

**Ivan Illich**

# **La convivencialidad**

**Virus editorial**



# Índice

Título Original: *Tools For Conviviality* (Harper & Row Publishers)

*Primera edición en castellano:* Barral Editores, Barcelona, 1974

*Primera traducción:* Matea P. De Gossmann

*Revisión y corrección:* Virus editorial

*Maquetación:* Virus editorial

*Cubierta:* Pilar Sánchez Molina

*Primera edición en Virus editorial:* enero de 2012

D.R. © (2006) FONDO DE CULTURA ECONÓMICA.  
Carretera Picacho-Ajusco 227, C.P. 14738, México, D.F.

© 2011, de la presente edición, Virus editorial

Lallevir SL / VIRUS editorial  
C/ Aurora, 23 baixos, 08001 Barcelona  
T. / Fax: 93 441 38 14  
C/e.: virus@pangea.org  
www.viruseditorial.net

Impreso en:

Imprenta LUNA  
Muelle de la Merced, 3, 2.º izq.  
48003 Bilbao  
Tel.: 94 416 75 18  
Fax.: 94 415 32 98  
C/e.: luna@imprentaluna.es

ISBN-13: 978-84-92559-35-0

Depósito legal: BI-2995/2011

## **VIDA Y OBRA DE IVAN ILLICH. ACTUALIDAD DE UNA PROPUESTA RADICALMENTE REALISTA** 5

### **Ivan Illich. Hacia una sociedad convivencial** 6 Braulio Hornedo

### **Humanismo radical, decrecimiento y energía** 22 Roberto Espejo

## **LA CONVIVENCIALIDAD** 45

### **PREFACIO** 47

### **INTRODUCCIÓN** 49

### **DOS UMBRALES DE MUTACIÓN** 55

### **LA RECONSTRUCCIÓN CONVIVENCIAL** 67

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| La herramienta y la crisis                       | 67  |
| La alternativa                                   | 69  |
| Los valores de base                              | 71  |
| El precio de esta inversión                      | 73  |
| Los límites de mi demostración                   | 74  |
| La industrialización de la carencia              | 79  |
| La otra posibilidad: una estructura convivencial | 83  |
| El equilibrio institucional                      | 87  |
| La ceguera actual y el ejemplo del pasado        | 89  |
| Un nuevo concepto del trabajo                    | 96  |
| La desprofesionalización                         | 102 |
| · La medicina                                    | 102 |
| · El sistema de transportes                      | 104 |
| · La industria de la construcción                | 106 |

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| <b>EL EQUILIBRIO MÚLTIPLE</b> | 113 |
| La degradación biológica      | 116 |
| El monopolio radical          | 120 |
| La sobreprogramación          | 128 |
| La polarización               | 146 |
| La obsolescencia              | 150 |
| La frustración                | 152 |

|                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>LOS OBSTÁCULOS Y LAS CONDICIONES<br/>DE LA INVERSIÓN POLÍTICA</b> | 165 |
| La desmitificación de la ciencia                                     | 166 |
| El descubrimiento del lenguaje                                       | 170 |
| La recuperación del derecho                                          | 174 |
| El ejemplo del derecho consuetudinario                               | 178 |

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| <b>LA INVERSIÓN POLÍTICA</b> | 185 |
| Mitos y mayorías             | 186 |
| De la catástrofe a la crisis | 188 |
| En el interior de la crisis  | 191 |
| El cambio repentino          | 193 |



**Vida y obra de Ivan Illich**  
Actualidad de una propuesta radicalmente realista

# Ivan Illich. Hacia una sociedad convivencial

Braulio Hornedo\*

«Educación... hacer del hombre una máquina.»

Federico Nietzsche

El muy difícil primer embarazo de Helena llevó a su esposo, el ingeniero civil Ivan Peter, a tomar la decisión de trasladarse a Viena, la capital de Austria, en donde esperaban encontrar el apoyo de los mejores médicos disponibles para intentar resolver un previsible parto complicado. Los doctores no creían que el producto pudiera sobrevivir y lo desahucieron apenas nacido ese sábado 4 de septiembre de 1926.

Ese mismo año de 1926, el mundo supo de la muerte del arquitecto catalán Antoni Gaudí (1852-1926) y del pintor francés Claude Monet (1840-1926). Las paupérrimas condiciones materiales, consecuencia de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), propiciaron fenómenos inflacionarios desastrosos, particularmente en las economías de los países perdedores. En México, se agudizan los enfrentamientos de la Iglesia Católica con el régimen del presidente Plutarco Elías Calles, llegando al extremo de la suspensión de cultos por parte de los prelados mexicanos, como una respuesta a

las expulsiones de sacerdotes y la clausura de templos y conventos derivadas de la Ley de Cultos, promulgada por el Gobierno federal, y que da como resultado ese vergonzoso episodio de la historia mexicana conocido como la Guerra de los Cristeros.

El recién nacido superó milagrosamente el pronóstico de los facultativos. Antes de cumplir tres meses, el pequeño peregrino emprendió el primer viaje por su patria, primero en tren y después en barco, para ser llevado, bajo el cuidado de una enfermera, hacia la costa de Dalmacia, la tierra de sus ancestros, a fin de ser bendecido por su abuelo como el primogénito que era. Fue bautizado en Split, sobre Vidovdan, el primero de diciembre, día de la Gran Liberación.

En una conferencia titulada «Silence is a commons» presentada en Tokio, Japón, el 21 de marzo de 1982 (*Asahi Symposium Science and Man. The computer-managed Society*), Ivan Illich rememora aquellos días:

*... después de mi nacimiento fui puesto en un tren, después en un barco y llevado a la Isla de Brac. Allí, en un pueblo de la costa dálmata, mi abuelo me bendijo. El abuelo vivió en la casa donde había vivido mi familia desde la época en que Muromachi gobernó Kyoto. Desde entonces muchos gobernantes llegaron y partieron de la costa dálmata; los duques de Venecia, los sultanes de Estambul, los corsarios de Almasia, los emperadores de Austria y los reyes de Yugoslavia. Pero estos múltiples cambios en el uniforme y el idioma de los gobernantes cambiaron poco de la vida cotidiana en estos 500 años. Las mismas vigas de madera de olivo sostenían la casa del abuelo. El agua seguía recolectándose en las mismas losas de piedra sobre el techo.*

*Mi abuelo recibía noticias dos veces al mes. Entonces llegaban en tres días transportadas en vapor; anteriormente llegaban en barcasas, tardaban cinco días en llegar. Cuando yo nací, para la gente que vivía en los márgenes de los caminos principales, la vida transcurría pausada y cam-*

*biaba imperceptiblemente. La mayor parte del entorno seguía siendo del dominio común, parte de los commons. La gente vivía en casas hechas por ellos mismos; transitaba por calles apisonadas por sus animales; era autónoma para conseguir y disponer del agua; podía disponer de su voz para hablar. Todo esto cambió con mi llegada a Brac.*

*En el mismo barco en el que llegué a la isla, en 1926, se transportó el primer altavoz. Pocos habían oído hablar de tal cosa. Hasta ese día todos los hombres y mujeres habían hablado en un volumen de voz más o menos igual. De ahí en adelante todo cambiaría; el acceso al micrófono determinaría cuáles voces serían amplificadas. El silencio dejó de ser parte de los commons; se convirtió en un recurso por el que compiten los altavoces. El idioma mismo dejó de ser parte de los commons para convertirse en un recurso nacional para la comunicación. Del mismo modo que las cercas de los lores aumentaron la productividad nacional al negar al campesino la posibilidad de tener unas cuantas ovejas.<sup>1</sup>*

El pequeño creció viviendo itinerante. Pasaba una parte del año con su abuelo en Dalmacia, otra parte con su otro abuelo en Viena, y otra más viajando junto con sus padres. De 1936 a 1941 residió principalmente en la casa de su abuelo de Viena, estudiando en el Piaristengymnasium en donde fue marcado como medio-ario, con protección diplomática obtenida gracias a su padre; dicha protección sirvió también para proteger a su abuelo judío del nazismo. Las tropas alemanas tomaron Austria y en su avance creaban un nuevo entorno; cercaban lo que alguna vez fueron ámbitos de comunidad o *commons* y lo convertían en campos de concentración de prisioneros. Tiempo después, al final de la Segunda Guerra y con el ascenso de los Estados Unidos como principal potencia occidental, surgiría el concepto de desarrollo como discurso legitimador de un nuevo tipo de guerra hegemónica y global. De

baja, media o alta intensidad —según se necesite— y que terminaría por modificar la condición humana misma. El desarrollo como religión surgió como una nueva creencia global.

Illich vivió con su abuelo materno en Viena hasta 1941. Ese año comenzó a ser considerado por las leyes nazis como medio-judío. Tuvo que salir furtivamente del territorio que en ese momento era considerado alemán. A los quince años llegó a Italia, en donde pasó el resto de su juventud, radicando principalmente en Florencia y Roma.

Los años de su juventud en Italia se ven marcados por la necesidad de trabajar para ayudar a la manutención de su madre y sus dos hermanos mellizos más pequeños (pues su padre había fallecido recientemente). El joven Ivan cursa la preparatoria en Florencia, en el Liceo Científico Leonardo da Vinci, en 1942. Decide estudiar Ciencias Naturales con especialidad en Química Inorgánica y Cristalografía en la Universidad de Florencia (1942-1945) y en la Universidad de Roma (1945-1947). Lo acompañó el estigma de *raro* en esos años de estudiante, por la descalificación permanente de muchos de sus maestros, que, como los doctores en su nacimiento, no le daban muchas esperanzas para sobrevivir en la vida académica. Sin embargo, lo logró en un acto de justicia poética que lo convirtió en un lector voraz e independiente, «fiera, altanera, soberbia, insensata, irracionalmente independiente», como calificaba Cosío Villegas a sus admirados liberales de la Reforma, con una insólita memoria histórica en algo parecida a la del Funes borgeano, y una precisa y preciosa lucidez crítica semejante a la flecha de la prueba de Ulises, tras el decenio errante a su retorno con Penélope.

A la vuelta del tiempo, ese joven que se matriculó más para obtener una credencial de estudiante con una identidad falsa a manera de salvoconducto ante la persecución del régimen fascista, que para estudiar *seriamente*, y a pesar de los pronósticos errados de doctores y maestros, logró graduarse en lo que hoy llamamos Física del estado sólido antes de cumplir los veinte años.

<sup>1</sup> *The CoEvolution Quarterly*, invierno de 1983.

