

La noción de umbral en la obra de Iván Illich y la propuesta del Buen Vivir

Laura Collin Harguindeguy¹

RESUMEN

La propuesta del Buen Vivir, incorporada a dos constituciones latinoamericanas, se confronta con la idea de confort, identificada con el “American Way of Life” y con su correlato en las propuestas de desarrollo, como modelo societal. Por su nombre el Buen Vivir, apela a las cosmovisiones indígenas y propone la revaloración de los aspectos no monetarizados de la vida. Tras la propuesta se esconde la posibilidad de la existencia de otras lógicas económicas, propias de las sociedades otras y estudiadas por la antropología. La crítica del desarrollo tiene un representante temprano en el teólogo Ivan Illich. En este artículo se analiza la idea de umbral en la obra de Illich y su relación con la propuesta del Buen Vivir.

Palabras clave: Ivan Illich, teología, desarrollo, epistemología.

The notion of threshold in the work of Iván Illich and the proposal of Good Living

ABSTRACT

The Good Living proposal, incorporated into two Latin American constitutions, is confronted with the idea of comfort, identified with the “American Way of Life” and with its correlate in development proposals, as a societal model. By its name Good Living, it appeals to indigenous worldviews and proposes the revaluation of non-monetized aspects of life. Behind the proposal hides the possibility of the existence of other economic logics, typical of other societies and studied by anthropology. Development criticism has an early representative in the theologian Ivan Illich. This article analyzes the idea of threshold in the work of Illich and its relationship with the Good Living proposal.

Key words: Ivan Illich, theology, development, epistemology

¹ Profesora-Investigadora de El Colegio de Tlaxcala A. C., México
email: lauracollin@gmail.com

Introducción: El buen vivir como lógica alternativa

La propuesta del *Buen Vivir*, incorporada a dos constituciones latinoamericanas, se confronta con la idea de desarrollo, que propone al *confort*, identificado con el “*American Way of Life* como aspiración de vida. Por su nombre el Buen Vivir apela a las cosmovisiones indígenas y propone la revaloración de los aspectos no monetarizados de la vida, de allí que en su incorporación a las constituciones de Bolivia y Ecuador recurre a su acepción en las lenguas nativas *Sumak kawsay* en quichua ecuatoriano, y *Suma Qamaña*, en aymara boliviano, que según Tortosa introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, (2009)². Entre los pueblos de origen maya de Chiapas se ha identificado un concepto análogo, el *lekil kuxlejaj* (Ortelli, 2012) y la *lekilaltik* (Carpio-Benalcázar, 2008). Uno de los componentes vitales de estas nuevas propuestas se encuentra en la recuperación y la valoración del sentido de la vida de pueblos y culturas originarias.

El confrontar el desarrollo recurriendo a palabras que provienen del vocabulario de pueblos originarios supone la construcción de un nuevo paradigma que marca una ruptura epistemológica con la noción de *desarrollo*, un modelo que se fundamenta en los patrones del ser en vez del tener y rechaza las nociones de acumulación y de crecimiento económico, que recupera la relación hombre naturaleza al tiempo que rechaza la reducción de la naturaleza a “recurso o capital”, y cuestiona la alienación consumista y el pensamiento único. Según Carpio, para algunos se trata de “Una posmodernidad basada en la “economía del afecto”, no cuantificable, basada en la calidad de los

2 En la Constitución ecuatoriana de 2008 puede leerse que “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak Kawsay*”. Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 es algo más prolija al respecto pues recoge la pluralidad lingüística del país que dicha constitución reconoce como plurinacional, y dice que “el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñan-Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, Buen Vivir *dereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”(Tortosa, 2009).

intercambios personales tomados con tiempo para conversar e intercambiar, donde un acto económico se mide por el refuerzo de los lazos que produce en el seno del grupo” (Carpio-Benalcázar, 2008).

La mayor parte de los autores que analizan la propuesta del Buen Vivir la contraponen al concepto de desarrollo, recalcando el carácter histórico que tienen los conceptos y la necesidad de entenderlos una vez situados en su espacio-tiempo específico. Tortosa, por ejemplo, patentiza el fracaso del modelo de desarrollo por “la necesidad que ha habido de cualificarlo incesantemente: desarrollo *económico*, desarrollo *social*, desarrollo *humano*, *ecodesarrollo*, *codesarrollo*” (Tortosa, 2009), mientras autores como Escobar (2005), esbozan la posibilidad de un posdesarrollo y Esteva (2009) considera a la propuesta del Buen Vivir como *ir más allá del desarrollo*.

Muchos son los analistas que coinciden en la necesidad de encontrar un modelo alternativo. Wallerstein propone una agenda para entender y facilitar el cambio que establece cinco campos de estudio: aprender cómo funciona el sistema capitalista; aprender cómo empezó; estudiar cómo fue la transición hasta el capitalismo, cuando había múltiples sistemas; estudiar los modos de producción alternativos y estudiar el socialismo, sus fallas, sus logros y el proceso de prefiguración. Asimismo, plantea la importancia de considerar la relación entre los movimientos revolucionarios y seguir revisando y refinando las estrategias (Wallerstein, 2005: 135-136).

Particularmente interesantes resultan las formulaciones de los intelectuales nativos que en lenguaje metafórico diferencian la perspectiva de *Sumak Kausay* de la del desarrollo. Por ejemplo, al explicar la traducción del concepto rechazan la idea de vivir mejor, pues eso supone establecer diferencias. En palabras de Evo Morales:

Los Pueblos Indígenas proponen para el mundo el “Vivir Bien”, el capitalismo se basa en el “Vivir Mejor”. Las diferencias son claras: El vivir mejor significa vivir a costa del otro, explotando al otro, saqueando los recursos naturales, violando a la Madre Tierra,

privatizando los servicios básicos; en cambio el Vivir Bien es vivir en solidaridad, en igualdad, en armonía, en complementariedad, en reciprocidad. (En Farah, 2011: 10)

La misma formulación se encuentra en Huanacuni, sólo que con sutiles diferencias, pues mientras Evo resalta los aspectos políticos, como explotación, depredación, privatización, el segundo se centrará en las actitudes vitales: individualismo y competencia:

El Vivir Bien no es lo mismo que el vivir mejor, el vivir mejor es a costa del otro. Vivir mejor es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, sólo pensar en el lucro. Porque para vivir mejor al prójimo se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos. Para comprender el horizonte del *suma qamaña* o vivir bien (vida en plenitud), debemos comprender la diferencia entre el vivir bien y el vivir mejor. Estas dos formas de vida vienen de cosmovisiones diferentes, dos caminos, dos paradigmas con horizontes distintos. Sin duda, bajo la lógica de occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor. Esta forma de vivir implica ganar más dinero, tener más poder, más fama... que el otro. El vivir mejor significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; incita a la acumulación material e induce a la competencia. (Huanacuni-Mamani, 2010: 32)

El vivir bien refiere por tanto a la suficiencia, a tener lo que se requiere, y no más. La idea también se encuentra presente en los rituales, cuando tanto en los ritos de caza, agrícola o de pesca se solicita permiso a la naturaleza o al espíritu del agua, animal o del bosque y se reitera el no tomar más que lo que se necesita para vivir. La idea de la interdependencia con la naturaleza proviene de la conciencia de que todo está conectado, todo está relacionado y todo es interdependiente, que traducida al lenguaje metafórico es como la expresa Floriberto Díaz:

La Tierra es para nosotros una *madre*, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella, por eso no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una madre e hijos la relación no es un término de propiedad, sino de pertenencia mutua. Nuestra madre es sagrada, por ella somos sagrados nosotros... seres humanos

entramos en relación con la Tierra de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto *madre*. Esta relación no se establece de una manera separada en sus formas, se da normalmente en un solo momento y espacio. Salvo cuando, por ejemplo, se ofrenda a las colindancias comunitarias, caso en el que la relación es meramente ritual, porque no se establece una posesión mediante el trabajo físico, aunque supone la existencia previa de dicha relación objetiva a nivel familiar (Díaz, 2004: 368).

