

**Radicalismo
humanista
y conversión
ecológica**

**Radicalismo
umanistico
e conversione
ecologica**

**Radikaler
Humanismus
und ökologische
Konversion**

**Radical humanism
and ecological
conversion**

IVÁN ILLICH & ALEXANDER LANGER



GREEN EUROPEAN FOUNDATION

Green European Foundation La Green European Foundation (GEF, Fundación Verde Europea) es una fundación política de ámbito europeo cuya misión es contribuir a un intenso debate sobre Europa y fomentar una mayor participación de la ciudadanía en la política europea. La GEF se esfuerza por incorporar los debates sobre política europea tanto dentro como fuera de la familia política de los Verdes. La fundación actúa como un laboratorio de nuevas ideas, ofrece educación política transfronteriza y una plataforma de cooperación e intercambio a nivel europeo.

Fundación Alexander Langer Stiftung La Fundación Alexander Langer, con sede en Bolzano, fue fundada en 1999 gracias a la contribución de numerosas personas, asociaciones e instituciones, con el objetivo de apoyar a grupos y personas que con su trabajo contribuyen a mantener vivo el legado del pensamiento de Langer y persiguen su compromiso civil, cultural y político (artículo 2 de los Estatutos). Las principales actividades de la Fundación son: el centro de documentación, donde se conservan escritos y materiales de Alexander Langer; la organización del Premio Internacional Alexander Langer; la organización del evento Euromediterránea; el área de Mediadores de Conflictos y Trabajadores por la Paz; y el área de Migración, convivencia y antidiscriminación.

Transición Verde La fundación Transición Verde se basa en los principios del ambientalismo, el feminismo y la justicia social con la misión de contribuir a las necesarias transformaciones para conseguir una transición justa para toda la sociedad hacia un modelo en equilibrio con el medio natural. Para ello quiere influir en el desarrollo de políticas públicas, aumentar la participación de la ciudadanía, analizar los principales problemas ambientales y sociales y proponer soluciones.

Radicalismo humanista y conversión ecológica

IVÁN ILLICH & ALEXANDER LANGER

Marzo de 2024

Coordinación de la edición en italiano: Sien Hasker (GEF) y Ermira Kola (Fondazione Alexander Langer)

Coordinación de la edición en español: Raúl Gómez

Traducción al español coordinada por Transición Verde.

Diseño original: Miriam Hempel

Diseño de la edición en español: Silvia Comesaña

Fondazione Alexander Langer Stiftung, ETS

Via Bottai 5, 39100 Bolzano, Italy

info@alexanderlanger.net

www.alexanderlanger.org

Green European Foundation

Rue du Fossé 3 — 1536 Luxembourg

Brussels office: Mundo Madou, Avenue des Arts 7-8

1210 Brussels — Belgium

info@gef.eu

www.gef.eu

Transición Verde

info@transicionverde.es

www.transicionverde.es

La versión en español ha sido realizada por la Green European Foundation con la ayuda de Transición Verde y la ayuda económica del Parlamento Europeo a la Green European Foundation.

El Parlamento Europeo no es responsable del contenido de esta publicación. Es posible solicitar el envío de copias gratuitas del documento enviando un email a info@gef.eu





ÍNDICE

PREFACIO Clara Bassan y Valentino Liberto	6
INTRODUCCIÓN Mauro Bozzeti	7
BAJO EL SIGNO DE LOS PECES VOLADORES Iván y Alexander Barbara Duden	8
NO BASTA CON INDIGNARSE La utopía concreta de Illich y Langere Mauro Bozzetti	13
CUANDO DESAPARECEN LOS LÍMITES, TODO SE VUELVE ARBITRARIO Sobre la desaparición de la posibilidad de ser diferente Marianne Gronemeyer	18
INTERCULTURALIDAD De Illich a Langer (Resumen) Fabio Milana	23
NO DESARROLLAR LA PRODUCCIÓN DE MERCANCÍAS, SINO EL ARTE DE VIVIR o Iván Illich: economía, necesidades o convivencialidad Peter Kammerer	26
PREFACIO AL LIBRO DE MARTINA KALLER-DIETRICH <i>VIDA DE IVAN ILLICH</i> El pensador más necesario y relevante del siglo XX Wolfgang Sachs	31
PENSAR DE OTRA MANERA (UMDENKEN) con Alexander Langer e Iván Illich Franz Tutzer	33
AUTORES	38
BIBLIOGRAFÍA	39



PREFACIO A LA EDICIÓN ITALIANA (MARZO DE 2022)

Las reflexiones surgidas de las ponencias de la conferencia dedicada a Alexander Langer e Iván Illich son de gran relevancia si se leen desde una perspectiva europea. De hecho, pueden contribuir a estimular el debate actual sobre la dirección que debe tomar la «transición ecológica» en las políticas de los Estados miembros de la UE, es decir, en la orientación de los fondos Next Generation.

En el pensamiento y la acción política de Alexander Langer, la reflexión europea aparece como importante desde los primeros escritos de juventud. Langer pretendía proyectar a una Europa unida la experiencia acumulada en su tierra natal, Tirol del Sur, en relación con la superación de conflictos étnicos y la práctica de la convivencia interétnica. La necesidad de hacer dialogar a la sociedad civil y a las instituciones europeas se convertiría en parte integrante de su trabajo como eurodiputado. Y en Europa vio una oportunidad para consolidar y desarrollar nuevas redes entre movimientos ecopacifistas interesados en la reconversión ecológica, la solidaridad y la resolución no violenta de conflictos. Langer también supo captar con lucidez las consecuencias de las grandes convulsiones que siguieron a la caída del Muro de Berlín y la «necesidad de Europa» de los países del Este. En este sentido, el medio ambiente representaba el primer «hogar común europeo» donde los Verdes europeos iban a expresarse con verdadera fuerza paneuropea, más allá de las fronteras geográficas establecidas por los Estados miembros. Una expresión de este pensamiento fue la creación por parte del Grupo Verde del primer «Parlamento Verde de Europa» (1990), como un intento de foro permanente que reuniera a todos los partidos Verdes europeos en Estrasburgo en un diálogo más amplio Este-Oeste.

El debate final de esta conferencia puso de relieve algunas cuestiones que siguen estando hoy en el centro del debate sobre el camino hacia una plena reconversión ecológica europea.

En primer lugar, la necesidad de un mayor diálogo entre la política y la sociedad civil, aspecto que caracterizó la obra de Alexander Langer. En su visión de la «conversión ecológica», el papel de los movimientos y las iniciativas ciudadanas es esencial. Para que arraigue una civilización ecológicamente sostenible, es necesario que se produzca una «refundación cultural y social de lo que se considera deseable en una sociedad o comunidad»¹ y que se elabore una concepción alternativa de sociedad. Según Langer, una política ecológica eficaz sólo podría tener lugar, por tanto, sobre la base de nuevas convicciones culturales y cívicas desarrolladas en gran medida al margen de la política. Se trataba de un cambio más profundo: de estilo de vida, de autocontención, que tendría que implicar al individuo y a la política en la búsqueda de un nuevo bienestar. La eficacia de una reglamentación más estricta o el desarrollo de nuevas tecnologías no se cuestionaban, pero debían

ir acompañados de una reflexión más amplia y profunda sobre el modelo de desarrollo de la sociedad y la economía.

En segundo lugar, se insistió en la necesidad de una mayor confrontación con las nuevas generaciones, actor fundamental y, hoy por hoy, voz destacada de este cambio.

Por último, la urgencia de comprender cómo poner en práctica un vínculo más estrecho entre la crítica y el pensamiento y la acción concreta, compromiso que distinguió toda la acción de Langer, seguía siendo una cuestión abierta, pero que se consideraba central en el diálogo sobre la conversión ecológica.

Si el concepto de «conversión ecológica» puede leerse así como una alternativa culturalmente más incisiva a la «transición ecológica» propuesta, el ecologismo político de Alexander Langer sugiere que deberíamos mantener una mirada crítica sobre las inversiones «verdes» y las referencias cada vez más frecuentes a la sostenibilidad en las políticas de la UE y de los distintos Estados miembros. «¿Por qué planificar grandes aumentos del tráfico para luego mostrar preocupación por la contaminación?»² interpeló Langer a la Comisión Europea en 1995, denunciando una Europa basada en la competencia y el crecimiento, «donde cada vez se desplazan más bienes, personas y mercancías, pero las ciudades y las regiones son menos habitables»³. Ante la pandemia y la crisis climática, estos riesgos adquieren hoy una dimensión nueva y más amplia. Releer a Alexander Langer puede ayudar a la política verde europea a reconocerlos y abordarlos.

Clara Bassan y Valentino Liberto

Fundazione | Alexander Langer | Stiftung

1 LANGER Alexander, «La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile», *Colloqui di Dobbiaco*, 1.8.1994; <https://www.alexanderlanger.org/it/145/1147>.

