejemplo abriría una computadora y le mostraría lo que significa el “aplastamiento” de un estado de datos. Lo llevaría a una unidad de cuidados intensivos, en el momento en que el encefalograma que parpadea encima del paciente se vuelve plano. O bien, lo llevaría a ver ese cartel publicitario, que nos chocó tanto a mí y a muchos amigos, sobre la orilla de la carretera de Claremont a Los Ángeles en el que se ven las ondas de un encefalograma, luego la señal plana y, por último, en grandes letras, el nombre de una compañía aseguradora. Nada de todo eso evoca la muerte, porque morir es un verbo intransitivo, es algo que puedo hacer, como caminar, pensar o hablar. No puedo ser *morido*; puedo solamente ser asesinado; por poco que eso me deje algunos segundos o minutos, puedo consagrarlos para despedirme de la vida.

Cada sociedad tiene su arte de morir. Esta mañana, justo antes de que usted llegara, una mexicana vino a contarme de su pobre hermana que no puede morir porque, aunque se encuentra en agonía, tres de sus nueve hijos se rehúsan a dejarla ir. Ella recuerda el día en que le dijo a su padre: “Papá, puedes irte en paz, yo me ocuparé de mamá”. Después de eso le dijo a sus dos hermanos que no se metieran y su padre murió. Me lo dijo de manera admirable, con el rostro iluminado. “Sí –le respondí– hay que tomarlo como modelo”. Siempre es posible, incluso en el marco de supuestos sistémicos; *todo* sigue siendo posible,

aunque una sociedad (si todavía esa es la palabra) edificada en términos de reacciones a programas, sin separación entre subsistemas inmunes y su funcionamiento global, evacue la mortalidad.

La mortalidad no se confunde con un sistema inmune portador de una probabilidad de sobrevivencia limitada, o todavía no “aplastada”. Quien se ha inculcado el hábito de una conducta virtuosa hasta el grado de que vivir “bien” se vuelve en él una segunda naturaleza, ese integra a su conducta la idea de la muerte como, por ejemplo, el paso del umbral que lleva al mundo de los ancestros o al reino de Cristo en el más allá (Philippe Ariès, en su libro⁷ sobre las maneras de morir, evoca magníficamente las prácticas que se observan en diversas partes del mundo).

Pero un hombre que constantemente se administra como un sistema se encuentra por completo impotente frente al hecho de saber que su vida va a concluir. Esa condición de amortalidad se refleja en el llamado dirigido a los médicos de hacerse ejecutores de grandes obras: si un servicio así se articulara te imaginas el formidable certificado de impotencia nacional que se crearía. Hay en el armario de cualquier ama de casa toda suerte de medios muy eficaces para irse; tenemos al alcance de la mano más venenos que nunca, y ahí está la Hemlock Society⁸ para enseñarnos cómo usarlos. No promuevo el suicidio: lo que digo es que la idea de institucionalizarlo, rehusándole al individuo la aptitud para hacerse cargo de ello, es el reconocimiento de una impotencia nacional que casi sobrepasa el entendimiento.

La profesión médica se ha vuelto una fábrica que fabrica cuerpos medicalizados a expensas del contribuyente, y el que a los médicos se les llame para ser prescriptores de muerte para sus pacientes revela de manera más clara que nunca su perversidad. Cada sociedad ha tenido sus curanderos, con aptitudes específicas variables: la mayoría distinguía hasta una docena de tipos de especialistas –como aquí mismo en este pueblo [Ocotepéc], donde diversos ancianos y ancianas representan papeles que corresponden a lo que llamaríamos la salud–. La misión de todos ellos era permitir al paciente soportar el sufrimiento y dirigirse de manera más o menos apacible hacia la muerte. Descubrí, por ejemplo, que durante la peste de Bolonia fueron los fabricantes de velas y los mercaderes de esencias los que procuraron lo que se necesitaba para morir dignamente. La idea que aparece en el médico de matar a sus pacientes bajo demanda es monstruosa, pero se explica fácilmente: en cierto momento, y frecuentemente con el sostenimiento de nuestras instituciones más venerables, particularmente religiosas, el médico deja de sanar a un paciente para tomar a su cargo la vida humana. Intenté demostrar en *Némesis médica* que ese movimiento inició a mediados del siglo XIX; en esa época se muestra al médico, con la nueva jeringa hipodérmica e intravenosa en la mano, afrontando la muerte en un combate singular; encontré incluso una imagen en donde ésta, bajo los rasgos de un esqueleto, se hace lanzar a la calle. Desde ese momento, el médico se volvió un administrador de la vida; al final se vuelve completamente natural llamar a ese productor de cuerpos medicalizados para que acuda como ejecutor.