Las relaciones de reciprocidad que se establecen con la naturaleza, considerada como sujeto con capacidad de agencia, que puede vengarse o ser generosa, también se ritualizan, tanto en México como en el mundo andino, ofreciéndole comida, trago y flores: “Mama o Madre Tierra. Cuando se brinda entre amigos, por ejemplo, nunca se olvida compartir el traguito también con la Madre Tierra y con los *achachilas* o cerros-antepasados protectores de toda la comunidad” (Albo, 2011: 136).

Al investigar la noción de pobreza en la Sierra Norte de Puebla, Thierry-Palafox encontró que en las comunidades se señalaba como pobre a quien carecía de parientes, a diferencia del INEGI que mide la disponibilidad de bienes materiales. Similar definición encontró Xabier Albo en la zona andina: “La palabra que tanto quechuas como aymaras prefieren siempre para decir pobre, mendigo, es *waxcha* (o *waqcha*, en quechua) que, en rigor, significa ‘huérfano, abandonado’. Es decir, lo que se subraya ante todo es la falta de seguridad y del calor de la convivencia en su vida, más que la carencia de bienes materiales” (Albo, 2011: 135). El rechazo a la idea de pobreza como carencia de bienes se reitera en la mayoría de los pueblos originarios: “No nos sentimos pobres, nos lo han hecho sentir y nos han vuelto cada vez más pobres en realidad” (Martínez-Luna, 2002: 11). El reconocimiento de la interdependencia es tal que en los andes “Nadie llega a ser plenamente “persona” (*jaqi*) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice *jaqichasiña*: hacerse persona” (Albo, 2011: 134). En México, los intelectuales orgánicos indígenas desarrollaron el concepto de *comunitarismo* (Díaz, 2004 y Martínez-Luna, 2002). A mi juicio, entre los elementos centrales del comunitarismo se encuentra la existencia de

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

un sujeto colectivo, la comunidad y la familia vinculados por relaciones de reciprocidad, a través de los cargos entendidos como obligaciones. También presente en el mundo andino concebimos la vida de forma comunitaria, no sólo como relación social sino como profunda relación de vida “vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia” (Huanacuni-Mamani, 2010: 21).

Intentando un mayor nivel de abstracción, para acercarse a definir pautas epistemológicas, diferentes autores señalan que mientras la lógica occidental parte de los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, las epistemologías andinas parten de los principios de complementariedad de opuestos y tercero incluido (Medina, 2010, Oviedo-Freire, 2017 y Huanacuni-Mamani, 2010).

En la cosmovisión de los pueblos originarios, como afirma el Canciller de Bolivia, David Choquehuanca, no se habla de desarrollo: “para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción” (Huanacuni-Mamani, 2010: 18). El Buen Vivir renuncia a la idea de progreso y desarrollo y en ese sentido: “el buen vivir será más austero, y no hay un lugar para la opulencia y la acumulación” (Gudynas, 2010: 245).

Atendiendo a esta agenda, se empiezan a revalorar las propuestas de la *antropología económica sustantivista*, cuyo argumento central fue la existencia de diferentes lógicas económicas. Durante los setenta cuando aún eran pródigos las reflexiones y análisis conceptuales, en el campo de la antropología económica, se debatieron dos concepciones el *formalismo* y el *sustantivismo*. La primera corriente, subsidiaria de la economía política, pero también del pensamiento positivo que busca leyes objetivas, sostendría que la teoría económica o las leyes de la economía política se aplicarían a

toda actividad económica, actual o pasada, capitalista o “no”. Frente a tal determinismo monista se alzó la voz del sustantivismo que, desde su nombre, pretendía sentar la diferencia y asentar la pluralidad de la experiencia y creatividad humana, la posibilidad de la existencia de diferentes lógicas que operan en la economía y que en consecuencia no pueden ser analizadas con las mismas categorías sino que requieren de otros conceptos que correspondan o describan la existencia de una lógica diferente. Ambas teorías partían de premisas igualmente diferentes. El debate confrontaba dos paradigmas el de la pluralidad de la experiencia humana contra el de la unicidad, o en su variante evolutiva, variabilidad pero sometida a las mismas leyes universales y para peor “objetivas”, por tanto determinantes.

La antropología económica sustantivista

Desde tempranos tiempos la etnografía y la etnología, descubrieron la existencia de comportamientos que chocaban con la supuesta racionalidad moderna, y que en un primer momento calificaron como irracionales, ilógicas o pre lógicas (Levi Bruhl, 1974), donde el uso del *pre* resulta significativo de que, con el tiempo, cuando crecieran, habrían de arribar al pensamiento lógico. Tal concepción clasificaba a los pueblos otros como niños, en un estado evolutivo anterior, situación que como se ha señalado reiteradamente, justificaba el colonialismo (Leclercq, 1972). Contra ese pensamiento, positivo, determinista y evolucionista, se alzaron los *sustantivistas*, defendiendo la idea de pluralidad y, por tanto, la posibilidad de la existencia de otras lógicas. Para ese momento, pareciera que ya se había olvidado que cuando apareció la lógica capitalista, para los observadores contemporáneos parecía igualmente irracional como lo consigna Weber (Weber, 2005).

La crítica de Polanyi (2006) exhibe que la *economía política* —que en antropología económica se presenta como *formalismo*—, responde a las formas de operación del capitalismo, donde efectivamente rigen las leyes de la *escasez*, la *competencia* y la *acumulación*. Polanyi y los antropólogos económicos identificados con el *sustantivismo*, que a su vez retoman a autores previos como Mauss y Malinowsky, sostienen que existen formas económicas

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

que operan con otras lógicas. A su juicio el error de los formalistas radica en pretender generalizar el comportamiento del *homo economicus* moderno a otros tiempos y sociedades. En tanto aspira al estatuto de ciencia objetiva, la Teoría Económica (así con el nombre en singular), niega la posibilidad de la existencia de otras lógicas, y por tanto generaliza conductas y prácticas que corresponden a una determinada etapa del desarrollo histórico a todos los seres humanos y recurrentes, de alguna forma, en todos los tiempos. Prácticas a las que considera propias de la *naturaleza humana*. Por el contrario el *sustantivismo* argumenta que no existe una sola racionalidad económica, sino diferentes. El gran acierto de Polanyi fue demostrar que en el tiempo y el espacio han existido diferentes lógicas y que muchas de ellas persisten subsumidas por el capitalismo. Asimismo, demostró que el capitalismo, para imponer su lógica, debió primero destruir –a sangre y fuego– las economías orientadas a la reproducción social³, demostró también que no todo el comportamiento humano se rige exclusivamente por la maximización de la ganancia y la competencia por bienes escasos. Si bien la aportación de Polanyi se centró en la esfera de la circulación, aportaciones paralelas y posteriores lo ampliarían a la lógica de la producción.