2 LANGER Alexander, *Discorso in occasione della presentazione della commissione Santer*, Debates del Parlamento Europeo, 17.01.1995, <https://www.alexanderlanger.org/it/146/410>.

3 Ídem.



INTRODUCCIÓN

Del 22 al 24 de octubre de 2021 se celebró en el monasterio de Montebello, en Isola del Piano, cerca de Urbino, un congreso internacional sobre el testimonio y la actualidad de dos maestros del pensamiento contemporáneo: Iván Illich y Alexander Langer. Montebello, el convento restaurado por Gino y Tullia Girolomoni, primera sede de la cooperativa Alce Nero, precursora del «sueño» ecológico italiano, y hoy residencia de la cooperativa agrícola Girolomoni, tiene una larga historia que justifica la elección de este lugar. Aquí, de hecho, en mayo de 1989, Illich y Langer, junto con otros ponentes, se reunieron para hablar de una posible «teología verde». Ambos se habían conocido en Bolzano en 1985, cuando Illich fue invitado al Instituto Histórico Italo-Germánico de Trento dirigido por su amigo Paolo Prodi.

Por un lado, el título de la conferencia hace referencia a la definición utilizada por Erich Fromm, quien como Illich en los años 60 se había trasladado a Cuernavaca, en su Introducción a los escritos del «Dr. Illich» para resumir su pensamiento: «radicalismo humanista». El término radicalismo se refiere a la actitud de quienes piensan que todo merece ser cuestionado, y esta duda radical es característica de la tradición humanista. Fromm se refiere principalmente a la crítica de la noción de «progreso» y del dogma de que la felicidad depende del consumo. Esto implica también la idea de que la tecnología y la ideología industrialista no deben considerarse epifenómenos de la modernidad, parte de la inevitabilidad del movimiento histórico. El radicalismo humanista, argumenta Fromm, cuestiona precisamente todas estas certezas en un intento de encontrar una forma diferente de habitar el mundo.

Por otro lado, la «conversión ecológica» debe entenderse como un símbolo del diseño político perseguido por el hombre que ha sido llamado el profeta verde del Tirol del Sur. Ya en el 94, Langer denunció la necesidad de dar un giro, de corregir el rumbo de nuestro modelo de desarrollo hacia una civilización ecológicamente sostenible. Transformar la sociedad del «más» en la del «puede ser suficiente», o del «quizá ya sea demasiado».

Langer habló de la conveniencia social de la conversión ecológica mucho antes de que lo hiciera el Papa Francisco en su encíclica. La conversión ecológica sólo puede arraigar si parece socialmente deseable. No es tanto el miedo a la catástrofe, tema al que dará mucha importancia empleando la figura de Jonás, lo que removerá las conciencias, sino la percepción concreta de nuestro bienestar, de nuestro ideal de felicidad. Evidentemente, se ha de querer abandonar un sistema económico neoliberal basado en la supuesta autorregulación del mercado para abrir la puerta a esas virtudes verdes que podrían favorecer otra forma de hacer comunidad.

Oradores alemanes e italianos se turnaron en la tribuna de la conferencia. Entre los primeros se encontraba la antropóloga e historiadora Barbara Duden, quizá la académica que más cerca estuvo de Illich a lo largo de los años, especialmente durante su último periodo en Bremen. En su inter-

vención, abordó el tema central de la dispar relación de Illich y Langer con la responsabilidad política. Marianne Gronemeyer, filósofa y pedagoga, alma de la Stiftung Convivial, que también fue colaboradora directa de Illich durante muchos años, abordó la imposibilidad de ser «diferentes» hoy en día. El sociólogo y publicista, además de traductor, Peter Kammerer tematizó la relación entre Illich y Marx, mientras que Wolfgang Sachs aportó un texto marcado por el encuentro personal que comenzó en Cuernavaca.

Mauro Bozzetti analizó el tema de la utopía concreta en Illich y Langer a partir de las investigaciones de Karl Polanyi, mientras que Fabio Milana, editor del inestimable primer volumen de la obra omnia de Illich, habló de la interculturalidad en los dos autores.

Para concluir, Franz Tutzer destacó las pautas para pensar de forma diferente siguiendo las enseñanzas de Alexander Langer e Iván Illich. Cabe destacar la velada del sábado con la intervención ecoacústica de David Monacchi, profesor del Conservatorio Rossini de Pesaro y creador de *Fragments of Extinction*⁴, acompañado por Corrado Fantoni, profesor del Conservatorio Cantelli de Novara.

La conferencia contó también con algunas intervenciones imprevistas: los jóvenes de Extinction Rebellion plantearon muchas preguntas y calentaron el debate; Christian Cassar presentó una carpeta artística: *Take Care*, con su huella y la de Benno Simma, para financiar las actividades de la Fundación Langer; y un emotivo vídeo sobre los derechos humanos propuesto por el fotoperiodista Giorgio Fornoni. Para concluir, Jamie Kendrick, en nombre de la Green European Foundation, transmitió por vía telemática los saludos de la Fundación y la idoneidad de los temas abordados por los ponentes de la conferencia.

Los textos que presentamos aquí deben leerse sabiendo que lo que se inauguró en Montebello necesita ser estudiado y reelaborado por un público de lectores atentos e implicados.

Agradecemos su apoyo a la Universidad de Urbino, la Fundación Girolomoni, la Fundación Alexander Langer, *Lupus in Fabula*, la Stiftung Convivial, el Ayuntamiento de Isola del Piano y la Green European Foundation.

La organización de la conferencia no habría sido posible sin el compromiso, el cuidado y la atención al detalle de Monika Weissensteiner, Emira Kola, Elsbeth Gut y Silvia Cavinato, a quienes queremos dar las gracias de todo corazón.

Roncosambaccio, 10 de febrero de 2022

Mauro Bozzetti

4

N. de T. <https://www.fragmentsofextinction.org/>

BAJO EL SIGNO DE LOS PECES

VOLADORES: Iván y Alexander

Barbara Duden

1985 Medios de junio: Alexander en el *Liber Amicorum*⁵

Introducción: *Liber amicorum* - Libro de homenaje y las circunstancias de la primera conversación pública entre Iván Illich y Alexander Langer en el Ayuntamiento de Bolzano el 15 de junio de 1985.

[Nota de Alexander Langer sobre el «largo diálogo ante un público muy numeroso» bajo el título de «Encuentro con Iván Illich»: «La sala estaba abarrotada, un fotógrafo... fue puesto en su sitio de mala manera por Iván; una joven le regaló a Iván unas piedras preciosas que había recogido; un viejo revolucionario se escandalizó por las posiciones de Iván sobre la “contraproductividad⁶” de la medicina... La conversación se desarrolló, como debe ser en Tirol del Sur, en una colorida mezcla de alemán e italiano.»]

Cuando Alexander invitó a Iván Illich a Bolzano para esta conversación pública, sabía bien lo que esperaba del seminario. Había leído *La convivencia* y *El trabajo fantasma* y sabía lo que Iván aportaría. Alexander comenzó con un informe en el que planteaba y formulaba su pregunta a Iván, que se lee como una crítica de *El trabajo fantasma*: «Es justo creer», dice Alexander, «que si en algún lugar de Europa la **peculiaridad**⁷ (que tiene que ver con lo “vernáculo”, con la *Gemeinheit*⁸ de Iván Illich) es apreciada, goza de especial atención e incluso es doctrina de Estado, ¡es aquí donde ocurre!» (*Liber amicorum*). Pero, ¿cuál es el resultado de la promoción política de un «derecho a lo común, a la *Gemeinheit*», como la apuesta del llamado multilingüismo? ¿Cuál es su contribución a la resistencia a la modernización? En este país, sostiene Alexander, la «pluralidad de lenguas se ha transformado en un sofisticado sistema de control, estandarización, administración, retribución, inhibición, aprendizaje regulado, clasificación del estatus lingüístico, competencias lingüísticas e intercambios entre personas y comunidades de distintas lenguas» (ibid.), hasta llegar a «prohibir a los estudiantes que frecuenten, incluso esporádicamente, a los de escuelas de idiomas diferentes» (*Liber amicorum*), porque en aquella época se creía, según abundantes evidencias científicas, que la mezcla de lenguas diferentes provocaba problemas psicológicos, incluida la esquizofrenia. «Iván, ¿cómo es que no estás loco, cómo es que no sufres la esquizofrenia típica del multilingüismo?» (*Liber amicorum*). Era esta contraproductividad lo que preocupaba a Alexander, como muchacho del Tirol del Sur y

como político, y de esto quería discutir con Iván: «¿Qué vamos a hacer», dijo Alexander, «con un sistema social... que usurpa, trastoca e institucionaliza precisamente esos “valores comunes” anclados en la población y especialmente entre el campesinado hasta tal punto que incluso la tan cacareada **peculiaridad** no es más que un pretexto para establecer normas y controles, técnicas para dominar y poner límites a las personas y su libertad? ¿Qué pensamos de la supuesta libertad de los mitos del progreso, que, por el contrario, ha conducido a un desarrollo “contraproducente” de una **peculiaridad** legalizada, administrada y sobreinstitucionalizada y corre el peligro de ir cada vez más en esta dirección?» (*Liber amicorum*).