Hacia el final de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), estudió apasionadamente de 1944 a 1947 Filosofía, obteniendo una mención *summa cum laude*, y de 1947 a 1951 Teología (*cum laudem*) en la Universidad Gregoriana, en Roma. Posteriormente, obtuvo un doctorado en Historia (*magna cum laudem*) en la Universidad de Salzburgo; en donde conoció y quedó fascinado por dos de sus profesores: Albert Auer y Michel Muechlin, quienes se convirtieron en sus más grandes maestros de método histórico y de interpretación de textos antiguos. El profesor Auer asesoró su tesis doctoral, que versó sobre «Las dependencias filosóficas y metodológicas de Arnold Toynbee». Poco después, comienza un posdoctorado o habilitación con el profesor A. Auer en la Universidad de Princeton, sobre el macro-microcosmos en Alberto Magno y sus discípulos.

Al iniciar la década de los cincuentas, Illich ingresó a la Iglesia Católica, al parecer destinado a la carrera diplomática en el Vaticano por su desbordante talento; sin embargo, de 1951 a 1956, se fue a los Estados Unidos como sacerdote asistente en la Iglesia de Encarnación, Upper West Side, Nueva York. El propio Ivan establece las razones de su traslado a los Estados Unidos en la entrevista realizada por David Cayley; éste le pregunta:

**Cayley:** *¿Por qué fuiste a los Estados Unidos?*

**Illich:** *Quería alejarme de Roma. No quería integrarme a la burocracia papal y pensé hacer una tesis postdoctoral, algo que las universidades alemanas llaman habilitación, sobre alquimia, acerca del trabajo de Alberto el Grande. Sobre este tema hay documentos muy importantes en la Universidad de Princeton y fui invitado a ella. Pero luego, durante mi primer día en Nueva York, literalmente en mi primera tarde, con unos amigos de mi abuelo, oí acerca de los puertorriqueños y su arribo. Pasé los siguientes dos días en el barrio sobre la calle 112 y la quinta avenida, la 112 y Park Avenue, debajo de los rastros de la Central de*

*Nueva York, en donde los puertorriqueños tenían su mercado. Inmediatamente, fui a la oficina del Cardenal Spellman y le pedí un sitio en la parroquia de Puerto Rico. ¡Y fue así como me quedé en Nueva York!*<sup>2</sup>

En Manhattan se hizo cargo de un centro en donde se atendía a inmigrantes puertorriqueños. Este cargo llevó a Illich a encarar una fuerte disputa en contra de los migrantes italianos, irlandeses y judíos que rechazaban cruelmente a los nuevos inmigrantes puertorriqueños. Las absurdas demandas de los viejos inmigrantes fueron desafiadas por Ivan Illich cuando decidió aceptar como parroquianos de la Iglesia Católica a los puertorriqueños que así lo solicitaban. Para Illich, la labor de aceptación de los puertorriqueños en los Estados Unidos terminó en 1956 cuando el cardenal Spellman e Ivan, en presencia de treinta mil puertorriqueños reunidos en el campus de la Universidad de Fordham, festejaron a San Juan, el santo patrono de Puerto Rico.

En 1956 fue enviado a Puerto Rico, su destino era la Universidad Católica de Santa María en Ponce, donde se le nombró vicerrector. Su tarea principal consistía en enseñar a los religiosos de los Estados Unidos y Canadá a hablar el castellano y acercarse a la cultura hispana para poder hacerse entender en sus países de origen, con los millones de inmigrantes hispanoparlantes. También fue miembro del Consejo Superior de Enseñanza en la Universidad (estatal) de Puerto Rico. Illich fue *alejado* de la isla por su oposición a las amenazas proferidas por el obispo de Ponce en contra de los fieles que votaran por el gobernador Luis Muñoz Marín, quien se declaró partidario de una política de control de la natalidad auspiciada por el Estado.

A finales de la década de los cincuenta, Illich fundó en la Universidad Fordham, en Nueva York, el Centro de Formación Intercultural (CIF) mientras trabajaba como investiga-

<sup>2</sup> Cayley, 1992: 83-84.

dor y profesor del Departamento de Sociología, impartiendo seminarios intensivos dos veces al año. El propósito del CIF era capacitar a los misioneros norteamericanos, no sólo para hablar español, sino sobre todo para entender y respetar las culturas de los países latinoamericanos, no desde la perspectiva de una cultura dominante que piadosamente les lleva la salvación, sino propiciando un diálogo intercultural entre semejantes.

En 1961 Illich decidió trasladar a Cuernavaca, México, el centro de operaciones donde continuar con sus labores del CIF. Rentó el viejo hotel Chulavista (en el que alguna vez se hospedara Alfonso Reyes unos años antes) y que para ese entonces se encontraba abandonado, acondicionaron el espacio y se puso a trabajar en medio de aquella «tibieza vegetal donde se hamaca/ el ser en filosófica medida», como escribió Reyes en su *Homero en Cuernavaca*.

La perspicaz agudeza crítica de Ivan le permitió identificar en el llamado del Papa Juan XXIII, para que los obispos norteamericanos enviaran al menos el 10% de sus monjas y sacerdotes como misioneros para ayudar a modernizar la Iglesia en Latinoamérica, una trampa en la que la Iglesia Católica contribuía a la expansión hegemónica del imperialismo económico norteamericano. Éste se sustentaba en lo que se conocía como doctrina Truman, esto es, la idea del desarrollo económico como un fin deseable y alcanzable, que fue instrumentada unos años después a bombo y platillo como una Alianza para el Progreso por la Administración Kennedy.

Aquí cabe recordar un breve fragmento del memorable prólogo escrito por Erich Fromm en el libro de Illich titulado *Alternativas*:

*... el concepto moderno de progreso, que significa el principio del constante aumento de la producción, del consumo, del ahorro de tiempo, de la maximización de la eficiencia y ganancias, del cálculo de todas las actividades*

*económicas sin tomar en cuenta sus efectos sobre la calidad de la vida y el desarrollo del hombre; el dogma de que el aumento del consumo conduce a la felicidad del hombre, de que el manejo de las empresas a gran escala debe ser por necesidad burocrático y alienado; el que el objeto de la vida es tener (y usar), en lugar de ser; el que la razón reside en el intelecto y está divorciada de la vida afectiva; el que lo más nuevo es siempre mejor que lo más viejo; el que el radicalismo es la negación de la tradición; el que lo contrario de ley y orden es la falta de estructuras. En pocas palabras, el que las ideas y categorías que han surgido durante el desarrollo de la ciencia moderna y la industrialización son superiores a todas aquellas de culturas anteriores, e indispensables para el progreso de la raza humana.*

El modo de vida norteamericano se convirtió en el modelo del «desarrollo deseable para todas las naciones», y éste se convirtió en la bandera y la divisa de las políticas económicas de los países del área de influencia de los Estados Unidos. Esa doctrina se esparció con tal fuerza en América Latina que los años de educación escolar obligatoria se incrementaban progresivamente como indicadores del *desarrollo* de un país. Las elites de tales naciones predicaban que el camino más corto para salir del subdesarrollo era la escolarización. Sin embargo, y esto lo demostró contundentemente Illich, la escuela, para los países latinoamericanos, no significaba la salida del Tercer Mundo sino una nueva fuente de injusticias y de control social por los verdaderos beneficiados de ese desarrollo.

*Desde 1958, a partir de sus conversaciones con Everett Reimer, Illich, que era entonces vicerrector de la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico, empezó a percatarse de que para la mayoría de los seres humanos el derecho a aprender se ve restringido por la obligación a asistir a la escuela. A lo largo de los años 60, Illich y Reimer mantuvieron vivo el diálogo sobre el tema que se hizo cada*



vez más sistemático en los dos seminarios anuales que desde 1966 organizó en Cuernavaca Valentina Borremans, cofundadora y directora del Centro Intercultural de Documentación. Buena parte de los frutos de las discusiones, en que participaron centenares de personas, aparecieron en las publicaciones del CIDOC.<sup>3</sup>

El Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) fue la continuación del CIF. Fue fundado con la colaboración de Valentina Borremans, Feodora Stancioff y Gerry Morris, entre otros. En ese lugar no sólo se enseñaba español, sino que se discutía, además, sobre la misión que la Iglesia estaba llevando a cabo en Latinoamérica. A Illich le parecía evidente que la alianza entre la Iglesia y el naciente culto al desarrollo era una trampa. El mismo desarrollo le pareció una calamidad. Una calamidad en tanto provocaba un daño enorme a millones de personas.

En 1966, con el CIDOC se abrió un controvertido espacio de reflexión, en el cual se realizaban intensas discusiones respecto a Latinoamérica y el desarrollo. En los jardines te podías encontrar en los recesos de los seminarios, tomando un café o caminando bajo las sombras de las jacarandas y los tulipanes, a intelectuales de la talla de Paul Goodman, Erich Fromm, Peter Berger, Paulo Freire, Sergio Méndez Arceo y otras innumerables y destacadísimas personalidades de los cinco continentes. De las discusiones que se llevaron a cabo allí surgieron los *Cuadernos de CIDOC*, pequeños volúmenes, impresos y encuadernados internamente. Con inaudita velocidad e independencia, para la tecnología editorial de la época (sin fotocopadoras económicas y rápidas, ni mucho menos computadoras o impresoras láser). A mediados de la década de los sesenta, un libro como los *Cuadernos de CIDOC* tardaba semanas en producirse comercialmente, mientras que en el CIDOC se lograba producir en días. De esos

cuadernos provienen los primeros libros o panfletos publicados por Ivan en español durante la década de los setenta: *La sociedad desescolarizada*, *La convivencialidad*, *Energía y equidad*, *Desempleo creador*, etcétera.

Durante esos años, Illich hizo severas críticas a la Iglesia Católica; en una conferencia incluso la comparó con la Ford Motor Company. Acusó a la Iglesia de no ser más que otra burocracia que promovía ese veneno llamado modernidad o desarrollo.

En el geométrico rango de las ideologías políticas, ni la derecha ni la izquierda de la Iglesia Católica soportaron las críticas de Ivan Illich. Incluso el jesuita Dan Berrigan lo acusó de violencia intelectual. Y, en 1967, la Iglesia censuró el CIDOC y, un poco después, Illich decidió abandonar esa enorme burocracia llamada Iglesia Católica. El CIDOC se mantuvo hasta 1976, cuando Ivan Illich decidió, voluntariamente cerrarlo. El CIDOC funcionó exactamente un decenio.

Pero dejemos que sea el propio Ivan Illich en su entrevista con David Cayley quien precise esta historia:

**Cayley:** ¿Por qué estableciste el CIDOC?

**Illich:** De las cosas que hice en Puerto Rico había una que deseaba continuar. La cruzada contra el desarrollo. En parte ese era el objetivo del CIDOC; en parte, era atenuar el mal causado por los cuerpos de paz. [...] Sabía que los voluntarios eran un modelo de demostración para los altos niveles de consumo en servicios cuando eran mandados a Latinoamérica [...]. A través de la imagen de los voluntarios pronto vino la idea, no sólo por parte de los periodistas sino también por parte de la gente que decía que los voluntarios podían hablar con mucho mayor conocimiento acerca de las situaciones locales, con esto quedaba justificada la idea de que la gente necesitaba la ayuda.