La lógica capitalista, una hallazgo reciente

Cuando en el siglo XIX el telar mecánico impuso su ritmo de trabajo al hombre, no sólo se estaba cambiando una forma de producción sino también la *lógica* que la anima. El viaje fue lento, pues las instituciones corporativas medievales frenaban el tránsito de la *lógica reproductiva* a la lógica de la *reproducción ampliada del capital*, camino que Adam Smith y Marx sintetizan en la fórmula de M-D-M a la de D-M-D.

La literatura histórica abunda sobre cómo en las ciudades se transitó de la industria domiciliaria a la maquila y de esta al taller, y cómo de la producción limitada del artesano va evolucionando a la producción en serie del capitalismo moderno. Efectivamente, cuando un comerciante en función de

3 Tarea que es continuada por Rey y Lebriss para el caso del proceso de proletarización del campesino en África (Rey, 1980).

una demanda contrata a trabajadores para que produzcan para él, ya se puede sospechar la existencia de capitalismo; el comerciante cuenta con dinero previo a la producción, compra el producto para venderlo a futuro y por tanto ya no se trata de bienes sino de mercancías y presupone la existencia de capital. Sin embargo aún faltan otras condiciones para que pueda hablarse de capitalismo, sobre todo la conversión del trabajo en mercancía, es decir, una sociedad que se reproduce de acuerdo con la lógica del mercado.

Si bien se le puede adjudicar a la industria a domicilio el carácter de germen patógeno que habría de modificar el sistema productivo, en un principio se desarrolló en los márgenes de la *reproducción social* pues se circunscribía a los bienes exportables. Por eso dominó en las ciudades portuarias y aplicado a productos limitados. Polanyi sostiene que los mecanismos de mercado, desde tiempos antiguos, comenzaron aplicados solamente al comercio exterior y a productos exóticos o raros (Polanyi, 2009). Esto significa que su importancia resultaba secundaria con respecto a la *reproducción social*, mientras ésta permanecía anclada en formas tradicionales, a las que Thompson (2000) identifica como *economía moral*, y Polanyi como una actividad *enclastrada* en la sociedad (Polanyi, 2006). Esta segunda condición define qué la actividad económica– reproductiva constituye un elemento indisoluble de la vida social: de la religión, del parentesco, del ritual, idea que conduce a Godelier (1977) (tratando de conciliar con el corpus de Marx) a sostener que en ciertas sociedades las relaciones de parentesco operan como relaciones de producción.

Thompson identifica la existencia de principios morales en la economía cuando descubre normas tradicionales que limitaban el comercio, en ese caso la venta de granos, hasta que se hubieran satisfecho las necesidades locales, lo que es lo mismo que una vez desarrollada la agricultura comercial, aun operaban límites fundados en la lógica reproductiva pues el negocio con la producción agrícola debía circunscribirse a los excedentes, sin afectar la satisfacción de las necesidades locales, a precios justos (véase Lechat, 2009).

Los (gremios) medievales solían limitar la instalación de un nuevo taller o negocio si este suponía competencia con otro pre-existente. Sólo

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

cuando la demanda aumentaba es que se autorizaba la apertura de un nuevo establecimiento. Una primera lectura lleva a identificar medidas corporativas proteccionistas propias del pre-capitalismo, pero una segunda mirada lleva a vislumbrar que la producción se regía en función de la demanda, y si el monto de la producción se limita en función de la demanda se puede intuir la existencia de una *racionalidad reproductiva*.

Se la denomina racionalidad reproductiva, o como propone Coraggio, *Reproducción Social Ampliada*, cuando se produce para satisfacer las necesidades de reproducción social de los integrantes del grupo, incluyendo excedentes para el crecimiento y gastos festivos. El antecedente de esta línea de argumentación se debe a Chayanov (1966), quien al analizar las economías campesinas descubrió que el esfuerzo que invertían en la producción se limitaba en cuanto se obtenían los bienes necesarios para su reproducción: y su famosa frase: “Mientras más loco se es, más se ríe... y menos trabaja el campesino”. Posteriormente, otros antropólogos (Godelier, 1977; Meillassoux, 1975) encontrarían la misma lógica en muchas sociedades, a la que calificarían como lógica de la *reproducción social*, donde la meta de la producción es precisamente la de producir lo necesario para satisfacer las necesidades del grupo.

Si bien estigmatizada por el pensamiento moderno, la lógica reproductiva ha sido dominante en la historia de la humanidad en el tiempo y en el espacio. Con la modernidad fue relegada a un estadio anterior, atrasado, frente a un supuesto *desarrollo* que sus apologistas observan como lineal y ascendente. Los portadores de la lógica reproductiva fueron considerados por los ideólogos del progreso como faltos de ambición, del deseo de progreso, indolentes y apáticos. Hoy, cuando el capitalismo neoliberal se presenta como pensamiento único, la lógica reproductiva persiste de manera marginal en la llamada economía popular, pero sobre todo sobrevive en algunas comunidades indígenas y en el pensamiento tradicional.

La otra lógica, la de la *reproducción ampliada del capital*, tiene poco tiempo de existencia, supuso en términos de Polanyi *la gran transformación*.

Diferentes autores encuentran indicadores causales de la transformación: Polanyi señala la emergencia de dos falsas mercancías: la tierra y el trabajo. Son falsas porque ni el trabajo, ni la tierra fueron producidas para ser vendidas, que es la característica central de una *mercancía*, aquella que la diferencia de la producción de bienes de uso. Agrega también como hecho sustantivo el *desenclastramiento*, es decir, la separación –casi quirúrgica- de la actividad económica con respecto de otras instituciones de la sociedad. Al adjudicar al desenclastramiento parte de la responsabilidad por la pérdida de normas morales, se entiende por qué pronostica el retorno de medidas proteccionistas y formas de regulación, en lo que denomina el *doble movimiento*, la propuesta de Polanyi más aceptada por los economistas.

Anticapitalismo católico

La prescripción negativa contra la acumulación de riqueza se encuentra como fundamento del anticapitalismo católico. Según Weber, tal pensamiento persiste en la obra de Lutero, y por tanto pospone el surgimiento de la ética protestante, hasta el calvinismo. Lutero, retoma de la *Epístola de los corintios* 7 la idea de que: “La aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros” (Weber, 2004: 69). El rechazo de la acumulación que Weber adjudica al primer Lutero habría persistido en el pensamiento católico, pero también en algunos de los primeros puritanos. Weber considera que en el pensamiento de Franklin se nota la inspiración de Leo Batista Alberti, quien en su obra sobre la familia señala que toda *opera mercenaria* es indigna e insiste en reivindicar la economía doméstica racional, como un medio de vivir en independencia de los demás sin caer en la miseria, idea proveniente de la ética monacal.