Alexander presenta otros ejemplos además de los relativos al multilingüismo. Sin embargo, quisiera limitarme a la cuestión de las formas comunes de hablar, ya que Iván reflexionó durante muchos años sobre su preparación para el proyecto industrial de progreso. Del pequeño volumen de los escritos de Alexander en alemán, editado por Peter Kammerer, deduzco que Alexander se enfrentó directa y duramente a esta política de las lenguas, tanto a nivel personal y profesional como en su labor política.

Peter Kammerer cita el ejemplo de los «censos lingüísticos» de 1981 y 1991, en los que todos los ciudadanos debían hacer una «declaración de pertenencia» obligatoria y nominal a uno de los tres grupos lingüísticos oficiales. «El disfrute de determinados derechos civiles y prestaciones sociales está condicionado a esta declaración, un paso, por tanto, hacia el apartheid». Kammerer escribe: «La verdadera derrota, sin embargo, no residió en la aplicación de esta medida por una mayoría *heimatblinden*⁹, sino en la benigna indiferencia con la que todos los partidos que se dicen democráticos dieron este paso». La negativa de Alexander «a ser inmovilizado étnicamente le costó su puesto de trabajo en el liceo (*Gymnasium*) alemán de Bolzano a principios de los años 80 y le privó del derecho a presentarse como candidato a la alcaldía de Bolzano en la primavera de 1995, unos meses antes de su suicidio» (ibid.). ¡Y todo ello por la preservación de la diversidad de lenguas en el Tirol del Sur! Esto ocurría a mediados de los años noventa, diez años después de la primera conversación pública entre Alexander e Iván, que se centró en cuestiones de «pertenencia étnica», la imposibilidad de «identificación» mediante la pertenencia lingüística registrada burocráticamente y, sobre todo, la detección de la «diversidad» numérica de estas «lenguas».

5 N. de T. [Todas las notas de este capítulo son de los traductores salvo donde se indique lo contrario]. *Liber amicorum* es la denominación que se da a un libro de homenaje que se le hace a alguien en vida. El que va a aparecer aquí tantas veces mencionado es el libro de homenaje a Illich, al que no hemos tenido acceso.

6 «*Contraproduktivität*» en el original. Es un término importante en Illich y que vamos a encontrar varias veces en este artículo.

7 Las negritas en todo el artículo son del original italiano.

8 En una de las notas al pie de *El género vernáculo*, que son parte fundamental del libro y no elementos accesorios, explica Illich: «Reapropiación de los bienes de los ámbitos de comunidad. El término *communaux* es antiguo en el francés, y lo es también en otras lenguas: *commons* en inglés, *Allmende* o *Gemeinheit* en alemán». ILLICH, 1982. Pág. 196.

9 *Heimatblinden* se podría traducir por «cegado por la patria».



Ignoro cómo fue la discusión de Alexander e Iván, en 1985, en el ayuntamiento de Bolzano, sobre la contraproduktividad de esa política que pone en peligro **la diversidad de lenguas precisamente aplicando medidas para salvarla**. Sólo puedo basarme en los escritos de Iván para especular sobre las probables líneas de conversación entre los dos amigos.

1985 Pequeños regalos en el equipaje de Iván Illich

En primer lugar se ofrece *La convivencialidad*. Un libro de difícil lectura y gran actualidad. Hay un capítulo titulado «Redescubrimiento del lenguaje». Tras una lectura atenta de sus páginas, uno se da cuenta de que Iván se mueve en un nivel más subterráneo de búsqueda de nuevas políticas que no resulten contraproducentes. No sé si Alexander creía que esta búsqueda tenía sentido; pero afirmaría que para Iván no lo tenía, porque solo le llevaba más adentro del modo de vida industrial. ¿Por qué? Iván sostiene que «el lenguaje refleja el monopolio que el modo industrial de producción ejerce sobre la percepción y la motivación»¹⁰. En otras palabras, ¡estamos en él, de la cabeza a los pies! Según Iván, «El modo de producción industrial establece su dominio no sólo sobre los recursos y la instrumentación sino también sobre la imaginación y los deseos de un número creciente de individuos. Es el monopolio radical generalizado, ya no el de una rama de la industria sino el del modo industrial de producción». El modo y la perspectiva con los que captamos lingüísticamente un problema y buscamos respuestas políticas están, a través de nuestro lenguaje, impregnados del modo de vida industrial: «El código operatorio de la instrumentación industrial se incardina en el habla cotidiana. La palabra del hombre que vive como poeta es apenas tolerada como protesta marginal».

En unas pocas frases, Iván intenta indicar cómo lo que llamamos «lenguaje» se corresponde con el modo de producción empresarial. Destaca sobre todo la transición de la palabra que designa acción, el verbo, al sustantivo posesivo. Y como actividades multisensoriales, como «aprender», «reflexionar», «razonar», «pensar», «cavilar», «formarse una opinión sobre algo», se agrupan en locuciones materialistas: «estoy haciendo una formación» o «tengo formación en». El «hacer» para formarse se convierte en «formación», una mercancía que se puede producir, comprar, poseer, que se documenta con un certificado, para cuya obtención hay que competir con otros y que requiere el juicio de expertos. Incluso los estados de ánimo, sentirse o estar sano, se convierten en mercancías que se pueden poseer («mi salud»), cuya producción debe ser acompañada y supervisada profesionalmente. «En una sociedad», dice Iván, «en la que el lenguaje se ha sustantivado, los predicados se formulan en términos de lucha contra la escasez dentro del cuadro de la concurrencia. “Quiero aprender” se convierte en “Quiero obtener un título”»¹¹. Si tomamos en serio a Iván en su crítica a las lenguas industriales, el título alemán de *La convivencialidad*, *Selbstbegrenzung* (literalmente, «autolimitación»), sería tan engañoso como el de *El trabajo fantasma*, *Vom Recht auf Gemeinheit* (literalmente, «el derecho a los bienes comunes»), porque sugiere que Iván se interesa por algo que puede producirse, por

ejemplo, a través de la educación. Estar acostumbrados a un lenguaje industrial apenas nos permite reflexionar entre nosotros y sin un imperativo para la acción sobre lo que Iván llamaba la «estructura profunda de las herramientas», es decir, que el monopolio industrial se extiende también a nuestra percepción, nuestras obviedades y certezas, y nuestras motivaciones. Alexander debió de entenderlo, como se desprende de las primeras frases de su discurso de 1985: «Estamos muy contentos de que Iván Illich [...] haya venido a vernos a Tirol del Sur [...] Es un gran regalo para nosotros y nos gustaría **aprovecharlo**... Pero, cuidado, que se nos cuele aquí una idea productivista; como si al final de este encuentro hubiera que llevarse a casa algo “de provecho”» (*Liber amicorum*). Así que espero que tampoco a mí, Barbara Dudem, me preguntéis qué utilidad política tiene mi discurso.

Me gustaría ilustrar con dos ejemplos cómo Iván trató de profundizar en su idea de que nuestra percepción y nuestra imaginación han sido moldeadas por instituciones típicas de las sociedades industriales y que tienen un monopolio radical. Los dos ensayos que voy a examinar son «**Los valores vernáculos**», segundo capítulo de *El trabajo fantasma*, de 1981, y «**Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico**», publicado originalmente con el título de «A Plea for Research on Lay Literacy», en *The North American Review* en 1987.

Los valores vernáculos

Cuando Alexander e Iván hablaban de la contraproduktividad de las políticas para salvar el «multilingüismo» o las «características» del Tirol del Sur, estaban hablando de algo para lo que ninguno de los dos tenía palabras. Esto es muy evidente en un segundo texto de Alexander, también de 1985, titulado «Iván Illich, el plurilingüe difícilmente se definiría como “ecologista” o “verde”», (*Liber amicorum*). Probablemente se trata de un resumen de la conversación en el Ayuntamiento de Bolzano. Iván habló de cómo «la idea de que el hombre es por naturaleza monolingüe es una idea moderna, europea y colonialista». La idea de que las lenguas pueden distinguirse claramente unas de otras también es artificial («la frontera entre las lenguas es artificial»). Evidentemente, Alexander e Iván hablaban de una realidad a la que no se ajustan las palabras «lengua» y «multilingüismo», de una multiplicidad que no puede medirse en cifras ni dividirse en unidades claras y que, por tanto, no puede gestionarse. Creo que debemos tomarnos en serio el hecho de que Alexander e Iván hablaban de algo sin tener palabras para ello. Alexander se dio cuenta de que la multiplicidad en juego no puede entenderse con la palabra «multilingüismo», y si se hace, ya se está en el régimen de «escasez» que legitimó las políticas que horroizaron a Alexander.