En una carta que pronto se publicará,⁹ escrita a una religiosa que conocía desde que era adolescente – hoy ya mayor y superiora de una admirable comunidad contemplativa–, evocaba a una mujer, a una amiga, que me había confesado su proyecto de poner fin a su vida. Se había preparado para el invierno siguiente e incluso había elegido el lugar, al pie de un árbol. Aunque alcohólica, su vitalidad y su lucidez estaban intactas. “Iván –me dijo–, usted es químico,¹⁰ usted conoce de eso. Dígame qué veneno emplear”. Era una mujer obstinada, créeme, no había manera de discutir con ella; lo único que pude hacer es devolverla a sí misma. Pero lamento, escribía a mi amiga religiosa, no haber ido a comprar una botella de Johnnie Walker Black Label, su marca de whisky favorita, y dejarla a la entrada de su casa en señal de que lo que me había dicho no era obstáculo para nuestra amistad, como seguramente lo creyó al ver mi expresión.

Me rehúso a dar mi consentimiento al suicidio de cualquiera, pero tres veces al menos en mi vida he tenido que decir a gente muy diferente –como sólo puede encontrarse en una vida como la mía–, “Yo no te abriré la ventana, pero estaré a tu lado”. No ayudar, sino acompañar: esa es una posición que a los miembros de nuestra encantadora sociedad les cuesta un trabajo de los mil diablos admitir. Recientemente tuve la demostración de la dificultad de creer que un hombre como yo pudiera abstenerse de juzgar el suicidio de un amigo. Insertar en ello los signos de la traición me parece que está más allá de mi competencia.

Para concluir con esos cuerpos medicalizados, la producción y el suministro a los miembros de la sociedad de dicho cuerpo son un aspecto de esa evacuación del sentido del bien, del mal y de lo que nos conviene a nosotros mismos y a nuestro equilibrio humoral interno, progresivamente reemplazado –ya lo he puesto en evidencia como uno de los signos de la modernidad– por el registro de valores. El cuerpo medicalizado se define por un conjunto de valores positivos o negativos medidos en relación con un punto cero que se fijó de manera abstracta; *seevalúa*. Basta ver cómo los pacientes de un hospital viven sus propios diagramas: preguntan, “Doctor, ¿cómo está hoy mi presión arterial?”, y ya no ¿cómo se sienten hoy? Algo fundamental se pierde cuando me escruto en relación con esos valores en lugar de sentirme como un nudo de sufrimientos, semiimpotente, agotado, pero soportando todo eso. ¿Por qué y cómo debo soportarlo? Diversos mundos pasados han respondido a ello a su manera. El mío habla de una cruz que debo llevar. Esta cruz no deja de ser algo malo, aún cuando yo la lleve. Pero como lo dijimos en nuestro primer encuentro, ella está de alguna forma y paradójicamente glorificada por la creencia de que Dios se hizo hombre con el fin de llevarla. No la gloria del *in hoc signo vinces*¹¹ de Constantino en donde la cruz se volvió un instrumento de poder, sino la cruz como un emblema de vergüenza y derrota que el Hijo de Dios decidió llevar.

Al hablar del mal he dicho que una dimensión totalmente inaudita del mal surgió con la posibilidad del pecado que es la traición de un amor nuevo y libre [que llegó con la encarnación y la prédica de Jesús]. Impedir al hombre hacerse cargo de su cuerpo es para mí un mal de ese orden. Sin embargo, el que sólo razona en términos de valores no puede verlo así, bajo el ángulo del pecado. De esa manera, pensar el cuerpo como un sistema o un subsistema oculta el pecado.

1 Alan Mathison Turing (1912-1954), matemático y lógico británico introdujo en un artículo publicado en 1936 el concepto de un aparato de cálculo teórico, la “máquina de estados discretos”, conocida más tarde como la “máquina de Turing”; ésta es el origen del desarrollo de la inteligencia artificial. [E].

2 *Weltmarkt der Bilder: Eine Philosophie der Visiotype (El mercado mundial de las imágenes: filosofía de los visiotipos)*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1997. [E.].

3 *Plastikwörter*, Lett-Cotta, Stuttgart, 1997. Illich en otra parte da como ejemplos las palabras “sexualidad”, “crisis” o “información”. [E.].

4 *Techniques of the Observer: On vision and Modernity in the Nineteenth Century*, MIT Press, Cambridge, 1990. [E].

5 La hipótesis Gaya, propuesta por el investigador británico James Lovelock en *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford University Press, 1979), concibe la vida terrestre en su conjunto como un sistema homeostático o autorregulado. [E].

6 El filósofo judío alemán Martín Buber (1878-1965) distingue en *Yo y tú* la libre relación interpersonal “Yo-Tú” de la relación interesada o instrumental “Yo-Eso”. [T]. 7 *L’homme devant la morte*, Seuil, col. Points historiques, París, 1985. [E].

8 La Association Cigüe, que milita para la legislación del derecho al suicidio. [E].

9 “Longevité posthume (Epiphanie, 1989)”, en *La perte des sens*, Fayard, 2004. [E].

10 Illich estudió química en su juventud. [E]. 11 “Con este signo vencerás”. El historiador Eusebio cuenta que cuando el emperador Constantino fue a combatir a Maxence, una cruz en el aire se apareció a su ejército con esas palabras. Constantino fue el primer emperador romano que se convirtió al cristianismo y preparó su establecimiento como religión oficial del Imperio. [E].