**Cayley:** El propósito del CIDOC era subversivo, explícitamente subversivo desde el principio.

**Illich:** Hice un lugar con el propósito institucional de pro-

<sup>3</sup> Opciones, 1992.



veer en aquel momento el más intensivo, el mejor entrenamiento para hablar español que estaba al alcance, a cualquier precio, en una atmósfera de reflexión dada durante el curso de cuatro meses, la gente tendría que reflexionar sobre la realidad cultural del país al que iba a ir. [...]

En fin, en principio en el CIDOC se trataba de atenuar los efectos negativos que provocaba el envío de voluntarios, a la vez que quería evidenciar la locura ilusoria que significaba el programa de voluntarios; al volverlos reflexivos sobre la realidad de América Latina, esperé que escribieran sus reportes hacia Estados Unidos, proveyendo un entendimiento mayor a sus superiores de la situación en América Latina.

[...]

**Cayley:** ¿Cómo fue la transición que te llevó de la Universidad Católica al CIDOC?

**Illich:** En 1959 sentía que había hecho más o menos todo lo que tenía que hacer en Puerto Rico.

[...]

**Cayley:** Sé que no terminaste muy bien con la Iglesia y otras agencias.

**Illich:** Creo que fue un escándalo. Y estuve muy solo en un principio.

**Cayley:** ¿Por qué suspendiste tu trabajo como sacerdote por completo?

**Illich:** En 1967 recibí documentos formales de la Curia Romana, que supe habían sido guardados como reportes de la CIA y que habían salido de la Mirada Santa. Le dije entonces a la Iglesia, hiciste un escándalo de mí, nunca más volveré, de ninguna manera, a verme envuelto en ninguna acción que la Iglesia Católica Romana considere propia de un sacerdote. Rechazo mis privilegios y cualquier deber dentro del sistema litúrgico del sistema de la Iglesia Romana y de su sistema clerical. Me mantendré alejado. El destino me ha empujado a esta situación en la cual yo no tengo otra alternativa.

**Cayley:** ¿Te referías a esa acusación levantada en contra tuya por parte de la Iglesia?

**Illich:** Sí, algunos tontos negocios romanos, pero todo eso había pasado. Mi posición, por supuesto, no podía ser entendida, porque la gente siempre creía que yo hablaba como eclesiástico. Pero, desde 1960, me negué a hablar como eclesiástico.

[...]

**Cayley:** ¿Cuándo y por qué cerró el CIDOC?

**Illich:** En 1973 llegué a la conclusión de que todo aquello que deseaba hacer al crear el centro, en 1966, estaba hecho desde 1970. Además, decidí cerrarlo debido a la curiosa imagen creada por él, y a que no tenía el poder suficiente para responsabilizarme del peligro físico que corrían mis colaboradores —acuérdate por lo que pasaba en aquel entonces América Latina—. Ulteriormente me di cuenta de que el lugar no podría salvarse de una institucionalización como la de la universidad. [...]

Vi cierto peligro que se avecinaba en las políticas del Gobierno mexicano al sostener el peso. Me confié de mi instinto financiero lo suficiente en 1973 para convecarme a mí mismo de que el boom petrolero no podría sostener la tasa de crecimiento proyectada por las instituciones de planeación mexicanas. Y predije que el soporte del peso llevaría a una terrible quiebra e insolvencia. Mientras tanto, la vida en México se volvería cada vez más cara. Nunca tomé dinero de subvenciones, ni de regalos, con excepción de aquel dinero para cosas pequeñas, rechazaría hasta una galleta. La independencia del CIDOC se basaba en la diferencia de salarios entre Estados Unidos y México. Ofrecíamos instrucciones intensivas de lenguaje, cinco horas por cuatro meses en grupos de tres. Pagábamos salarios mexicanos a los maestros, mejores de los que les ofrecía cualquier universidad en Cuernavaca, y cargábamos los gastos en precios norteamericanos que eran altísimos para México pero muy bajos para un estadounidense. Así

*fue como logramos establecer una biblioteca importante y cursos avanzados en el CIDOC. [...]*

*En 1973 vi que nuestra habilidad para hacer esto estaba en peligro. A través de las nuevas políticas mexicanas, la diferencia entre los precios mexicanos y norteamericanos se iba a reducir bastante. En 1973 llamé a los administradores del CIDOC —nunca tuve ningún trabajo, nunca ejercí ningún poder, nunca firmé ningún documento durante estos años en México, siempre actué bajo mi incuestionada influencia, pero no a través de ningún poder administrativo—, les pedí que se juntaran y les di un seminario de tres días sobre economía internacional. [...] Les propuse que durante los dos años siguientes todo el dinero que obtuviera el CIDOC no se gastara ni en boletos de avión, ni en libros, sino que se fuera a un fondo. Cuando el fondo alcanzó uno y medio el salario masivo de un año, sería dividido en sesenta y tres partes iguales, la gente iría a casa y cerraríamos la institución. Lo hicimos justo en el décimo aniversario del centro, el primero de abril de 1976, con una gran fiesta en la que cientos de personas del pueblo estuvieron presentes. Algunos de los profesores de lenguas dividieron la escuela en diversos centros, la biblioteca fue donada a la más responsable de las bibliotecas cercanas, la del Colegio de México, y de un día a otro, todo se había terminado.<sup>4</sup>*

Las investigaciones de Illich en los años setenta, tras cerrar el CIDOC, comenzaron a resultar más tratados que panfletos —así llamaba Illich a *La convivencialidad*, *La sociedad desescolarizada*, *Energía y equidad*, *Alternativas*, *El desempleo creador* y otros panfletos que publicó el CIDOC—. El primer tratado de Illich es *Némesis Médica*, compilación crítica de cientos de estudios y publicaciones que documentan la existencia de la iatrogenesis (enfermedades producidas por los

propios médicos). En este libro ya no sólo se esbozan ideas para reaccionar ante el sometimiento de las instituciones modernas, administradas y operadas por universitarios, sino que también se trazan las líneas para ampliar investigaciones sobre diversos temas que han sido poco explorados en la actualidad. Entre otros, la proliferación de profesionales de la salud que reduce de manera inversamente proporcional la capacidad de la gente para mantener y recuperar la salud propia.

*A fines de los setenta vienen El trabajo fantasma y El género vernáculo. Libros en los cuales Illich va hasta la raíz de algunas de nuestras certidumbres más arraigadas. Allí analiza ideas como la de lengua madre, algunos tipos de aprendizaje, lo vernáculo, etc. Asimismo, polemiza respecto a ciertas metas que busca la modernidad como la igualdad entre el hombre y la mujer.*

*En los ochenta y los noventa, ha continuado realizando estudios acerca de las certezas sobre las que en la actualidad estamos parados; hace análisis críticos y evalúa qué tanto son convenientes dichas certidumbres. De estos años destacan libros como El H<sub>2</sub>O y las aguas del olvido, en el que realiza una historia del agua y critica la conversión del líquido vital en H<sub>2</sub>O; y En el viñedo del texto, en donde muestra cómo se crearon las certezas de esa mentalidad que algunos han llamado libresca o cultura escrita lega.<sup>5</sup>*

Esta cultura de los ilustrados da como resultado, con el paso del tiempo, la iglesia (universidad) encargada de divulgar la buena nueva del desarrollo entre los pueblos; la necesidad primera de todas las necesidades; la fe globalizadora que une a los creyentes y a los agnósticos, a los capitalistas y los socialistas, a los industriales y los ecologistas, a los conservadores e, incluso a muchos de los rebeldes; la creencia global en el desarrollo.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, pp. 202-204, citado por Olvera y Márquez, pp. 233-234.

<sup>5</sup> Olvera y Márquez.

Creer que las escuelas y los hospitales obligatorios y universales son una necesidad indispensable, es muestra inequívoca de pertenencia a esa feligresía, con sectas que hablan de desarrollo sustentable o con rostro humano. Creer en el desarrollo es evidencia contundente de que ya se tiene o al menos se desea tener un título universitario y, sobre todo, que se aspira a un modo de vida moderno. «La tribu invisible» la llamó Gabriel Zaid (lector atento de Illich). La tribu de los universitarios en el poder a lo largo y ancho del mundo, núcleo central y promotor principal de la religión universal del desarrollo.

*Cuernavaca (México), verano de 2002*

\* Lector empedernido, estudiante de casi cualquier cosa curiosa, poeta, pobre en simplicidad voluntaria, desescolarizado de origen por conducto de las circunstancias azarosas de la vida, **Braulio Hornedo Rocha** es rector de la Universidad Virtual Alfonsina de Cuernavaca ([www.braulio-hornedo.com](http://www.braulio-hornedo.com)).

## Bibliografía

- CAYLEY, David (1992): *Illich in conversation*, Anansi, Canadá.
- ILLICH, Ivan (1974): *Alternativas*, Joaquín Mortiz, México, 1974. Introducción por Erich Fromm.
- (1983): «Silence is a commons», *The CoEvolution Quarterly*, invierno de 1983, n° 40, pp. 5-9.
- «La crítica radical de la empresa escolar», *Opciones*, n.º 10, suplemento de *El Nacional*, México, 10 de julio de 1992 conferencia presentada en Chicago en 1988, pp. 2-7.
- MÁRQUEZ, Jorge Federico y Rosa María OLVERA (sin fecha): *La obra de Ivan Illich como un paradigma para el estudio de la sociedad internacional*. Tesis para obtener el grado de licenciados en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 191 pp.
- REYES, Alfonso (1952): *Homero en Cuernavaca*, ampliada y revisada, Tezontle.

# Humanismo radical, decrecimiento y energía\*

Roberto Espejo\*\*

*«Por supuesto, aquellos que preconizan un “cambio radical de la estructura política y social” pasan por ser utopistas incorregibles, mientras que aquellos que no son capaces de ver más allá de su nariz en dos años en el futuro, son evidentemente los realistas»,*

Cornelius Castoriadis (citado por Ridoux, p. 91)

## Introducción

Hay situaciones que son evidentes por sí mismas. Hay otras que pueden parecer evidentes, pero que esconden errores de razonamiento, los cuales —dependiendo de la situación— pueden estar muy o poco escondidos. Otras situaciones se presentan como completamente autoevidentes y a veces quedan en una especie de espacio neutro, donde nadie se hace cargo.

\* Artículo publicado originalmente en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 7, n.º 21, 2008.