Al analizar la influencia del protestantismo sobre la ética capitalista, Weber no deja de observar la tendencia contraria, a la que denomina *anticapitalismo católico* o pensamiento *tradicional*. Si bien no desarrolla a profundidad el tema, se intuye la idea sobre la existencia de otra lógica, sobre todo en las notas de pie de página. Lowie (1999) considera a estas notas

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

sobre el tema el libro que le faltó escribir. Weber proporciona al menos dos ejemplos de la persistencia de la lógica tradicional, uno de un obrero y otro de un capitalista. En el primero, el obrero, contratado a destajo, dejaba de trabajar cuando obtenía el dinero que necesitaba para vivir en vez de tratar de ganar más. Por su parte, el empresario ridiculiza la racionalidad capitalista norteamericana donde la ganancia no constituye un fin para la satisfacción de necesidades vitales, sino que persigue la ganancia como un fin en sí mismo, el observador agrega: “Para el común sentir de las gentes, esto constituye un inversión antinatural de la relación del hombre y el dinero” (Weber, 2004: 32-33). Es decir que todavía a principios del siglo XIX la lógica de la ganancia aparecía como irracional. Es más, a pie de página Weber reflexiona sobre la relatividad de la idea de racionalidad: lo irracional no constituye algo sustantivo, sostiene, para un irreligioso toda conducta religiosa es irracional y viceversa. Weber cita a Sombart quien argumenta la existencia de dos grandes *leitmotiv* en la historia de la humanidad: el de “la satisfacción de necesidades” y el del “lucro”. Agrega que lo que Sombart llama *sistema de la economía de la satisfacción de necesidades* pareciera coincidir con lo que él denomina *tradicionalismo económico*, y se vincula con el pensamiento medieval católico (Weber, 2005). Si bien no emprende el análisis de la ética católica de manera directa –como sostiene Lowy–, esta se infiere cuando al revisar los primeros escritos de Lutero, señala la persistencia del pensamiento *tomista*, y tal constatación lo lleva a proponer que, en realidad, la ética protestante se vuelve capitalista recién con Calvino (Lowy, 1999).

El anticapitalismo católico que Weber identifica a fines del XIX, persiste en la actualidad y se puede identificar al menos en dos de los teólogos que hoy se toman como referencia en el pensamiento alternativo: Ivan Illich (2006) y Michel De Certau (1996). Illich, es sin duda un heredero del anticapitalismo católico, no en vano dedicó sus últimos años al estudio de la sociedad medieval, al igual que De Certau.

Lowy, cuando reseña a los autores que analizan el pensamiento católico, reconoce dos tendencias. Por un lado, una predisposición anticapitalista conservadora, restauradora reaccionaria con nostalgia por el pasado feudal, pero

también una tendencia con una *sensibilidad católica diferente*, que manifiesta simpatía por los pobres –evoca constantemente que Jesús era pobre–, y atraída, cuando menos en parte, por las utopías socialista y comunista, tradición de la que sería heredera la teología de la liberación.

La crítica radical de Iván Ilich

De 1961 a 1976 Iván Ilich residió en Cuernavaca, donde creó el CIDOC, desde el que influyó en toda una generación de líderes de la sociedad civil que asimilaron alguno o varios de los temas que le obsesionaban. No conocí a Iván Ilich pues llegué a México el año de su partida, pero sí a muchos de sus discípulos o que participaron de las actividades del centro, sin embargo, ninguno me recomendó su lectura. Cuando descubrí sus obras reunidas, o como él solía llamarlos, “sus panfletos”, realicé la asociación y comencé a preguntarles y la mayoría reconoció el vínculo. ¿Por qué no mencionan al maestro?, quién sabe, pero sin duda fue un precursor y profeta, pero sobre todo un ideólogo. Ilich género teoría, llegó de NY para crear un centro de adaptación a Latinoamérica para misioneros provenientes de los países del norte, occidentales, modernos o como quiera calificarse a quienes provienen de otra cultura u otros culturales. No sé a cuántos misioneros pudieran transformar, pero, sin duda, el transformado fue Ilich, que se convirtió en uno de los más lúcidos críticos de la sociedad industrial y en un precursor de varias de las corrientes alternativas de pensamiento que hoy buscan una salida a la crisis civilizatoria. Luis López Llera rememora que:

Iván Illich (1926-2002), sacerdote, un genial humanista radical, llega a México y se instala en Cuernavaca, Morelos, funda el Centro Internacional de Formación (CIF) aprovechando las instalaciones del antiguo hotel Chulavista... Este centro adquiere gran influencia entre líderes mundiales en pro de alternativas al dilema capitalismo-socialismo... El obispo de la diócesis de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo, conocido por su tendencia de izquierda heterodoxa, respalda la sorprendente labor intelectual y docente de Ilich... El CIF es cuestionado por el Vaticano, quien lo somete al juicio del Santo Oficio Sociedad civil ecosistémica del siglo XXI 31 (inquisición)... Ilich renuncia a su labor y votos como sacerdote y transforma al CIF como CIDOC (Centro de Información y

Documentación) que funciona formalmente hasta 1976... Iván Illich advierte las contradicciones del “progreso contraproducente” y aboga por una gran creatividad autogestiva y convivial. (López Llera Méndez, 2019)

Ya no es posible preguntarle a Illich si descubrió las epistemologías otras de los pueblos originarios, pero al parecer el modelo que propone de sociedad alternativa no parte del modo de producción capitalista, sino de los modelos preexistentes, lo cierto es que sus últimos años los dedicó al estudio del pensamiento premoderno, medieval, al igual que De Certau, otro jesuita crítico del sistema. Tal vez es por esa necesidad de salirse del marco que dos de los pensadores críticos del sistema con formación religiosa, como Illich y De Certau, buscan su inspiración en los momentos previos a la modernidad, en la tan vapuleada Edad Media. No son los primeros, antes de ellos en el siglo XIX los prerrafaelistas (Fugely, 2015) hicieron lo mismo, y más recientemente la tendencia comienza a tomar la mirada hacia el otro cultural, el no occidental, las epistemologías otras o epistemologías del sur (De Sousa Santos, 2011). Illich practica la crítica de la sociedad industrial mirando desde afuera, desde la pre industrial.

En Cuernavaca tuvo estrecha relación con Méndez Arceo, uno de los destacados obispos de la Teología de la Liberación, pero Illich siempre rechazó ser vinculado a esa corriente; sin embargo, él tendría un impacto sustantivo en el tránsito que la Teología de la Liberación sufriera posteriormente cuando abandona el coqueteo con el marxismo acercándose al ecologismo con la pastoral de la tierra en 1992, la teología inculturada y el reconocimiento de los otros culturales.

Illich, sin duda pretende ejercer una *crítica radical*, en tanto no se centra en los “teoremas, sino que se ataca a los axiomas subyacentes” (Robert, 2012). Los más importantes críticos del sistema han intentado, encontrar dichos axiomas: Polanyi, sostiene que la gran transformación se consuma por la invención de tres falsas mercancías: el trabajo, la tierra y el dinero, ninguno de los cuales puede ser considerado mercancía pues no se produjeron para su venta (2006); tanto Marx como buena parte de los socialistas científicos

o utópicos ubicaron la llave de la transformación en la propiedad privada. Marx y los anarquistas intuyeron que el problema de la concentración de la riqueza se encontraba en la propiedad privada de los medios de producción y abogaron por su socialización o colectivización. Žižek sostiene que sólo vieron el síntoma, no el trauma, no la causa, yo diría que no vieron la lógica que conduce a la acumulación, y esta es la lógica de la reproducción ampliada del capital (Žižek, 2003). La colectivización no rompió con la industrialización, sino que la magnificó al estatizarla. Los socialismos reales europeos fueron decididamente industrializantes. Todo lo industrializaron, la vivienda, la educación, las profesiones, y en nombre de la industrialización prohibieron, persiguieron y destruyeron toda forma de organización preexistente, el artesanado, el campesinado (esa *bolsa de papas*, en la multicitada expresión marxiana), y el ejercicio de las profesiones liberales, colectivizando por la fuerza todas las actividades productivas, sin lograr destruir su espíritu⁴, en una misión “civilizatoria”, análoga a la evangelización cristiana. Al hacerlo olvidaron u omitieron que parte de las críticas de Marx al capitalismo remitían a su contenido enajenante, inherente a la separación del productor de los medios de producción y la necesidad de los productores de identificarse con su producto. Tal vez los materialistas reales consideraron muy idealista la teoría del fetichismo, por eso no se percataron de su propio tránsito del *fetichismo del dinero* al *fetichismo del Estado*. El socialismo real mostró una confianza virtualmente absoluta en el programa establecido por la modernidad, sostiene Bauman, y en ese sentido fue la contracultura de la época. Sus resultados fueron caóticos:

Sucedió entonces que, con los auspicios socialistas, más no capitalistas, el proyecto fue impulsado hasta sus límites radicales: diseños grandiosos, ingeniería social ilimitada, tecnología enorme y voluminosa, transformación total de la naturaleza. Los desiertos fueron irrigados (pero se convirtieron en salinares), los pantanos fueron desecados (pero se convirtieron en desiertos), descomunales gasoductos atravesaron en *zigzag* la tierra para remediar la falta de lógica con la que la naturaleza distribuyó sus recursos (pero han estallado con tal fuerza que los desastres naturales de antaño

4 Como evidencian el resurgimiento de los pequeños productores, ya en los intersticios, ya en el mercado negro, en la mayoría de los países del socialismo real, y una de las asignaturas pendientes de la apertura cubana.

no podrían igualarlos), se salvó a millones de la «idiotez de la vida rural» (pero se envenenaron con los efluvios de la industria diseñada racionalmente)... El socialismo expuso a la modernidad a su prueba extrema. El fracaso fue tan extremo como la prueba misma (Bauman, 2005: 349).

Illich no encuentra ninguna ventaja en la socialización del trabajo, ninguna revolución de las fuerzas productivas, sino una agresión al ser humano. El axioma, la gran transformación, la encuentra cuando la herramienta en vez de facilitar el trabajo humano, le impone su lógica. Las críticas que profiere a la sociedad industrial, combinan una serie de indicadores, que anticipan los cuestionamientos del ecologismo en cuanto a su naturaleza depredadora, pero tal vez se podrían sintetizar con el título de la obra pionera de Jules Henry *La cultura contra el hombre*. En la visión de Illich, la cultura ha quitado a las personas toda capacidad de autonomía, de satisfacer sus propias necesidades. De todos los elementos nocivos privilegia a la *herramienta* como responsable de que el hombre perdiera control sobre sus procesos de trabajo y sobre su vida, a esta situación la denomina monopolio radical: “hay monopolio radical cuando la herramienta programada despoja al individuo de su capacidad de hacer” (Illich, 2006: 424), en el caso de la producción de bienes el fracaso de la empresa moderna se debe a la sustitución del hombre por la máquina, que produce servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor. Sin embargo, el diagnóstico no se limita a la producción de bienes, todas las actividades quedaron subsumidas al monopolio radical, pues una producción super eficiente produce un monopolio radical. Un *monopolio radical* se instala cuando la gente abandona su capacidad innata de hacer lo que puede por sí misma y por los demás, a cambio de algo *mejor* que sólo puede producir para ellos una herramienta dominante. El monopolio radical refleja la industrialización de los valores. En su opinión, “Los seres humanos disponen de la capacidad innata de cuidarse, reconfortarse, desplazarse, adquirir conocimientos, construir sus moradas y enterrar a sus muertos” (2006: 425), pero esta se pierde cuando, para satisfacer necesidades, se depende de la producción industrializada. Si bien el blanco de su crítica se centra sobre la empresa educativa y la de la salud, considera que todas las profesiones se convirtieron en súper-eficientes y por tanto en monopolio radical, que destruyó las capacidades humanas de resolver sus necesidades por sí mismos:

En esta carrera quedaron destrozados innumerables conjuntos de infraestructuras con las que la gente enfrentaba la vida, en las que jugaba, comía, tejía lazos de amistad y hacia el amor. Unas cuantas de las llamadas *décadas de desarrollo* bastaron para dismantelar más de dos tercios de los moldes culturales del mundo. Antes de estas décadas, aquellos moldes permitían que la gente satisficiera la mayor parte de sus necesidades de acuerdo con un modo de subsistencia (Illich, 2006: 487)

Su esquema causal podría interpretarse como monismo tecnológico pues atribuye la capacidad de transformar la sociedad a un descubrimiento técnico, sin embargo, el factor causal de la sumisión a la lógica de la herramienta no se encuentra en la herramienta en sí, sino en su dimensión: La herramienta puede crecer en dos formas, sostiene, “sea para aumentar el poder del hombre o para reemplazarlo” (2006: 456). Por tanto, el factor definitivo no se encuentra en la herramienta sino en la noción de umbral o límite. “Cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral definido por la escala ad hoc, se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad” (2006: 372). En ese sentido no se opone a las herramientas en sí sino a aquellas que imponen su lógica, su ritmo al trabajo humano, en vez de constituir un auxiliar. Resulta evidente que en parte está pensando en la organización científica del trabajo, en las cadenas de producción, que implican en términos de Foucault la necesidad de disciplinar al cuerpo (Foucault, 1976), y que hoy, con las TICs, modifica el aparato neuronal (Berardi, 2007), pero incluye el trabajo inmaterial, de cuando se industrializa la producción de conocimiento o de salud: “El motor atrofió el musculo, la educación escolar mortifica la curiosidad” (Illich, 2006: 489). La idea de herramienta que domina al hombre no la limita a la maquinaria industrial, sino que la extiende a aquellas que se han enquistado en la vida del hombre, como el automóvil, y la organización de la vida y el espacio en torno a la dependencia del mismo, tal como soñara Ford y concretara Frank Lloyd Wright (Arias, 2003). Pero el automóvil finalmente es también una máquina, la importancia del pensamiento de Illich es que ubica cómo la puesta en operación de una tecnología, la de la máquina que produce en serie, repercute en la instauración de una lógica, la lógica de la producción en serie que se traspone o se extiende a otras actividades, como la educación y la salud, cimentando lo que posteriormente Ritzer va a definir

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir como la mcdonalización de la sociedad (Ritzer, 2005). Cuando esto sucede, cuando la lógica de la maquinaria se impone, los seres humanos pierden el control, es el ritmo de la maquinaria el que impone el cambio. En ese sentido, resulta coherente que su propuesta se centre en la noción de umbral: hay un umbral que cuando se traspone el hombre se pierde, sostiene el autor. Se puede agregar que se trata de una delgada línea que cuando se cruza se pasa de la lógica reproductiva a la lógica de la reproducción ampliada y de la producción en serie, donde el hombre se pierde. Por eso la idea de umbral de Illich, si bien se desarrolla en referencia con la tecnología y con la necesidad de que el hombre la controle antes que la máquina lo controle a él, tiene vinculación directa con la lógica de producción. La producción en serie se hace y surge al parejo con las máquinas, extiende sus tentáculos a todas las actividades, inclusive a aquellas que no requieran necesariamente de maquinaria. Por eso dice Ritzer que existen mcdoctores, mcdentistas, mcprofesores.

En tanto no rechaza la herramienta en sí, establece la diferencia entre la herramienta manejable que es la que se adapta a la energía metabólica, de la herramienta manipulable, que es aquella dependiente de energía exterior. “La herramienta simple, pobre, transparente, es un servidor humilde; la herramienta elaborada, compleja, secreta, es un amo arrogante” (Illich, 2006: 439). El autor sostiene y propone como tarea la que denomina *Investigación radical*: determinar cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad. *Rebasar el límite*, más allá de una cuestión cuantitativa constituye un cambio cualitativo y en cierto sentido una inversión: “Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre” (2006: 383). Los trabajadores que dependen de máquinas, pierden control sobre la producción y por tanto pierden poder.