Que la idea de «lengua» y «multilingüismo» pertenecen al régimen de la escasez y están desde el principio vinculadas a una necesidad de administración y educación es el tema del ensayo «Los valores vernáculos». En este ensayo, Iván examina el lenguaje cotidiano. Como historiador, ilustra el nuevo carácter económico de esta lengua en la sociedad industrial mediante un acontecimiento poco conocido: el

10 ILLICH, 1973. Las citas de este párrafo aparecen, por este orden, en las páginas 461, 460 y 462.

11 ILLICH, 1973. Pág. 462.



gramático Elio Antonio de Nebrija presentó a la reina Isabel, soberana de España, al mismo tiempo que Colón zarpaba en 1492, un «instrumento para colonizar la lengua hablada por sus propios súbditos». Pretendía reemplazar el habla del pueblo con la introducción de la lengua castellana, la lengua «de la reina, su idioma». Nebrija había descubierto «que podía forjar una lengua “real” a partir de los dialectos que encontraba a diario en España. Se propuso construir una lengua, crear un “artificium” y hacer que se enseñara para sustituir a los “desordenados y desenfrenados dialectos de España”. Hasta entonces, a nadie se le había ocurrido utilizar la gramática como herramienta para enseñar el lenguaje cotidiano: como medio de conquista en ultramar, pero también como medio de opresión en casa». A Nebrija le sorprende que las formas de hablar en Castilla, hasta entonces incontroladas, fueran “desenfrenadas y desordenadas”. Quiere unificar estas variedades mediante la gramática y la enseñanza. Con la ayuda de armas y libros la reina podrá unir las partes dispersas, la *disiecta membra*, de España en una «única monarquía absoluta». Las variedades lingüísticas serán transformadas por educadores y supervisores en una «lengua» universalmente válida.

Para ilustrar la predominante variedad y mezcla de lenguas, Iván Illich describe ejemplos de modismos vernáculos utilizados en la época, por ejemplo, los de Colón:

«Cristóbal Colón, mercader de telas de Génova, habló primero el genovés, un dialecto que aun hoy en día no se fija. Aprendió a redactar sus cartas comerciales en latín, pero un latín muy bárbaro. En Portugal, a donde lo había arrojado un naufragio, desposó a una portuguesa y olvidó en cierta forma su italiano. Hablaba el portugués, pero nunca supo escribirlo. Durante los nueve años que pasó en Lisboa se expresó por escrito en español. Pero nunca empleó su brillante inteligencia para aprenderlo bien [...] Así, Colón escribía en dos lenguas que no hablaba y hablaba en muchas otras»¹².

Los hábitos políglotas, es decir, la variedad en el hablar, los ilustra Iván en otro contexto con su «amigo, el orfebre de Tombuctú, [que] se expresa en su casa en songhai, escucha en la radio las emisiones en bambara, recita devotamente sus cinco oraciones cotidianas en árabe y comprende su sentido, realiza sus transacciones en el mercado en dos sabirs, conversa en un francés aceptable que aprendió en el ejército, y nadie le ha enseñado oficialmente ninguna de estas lenguas»¹³. No tenía intención de aprenderlas. Cada lengua es algo así como una forma de recordar ciertas experiencias que pertenecen al contexto de esa lengua.

La propuesta que Nebrija le hace a la reina sobre cómo obtener «el dominio de la lengua de la nación, y con ello el dominio de las formas de pensamiento, de las formas de vida de los pueblos de la reina» por medio de la gramática fracasó por incompreensión de Isabel: rechazó el proyecto «por respeto real a la autonomía de las lenguas de sus súbditos. Ese respeto de la Corona por la autonomía jurídica de cada pueblo»¹⁴.

Hemos crecido con la certeza —nunca cuestionada— de que la «lengua» —y, por tanto, también el «multilingüismo»— es algo que siempre ha existido. Pero esta idea de «lengua» que precede al habla y es una realidad autónoma que puede y debe aprenderse, que utilizamos para fines específicos, existe, según Iván, sólo desde la época de Cristóbal Colón. Iván quería demostrar que se trata de una idea moderna, no de un hecho ahistórico, y que desde el principio esta idea ha estado ligada a un deseo de administración y educación. Vemos, por tanto, que lo que se decía en *La convivencialidad*, que «el lenguaje refleja el monopolio que el modo industrial de producción ejerce sobre la percepción y la motivación»¹⁵, debe formularse de forma más radical: la idea de que el «lenguaje» es una realidad ahistórica con la que nos relacionamos de manera instrumental es en sí misma una transformación de nuestra percepción correspondiente al régimen de escasez de las sociedades industriales modernas.

En mi opinión, esto es un ejemplo de lo que Iván entendía por «investigación de la estructura profunda de las herramientas», siendo la herramienta en este caso el propio lenguaje. La reversión de la industrialización del hombre se ve inhibida por el lenguaje con el que concebimos y problematizamos la realidad y que empobrece nuestra imaginación política, como afirma en *La convivencialidad*. Esto nos afecta de lleno y no puede remediarse con una nueva regulación lingüística, como el uso de más construcciones verbales. Por el contrario, esto sería simplemente otra ofensiva contra la modernización.

Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico

Entre «Los valores vernáculos» y el ensayo de 1987 «Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico», que ahora me gustaría comentar brevemente, transcurre una línea divisoria. En 1985, cuando Iván se hizo amigo de Alexander, quizá aún esperaba escribir un epílogo sobre el monopolio industrial del modo de producción¹⁶. Pero a partir de los años noventa, le oí hablar repetidamente de su impotencia. No sé qué experiencias ha tenido Alexander en el Parlamento Europeo. En cualquier caso, «Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico» refleja la experiencia de impotencia de Iván ante el fenómeno del lenguaje, en el que ha identificado una perversión que disipa la esperanza en un redescubrimiento de formas comunes de hablar.

«Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico» es una repetición de *La convivencialidad* a otro nivel. En aquel entonces, todavía se hablaba mucho de la contraproduktividad de las herramientas, y la dimensión de la percepción aparecía en muchos pasajes sin convertirse en objeto de investigación. Ahora, en cambio, se centra principalmente en este aspecto. Iván plantea la cuestión de la historia **de la experiencia** en una cultura modelada por el libro (durante el modesto periodo comprendido entre

12 ILLICH, 1981. Pág. 76 y 77.

13 ILLICH, 1992. Pág. 523.

14 ILLICH, 1981. Pág. 88.

15 ILLICH, 1973. Pág. 461.

16 ILLICH, 1973. Pág. 371.



Platón y 1987). Deliberadamente, digo historia **de la experiencia**. Iván se refiere a «un modo distinto de percepción en el que el libro se ha convertido en la metáfora decisiva a través de la cual tomamos consciencia de nuestro propio yo y sus circunstancias»¹⁷. Es decir, se refiere a una historia de la **deixis reflexiva**, de cuando uno dice «yo» y se señala a sí mismo. Iván llama a este modo específico de percepción «alfabetismo laico». No lo entiende como lo que en alemán se llama *Alphabetismus*, el «alfabetismo clerical, que consiste en la capacidad para leer y escribir» Se trata más bien de un «*fall out*» simbólico, una recaída simbólica del uso del alfabeto en las culturas occidentales, que no se detuvo ni en los alfabetos ni en los analfabetos.

Con el ejemplo de la historia del texto, Iván intenta hacer verosímil que el libro fue la metáfora decisiva que configuró la **percepción del yo y de la mismidad** hasta los años ochenta. No me detendré en lo que Iván expone en unas pocas páginas: cómo, tras el descubrimiento de la lectura silenciosa, el texto visible pudo convertirse en una entidad autónoma que se desvinculaba de sus ataduras al libro y a la lectura; cómo, en tanto que conocimiento fijo que podía evocarse en cualquier momento, dio forma a la idea de la memoria como almacén; cómo se convirtió en metáfora de un lugar oculto en el corazón llamado «conciencia», en el que las buenas y malas acciones se registran como en un libro; cómo «incluso el “yo” iletrado que habla en confesión percibe ahora con nuevos ojos, con ojos letrados, su propio “ego” en la imagen de un texto»¹⁸. En resumen, «el nuevo tipo de pasado, congelado en letras, se consolida mucho más en el yo que en la sociedad; en la memoria y la conciencia más que en los documentos y los libros de cuentas, las descripciones y las confesiones firmadas». Y a la experiencia de un «yo» personal corresponde un nuevo sujeto jurídico que «se convierte en normativa para la concepción de la persona [...] Este nuevo yo y esta nueva sociedad son realidades que sólo pueden surgir dentro de una mentalidad letrada». Fundamental, en mi opinión, es la tesis de que la percepción de un yo ante sí mismo es un fenómeno de «alfabetismo laico», de la historia de la relación con el texto escrito en las culturas occidentales. Quienes aún se reconocen anclados en la metáfora del texto saben que lo que yo, **yo Barbara Dudem**, digo, cuando no estoy balbuceando algo entre yo y yo, tiene lugar en mis sentidos, en algún lugar de mí misma, **¡de mí misma!**, quizá aquí, donde señalo con el dedo índice, un lugar donde sopeso las palabras, las giro sobre su anverso y reverso, las saboreo, me affijo o me hago fuerte. Esta «distalidad» entre el que habla, **yo**, y este lugar donde algo se me aparece, se me prefigura, me golpea, esta «distalidad» entre la identidad y el yo, como dice Iván ha florecido en la cultura del texto. En mi opinión, Iván daba por sentado que esta distalidad era el requisito previo para decir rotundamente «no», o simplemente para detenerse, abstenerse de hacer algo, estar en desacuerdo consigo mismo¹⁹. Marianne Grone-meyer, que intervendrá mañana, ha escrito todo un libro sobre la dificultad de detenerse, ¡tan precaria es esta capacidad hoy en día! Durante mucho tiempo fue un requisito previo para la acción ética.