El tema de la energía y de los recursos es una de estas situaciones. Vivimos en un planeta y utilizamos sus recursos, pero lo hacemos como si dicho planeta tuviera fuentes ilimitadas de éstos. ¿Por qué nos comportamos de esta manera? Hemos construido un sistema económico basado en el mercado y en el *desarrollo*. Pero ¿qué entendemos por tal? La producción de bienes y servicios, el movimiento creativo y empresarial nos transforman en productores de riqueza. Nada de esto es intrínsecamente malo, al contrario, creo que la labor de transformación del mundo es algo deseable, un movimiento donde los seres humanos tienen la posibilidad de crear estructuras, de intentar formas de organización, de equivocarse y de tener aciertos. La pregunta está en el *cómo* llevamos a cabo dicha actividad en el mundo. Podríamos decir que lo importante es que dicha actividad sea llevada a cabo de manera *ética*.

Por esto, y para no complicarnos en discusiones filosóficas, entenderemos simplemente que dicha actividad debiera desarrollarse de manera tal que la vida de un grupo de personas no sea perjudicada por aumentar la calidad de vida de otros. Pero dicho criterio puede ser visto en un momento de tiempo o bien de forma transversal. Es por esto que el problema de los recursos y de la energía es doble: por una parte, su distribución (desigualdad) y, por otra, su permanencia en el tiempo (sustentabilidad).

Pero, ¿en qué consiste este desarrollo? Todo parece indicar que se trataría de la producción incesante de bienes y servicios, siempre pensando en satisfacer un conjunto de necesidades de la población, con el consecuente consumo de energía. Para este fin, hemos creado instituciones que regulan dicho proceso. Pero ¿cuál es la naturaleza de estas necesidades que buscan ser satisfechas? ¿Podemos poner un fin a las necesidades, satisfaciéndolas? Es cierto que lo que hoy es considerado como esencial para vivir en sociedad, hace cincuenta años no lo era. Más aún, los avances de la tecnología nos ponen en la situación de deber actualizarnos día a día. Hace diez

años era pensable vivir sin un teléfono celular, hoy se hace difícil.

No obstante, este desarrollo sigue estando basado en un supuesto que choca con nuestro sentido común. Si cada país busca el desarrollo económico y esto implica la utilización de recursos, y además conocemos las proyecciones demográficas para los años por venir, ¿qué pasará con las fuentes de dichos recursos? No se trata de un tema ideológico sino práctico. ¿Tenemos razones para creer que tendremos siempre recursos ilimitados o se trata más bien de un cerrar de ojos irracional? A veces la situación da la impresión de constituirse en una creencia ciega, de que las cosas se solucionarán por arte de magia o bien que «la ciencia» —que en nuestros días ha tomado el rol de un cuerpo eclesiástico dotado de infalibilidad casi divina— encontrará las vías necesarias para solucionar nuestros problemas energéticos.<sup>1</sup> Una crítica de esta situación va más allá de un análisis basado en un marco teórico o político definido y se inserta en lo que podríamos llamar una constatación de sentido común. Un símil cuya fuente no he podido rescatar es muy gráfico: es como si un chofer de automóvil fuera a chocar contra una muralla y al verla acelerar aún más. Nuestro chofer ve la muralla, pero cree que se liberará de ella aumentando la velocidad. Quizás en su espíritu reine el *wishful thinking* y crea que podrá atravesarla.

Estos tipos de cuestionamientos fueron desarrollados por Ivan Illich (1926-2002) en una serie de escritos que fueron bastante debatidos entre los años setenta y noventa. Illich se volvió famoso en los años setenta por su crítica al sistema escolar, con su libro *La sociedad desescolarizada* y varios

otros escritos y conferencias, que cubría sólo una pequeña parte de una crítica a la sociedad industrial. Dentro de esta crítica, el problema de la energía está presente y debiéramos decir que cumple un papel fundamental en su forma de analizar la situación de nuestra civilización.

En este artículo quisiéramos exponer algunas de sus ideas principales para resucitar el debate en torno a su obra. Sus escritos cubren muchos dominios de la sociedad —siempre como parte de este análisis—, pero ciertamente pueden describirse utilizando algunos denominadores comunes. La manera de Illich de mirar el mundo consiste en una forma específica de crítica, en el sentido que usualmente se le da a este término en los círculos académicos.<sup>2</sup> Es por esto y por lo radical de sus ideas, que nos parece pertinente discutir las.

## Ivan Illich

Illich nació en 1926 en Viena, Austria. Era hijo de un padre croata católico y de una madre judía. Huyendo del antisemitismo de la época, emigraron a Italia donde hizo estudios de Cristalografía en la Universidad de Florencia, obteniendo un diploma en esa materia. En 1943, buscando transformarse en sacerdote, estudia Teología y Filosofía en la Universidad Gregoriana del Vaticano. Posteriormente, en 1951, se ordena, al mismo tiempo que obtiene un doctorado en Historia en la Universidad de Salzburgo. No queriendo desarrollar una carrera eclesiástica en el seno de la iglesia, Illich parte a Nueva York (buscando trabajar con unos manuscritos de San Alberto Magno) donde se transformará en párroco de una iglesia puertorriqueña entre 1951 y 1956. En 1956, con treinta años, asume como vicerrector de la Universidad Católica de Puerto Rico, la cual deja en 1960 para establecerse en Cuernavaca, México.

<sup>2</sup> Crítica cercana a la realizada por Jacques Ellul en Francia y por Paul Goodman en Estados Unidos.

<sup>1</sup> Por ejemplo, sacar energía del vacío o la fusión en frío. Ideas que pueden transformar efectivamente nuestra civilización, pero que hasta que no se logren implementar no pasan de ser un relato de ciencia ficción. Además, alguien podría argumentar, muchas opciones existen (energía solar, eólica, etc.), pero no son masificadas por razones de poder y de control social. ¿Son nuestros ministerios de energía y grandes corporaciones aparatos ideológicos althusserianos de un Estado transnacional y mundialmente organizado? Conspiraciones podemos ver en muchas partes, pero lo que es innegable es que nuestro actuar no es el más racional de todos.

En 1961 funda en esta ciudad el Centro Intercultural de Información (CIDOC), el cual fue considerado por muchos como una «universidad informal», donde se estudiaba el español, pero sobre todo se trabajaba sobre los problemas del desarrollo. De hecho, el centro estaba pensado como un espacio para capacitar a misioneros latinoamericanos en su trabajo en América Latina. Pronto el centro demostró hacer más que eso, teniendo una gran expansión teórica y siendo conocido internacionalmente. Como señala Marcela Gajardo: «Desde el año de su creación hasta mediados de los setenta, el CIDOC fue un lugar de encuentro para muchos intelectuales americanos y latinoamericanos dedicados a la reflexión sobre la educación y la cultura. Allí se impartían cursos de español y se organizaban talleres sobre temas sociales y políticos» (Gajardo, 1993). A raíz de la tendencia del CIDOC, Illich tuvo problemas con el Vaticano, lo cual lo llevó en 1969 a abandonar su función como sacerdote y a transformarse en laico.

En los años setenta Illich publicó las obras que lo harán conocido como crítico de la sociedad industrial y de sus instituciones: *Celebration of Awareness (Alternativas)* en 1970, *Deschooling Society* (La sociedad desescolarizada) en 1971, *Tools for Conviviality* (La convivencialidad) en 1973, *Energy and Equity* (Energía y equidad) en 1973 y *Medical Nemesis* (Némesis médica) en 1975. Como lo señalan Jean Robert y Valentina Borremans en el prefacio de las *Obras Completas* de Illich —libro aparecido en 2003 y editado en francés por Fayard—, Illich se refería a estos cuatro libros como sus «panfletos» y ellos presentaban un conjunto coherente con un propósito común (Illich 2003: 12).

Como ya comentamos anteriormente, quizás una de las áreas donde Illich es más conocido sea como crítico del sistema escolar, ámbito donde sus planteamientos por eliminar la escuela obligatoria fueron muy debatidos en los años setenta y cuyas repercusiones duran hasta hoy en día, aunque moduladas por el tiempo. Particularmente interesante es la discu-

sión entre Illich y Paulo Freire en torno al problema de la concienciación y al rol de la escuela.<sup>3</sup> A pesar de ser éste uno de los temas que más se relaciona por lo general con Illich, se trata de un tema que está englobado en una posición crítica de la sociedad bastante más amplia.

Posteriormente, al cierre del CIDOC en 1971, Illich continúa su trabajo como escritor y crítico publicando otros libros y artículos. En los años noventa se le podía ver un tiempo en su casa en Cuernavaca (la ex sede del CIDOC), donde rechazaba casi toda entrevista, en Alemania (Bremen) donde trabajaba con un grupo de estudiantes y amigos temas relacionados con la historia antigua y con la crítica de la sociedad industrial, y en la Universidad de Pensilvania, donde daba también conferencias y estaba encargado de un seminario sobre filosofía de la tecnología. Illich murió en Bremen, Alemania, en 2002.

### La crítica a la sociedad moderna. Una crítica diferente

Es interesante notar que cuando hablamos de crítica social siempre somos llevados a un imaginario que contiene los rostros y las invocaciones teóricas de la Escuela de Frankfurt. Muchas obras han sido escritas desde los años setenta narrando la historia de esta escuela (Wiggerhaus, 1993; Jay, 1977, Assoun, 2001, Vincent, 1976). Dicho movimiento se constituyó en los años treinta en Alemania como un Instituto de Investigación Social que tenía una línea de discurso explícitamente neomarxista. Figuras como Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse (y posteriormente Habermas) fueron los pilares de este movimiento. Como señala Kellner: «el rol histórico llevado a cabo por el Instituto de Investigación Social fue preservar la teoría marxista de una degeneración orto-

<sup>3</sup> Ver el trabajo de Gustavo Esteva, Dana Stuchul y G. Prakash citado en la bibliografía.



doxa cerrada, de desarrollar dicha teoría aplicándola a problemas sociales e históricos diferentes» (Kellner 1975: 142).

La producción teórica de estos personajes tomó en el tiempo direcciones distintas, pero siempre consistió en un análisis de la sociedad y en la aplicación de la denominada teoría crítica a los múltiples aspectos de ésta. En la década de los sesenta personajes como Marcuse<sup>4</sup> se transformaron en los referentes de la revuelta estudiantil (el Mayo del 68 francés y las manifestaciones en la Universidad de Berkeley en Estados Unidos). Por otra parte, Erich Fromm desarrolló más el lado existencial y religioso de esta mirada de la sociedad, separándose del tipo de textos producidos por lo que ha sido llamada la Escuela de Francfort de la primera generación.