Si bien, los cuestionamientos de Illich pueden ser identificados con una vuelta atrás en el tiempo y un elogio del pasado, él se ubica en una perspectiva a futuro, o más bien en la ausencia de futuro para la sociedad industrial, en tanto, en su opinión: “En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción” (Illich, 2006: 372). Para agregar “El crecimiento se detendrá por sí mismo” (2006: 473). Al hacerlo se anticipa y presagia las

amenazas del cambio climático asociado al alto consumo de energía y el fin de la era del petróleo, cuando se admite que a mayor consumo energético mayor deterioro, al tiempo que inspira propuestas como el decrecimiento (Latouche, 2012) y el *postdesarrollo* (Escobar, 2005).

En opinión de Ilich, el tránsito hacia otra sociedad es factible, en tanto “hoy en día es posible concebir herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre frente al hombre, sin someterlo a la maquina” (2006: 408). Define la herramienta convivencial como aquella que se puede utilizar sin dificultad; con posterioridad algunos de los que pasaron por el CIDOC, volcados a la ecología, convertirían el concepto en el de tecnologías apropiadas y apropiables (Lanz Rodríguez, 2010). Ilich denomina a su propuesta *sociedad convivencial posindustrial*, en la que la posibilidad de ejercer acción más autónoma y creativa y de alcanzar la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, se relaciona con la posibilidad de seres humanos que controlen las herramientas, lo inverso de la productividad industrial (2006).

Hoy en día trabajo y empleo se encuentran mimetizados, se identifican, se ve como natural estar asalariado, pero de igual forma si hace 100 años se producía lo que se necesitaba hoy en día no se piensa en la necesidad sino en vender. Lo más grave es que eso implica el cambio en los fines, se produce para ganar dinero no para satisfacer necesidades, es decir, en el camino se pierden las necesidades humanas. La lógica, la forma de pensar, lleva a su propia reproducción; en este tema es pertinente recordar a Lenin cuando advertía sobre los riesgos de la ideología espontánea, pues siempre sería la de la clase dominante.

Si no se cambia la forma de pensar, las modificaciones jurídicas, de los regímenes de propiedad o administración tenderán a volver a su forma capitalista, es decir, a la lógica de la reproducción ampliada y del lucro como fin de la producción. De hecho, la gran transformación capitalista ganó la batalla en diversas fuentes simultáneas: una ideología (la del progreso-desarrollo- evolución) combinada con guerras de conquista, el colonialismo y la apropiación de bienes (Marx diría la rapiña y la conquista), pero también

cambios jurídicos, políticos y diplomáticos que se identificaron con la civilización. Hoy en día la lógica de la reproducción ampliada del capital, de la producción en serie, se encuentra tan arraigada en la conciencia que se visualiza como la única posible, por eso se encuentra *naturalizada*. Se produce para ganar dinero, por lo tanto se producen mercancías para ser vendidas, cuanto más se produzcan y se vendan, mayor será la ganancia. El punto de equilibrio se alcanza cuando con la venta se cubren los costos de producción y hay ganancia, pero la meta es incrementar esta última, por tanto se debe incrementar la venta y para ello la producción.

Sin duda este proceso fue posibilitado por la existencia de la maquinaria que facilitara la producción en serie. Posiblemente, la máquina no sea la responsable de la lógica de la reproducción ampliada del capital (que en síntesis supone invertir para ganar dinero), sintetizada en la fórmula D-M-D (dinero –mercancía- dinero), pero sí parcialmente de la producción mal llamada a escala (para indicar que es a gran escala), que es su contraparte natural, ya que no se puede pensar en la producción masiva para el mercado sin las máquinas.

Coherente con su rechazo a la lógica cartesiana y en general al pensamiento positivo, Illich no describe en términos de modelo su propuesta referente a la posibilidad de un *modo de producción posindustrial*, sólo la esboza, lo deja implícita, un rompecabezas para armar. Acude a la alteridad cuando propone que se trata del modelo inverso a la sociedad industrial, pero más que todo indica algunas de sus características, como la de ser *convivencial*. Convivencia se asocia a relaciones y en ese sentido pareciera referir a la preeminencia de las relaciones sociales sobre el individuo, a la necesidad de rescatar la convivencia y los lazos de reciprocidad:

Las sociedades modernas, sean ricas o pobres, pueden tomar dos direcciones opuestas. Pueden producir una nueva lista de bienes – más seguros, con menos desperdicios y más fáciles de compartir-, y por ende intensificar aún más la dependencia de productos estandarizados. O pueden abordar el problema de relación entre necesidades y satisfacción en una forma completamente nueva.

En otras palabras, las sociedades pueden mantener sus economías de un mercado intensivo cambiando solamente el diseño de lo producido, o pueden reducir su dependencia de la mercancía. Esta última solución encierra la aventura de imaginar y construir nuevas infraestructuras en las que individuos y grupos primarios puedan desarrollar un conjunto de herramientas convivenciales. Estarían organizadas de manera que permitieran a la gente satisfacer directa y personalmente, una creciente proporción de sus necesidades (Illich, 2006: 492)

En cuanto a los aspectos económicos, el énfasis en el desarrollo de formas más eficientes de trabajo manual y en la realización concreta de la equidad permite intuir, si se combina con la idea de inversión, que concuerda con la necesidad del cambio de la lógica de la *reproducción ampliada* por la de *reproducción simple*, o la reproducción social de la existencia (Coraggio, 2009), o bien la lógica reproductiva (Hinkelammert, 2008), que supone que se produce lo que se necesita para la satisfacción de las necesidades humanas y no para generar riqueza. Se producen bienes, no mercancías. Cuando el pensamiento católico militante, asociado con la Teología de la Liberación, propone como consigna una economía centrada en el hombre o a escala humana, sin duda parte de las reflexiones de Illich, aunque por lo general se pierde el contexto y el alcance de su propuesta. Illich estaba en contra de la reproducción ampliada, de la sociedad industrial y de su resultado, la ilusión *avasalladora*: “la idea de que la gente nació para consumir y que sólo pueden alcanzar cualquier objetivo comprando bienes y servicios” (Illich, 2006: 513).

Del elaborado pensamiento de Ilich, quizás la idea que refleja con mayor precisión la representación de *buena vida* del anticapitalismo católico es la de *austeridad convivencial*. *Austeridad* refiere a tener lo necesario, sin pretender acumular y convivencial valora la hospitalidad y el compartir por encima del atesorar. Los educados en esta versión anticapitalista consideran de *mala educación* hablar de dinero, presumir lo que se tiene y tomar decisiones en función del dinero. Esta tradición heredera del pensamiento medieval prioriza como motivo de acción la trascendencia a través de la obra, y obras que trascienden son las que perduran, aunque sea la colocación de una piedra en una catedral. De allí que la riqueza tienda a manifestarse en bienes suntuarios,

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

más que su acumulación en la forma de dinero. La idea se vincula a conceptos como *prestigio*, *honor*, el valor del *nombre*. Los romanos poseían el concepto de *dignitas*, que acumulaba lo que los antropólogos hemos separado en *status adscripto* y *adquirido*⁵. La *dignitas* tenía que ver con los antepasados y con el trascurso de la vida de la persona, la suma de la influencia y el prestigio personal que un ciudadano adquiriría en el trascurso de su vida. A la hora de valorar la *dignitas* de una persona concreta se tenían en cuenta valores como la *reputación*, la *moral pública* y la *ética*, así como su situación social y el respeto alcanzado. Hanah Arendt las denomina virtudes públicas (Arendt, 1958), en México algunos intelectuales de pueblos originarios las denominan comunalidad.