Un amigo muy querido y cercano de Iván, Jean Robert, sostiene que Iván utiliza la palabra «distalidad» para caracterizar la relación entre la mano y una herramienta, familiar para nosotros hasta hace poco. Hay una distancia, una distalidad entre mi mano y el bolígrafo, es decir, puedo agarrar el bolígrafo o no. También puedo agarrar una espada o un arma de fuego, ¡o abstenerme de tocarlas! Incluso el fenómeno del lenguaje, cuya génesis describe Iván en «Los valores vernáculos», seguía caracterizándose por la distancia: hasta hace poco, percibíamos el lenguaje como algo de lo que nos servimos, como otras herramientas, un martillo, por decir algo. Podemos, por ejemplo, presentar una queja contra alguien o abstenernos de hacerlo, y eso marca la diferencia, sobre todo para nosotros. Tomar o no la palabra no es lo mismo, no está al mismo nivel que cuando, por ejemplo, comunicamos o no comunicamos nuestras fechas a Amazon (tanto hacerlo como no hacerlo entra como información en el perfil que procesan de nosotros).

Iván sostiene que esta «distalidad» y, por tanto, la posibilidad de actuar éticamente están amenazadas. Le preocupa que el lenguaje se esté convirtiendo en un «un intercambio de conocimientos prácticos sin sentido, en el que no hay ningún *por qué* ni ningún yo»²⁰, que prescinde de un sujeto dotado de identidad y motivaciones. Creo que no sólo puede citar a George Orwell, sino también al lingüista Uwe Pörksen como testigos contemporáneos de su visión.

En 1988, un año después de «Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico», Pörksen publicó un libro, muy influido por Iván, titulado *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur*²¹. Pörksen describe cómo ciertos términos técnicos de la ciencia y la política no sólo son absorbidos por las formas cotidianas de hablar, sino que influyen en ellos de tal manera que el hablante ya no sabe dar forma al significado de sus palabras. Entre ellos figuran, por ejemplo: comunicación, desarrollo, información, crisis, relación, salud, consumo, contacto, sexualidad, recurso, papel, planificación, problema, energía, crecimiento, futuro, proceso, calidad... Probablemente se podrían añadir: sostenibilidad, protección, seguridad, ciencia y algunas más. Estas palabras se caracterizan, entre otras cosas, porque pueden conectarse a voluntad y parecen tener sentido independientemente de cualquier contexto sustancial. Ejemplos: el crecimiento es un problema que necesita planificación. La calidad debe garantizarse incluso en tiempos de crisis, y nuestra sociedad científica está bien equipada para ello. La comunicación global también estará garantizada en el futuro gracias a la expansión de infraestructuras sostenibles. Estos términos representan un valor positivo y actúan como un imperativo. He aquí un ejemplo del «Ministerio Federal de Medio Ambiente, Protección de la Naturaleza y Seguridad Nuclear»:

«Para 2050, por tanto, deben evitarse en la medida de lo posible todas las emisiones de gases de efecto invernadero en la Unión Europea. Las emisiones residuales restantes deben compensarse mediante procesos que eliminen los gases de efecto invernadero de la atmósfera. [...] Alemania está desempeñando un papel activo

17 ILLICH, 1987. Pág. 45.

18 ILLICH, 1987. Pág. 55, esta cita y las siguientes en este párrafo.

19 Nota del original: Véase también Hannah Arendt (1971): «Thinking and Moral Considerations. A Lecture». *Social Research* 38:3 417 y ss.

20 ILLICH, 1987. Pág. 59.

21 Sin traducción al español. La traducción del título es *Palabras de plástico. El lenguaje de una dictadura internacional*.



en la configuración de la política climática europea. En diciembre de 2020, los Jefes de Estado y de Gobierno decidieron aumentar el objetivo climático de la UE para 2030 del mínimo actual del 40% a, al menos, el 55% respecto a 1990. En consecuencia, las emisiones nacionales de gases de efecto invernadero de la UE deben disminuir al menos un 55% para 2030 respecto a 1990».

Este texto se podría reformular de manera igualmente convincente:

«Para 2050, todos los pasos fronterizos de la Unión Europea deberán estar integrados en la infraestructura digital en la medida de lo posible. El tráfico fronterizo analógico restante debe equilibrarse mediante procesos de seguimiento. [...] Alemania está desempeñando un papel activo en la digitalización de los controles fronterizos intraeuropeos. En diciembre de 2020, los Jefes de Estado y de Gobierno decidieron aumentar el objetivo de digitalización de la administración para 2030 del mínimo actual del 40% a, al menos, el 55% respecto a 1990...».

En su libro, Pörksen aborda con gran detalle la cuestión de cómo podemos entender que nos encontramos ante una especie de «lenguaje» que se ha independizado del contenido; que actúa como un imperativo sin decir nada concreto; al que no se le puede contradecir; en el que ya no se plantea la pregunta de por qué; que reduce la realidad multiforme a unas pocas docenas de palabras que son casi las mismas en todas las lenguas occidentales (por ejemplo, comunicación), y que nos incluye sin que podamos incluir todo lo dicho en nuestra experiencia.

Esta última característica corresponde a una forma de ser que Iván caracterizó con las palabras «sin sentido y sin yo»²². Actuar éticamente ya no es posible cuando se trata de algo que no tiene resonancia en nuestra experiencia, en nuestros sentidos, en nosotros mismos.

Conclusión

A Alexander le preocupaba que la política de protección de la variedad y multiplicidad de lenguas del Tirol del Sur acabara siendo una amenaza para ellas. En aquel momento, aún era concebible dejar simplemente de aplicar esta política. Las conversaciones entre Iván y Alexander aún tenían lugar dentro del horizonte histórico del instrumento, la *causa instrumentalis*. El imperativo político actual de «limitar los efectos negativos del cambio climático» va más allá de un punto de inflexión que Iván debió de percibir en el periodo comprendido entre su encuentro con Alexander y el estudio de Pörksen sobre las palabras de plástico. Ya no podemos contradecir los imperativos políticos actuales con las palabras que aún podemos utilizar. Cualquiera que base sus acciones en experiencias personales es considerado un negacionista del cambio climático. Lo único que nos queda, si queremos actuar éticamente, es reconocer nuestra impotencia, nuestra *Ohnmacht*. Iván, a diferencia de Alexander, había renunciado a intentar influir políticamente. Tenía claro que no podía asumir la responsabilidad de algo que estaba

fuera de su alcance. Por eso, a principios de los noventa, añadió un ensayo a la traducción alemana de *La convivencia*: «Gesundheit in eigener Verantwortung: Danke Nein!»²³. Creo que Iván, y quizá Alexander Langer o quizá no, también habrían formulado este “gracias, no” hacia una política que se considera responsable de «salvar el clima».

22 ILLICH, 1987. Pág. 60.

23 No incluido en las ediciones que hemos manejado de *La convivencia* en español. La traducción del título sería «Salud bajo su propia responsabilidad: ¡No, gracias!».



NO BASTA CON INDIGNARSE: La utopía concreta de Illich y Langer

Mauro Bozzetti

Yuxtaponer la figura de Iván Illich, crítico radical de cualquier forma de institucionalización de los cuerpos sociales, a la de Alexander Langer, que a lo largo de su vida trató de dignificar el hacer político, se justifica por varias razones. Ante todo, su fuerte coincidencia sobre el estado de injusticia en que ha terminado la forma occidental de organizar la vida de nuestra civilización. Un estado de prevaricación que concierne no sólo al aspecto económico, a las desigualdades producidas por un reparto escandaloso y desigual de la pobreza y de la riqueza, de los recursos y del nivel de vida, sino también a la inmiseración espiritual de la persona humana y a la explotación ilógica y depredadora de nuestro planeta. Parece haber algo sustancial que socava las raíces de nuestro sistema social un mal radical que debe ser investigado, reconocido y, al menos, contenido.