De manera más o menos paralela, Ivan Illich realizó una crítica de la sociedad alejada del cuadro freudo-neomarxista desarrollado por la Escuela de Francfort. Se trata de una crítica no marxista y que mantiene la exposición de sus ideas en un terreno mucho menos teórico —en el sentido del discurso académico habitual— que el caso de la crítica a la Francfort. La crítica de Illich busca<sup>5</sup> no ser ideológica, sino práctica, hasta cierto punto basada en el sentido común. Creemos que para él el problema estaba en hacer frente a una realidad y constatarla, no buscando construir políticas en base a supuestos predeterminados. Erich Fromm, en el prefacio escrito para el libro de Illich *Celebration of Awareness* —que podríamos traducir como «la celebración de la conciencia» o del «darse cuenta»— define el tipo de crítica illichiana como un «radicalismo humanista»: «Antes de toda reflexión, el radicalismo es llevado a adoptar como lema “*de omnibus dubitandum*”; hay que dudar de todo, en particular de aquellos

conceptos ideológicos que están bien anclados en la opinión pública y que se transforman en axiomas» (Erich Fromm, en Illich, 2003: 41).

## Los umbrales de desarrollo

En este contexto Illich propuso su teoría de los «umbrales de desarrollo». La idea es simple: en muchos ámbitos (notoriamente en el caso de la educación, del transporte y de la salud) el desarrollo de instituciones para administrar y promover los mecanismos para satisfacer las necesidades de dichos dominios comienza a actuar en contra del objetivo de la institución. Todo esto a partir de un punto de inflexión, donde la eficiencia del mecanismo propuesto empieza a ser decreciente. De esta manera, el sistema de educación empieza a impedir que la gente se eduque, el sistema de salud enferma a la gente y el sistema de transporte —considerando todos sus costos— se transforma en un sistema muy poco eficaz. Podemos ilustrar la idea pensando en el tráfico: hasta un cierto punto el uso de un automóvil es práctico, debido a su velocidad. Pero si el sistema de los automóviles crece, y se producen estancamientos, la velocidad efectiva de este dispositivo corre riesgos de disminuir. Existiría entonces un límite al crecimiento del sistema, a partir del cual el sistema en sí se vuelve ineficaz.

El problema se encuentra en la consideración de los límites a nuestras acciones como civilización. ¿Podemos pensar en hacer crecer nuestra producción y obtener satisfacción a nuestras necesidades siempre de manera ilimitada? Sin entrar aún al tema de los productos, de la necesidad y de la finitud, se trata de considerar el crecimiento industrial desde una perspectiva lógica. Una sociedad debe «reconocer los límites a la manipulación pedagógica y terapéutica que puede ser exigida por el crecimiento industrial y que nos obliga a mantener ésta sin sobrepasar ciertos umbrales críti-

<sup>4</sup> Con sus conocidos textos *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*. Posteriormente Marcuse desarrolló sus argumentos en torno a la aplicación de la estética en este análisis social. Ver por ejemplo *La dimensión estética* y *Hacia la liberación: más allá del hombre unidimensional*.

<sup>5</sup> Que lo logre o no, ése es otro problema.



cos» (Illich 2003a: 454). La existencia de un punto a partir del cual el crecimiento de un sistema montado para realizar una tarea se vuelve ineficiente es la idea de base.

Se trata finalmente de incluir el problema de la escala humana en una dinámica de crecimiento exacerbado. Esto es cierto también para el uso de la energía, como lo señala Illich en su libro *Energía y equidad*. Detrás de esta discusión se esconde ciertamente la noción —de la cual por lo general no somos conscientes— de la finitud de la vida humana, siempre versus una lógica de crecimiento infinito. ¿No es acaso cierto que individualmente no tenemos conciencia de nuestra propia finitud? ¿No es cierto que vivimos como pensando en que siempre estaremos aquí? Si extrapolamos esta tendencia individual a ver las cosas y a actuar en el mundo, podemos hacernos una imagen de las crisis que podríamos tener que enfrentar de no considerar este tema. Como señala Bernard Delobelle (Delobelle 2008: 50) en relación al crecimiento, «la finitud convoca lo real» y, por lo tanto, asumir esta finitud puede ser una fuente de sabiduría. ¿Es posible pensar en un proceso social que dé cuenta de esta conciencia?

En su texto *Needs* (Necesidades) Illich desarrolla el problema de cómo el «desarrollo» se liga con las necesidades que consideramos vitales para el hombre. ¿Fue esto siempre así o hemos construido categorías en base a una miopía histórica? Illich presenta la aparición de estas necesidades como el origen de una categoría antropológica: el *homo miserabilis*, el hombre que carece de aquello que es considerado por la sociedad como lo básico. Illich señala: «La transformación ocurrió en un par de siglos. Durante este tiempo la certeza de raíz era la evolución, ahora llamada progreso, ahora llamada desarrollo, ahora llamada crecimiento. En este proceso secular los hombres clamaron descubrir recursos en la cultura y en la naturaleza —en lo que habían sido cosas comunes para ellos— y los transformaron en valores. El historiador de la escasez relata la historia. Como crema batida que súbitamente se endurece para hacerse mantequilla, el *homo miserabilis*

súbitamente apareció, casi del día a la mañana, como una mutación del *homo economicus*, el protagonista de la escasez. La generación post Segunda Guerra Mundial observó este cambio en la naturaleza humana desde un hombre común a un hombre necesitado. La mitad de los individuos nacidos en la Tierra son de este nuevo tipo» (Illich, 1990).

El progreso y el desarrollo se vuelven términos que es necesario analizar con cuidado. Como señala Gustavo Esteva (en su tiempo amigo y colaborador de Illich) en una entrevista, el subdesarrollo fue introducido como término por Harry Truman en 1949. Esto dividió a la humanidad en dos grupos: los desarrollados y los que no lo eran, generando un ideal que se impuso como un destino obligado para todos. En palabras de Esteva: «Se me pegó el subdesarrollo cuando tenía 13 años, cuando el presidente Truman llegó al cargo y acuñó la palabra “subdesarrollo”. Yo fui uno de los mil millones de personas que ese mismo día nos transformamos en subdesarrollados. No lo éramos. Éramos un tipo diferente de personas y súbitamente todos nos transformamos en subdesarrollados. Si usted se vuelve subdesarrollado es una condición muy humillante. Muy poco digna. Usted no puede confiar en sus instintos. Necesita confiar en los expertos que le traerán el desarrollo» (Esteva, 2005).

La pregunta es ¿cuál es el costo de este ideal? ¿Es factible pensar en un mundo donde todos satisfagan un conjunto siempre creciente de necesidades? Concretamente, ¿tiene la Tierra los recursos necesarios para ello? Quizás el desarrollo de la humanidad no implique necesariamente un crecimiento económico sin fin. Quizás las soluciones se encuentren en otros espacios de posibilidades. Pensar en el futuro como un escenario con una demanda siempre creciente de energía para hacer girar las ruedas de nuestra civilización no es algo muy coherente. Aquello presupone fuentes de recursos infinitas y —peor aún— no deja espacio a pensar que tal vez no las necesitamos. La mirada de Illich es en este último punto una llamada de atención.

## Las herramientas y las instituciones

Dentro de la dinámica del desarrollo, la utilización de herramientas como extensiones de los sentidos del ser humano es esencial. Pero el uso de tales herramientas implica una cierta conciencia que también podemos ligar a la existencia de un umbral de inflexión, como ya hemos comentado anteriormente. Es por esto que en el caso de las herramientas —tomadas en un sentido amplio, y por extensión las instituciones— el hombre se encuentra en una trampa tendida por él mismo. «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 “funciona” y que el hombre no puede ser educado para convertirse 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» (Illich 2003a: 469).

La utilización de herramientas, el movimiento de instrumentalización —que Illich relaciona con la instrumentalización de los sacramentos por parte de la iglesia católica<sup>6</sup>— de las cosas y de los seres, nos hace llegar a una situación donde ésta se vuelve sobre nosotros mismos. Hoy en día nos hemos transformado en herramientas de un «sistema organizado» —por utilizar la expresión de Paul Goodman—. Los seres humanos nos hemos transformados en herramientas, y las instituciones y las máquinas se han transformado en nuestros amos.

Illich plantea de esta manera que cuando una institución se vuelve la única posible fuente de un servicio, como por ejemplo en el caso de la educación, de la medicina o del trans-

porte, ésta deviene un «monopolio radical» (Illich 2003a: 513). No se trata, como en el caso de la definición habitual de un monopolio, de una firma que monopoliza un cierto servicio: es una institución completa la que lo hace. De esta manera, la gente se ve forzada a ir a la escuela si quiere «educarse», de estar en el sistema de servicio médico si quiere «sanarse» y de utilizar los medios de transporte si quiere «desplazarse». El ponerse al margen de estos servicios transforma a la persona en un *outsider*, y muchas veces es obligado legalmente a utilizarlos.

## La sociedad convivencial

Como un contrapeso a esta tendencia Illich propone la noción de pensar una sociedad caracterizada por lo que él llama «convivencialidad», de reestablecer los lazos entre los seres humanos y de limitar el crecimiento ilimitado más allá de los umbrales naturales. «Por convivencialidad entiendo lo contrario a la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el entorno, así como por la estructura profunda de las herramientas que utiliza» (Illich 2003a: 470). ¿Cuál es entonces el problema de no tener como centro de la construcción de la sociedad una relación convivencial entre los seres humanos? Vemos marcadamente como Illich propone puertas, quizás líneas de fuga —por utilizar un término deleuziano— a nuestra civilización postindustrial.

¿Pero cómo definir la convivencialidad en relación a la actitud que toma cada ser humano en este escenario? Illich conecta la convivencialidad con la libertad: «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, reduce su convivencialidad por debajo de un cierto nivel; ya ninguna *hipertrofia* de la productividad logrará jamás satisfacer

<sup>6</sup> Ver Illich, 2004, p. 9.

las necesidades creadas por ella y multiplicadas por la envidia» (Illich 2003a: 471). La convivencialidad implica para Illich una opción en relación a la dualidad tener/ser<sup>7</sup>: «Una sociedad convivencial es una sociedad que da al hombre la posibilidad de ejercer una acción lo más autónoma y lo más creativa, con la ayuda de herramientas menos controlables por otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser» (Illich 2003a: 483).

La idea de base es la construcción de una sociedad en la cual las herramientas dadas para vivir en ella no impidan el ejercicio de la libertad personal. «Esta empresa colectiva limitaría las dimensiones de las herramientas, a fin de defender valores esenciales que yo llamaría: supervivencia, equidad, autonomía creadora [...] Estos valores son el fundamento de toda estructura convivencial, aun cuando las leyes, las costumbres y las instituciones 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, de una producción convivencial: uno puede convertirse igualmente en esclavo de la instrumentación. La autonomía, como poder de control sobre la energía, engloba los dos primeros valores citados, y define el trabajo convivencial» (Illich 2003a: 473).