El umbral supone un límite que si el hombre traspasa se pierde y gana la máquina, pero también se vincula con la lógica de la producción y sobre los fines que la impulsan; para qué se produce y su propuesta civilizatoria es la austeridad convival o la sociedad convival. Si se ejerce la antropología de los fines como propone Augé (2004) las dos lógicas se oponen sobre todo por la finalidad: el fin de la producción se realiza para satisfacer necesidades (se produce lo que se necesita y el excedente es para gasto festivo y/o contingencias, lo que supone un esfuerzo proporcional a la necesidad) o se produce para obtener ganancia (la producción y el esfuerzo no tienen límites, ni la depredación).

Una lógica es una relación causa efecto, que puede plantearse en una fórmula matemática $A + B = C$, la cuestión es cómo superar una lógica que inevitablemente lleva a la concentración. Es en este punto donde entra la idea de *umbral*. El punto nodal que define a la reproducción ampliada de capital es que se sustituye como fin la satisfacción de necesidades por la generación de riqueza: *la riqueza de las naciones* (Smith, 2004) que luego se contabilizará en fórmulas como el PIB (Producto Interno Bruto). En consecuencia, se produce para vender y los bienes que se venden en mercados formadores de precios se convierten en *mercancías*. Para vender más se requiere producir más, por

5 El *status adscripto* es el que se hereda por pertenecer a un clan o linaje, mientras que el *adquirido* es producto de la actividad de la persona.

tanto se adopta la producción a gran escala y la competencia por los mercados. Consecuentemente esto implica la organización social del trabajo, o las *relaciones sociales de producción* a gran escala, que en el capitalismo toman la forma de trabajo asalariado, sin que deje de estar presente el trabajo esclavo. El núcleo duro de la lógica como receta es producir *más con menos*, y esto supone invertir menos en insumos y trabajo (en este caso trabajo abstracto) y aumentar la cantidad de mercancías. En función de esta receta para minimizar costos, teorizada como la naturaleza ahorradora, la reproducción ampliada resulta por definición depredadora en relación con los recursos naturales y explotadora en relación con el trabajo.

Aunque suene anacrónico, este tipo de pensamiento persiste y se reproduce aún a contracorriente. Particularmente se evidencia entre algunos profesionales, cada vez menos, sobre todo académicos (que valoran su obra por encima de los puntos que ofrece por productividad) o artistas (cuando estiman la obra por encima de la venta) pensamiento que existía en la época medieval en las profesiones: “la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo” (Weber, 2005: 65).

El ideal de una vida autónoma y creativa, lleva a Illich a diferenciar diversos tipos de trabajo: conserva este término para el trabajo asalariado o, en sus términos, el que se desarrolla a ritmo de una máquina; propone como meta la obra, la (*poiesis*) propia del hombre libre, del artista; mientras que mantiene el término de labor al que se desarrolla apremiado por la naturaleza o por el látigo del amo.

La premisa de la que parte remite a las necesidades humanas como universales y limitadas y la necesidad de re-aprender a vivir dentro de ciertos límites, de poner límites a la procreación, al consumo y al despilfarro, es decir, límites asignables al crecimiento. Señala reiteradamente que la dinámica del sistema industrial produce su propia inestabilidad: “está organizada con miras a un crecimiento indefinido y para la creación ilimitada de necesidades nuevas que pronto se hacen coercitivas” (Illich, 2006: 417). En términos teóricos

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

la reflexión lleva a proponer la existencia de *escalas y límites naturales*, en el funcionamiento metabólico de la naturaleza y que denomina *homeostasis constitutiva de la vida*: “la intervención en la ecósfera será racional sólo a condición de no franquear los límites genéticos” En su opinión, con la sociedad industrial se habría producido una *pérdida* y el olvido de la existencia de escalas y límites *naturales*. Así, Illich propone que existen *umbrales críticos naturales* que remiten al tamaño, a la escala. Cuando se trasponen se produce la sustitución del hombre por la máquina, provocando “servidumbre para el productor e intoxicación para el consumidor” (2006: 383).

A modo de conclusión: Los límites al crecimiento, la aportación de Illich y de los pueblos originarios

Desde que en 1972 (Meadows, 2006) se diera la alerta de que con el tiempo se conduciría al reconocimiento del carácter antropogénico del calentamiento global y a la posibilidad del colapso ambiental, se inició la búsqueda de alternativas al desarrollo. El consenso, o al menos la coincidencia, de muchos de los actores es que durante la era industrial o el *capitaloceno* (Moore, 2018) el sistema de producción y sobre todo el gasto energético inducen cambios en las condiciones de reproducción de la ecósfera que afectan su reproducción, opinión sintetizada en la consigna *la tierra se vengará* (Lovelock, 2008), que en términos concretos supone pérdidas de biodiversidad por desaparición de especies, aumento de plagas y sucesos catastróficos como ciclones, inundaciones y sequías que pueden afectar la sobrevivencia de los seres humanos sobre la tierra. Las denominaciones encontradas o propuestas aluden a una ruptura donde abundan los pos: poscapitalismo (Barkin, 2015), posdesarrollo (Escobar, 2005), posmoderno o los negativos como decrecimiento (Latouche, 2012).

La conclusión casi inevitable remite a la necesidad de cambiar el sistema productivo y de consumo. Cabe señalar que muchos actores no reconocen el vínculo o las relaciones de causalidad entre las formas de producción y consumo, o las minimizan al proponer purgar las culpas o pecados ambientales comprando bonos (que recuerdan a las compras de indulgencias) o llamando a la

acción individual “ahorrando” agua, reciclando o estableciendo otras medidas que por otra parte aportan al desarrollo de la industria verde o, como plantea un programa de radio, sobre cómo hacer negocios con el medio ambiente. Quienes realizan las asociaciones pertinentes entre causa y efecto admiten la vinculación existente entre la capacidad de regeneración del ecosistema y la destructiva de la acción humana y por tanto la necesidad de un cierto nivel de armonía o lo que es lo mismo, la necesidad de parar el crecimiento. La crítica al industrialismo afecta por igual a los dos sistemas políticos propuestos como posibilidad y supuestamente contrapuestos, el capitalismo y el socialismo, ambos igualmente industrialistas.

La convicción se vincula con las teorías que derivan de la 2a ley de la termodinámica (Georgescu-Roegen, 1971), la teoría del caos y del desorden (Balandier, 1989) de los sistemas complejos (García, 2006; Tyrtania, 2008), se sintetiza en la consigna *descrecimiento* y se opera en la corriente de Ecología Política (Martínez Alier, 2000). En los encuentros internacionales sobre *descrecimiento*, la palabra se repite como consigna y se avoca al análisis de la huella ecológica o los efectos de las acciones de desarrollo sobre el calentamiento global, es decir una acción crítica, sin embargo, a la hora de las propuestas concretas se llega a confesar no saber cómo parar el crecimiento sin crear un caos económico-social, coincidiendo entonces con los defensores del sistema. Es decir, se avanza en el qué, pero se presenta un retraso en el cómo.