La segunda razón de la cercanía entre Illich y Langer es su origen cultural y su biografía. Ambos tenían un progenitor judío y otro católico. Para Illich esto significó tener que lidiar con los riesgos que una determinada pertenencia puede conllevar. Siendo adolescente, se vio obligado a abandonar Viena (después de Split) para seguir a su madre y sus hermanos a Florencia y escapar de la persecución política de las leyes raciales.

El padre de Langer también es originario de Viena, y por las mismas razones tuvo que abandonar Sterzing, en Tirol del Sur, y el hospital donde era el único médico, para trasladarse a Florencia y más tarde, cuando la situación amenazaba con volverse demasiado peligrosa, huir a pie a través de montañas y glaciares hasta la segura Suiza.

Tanto Langer como Illich optan por reconocerse en la fe cristiana mirando al judaísmo como religión de origen histórico. A sus ojos, el tema de la divina humanidad representa una razón para no volver a la plena madurez humana. Illich, en Florencia, decide hacerse sacerdote. Se traslada al Collegio Capranica de Roma para asistir a los cursos de teología en la Universidad Gregoriana. Langer, tras asistir al liceo franciscano de Bolzano, entrando así en estrecho contacto con el ideal de pobreza al que siempre intertará permanecer cercano, se traslada a Florencia para matricularse en la Facultad de Derecho. En los años sesenta, la ciudad toscana era un laboratorio particularmente intere-

sante para un cristianismo progresista atento a la nueva conciencia social.

Entre los muchos encuentros importantes de este periodo, el más intenso es sin duda el que tuvo con don Lorenzo Milani. El prior de Barbiana, que en una pequeña zona rural había logrado crear un original sistema educativo, superando los prejuicios contra la presunta incapacidad de la gente sencilla para acercarse a la cultura, se convierte para Langer en un ejemplo de utopía concreta. Dos términos que formarán parte de su propio manifiesto político²⁴.

En 1970 se encargará de la traducción al alemán —junto con Marianne Andre, matemática de origen judío y amiga de su padre, y de Milani— de *Carta a una maestra* para el editor berlinés Klaus Wagenbach (con introducción de Peter Bichsel).

La nueva práctica educativa de Milani, el encanto que transmitía su persona, constituirán para Langer el requisito previo para aceptar lo que Illich dirá sobre el daño causado por el sistema escolar, por la institución escolar.

A Langer le impresionó mucho la petición de Milani de dejar la universidad para dedicarse inmediatamente a mejorar la situación de los jóvenes marginados por el perverso y selectivo sistema escolar. Illich también hará una contribución importante e igualmente radical sobre este tema con su proyecto para desescolarizar la sociedad. Al igual que las industrias de la salud y el transporte, para Illich la escuela también debe oponerse en su función de homologar las cualidades de los alumnos a los entornos laborales del sistema de producción industrial²⁵.

Tanto Illich como Langer estudiaron Filosofía: Jacques Maritain y Romano Guardini son los autores que Illich siente más cercanos²⁶; de particular importancia es su amistad con Erich Fromm, que vivió en Cuernavaca, México, en la década de 1960²⁷, donde Illich fundó el famoso CIDOC, el Centro Intercultural de Documentación, junto con varios colaboradores, entre ellos Valentina Borremans. En su introducción a los escritos de Illich, también recogida en la edición italiana de Milana, Fromm subraya la importancia de criticar la noción de progreso. Es decir, oponerse a la idea de que la felicidad humana puede depender del

24 [Las notas de este artículo son del original salvo donde se indique lo contrario] La feria de Città di Castello, en Umbria, que él fundó, sigue llamándose: Feria de las utopías concretas. La primera edición, dedicada al agua, se inauguró con una conferencia de Iván Illich sobre «CO₂, agua, recursos, cloaca».

25 Incluso Fabio Milana, en su introducción al volumen I de las *Obras Completas* de Illich en italiano, llega a sostener que «la comparación entre estos dos contemporáneos (Milani nació en Florencia en 1923), judíos de nacimiento, sacerdotes católicos por vocación, ambos subversivos por tradición» aún no se ha estudiado a fondo. Cf. I. Illich, *Celebration of Awareness, Scritti 1951-1971, Opere complete*, editado por F. Milana, pref. por G. Agamben, Vol. I, Neri Pozza, Vicenza 2020, nota 3, p. 16 (en adelante *Awareness*).

26 Illich conoció personalmente a Maritain durante el periodo en que éste fue embajador de Francia ante la Santa Sede, y asistió al seminario que impartió en San Luigi dei Francesi, en Roma. Una vez en Nueva York, en 1951, Illich se reencontró con Maritain en la Universidad de Princeton, donde impartía clases. En 1950, Illich viajó a Munich para conocer personalmente a Guardini, cuyos libros conocía y a quien tenía en gran estima.

27 En la década de 1960, Fromm fue director del Departamento de Psicología de la Universidad de México.



consumo ilimitado de bienes, del tener y no del ser, y que esta ruptura con la tradición pueda justificarse en nombre de una supuesta modernidad.

El «radicalismo humanista» del «Dr. Illich», argumenta Fromm, quiere en cambio negar el dogma según el cual «las ideas y categorías que han surgido durante el desarrollo de la ciencia moderna y la industria lización son superiores a todas aquellas de culturas anteriores, e indispensables para el progreso de la raza humana»²⁸. Huelga decir que Fromm se siente profundamente en sintonía con el «choque creativo» que las palabras de Illich suscitan en sus lectores.

Langer, por el contrario, casi nunca cita figuras filosóficas; aparte de Marx en los años de militancia en Lotta Continua²⁹, su interés primordial se centra en la filosofía de la religión, en la interpretación de una teología de la historia. El texto bíblico al que recurre continuamente representa para él la forma literaria más próxima al alma de las tradiciones. Y éstas, especialmente las vinculadas a su tierra natal, el Tirol del Sur, se consideran esenciales para la identidad de una cultura, para la formación de las categorías éticas de los ciudadanos. Emblemático desde este punto de vista es el texto sobre Jonás.

El profeta «reticente», el justo enviado por Dios a predicar la penitencia en la ciudad de Nínive, Jonás, intenta eludir la petición del Señor, escapa en un barco pero se le declara responsable de la tormenta que lo azota. Es arrojado al mar, tragado por un gran pez y devuelto a tierra; en ese momento se dirige a Nínive, donde los ciudadanos le escuchan, se convierten y comienzan un ayuno. El rey de Nínive también «se sentó sobre ceniza»³⁰. Entonces Dios se apiada y libra a los ciudadanos de Nínive de la destrucción anunciada. Jonás se queja ahora a Dios por no haber cumplido su amenaza, quedando en ridículo.

El comentario de Langer parte de la queja por esta época nuestra tan vulgar y de preguntarse dónde podemos encontrar los recursos espirituales para seguir adelante. Jonás acude en nuestra ayuda precisamente como un profeta reticente, desinteresado, que va contracorriente y pide cambios radicales. Su mensaje es sencillo, pero profundamente verdadero. Trata de eludir su misión —tema en el que Langer se ve reflejado—, pero no puede dejar de responder a las exigencias del Señor del tiempo.

La metáfora del ayuno tiene consecuencias políticas decisivas para Lager, representa una opción de autolimitación. «En el ayuno se puede sintetizar muy bien el corazón del

mensaje de la “conversión ecológica”», que es «algo muy concreto»³¹ y practicable por cada uno de nosotros, aunque no suficiente, porque para cambiar de rumbo se necesitan decisiones esencialmente políticas, leyes y comportamientos compartidos. Incluso uno de los temas centrales de la propuesta de Langer, la conversión ecológica, surge, por tanto, de una exégesis del texto bíblico.

Tanto Langer como Illich se enfrentaron al pensamiento marxista. A finales de los años setenta, Langer decidió unirse a Lotta Continua, el movimiento más espontáneo y menos dogmático del abigarrado panorama de la izquierda extraparlamentaria italiana. Pero el modo marxista de leer e interpretar las contradicciones del mundo no se convirtió para Langer en la base ideológica sobre la que asentar sus convicciones políticas. Su formación, la particular situación del Tirol del Sur, tan alejada de los conflictos típicos de las realidades industriales urbanas³², las demandas ecologistas que vivió en Alemania cuando era becario en Bonn, y sus relaciones con los futuros fundadores de los Verdes alemanes, llevaron sus convicciones políticas a otro nivel: menos antagonista y más ecuménico, menos dependiente de la ideología y más humanista.