Según Illich una herramienta será convivencial en la medida en que cada uno pueda utilizarla sin dificultad para los fines que cada uno determine. El uso de esta herramienta no impide que otro la utilice y nadie debe tener un diploma para hacerlo. Esta «herramienta convivencial» es así un conductor de sentido, un traductor de intencionalidad (Illich 2003b: 485).

La sociedad convivencial se plantea así como una sociedad donde la libertad personal y la autonomía aparecen como ele-

mentos articulables con una cierta carencia, impuesta por la definición de desarrollo. Este conjunto de necesidades, como lo señalábamos más arriba, ¿no es la manifestación de un deseo sin límites, como una pulsión básica que tiene un origen en lo profundo de nuestra psiquis, como señala Morris Berman (1992)? ¿No es posible ver en esta manifestación una pista para mejor comprender la alienación, tan invocada en los círculos neomarxistas? Las necesidades son ciertamente creadas a través de un aparato social mecánico, en una lógica donde el desarrollo humano es medido —a pesar de los esfuerzos del PNUD por crear índices para cuantificar el «desarrollo humano»— por las tasas de crecimiento económico de los distintos países.

Pero recalcamos que la crítica de Illich no es un argumento moral. Se trata para él de constatar que las instituciones, más allá de un cierto umbral, no son eficaces. Luego, él explica esta ineficiencia utilizando su idea de los umbrales de crecimiento. Finalmente, él construirá las soluciones posibles utilizando su paradigma de la convivencialidad y de un cambio lógico que necesitarían las sociedades postindustriales.

## Illich y la energía

El problema del consumo indiscriminado de la energía fue tocado por Illich, pero es interesante que su análisis vaya más allá de un mero argumento ecológico: se trata de una utilización de la energía que «viola a la sociedad y destruye la naturaleza» (Illich 2003b: 383). El argumento de la destrucción de la naturaleza es el usual: tenemos una cantidad de recursos limitada y al parecer no somos conscientes de su finitud. Pero ¿por qué la violación de la sociedad?

En su libro *Energía y equidad* Illich expresa que detrás del problema energético se encuentra la contradicción inherente de querer lograr «a la vez un estado social fundado sobre la equidad y un nivel siempre más alto de crecimiento industrial»

<sup>7</sup> Esto nos recuerda la crítica expuesta por Fromm en su libro *Ser o tener*. Cabe decir que Fromm era íntimo amigo de Illich, y hasta vecino de su casa en Cuernavaca.

(Illich 2003b: 384). ¿No va esto contra los argumentos del «chorreo» donde los más ricos se hacen más ricos a través del crecimiento y su riqueza «chorrea» hacia los sectores más pobres? Se trata aquí de un problema político. Utilizando su teoría de los umbrales de crecimiento, Illich lanza la hipótesis de que más allá de un cierto consumo per cápita de energía nos vemos enfrentados a un problema con las libertades individuales. No es tan solo un problema ecológico: «Ciertamente, se comienza a aceptar una limitación ecológica de un máximo de energía consumida por persona, viendo en esto una condición para la supervivencia, pero no se reconoce en el mínimo de energía aceptable un fundamento necesario a todo orden social que sea a la vez justificable científicamente y justo políticamente» (Illich 2003b: 385).

¿En qué radica el problema político de este consumo exacerbado de la energía? Cuando la sociedad se entrega a un consumo desproporcionado de energía per cápita, este *quantum* de energía —como lo llama Illich— «marca el límite donde el orden legal y la organización política deben derrumbarse, donde la estructura técnica de los medios de producción ejerce violencia sobre la estructura social». Cuando este *quantum* se sobrepasa se sustituyen las garantías legales que protegen las iniciativas individuales por una educación que sirve a los objetivos abstractos de una tecnocracia (Illich 2003: 386). Según nuestro autor, al ir más allá de este umbral la energía escapa al poder político y pone al público en manos de argumentos tecnocráticos.

Illich ilustra este juego entre la energía y la equidad analizando el sistema del transporte. Para comenzar, hace la diferencia entre «tránsito» y «transporte»: el primer término lo reserva a todo modo de locomoción fundado en la energía metabólica del hombre (como el caminar o la bicicleta), mientras que el segundo recurre a otros tipos de energía. Según él, cuando los seres humanos dependen del «transporte» no solamente para viajes de varios días, sino para sus trayectos cotidianos, las contradicciones entre la libertad in-

dividual y los itinerarios obligados aparecen con toda claridad (Illich 2003b: 393). Volvemos así a encontrar el problema de la «alienación» en nuestra sociedad hiperconsumidora de energía, a pesar de que Illich no utilice a menudo el término: «La industria del transporte da forma a su producto: el usuario. Expulsado del mundo donde las personas son dotadas de autonomía, él también ha perdido la impresión de encontrarse en el centro del mundo. Tiene conciencia de que le falta más y más tiempo, a pesar de que cada día utilice el automóvil, el tren, el autobús, el metro y el ascensor, todo para alcanzar una media de treinta kilómetros, a menudo en un radio de menos de diez kilómetros» (Illich 2003b: 398).

Una crisis energética tiene sentido si pensamos que las necesidades de energía serán siempre crecientes, o hasta constantes en relación a nuestros niveles actuales. Para Illich este término de «crisis» era ambiguo, ya que descansaba sobre la idea —errónea según él— de que la sociedad necesitaba niveles siempre más elevados de energía. Lo importante para vencer el problema energético era estimar el punto de consumo de energía que sería óptimo y luego generar un movimiento que fuera en la dirección de la autolimitación. En sus palabras: «A la parálisis de nuestra sociedad moderna se le da el nombre de crisis de la energía. Para resolverla, es necesario alejar la ilusión de que nuestra prosperidad depende del número de esclavos que nos abastecen de la energía que disponemos. Para esto es necesario determinar el umbral en el cual la energía corrompe, y unir a toda la comunidad en un proceso político que alcance este conocimiento y que funde sobre éste una autolimitación» (Illich 2003b: 390). Illich llama a este proceso contrainvestigación, ya que va en la dirección contraria a las investigaciones que se presentan en la comunidad científica en este dominio.

## Illich como inspirador del decrecimiento

La postura de Illich frente a la «crisis energética» no deja muchas líneas de acción posibles para orientar la solución de los problemas energéticos. «El presente sistema industrial es dinámicamente inestable: está organizado con miras a un crecimiento indefinido y para la creación ilimitada de necesidades nuevas que en un entorno industrial pronto se convierten en necesidades básicas [...] Semejante proceso de crecimiento pone al hombre ante una exigencia fuera de lugar: encontrar satisfacción en la sumisión a la lógica de la herramienta» (Illich 2003a: 507). En consecuencia, la estructura de la fuerza productiva da forma a las relaciones sociales.

Como ya hemos expuesto anteriormente, el crecimiento exacerbado encierra para Illich dos problemas. De una parte, está la situación que podríamos llamar de finitud, es decir, la imposibilidad lógica de pretender un crecimiento infinito, por mucho que éste busque satisfacer este conjunto siempre creciente de necesidades. En segundo lugar, tenemos un problema de equidad. Un crecimiento indefinido de la producción de la energía conlleva serios problemas en la distribución y en el uso de esta energía, desfavoreciendo a los que tienen menos poder para justificar su «necesidad» de más energía.

Una serie de intelectuales ligados en algún momento con Illich, como Serge Latouche, Andre Gorz y otros, han sistematizado estas ideas en un término: el decrecimiento. Utilizando el paradigma de Illich, así como fuertemente las ideas de Georgescu-Roegen referentes a la aplicación de la idea de la entropía (Georgescu-Roegen, 2006) a la economía,<sup>8</sup> este grupo de pensadores aboga por abrir como única posibilidad viable de supervivencia para nuestra civilización la limitación del crecimiento económico, lo cual incluye la limitación respecto a la producción de la energía.

<sup>8</sup> En realidad se trata de «exportar» el concepto de entropía, desarrollado en la termodinámica, a la economía. Que esto sea válido, es una pregunta importante a responder.

Según Ridoux, el decrecimiento es «una disminución regular del consumo material y energético, en los países y para las poblaciones que consumen más que lo que es admisible por la impronta ecológica, evacuando prioritariamente el material superfluo, en beneficio del crecimiento de las relaciones humanas» (Ridoux 2006: 91-92). Esta disminución debe ser implementada considerando dos condiciones importantes: que ésta sea sustentable, es decir, que se realice de una manera progresiva y democrática; y por otra parte, que sea realizada en equidad. Estas dos serían condiciones necesarias (pero probablemente no suficientes) para lograr un proceso de decrecimiento en nuestra sociedad.

Esta noción no tiene pocas críticas. ¿Cómo instaurar una cultura de la limitación, si existen seres humanos que ni siquiera pueden satisfacer sus necesidades básicas? Su implementación requeriría un cambio de conciencia, la liberación de lo que Serge Latouche denomina las «mentes colonizadas» (Latouche 2006: 160). El proceso partiría con los países desarrollados, quienes son los que principalmente sobreconsumen. Pero eso no quiere decir tampoco que los países más pobres debieran dar rienda suelta a su consumo. La idea es transformar la manera de ver el fenómeno del sobreconsumo como una fuente de peligro para la supervivencia de nuestra civilización: «un crecimiento ilimitado no puede sino transformarse en desmesura, en un delirio productivista, y conducir directamente al agravamiento de los problemas que constatamos hoy en día» (Ridoux 2006: 93).

Para lograr esto es necesario considerar una filosofía de vida basada en la «simplicidad voluntaria» (Ridoux 2006: 95). Se trata de una transformación de la manera de ver el mundo y de una implicación en éste. De ahí la importancia que otorga este movimiento al desarrollo de una democracia participativa y directa. En el lenguaje de Illich, se trata de construir una sociedad que sea convivencial y que, por lo tanto, sea consciente de su finitud y de la importancia de replantearse lo realmente necesario en sus necesidades.

## Conclusiones y comentarios

### ***Sobre la energía y el decrecimiento***

La tesis del decrecimiento —como hemos visto basada fuertemente en la crítica illichiana— implica una postura individual que no es evidente. Un primer problema es el problema micro, lo que ocurre en la psiquis individual frente a esta proposición. Porque detrás de esto está el problema de las necesidades y de cómo nos posicionamos frente a ellas. Gran parte del problema está relacionado con nuestra forma de plantearnos lo que «necesitamos», en relación a los mecanismos de la psique humana. Poner esto en cuestión —lograr esta «simplicidad voluntaria» de los «decrecientes»— no es algo evidente, pero nos indica un punto importante a considerar: la crisis de la energía refleja de cierta manera una crisis interior del ser humano y de la civilización.