La modernidad, y sobre todo el pensamiento científico moderno, se cimentó sobre la primera ley de la termodinámica en cuanto la especialización y la diferenciación expresada muy notoriamente en el evolucionismo como teoría, que comparten los diferentes evolucionismos disciplinares (ya sea el biológico, el económico, de la conciencia y entre ellos el tecnológico que por ejemplo mide el grado de evolución de una sociedad por las fuentes de energía a las que accede). Lo menciono pues el consumo energético se tomó como medida de desarrollo, cuando hoy se admite que a mayor consumo energético, mayor deterioro, es decir, el reconocimiento de la 2a ley de la termodinámica. Sin embargo, aún no se rompe la asociación tecnología- desarrollo cuando se glorifica la revolución cibernética. Al respecto, en la búsqueda del cómo

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir

llegar al decrecimiento sería significativo tomar como referencia las miradas coincidentes de la noción de umbral de Illich y la de Buen Vivir de propia de las epistemologías del sur.

Referencias

ALBO, J. (2011) “Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?” en I. F. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz: CIDES UMSA / La Sapiensa / Oxfam., págs. 133-145.

ARENT, H. (1958) *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.

ARIAS, P. (2003) *Periferias y nueva ciudad. El problema del paisaje en los fenómenos de dispersión urbana*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

AUGÉ, M. (2004) *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*, Barcelona, Gedisa.

BALANDIER, G. (1989) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa.

BARKIN, D. Y. (2015) “Construyendo mundos pos-capitalistas” en *Cultura y representaciones sociales*, 10(19), págs. 26-60.

BERARDI, F. B. (2007) *Generación post-alfa Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo* (1 ed.), Buenos Aires, Tinta Limón.

CARPIO-BENALCÁZAR, P. (2008). *El buen vivir, más allá del desarrollo: la nueva perspectiva constitucional*. Recuperado el 12 de agosto de 2012, de America Latina en Movimiento: <http://alainet.org/active/24609&lang=es>

CHAYANOV, A. (1996) *The Theory of Peasant Economy*. Homewood, Illinois, The American Economic Association.

CORAGGIO, J. L. (2009) “Economía del trabajo” en C. y. Cattani, *Diccionario de otra economía*, Buenos Aires, Altamira, págs. 133-144

DE CERTEAU, M. (1996) *La invención de lo cotidiano*. Artes de Hacer, México, Universidad Iberoamericana / ITESO.

DE SOUSA SANTOS, B. (2011) *Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 16. N° 54 (Julio-Septiembre), págs. 17 - 39.

DIAZ, F. (2004) *Comunidad y comunalidad. culturas populares Indigenas*, 365-376 Recuperado de <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>.

ESCOBAR, A. (2005) “El posdesarrollo como concepto y práctica social” en D. Mato, *Políticas de economía ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, págs. 17-31.

ESTEVA, G. (junio 2009) “Más allá del desarrollo: La buena vida” Recuperado el 3 de marzo de 2012, de CLAES: www.otrodesarrollo.com

FARAH, I. Y. (2011) *El buen vivir ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES-UMSA.

FOUCAULT, M. (1976) *Vigilar y Castigar*, Mexico, Siglo XXI Editores.

FUGELY, I. (2015) *Origen y fundación del diseño moderno*. Siglos XIX y XX. Mexico, Fontamara.

GARCÍA, R. (2006) *Sistemas complejos conceptos, metodo y fundamentacion epistemologica de la investigacion interdisciplinaria*, Barcelona, GEDISA.

GEORGESCU-ROEGEN, N. (1971) *Entropy law and the economic process*. Cambridge, Harvard.

GODELIER, M. (1977) “Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas” en M. Bloch, *Análisis Marxistas y Antropología Social*, Barcelona, Anagrama, págs. 13-42.

GUDYNAS, E. (2010) “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir” en I. F. ., *Buen Vivir ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, Cedes-UMSA / Sapienza / OXFAM. págs. 231-246.

HENRY, J. (1978) *La Cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI Ed.

HINKELAMMERT, F. J. (2008) “Reproducción de la vida, utopia y libertad: por una economía orientada”. en *Otra Economía - Volumen II* -

HUANACUNI-MAMANI, F. (2010) *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, Políticas y experiencias regionales*, Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

ILLICH, I. (2006) *Obras Reunidas*, México, FCE.

LANZ RODRIGUEZ, C. (2010) *Reflexiones Sobre Tecnologías Apropriadas. Aporrea*, <https://www.aporrea.org/tecno/a106992.html>.

LATOUCHE, S. (2012) *Sobrevivir al desarrollo*, Madrid, Icaria.

LECHAT, N. (2009) “Economía Moral” en C. y. Cattani, *Diccionario de la otra economía*, Buenos Aires, UNGS / Altamira, págs. 144-150.

LECLERCQ, G (1972) *Antropología y colonialismo*, Medellín, Ediciones del sur THF.

LEVI-BRUHL, L. (1974) *El alma primitiva*, Barcelona, Península.

LOPEZ LLEGA MENDEZ (2019) *Sociedad civil ecosistémica del siglo XXI*, Mexico, PDP.

LOVELOCK, L. (2008) *La venganza de la tierra*, Barcelona, Planeta.

LOWY, M. (1999) *La guerra de los Dioses*, México, Siglo XXI Editores.

MARTÍNEZ ALLIER, J. Y. (2000). *Economía ecológica y política ambiental*, Mexico, FCE.

MARTÍNEZ LUNA, J. (2002) *Comunalidad y Autonomía*. Gelatao, Estrategia por Revolución en http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/.

MAUSS, M. (1979) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

MEADOWS, D. (2006). *Los límites del crecimiento 34 años después*, Sin Permiso, 1-3.

MEDINA, J. (2010) “Acerca del Suma Qamaña” en I. F. Vasapollo, *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CEDES-UMSA / Sapienza / OXFAN, págs. 39-64.

MEILASSOUX, C. (1977). *Mujeres, Graneros y Capital*, México, Siglo XXI Editores.

MOORE, J. (14 de junio de 2018) *¿Antropoceno? Más bien ‘Capitaloceno’*. *Obtenido de Sin Permiso*: <http://www.sinpermiso.info/textos/antropoceno-mas-bien-capitaloceno-entrevista>

ORTELLI, P. (2012) “La conceptualización del Lekil Kuxlejal en el caso de San Andrés Larráinzar” en *II Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología*. Morelia del 19 al 21 de septiembre de 2012, Universidad de San Nicolas Hidalgo.

OVIEDO-FREIRE, A. (2007) *Sumak Kawsay Arte de vivir en armonia*, Quito, Global Sur Editores.

POLANYI, K. (2009) *El sustento del hombre*, Madrid, Capitan Swing.

————— (2006). *La gran Transformación*, México, FCE.

REY, P. F. (1980) *El proceso de proletarianización del Campesino*, Mexico, Siglo XXI Editores.

RITZER, G. (2005) *La Macdonalización de la sociedad. Un analisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Barcelona, Ariel.

ROBERT, J. (2012) *Un filósofo y pensador radical*, Cuernavaca, m/s.

SMITH, A. (2004) *La riqueza de las naciones*, Longseller.

THOMPSON, E. P. (2000) *Costumbres en común. Estudios en la cultura popular tradicional*, Barcelona, Crítica.

TORTOSA, J. M. (2009) *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Recuperado el 6 de mayo de 2012, de fundación carolina: <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/nombrespropios/Documents/NPTortosa0908.pdf>

TYRTANIA, L. (2008) “La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de

La noción de umbral en la obra de Ivan Illich y la propuesta del Buen Vivir
energía, evolución y complejidad” en *Desacatos* N 28, 41-68.

WALLERSTEIN, I. (2005) *El sistema mundo*, México, Editorial siglo XXI.

WEBER, M. (2005) *La etica protestante y el espiritu del Capitalismo*, México, FCE.

ŽIŽEK, S. (2003) *El sublime objeto de la Ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.