Los antecedentes políticos de Illich se remontan a su época como vicerrector de la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico. América Latina y las tensiones políticas provocadas por el intento de imponer, incluso a través de un cierto cristianismo, y con extrema violencia, el modelo norteamericano de desarrollo, representan quizás el momento más duro de su condición de creyente. En 1964, tras el golpe militar, corrió a Brasil para conseguir la liberación de su amigo pedagogo Paulo Freire (y del líder campesino Francisco Julião) y llevarlo con él a Cuernavaca.

La ideología marxista se identificaba generalmente como una de las herramientas útiles, no sólo intelectualmente, para oponerse al creciente monopolio del sistema capitalista de producción, que, a los ojos de Illich, esclaviza inexorablemente a los hombres³³. Pero, para él, poco importa que se trate de un monopolio privado y totalizador o de una institución pública y estatal. De hecho, sostiene que «Las ideologías imperantes sacan a luz las contradicciones de la sociedad capitalista. No presentan un cuadro que permita analizar la crisis del modo de producción industrial»³⁴.

Debo señalar aquí que marxismo y ecología han sido planos de comprensión de la realidad que han pugnado por entrecruzarse. Illich ha sido, desde este punto de vista, una de las voces más autorizadas al sostener que el verdadero

28 [N. de T.] ILLICH, 1970. Pág. 49. Tomado de la «Introducción» de Erich Fromm.

29 [N. de T.] Lotta Continua (lucha continua) fue una combativa organización de izquierdas italiana activa entre 1969 y 1976 que se articuló en torno a un periódico que se siguió publicando hasta 1982. Fue especialmente influyente entre los trabajadores jóvenes no cualificados que llegaban a las grandes fábricas, mientras que, en general, la clase obrera tradicional seguía más próxima al Partido Comunista Italiano.

30 Véase el libro bíblico de Jonás 3:6.

31 A. Langer, A proposito di Giona, en *Il viaggiatore*, cit., pp. 399-400

32 Cf. B. Lovera, A Langer, *Per un'analisi delle contraddizioni sociali in Alto Adige (Sudtirolo)*, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad de Trento, a. a. 1971-72, FAL, fasc. 50: «En Tirol del Sur, el enemigo de clase en el plano económico (el explotador) es a menudo difícil de identificar (para los campesinos, por ejemplo), la burguesía está todavía poco desarrollada y la relación entre los explotados y los explotadores es, por tanto, más mistificada y poco consciente, mientras que otras formas de opresión política, religiosa, cultural, etc., se perciben y comprenden muy bien».

33 «Es inevitable que [la sociedad del consumo] comporte dos tipos de esclavos, aquellos que están intoxicados y aquellos que ambicionan estarlo, los iniciados y los neófitos». ILLICH, 1973. Pág. 417.

34 ILLICH, 1973. Pág. 373.



problema no es el capitalismo en sí mismo, ya que los países socialistas han producido los mismos efectos patológicos, sino el principio de industrialización de la escasez, que se ha caracterizado por poner (violentamente) el mundo patas arriba para hacerlo funcional a la práctica del consumo y la explotación ilimitada de los bienes naturales³⁵. La verdadera cuestión política es la posibilidad misma de poseer y utilizar un monopolio radical con el que cambiar la cultura de los pueblos. En resumen, el problema no es la competencia entre los coches de lujo occidentales y los Trabant del socialismo real, sino el hecho de que la industria del automóvil y los automovilistas hayan ocupado de forma monopolística las carreteras obligando a los peatones a hacerse a un lado.

Los sistemas precapitalistas también avanzaban tímidamente en esta dirección, pero es con la revolución industrial global cuando se derrumba cualquier tipo de resistencia por parte de las tradiciones establecidas. Incluso desde el ámbito religioso, que debería haber hecho oír su voz crítica, recordando que el mensaje del evangelio significa contradicción para el mundo.

A finales de los años setenta, tras el cierre del Centro de Cuernavaca, Illich leyó las obras de un historiador y economista húngaro que iba a ser muy importante para él, Karl Polanyi, autor de *Comercio y mercado en los imperios antiguos* y, sobre todo, *La gran transformación*, su libro más importante. Aunque Illich no lo menciona a menudo, este autor fue sin duda decisivo en su crítica radical de la nociva imposición de la economía mercantil en todo el entramado social.

Alexander Langer nunca menciona el nombre de Polanyi, pero entre los papeles del archivo de la fundación de Bolzano, en dos hojas dispersas, hay una indicación bibliográfica de *La gran transformación*, que Illich probablemente le aconsejó leer. No sabemos si Langer leyó el texto de Polanyi, pero sus discusiones con Illich seguramente habrán tocado los temas principales de este nuevo análisis político de la historia económica.

Karl Polanyi, nacido en Viena en 1886, fue un pensador atípico, no académico, muy atento a la interpretación de datos históricos reales, relacionados con las consecuencias sociales que un determinado modelo de desarrollo ejerce sobre los grupos más débiles, sobre la propiedad de un territorio, sobre la tierra y sobre el plano internacional. También de origen judío, además de su labor como estudioso de los procesos económicos, desempeñó un papel político directo como fundador del Partido Radical Húngaro (durante los últimos coletazos del Imperio Austrohúngaro), y manifestó un gran interés por la corriente del socialismo cristiano. Opositor al nazismo, en 1933 emigró primero a Londres y

luego a Estados Unidos, donde escribió su principal obra, *La gran transformación*, durante la Segunda Guerra Mundial.

El tema de la doble cara del progreso llamó sin duda la atención de nuestros autores. La revolución industrial del siglo XIX se caracterizó por la invención de milagrosas herramientas de producción que, sin embargo, vinieron acompañadas por una conmoción catastrófica en la vida de la gente corriente. Basta pensar en lo que ha significado el abandono del campo en Italia y el fin de la historia de comunidad que, para bien o para mal, había en él, con el paso (olvidado) a los miserables barrios dormitorio (hechos pasar por modernos por un urbanismo servil) de los suburbios de las ciudades. Polanyi se pregunta: «¿En qué consistió *satanic mill*, este molino del diablo, que aplastó a los hombres y los transformó en masas? [...] ¿En virtud de qué mecanismo se destruyó el viejo tejido social y se intentó, con tan escaso acierto, una nueva integración del hombre y de la naturaleza?»³⁶. Cuando Illich habla de monopolio radical y de industrialización de la falta, lo más probable es que tenga en mente esta denuncia ya señalada por Polanyi. La Revolución Industrial supuso un trastorno catastrófico para la vida de la gente corriente. Hacerla pasar por un acontecimiento inherente al carácter inevitable de la modernidad, como una predisposición del hombre al comercio, no es más que una acción instrumental de la psicología capitalista³⁷.

Este es el punto de partida de la nueva conciencia de Illich contra la condición primaria de la economía académica basada en la oferta y la demanda. Polanyi había demostrado cómo los oficios y los mercados de los antiguos imperios³⁸, título también de uno de sus libros, habían conseguido frenar la competencia económica y poner límites precisos al volumen de los intercambios comerciales. Y esto a fin de proteger la vida social; basta pensar en la idea de una vida medida en Platón, o incluso en la tradición judía del año sabático en el que se dejaba descansar la tierra, se perdaban las deudas y se liberaba a los esclavos.

Una segunda razón ya explorada por Polanyi se refiere a la relación entre el mercado y la naturaleza. Según él, la función económica de la tierra es un elemento natural inextricablemente entrelazado con las diversas instituciones humanas. La tierra forma parte del trabajo y de la vida humana. Está vinculada «a las organizaciones fundadas en la familia, el vecindario, el oficio y la creencia -con la tribu y el templo, la villa, la guilda y la iglesia»³⁹. Para Polanyi, aislar y manipular el entorno natural, el campo, el lugar de habitación para hacer de ellos un mercado, era la empresa más antinatural que el hombre podía acometer. El resultado fue la mercantilización de la tierra, la producción exponencial de alimentos para una población concentrada en ciudades industriales y la extensión de este modelo productivo a los territorios coloniales de ultramar. «Esta última etapa

35 «En el presente, los criterios institucionales sobre la acción humana son opuestos a los nuestros, incluso en las sociedades marxistas en donde la clase obrera se cree en el poder. El planificador socialista rivaliza con el vocero de la libre empresa en su intento por demostrar que sus principios aseguran a una sociedad el máximo de productividad». ILLICH, 1973. Pág. 400.

36 La expresión *Satanic Mill* procede de una estrofa del poema de W. Blake cantado por los laboristas británicos y forma parte de la tradición socialcristiana británica: «And was Jerusalem built here / Among these dark Satanic Mills?». POLANYI, 1944. Pág. 69.

37 Cf. este pensamiento de Polanyi en contra de la posición de Adam Smith: «A primera vista, los datos disponibles parecían indicar más bien que la psicología del hombre primitivo, lejos de ser capitalista, era, de hecho, comunista (más tarde hubo que reconocer que se trataba también de un error)». En POLANYI, 1944. Pág. 85.