Un segundo problema es el tema macro. Una postura decreciente implicaría, a nivel social, una serie de problemas. ¿Implicaría el decrecimiento aumentar las tasas de cesantía? Y si es así, ¿cómo haríamos frente a una recesión tal? Es por esto que una política en esta línea no puede ser concebida si no es con una transformación radical de nuestra forma de hacer las cosas. Un decrecimiento, por ejemplo, no podría ser impuesto por ley —a menos de encontrarnos en el escenario de una catástrofe natural, en cuyo caso sería la ley de la naturaleza la que lo impondría—, sino que debe ser un movimiento político que traiga aparejado un cambio en la forma de ver las cosas. La sociedad convivencial de Illich está fundada en un individuo que es consciente de la importancia de esta actitud para su propio desarrollo y para el desarrollo de su comunidad.

El decrecimiento tiene en común con las ideas de Illich lo autoevidente. ¿Cómo pensar un crecimiento sostenible en un mundo finito? La contradicción salta a la vista, a pesar de que políticamente no sea tal vez la idea más correcta. Un decrecimiento implica también un volver a dar a las pequeñas

unidades productivas el poder de tomar decisiones, el hecho de realmente ejercer una democracia participativa. ¿Es esto interesante para quienes detentan el poder en las comunidades actuales o es más bien visto como una amenaza? En mi opinión, el problema es el cómo. ¿Cómo generar un mecanismo que permita tomar conciencia de esta finitud y cómo tomar las medidas políticas, económicas y técnicas que estén a la altura de esta conciencia? Obviamente, todo esto trae aparejado una transformación de nuestra comprensión del mundo, una transformación interior. Nobleza obliga.

### ***Sobre la posibilidad de un humanismo radical***

La idea de un «humanismo radical» como el que propone Erich Fromm respecto a las ideas de Illich nos parece un elemento interesante a la hora de reflexionar sobre lo que significa realmente trabajar en el área de la crítica. Ya sea en el tema de la energía, de la educación o cualquier otro aspecto de la sociedad, la importancia de mantener una mirada libre y no ser condicionado por estructuras teóricas e ideológicas —muchas veces omnipresentes por nuestra formación o por la influencia de nuestros entornos ideológicos— es esencial. Desde este punto de vista, es necesario ir más allá de los discursos críticos habituales y crear nuevos espacios, por mucho que éstos puedan parecer utópicos. Creemos que Ivan Illich contribuyó mostrándonos la importancia de esto.

Por otra parte, el culto a lo técnico, a lo empírico, choca con esta tendencia a la utopía creadora. Pero es necesario también analizar esto con cuidado. ¿Cuántas políticas se justifican en estudios «empíricos» y «científicos»? La invocación a la técnica como justificadora de lo real tiene muchas veces un carácter religioso. Tenemos fe en la técnica, pero muchas veces no hacemos el esfuerzo de comprender realmente lo que esconde un informe o un argumento de este tipo. Illich notaba no sin cierta congoja que «vivimos en una sociedad extraña, donde la gente cree que actúa en base a una experiencia empírica» (Cayley 1996: 105). Una postura humanista radical



nos obliga a ver las cosas intentando limpiarnos de los presupuestos o de los marcos teóricos, poniendo al hombre en el centro y no a las ideologías.

¿Es esto posible? ¿Podemos realmente no estar condicionados por estos elementos a la hora de intentar ver la realidad y elaborar una crítica que quiera transformarla? No lo sabemos. Pero sí sabemos que se trata de un intento, que además nos lleva a reencontrar la idea de base de una teoría crítica. En su ensayo de 1930, Horkheimer plantea una diferencia fundamental entre lo que él llama una «teoría tradicional» y una «teoría crítica»: «en la época actual sin embargo, no es en las ciencias de la naturaleza, fundadas en la matemática presentada como un logos eterno, que el hombre puede aprender a conocerse a sí mismo, es en una teoría crítica de la sociedad, tal que ella esté inspirada por la preocupación de establecer un orden conforme a la razón» (Horkheimer 1974: 27). En este sentido, el esfuerzo de observar la realidad sin repetir argumentos «implantados» en nosotros mismos, requiere coraje y libertad interior. Esto nos pone en un camino de construcción y de liberación de sí, en la tarea de la transformación de la realidad. Nos transformamos —encontrándonos en esa búsqueda de libertad de ideas y cuadros impuestos— al mismo tiempo que buscamos transformar nuestra realidad.

La reflexión en torno a la crisis energética, a lo que necesitamos y a la importancia de poner en cuestión nuestra actitud frente al consumo de esta energía, es un mensaje que pensamos debemos a Ivan Illich. En una entrevista realizada en 1999, en Cuernavaca, Illich comentaba: «necesito mi biblioteca, hay ahí trazos de mi vida. Verá, cuando me viene una idea nueva, necesito verificar si ella no ha sido ya enunciada por otros. La Internet no me es suficiente» (Djian, 1999). Las necesidades profundas de cada uno son en realidad un reflejo de nuestras vidas.

**\*\* Roberto Espejo** es doctorando en Ciencias de la Educación, en la Universidad de París 8.

## Bibliografía

- ASSOUN, Paul-Laurent (2001, p. e. 1990): *L'École de Frankfort*, París, PUF.
- BERMAN, M. (1992): *Cuerpo y Espíritu*, Cuatro Vientos, Santiago.
- CAYLEY, David (1996): *Entretiens Avec Ivan Illich*, Bellarmin, Quebec.
- DELOBELLE, Bernard (2008): *Décroissance ou Catastrophe*, mémoire M2 en Sciences de l'éducation, Universidad de París 8, no publicada.
- DJIAN, Jean-Michel (1999): «Illich, le visionnaire injustement oublié», en: *Le Monde de l'Éducation*, julio-agosto de 1999, París.
- ESTEVA, Gustavo (2005): «Interview with Gustavo Esteva : The Society of the Different», *En Motion Magazine*, disponible en: [www.inmotionmagazine.com/global/gest\\_int\\_1.html](http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html).
- GAJARDO, Marcela (1993): «Ivan Illich», en: *Perspectives, revue trimestrielle d'éducation comparée*, Vol XXIII, UNESCO, BIE. París.
- GEORGESCU-ROEGEN (2006): *La décroissance: entropie, écologie, économie*, Ellébore-Sang de la terre, París.
- HORKHEIMER, Max (1974): *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Gallimard, París.
- ILLICH, Ivan (1990): «Needs», en (2004): *La Perte du Sens*, Fayard, París.
- (2003): *Œuvres Complètes, V. 1.*, Fayard, París.
- (2003a, p.e. 1973): *La Convivialité*, en: *Œuvres Complètes V.1.*, Fayard, París.
- (2003b, p. e. 1975): *Energie et équité*, en: *Œuvres Complètes V.1.*, Fayard, París.
- (2004): *La Perte du Sens*, Fayard, París.
- JAY, Martin (1977): *L'imagination dialectique: L'école de Frankfurt 1923-1950*, Payot, París.
- KELLNER, Douglas (1975): «The Frankfurt School Revisited: A Critic of Martin Jay's Dialectics of Imagination», en: *New German Critique*, #4 (1975), Duke University Press, Durham.

LATOUCHE, Serge (2006): *Le pari de la décroissance*, Fayard, París.

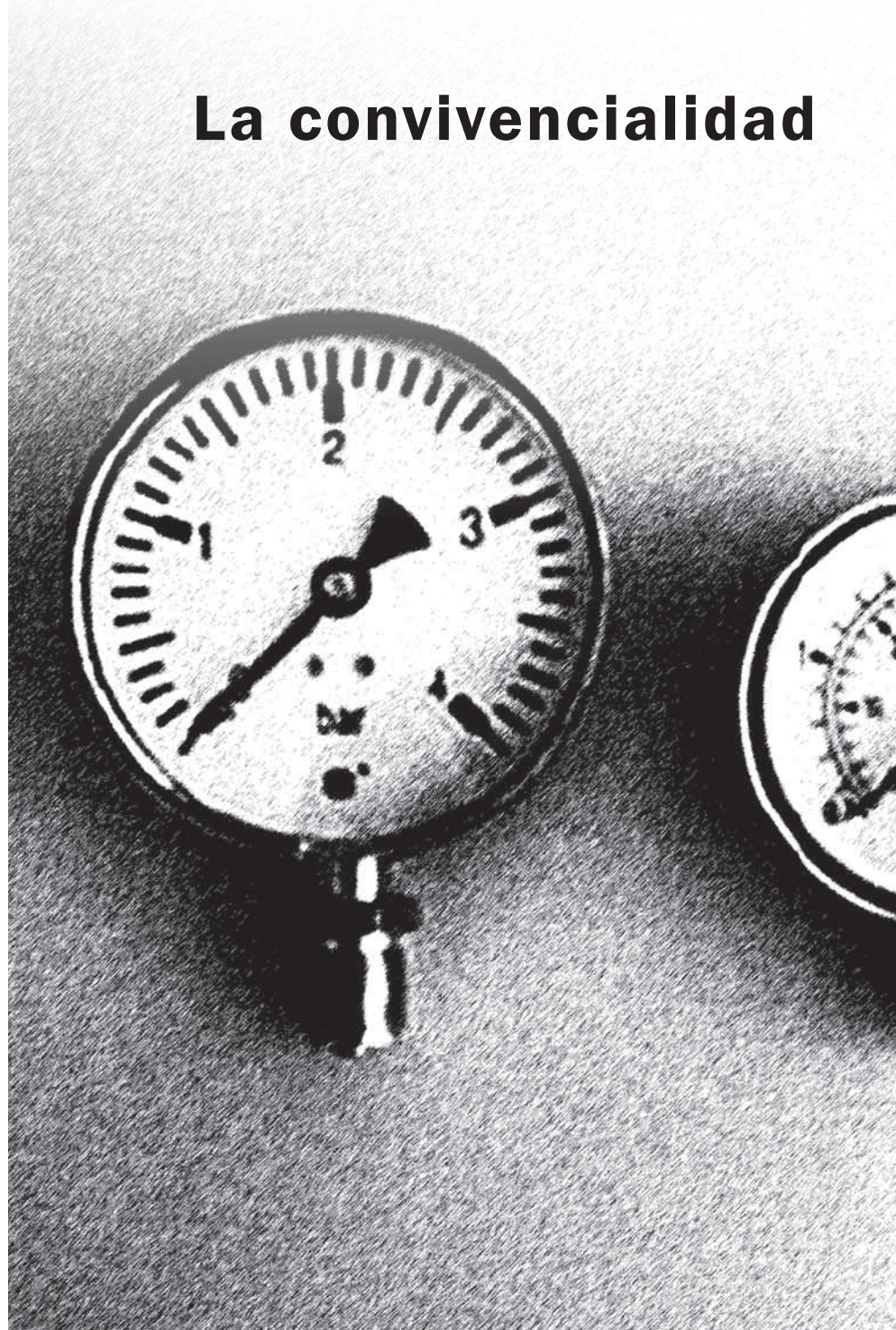
RIDOUX, Nicolas (2006): *La décroissance pour tous*, Parangon, Lyon.

STUCHUL, D., ESTEVA, G. y M. PRAKASH (sin fecha): *From a Pedagogy of Liberation to Liberation from Pedagogy*, descargado el 10/02/2008 del sitio <http://www.swaraj.org/shikshantar/gustavols3.htm>.

VINCENT, Jean-Marie (1976): *La Théorie Critique de L'école de Francfort*, Galilée, París.

WIGGERHAUS, Rolf (1993): *L'École de Frankfort: Histoire, Développement, Signification*, PUF, París.

# La convivencialidad



# Prefacio

En enero de 1972, un grupo de latinoamericanos, principalmente chilenos, peruanos y mexicanos, se encontraron en el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), en Cuernavaca, para discutir la hipótesis siguiente: *existen características técnicas en los medios de producción que hacen imposible su control en un proceso político. Sólo una sociedad que acepte la necesidad de escoger un techo común de ciertas dimensiones técnicas en sus medios de producción tiene alternativas políticas*. La tesis discutida había sido formulada en un documento elaborado en 1971 con Valentina Borremans, cofundadora y directora del CIDOC.

Formulé las líneas fundamentales de este ensayo sucesivamente en español, inglés y francés; sometí mis ideas a grupos de médicos, arquitectos, educadores y otros ideólogos; las publiqué en revistas serias y en hojitas atrevidas. Agradezco profundamente a quienes quisieron criticarme y así me ayudaron a precisar mis conceptos. Sobre todo doy las gracias a los participantes en mi seminario CIDOC en los años 1971-1973, quienes reconocerán en estas páginas no solamente sus ideas sino, con mucha frecuencia, sus palabras.

Este libro tomó su forma definitiva a raíz de una presentación que hice para un grupo de magistrados y legisladores canadienses. Ahí utilicé por primera vez el paradigma del derecho común anglosajón, que desde entonces quedó incorporado en la estructura del ensayo. Me hubiese gustado poder ilustrar los mismos puntos refiriéndome a los fueros de España, pero mi tardío descubrimiento posterga intentarlo.

*Ivan Illich, Cuernavaca, 1973*

# Introducción

Durante los próximos años quiero trabajar en un epílogo de la era industrial. Quiero describir las mutaciones que afectan al lenguaje, al derecho, a los mitos y a los ritos, en la época actual de productos estandarizados y escolarización. Quiero describir el ocaso del monopolio del modo de producción industrial y la desaparición de las profesiones industriales generadas al servicio de este modo de producción.

Sobre todo quiero mostrar lo siguiente: las dos terceras partes de la humanidad pueden aún evitar atravesar por la era industrial si eligen, desde ahora, un modo de producción basado en un equilibrio posindustrial, ese mismo que las naciones superindustrializadas se verán obligadas a adoptar para evitar el caos. Con miras a ese trabajo y en preparación al mismo, presento este manifiesto a la atención y la crítica del público.

En este mismo sentido hace ya varios años que sigo una investigación crítica sobre el monopolio del modo industrial de producción y sobre la posibilidad de definir conceptualmente otros modos de producción posindustrial. Al principio centré mi análisis en los dispositivos educativos; en los resultados publicados en *La sociedad desescolarizada* quedaron establecidos los puntos siguientes:

1. La educación universal por medio de la escuela obligatoria es imposible.



2. Los dispositivos alternativos para la producción y gestión de la educación de masas son técnicamente más factibles, pero moralmente menos tolerables que la vieja escuela obligatoria. Estos nuevos sistemas educativos están en vías de suplantarse los sistemas tradicionales tanto en los países ricos como en los pobres. Estos sistemas son instrumentos de condicionamiento, poderosos y eficaces, que producirán en serie una mano de obra especializada, consumidores dóciles, usuarios resignados. Tales sistemas hacen rentable y generalizan los procesos de educación a escala de toda una sociedad. Resultan más atractivos para la gestión de las sociedades actuales, más seductores para la gente y también insidiosamente destructores de los valores fundamentales.

3. Una sociedad que aspire a repartir equitativamente el acceso al saber entre sus miembros y a favorecer relaciones personales críticas tiene que poner límites pedagógicos al crecimiento industrial.

La producción en masa de educación nos pareció un paradigma que se repite en otros campos del complejo industrial: se trata de producir un servicio, llamado de utilidad pública, para satisfacer una necesidad llamada elemental. Trasladamos nuestra atención al sistema de la asistencia médica obligatoria y al sistema de los transportes que, al rebasar cierto umbral de velocidad, también se convierten, a su manera, en obligatorios. La superproducción industrial de un servicio tiene efectos secundarios tan catastróficos y destructores como la superproducción de un bien. Así pues, tenemos que poner una serie de límites al crecimiento del sector servicios de una sociedad, tan inevitables como los inherentes a la producción industrial de bienes.

De manera que concluimos que los *límites* asignables al crecimiento deben concernir *a los bienes y los servicios* producidos industrialmente. Son estos límites lo que debemos descubrir y poner de manifiesto.

Anticipo aquí el concepto de *equilibrio multidimensional* de la vida humana, que puede servir de marco para analizar la relación del hombre con su herramienta. Aplicando *el análisis dimensional* esta relación adquirirá una significación absoluta *natural*. En cada una de sus dimensiones, este equilibrio de la vida humana corresponde a una escala natural determinada. Cuando una iniciativa sobrepasa cierto umbral de esta escala, primero destruirá el fin para el cual fue concebida y luego se convertirá en una amenaza para la sociedad en sí misma. Es menester determinar con precisión estas escalas y parámetros dentro de los cuales resulta posible la supervivencia humana.

La sociedad puede ser destruida cuando el futuro crecimiento de la producción en masa convierte el entorno en hostil, cuando extingue el uso libre de las habilidades naturales de los miembros de una sociedad, cuando aísla a las personas entre sí y las encierra en un caparazón artificial, cuando socava el tejido comunitario promoviendo una polarización social extrema y una especialización desintegradora, o cuando una aceleración cancerosa impone el cambio social a un nivel que excluye los precedentes legales, culturales y políticos como directrices formales del comportamiento presente. No se pueden tolerar, por lo tanto, las iniciativas corporativas que supongan una amenaza para la sociedad. Y da lo mismo que esta iniciativa provenga de un individuo, de una empresa o del Estado, puesto que ninguna forma de gestión podrá conseguir que una destrucción fundamental así sirva para un propósito social.

Las ideologías actuales son útiles para clarificar las contradicciones de una sociedad basada en el control capitalista de la producción industrial; aunque no presentan un marco que permita analizar la crisis del modo de producción industrial en sí mismo. Yo espero que algún día se formule una teoría general de la industrialización lo suficientemente precisa como para resistir un examen crítico. Para que funcionara adecuadamente, esta teoría tendría que formularse en un lenguaje común a todas las partes interesadas. Los criterios,

conceptualmente definidos, serían otras tantas herramientas a escala humana: instrumentos de medición, medios de control, guías para la acción. Se evaluarían las técnicas disponibles y las diferentes programaciones sociales que implican. Se determinarían umbrales de nocividad de las herramientas, según se volvieran contra su fin o amenazaran al hombre; se limitaría el poder de la herramienta. Se inventarían formas y ritmos de un modo de producción posindustrial y de un nuevo mundo social.

No es fácil imaginar una sociedad donde la organización industrial esté equilibrada y controlada con modos distintos de producción complementarios y asimismo científicos. Estamos tan condicionados por los hábitos industriales, que nuestra visión de lo posible y realizable está hasta tal punto limitada por las expectativas que cualquier alternativa a la producción en masa suena a retornar a las cadenas del pasado o adoptar la utopía del buen salvaje. Pero, de hecho, la visión de nuevas posibilidades sólo requiere que no exista una única forma de utilizar los descubrimientos científicos, sino por lo menos dos, antinómicas entre sí. Una consiste en la aplicación del descubrimiento que conduce a la especialización de las labores, a la institucionalización de los valores, a la centralización del poder. En ella el hombre se convierte en accesorio de la megamáquina, en engranaje de la burocracia. Pero existe una segunda forma de hacer fructificar la invención, que aumenta el poder y el saber de cada uno, permitiéndole ejercitar su creatividad, con la sola condición de no coartar esa misma posibilidad a los demás.

Si queremos, pues, hablar sobre el mundo futuro, diseñar los contornos teóricos de una sociedad por venir que no sea hiperindustrial, debemos reconocer la existencia de escalas y de límites *naturales*. El equilibrio de la vida se expande en varias dimensiones y, frágil y complejo, no transgrede ciertas barreras. Hay umbrales que no deben rebasarse. Las máquinas pueden sustituir a los esclavos sólo dentro de ciertos límites, más allá de los cuales conducen a una nueva forma de

esclavitud. Debemos reconocer que la esclavitud humana no la abolió la máquina, sino que solamente obtuvo un rostro nuevo, pues al trasponer cierto umbral, la herramienta se convierte de servidor en déspota. Pasado cierto umbral la sociedad se convierte en una escuela, un hospital o una prisión. Es entonces cuando comienza el gran encierro. Importa ubicar precisamente en dónde se encuentra este umbral crítico para cada componente del equilibrio global. Entonces será posible articular de forma nueva la milenaria tríada del hombre, la tecnología y la sociedad. Llamo sociedad convivencial a aquella en que la tecnología moderna está al servicio de la persona integrada en la colectividad y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta.

Me doy cuenta de que introduzco una palabra nueva en el uso habitual del lenguaje. Esta elección se debe a mi deseo de continuar con un discurso que empecé en castellano, sabedor del uso técnico (para la cocina) que le había dado Brillat-Savarin en su *Physiologie du goût: Méditations sur la gastronomie transcendante*. Debo precisar, sin embargo, que en la acepción un poco novedosa que confiero al calificativo, convivencial es la herramienta, no el hombre.

Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial, lo llamo austero. Conoce lo que en castellano podría llamarse *la convivencialidad*; vive dentro de lo que el idioma alemán describe como *Mitmenschlichkeit*. Porque la austeridad no es una virtud que implique aislamiento o reclusión en sí mismo. Tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino la austeridad es el fundamento de la amistad y la alegría. Al hablar de la alegría ordenada y creativa, Tomás definió la austeridad<sup>1</sup> como una

1 «Austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam philosophus, lib. 4, Ethic Cap. VI “amicitiam” nominat, vel ad eutrapeliam, sive jocunditatem» (*Summa Theologica*, IIa. IIae, q. 168, art. 4, ad 3m).



virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal. La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: *la alegría, la eutrapelia, la amistad*.