38 Cf. K. Polanyi, C. M. Arensberg, A. Pearson, *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Turín 1994.

39 POLANYI, 1944. Pág. 289.



introdujo al fin la tierra y sus productos en el marco de un mercado autorregulador a escala mundial»⁴⁰.

«Una economía de mercado únicamente puede funcionar en una sociedad de mercados»⁴¹; por lo tanto, la realidad social debe transformarse y moldearse de manera que permita a este sistema económico funcionar según sus leyes, que, sin embargo, van en contra de la naturaleza humana.

La verdadera degradación no es la explotación económica, sino la desintegración cultural. Los prejuicios economicistas han puesto de relieve la situación de explotación en que se encuentran ciertas clases sociales, especialmente en el tercer mundo, pero han sido culpables de ocultar a la conciencia política el problema más grave de degeneración y destrucción de los entornos culturales. Si la explotación se define únicamente en términos económicos, y el trabajo y la tierra se convierten en mercancías, cuando un trabajador recibe un salario más que digno, parece que con ello se anula también su estado de explotación. Pero sigue estando ahí, e incluso aumenta por la pérdida del propio hábitat o de las tradiciones que favorecían una vida social felizmente articulada en un entorno favorable para el desarrollo de las diferentes cualidades humanas.

Las conclusiones a las que llegó Polanyi pueden tomarse como base del nuevo pensamiento de Illich: en primer lugar, que el industrialismo ya no debe constituir una servidumbre para los hombres, sino subordinarse a las necesidades de su naturaleza.

Una comparación entre Illich y Langer no puede solo resaltar las razones de su cercanía, la comunidad de intenciones con respecto a las tareas políticas que se imponen hoy a quienes desean dejar su impronta en la modernidad. Éstas ya las hemos identificado en el interés histórico común⁴², en la importancia que debe atribuirse a una conversión ecológica de las conciencias y de las sociedades, en el valor que debe asignarse a una instancia metafísica capaz de justificar la esperanza y al mismo tiempo la resistencia frente a las dinámicas negativas de este mundo. Ese estar en el mundo sin ser de este mundo. En la conclusión de *La convivencialidad*, en la última página, comparable al último aforismo de la *Minima Moralia* de Adorno, Illich confiesa: «La angustia me aprisiona cuando veo que nuestra única posibilidad para detener la marejada mortal está en la palabra, más exactamente en el verbo, que ha llegado a nosotros y se encuentra en nuestra historia. Sólo dentro de su fragilidad, el verbo puede reunir a la multitud de los hombres para que el alud de la violencia se transforme en

reconstrucción convivencial»⁴³. Y también aquí Alexander Langer se habría reconocido plenamente.

Pero una comparación también debe encontrar aquellos rasgos que caracterizan la diversidad. A Illich le gustaría contrastar la historia para reconstruir una sociedad convivencial. Langer, aunque apela a los principios de lentitud, sobriedad y sencillez, parece más inclinado a reconciliarse con la modernidad, a ponerse de acuerdo y transigir con la siempre cambiante realidad política. Por eso Illich no siempre entendió bien su implicación directa en la política local.

Una segunda diferencia la aporta la simple constatación de que Illich es un ciudadano del mundo, sin patria, viviendo entre México y Europa, dando conferencias por todo el mundo, cuya familia de referencia son los investigadores y amigos que siguen su propuesta y su persona con total dedicación⁴⁴. Langer, por su parte, aunque muy activo debido a sus compromisos políticos y sus intentos de resolver conflictos interétnicos, principalmente en la antigua Yugoslavia, Albania, Bulgaria, Rumanía y Palestina, siempre tuvo un verdadero *Heimat*, una referencia local (*denken*) que se convirtió en global (*handeln*)⁴⁵, el Tirol del Sur, y se sintió más comprendido por su pueblo.

La forma de entender el papel político que debe desempeñar frente a las instituciones de poder también es sustancialmente distinta. Illich se propone ser la piedra en el zapato de todas las instituciones. Incluso de aquellas destinadas a la educación cultural o a la salud de las personas, por no hablar de la movilidad, del transporte que destruye el camino. Langer, en cambio, intenta encontrar un vínculo entre el mundo social y el institucional. Dar a conocer a los grupos y movimientos asociativos lo que ocurre en «los salones de palacio», e inundar los estamentos del poder con las reivindicaciones y expectativas de las bases. Langer se ensució verdaderamente las manos, experimentó en carne propia las contradicciones, a veces insoportables, de la mediación y la impotencia política. Al igual que Illich, nunca transigió con el estilo de quienes detentan el poder, pero también tuvo que luchar contra la incompreensión de quienes, al votarle, exigían resultados sin demora. Pero el valor que debe asignarse a la vida social ha sido siempre mucho más relevante que el de su vida institucional.

Un último aspecto se refiere a la fidelidad a la utopía cristiana. Illich tiene sin duda una relación más compleja con una profesión de fe en la que también se reconoce sacerdote (la primera misa del joven Illich se celebró en las catacumbas de Priscila). Sus compromisos como vicerrector

40 POLANYI, 1944. Pág. 291.

41 POLANYI, 1944. Pág. 105.

42 Cabe recordar que Illich se doctoró en Filosofía en la Facultad de Teología de la Universidad de Salzburgo con una tesis titulada *Los fundamentos filosóficos de la historiografía en Arnold Joseph Toynbee*. El punto que más interesa a nuestra investigación se encuentra en la creencia de Toynbee de que son las civilizaciones las que mueven la historia, y que éstas pueden definirse como haces finitos de relaciones intersubjetivas. Se trata de comunidades dinámicas capaces de evolucionar libremente y que constituyen la esencia del concepto de identidad social. Para Toynbee, las civilizaciones representan la manifestación más significativa de la vida humana y de su cultura en la historia.

43 ILLICH, 1973. Pág. 480. Nótese la referencia explícita al comienzo del Evangelio de Juan.

44 En la Cronología editada por F. Milana, en I. Illich, *Pervertimento del Cristianesimo*, cit., p. 146, se recuerda que entre sus amigos y colaboradores más cercanos surgió el proyecto de «dedicarle íntegramente cinco años de su trabajo, ya en un precario estado de salud, suspendiendo posiblemente las actividades académicas, para contribuir a la consolidación de perspectivas teóricas comunes. El grupo planea vivir en la Toscana; Illich les enseña italiano con lecturas diarias de Pinocho».

45 *Heimat, denken y handeln*, en alemán significan, respectivamente, patria, pensamiento y acción.



de la Universidad Católica de Ponce, en Puerto Rico, y su participación en dos sesiones (trimestrales) del Concilio Vaticano II también representan una fuerte implicación con la dinámica eclesial, al menos hasta su autosuspensión de las funciones sacerdotales en 1968.

¿Qué tipo de cristianismo es el de Illich? Yo diría que un cristianismo desafiante y dinámico, incluso monástico, en diálogo con una sociedad igualmente en evolución, especialmente en el tercer mundo. Un cristianismo que debe implicarse y aceptar los retos que plantea la injusticia macroscópica sobre la que descansa el precario equilibrio del mundo. Pero Illich también estaría de acuerdo en caracterizar su ser cristiano de acuerdo a un estilo de vida particular, a una manera personal de habitar el mundo. La propia identidad del creyente⁴⁶ se hace más libre y original si descansa en la convicción de que las virtudes teologales han de vivirse desde el nombre propio que se nos ha dado. Esta conciencia está claramente presente en Illich.

El cristianismo de Langer es parabólico, fuertemente ligado a la exégesis y a la hermenéutica del texto bíblico, especialmente de aquellos historias didácticas que se pueden comprender y traducir en gestos concretos. La parábola se refiere a la caridad —pensemos en la del buen samaritano—, a la política de las cosas justas, puede ser comprendida por todo el mundo y exige respuestas pragmáticas. La fuerza de los discursos de Langer reside en la solidez comunicativa del relato parabólico, vehículo de compasión hacia el mundo, en particular hacia quienes sufren injusticias⁴⁷.

Tanto para Illich como para Langer, el cristianismo se encuentra en una encrucijada, descrita por Polanyi en la conclusión de su libro: o provocará el fin de la economía de mercado o sucumbirá. La libertad del hombre occidental, conquistada mediante las enseñanzas del cristianismo, no es, para Polanyi, aplicable a una sociedad industrial. Y si esta «no se desintegra o vira hacia soluciones degenerativas, se impone una reconstrucción de los fundamentos de la conciencia humana»⁴⁸. Queda por saber si el cristianismo seguirá cumpliendo esta función.

La incompatibilidad entre el cristianismo primitivo y la cultura occidental de consumo y explotación ilimitada de los recursos naturales, con todo lo que ello conlleva, es también en el fondo el tema de la encíclica *Laudato si*. Este texto de denuncia o manual de resistencia contra los mecanismos que han hecho invivible nuestra casa común es una novedad absoluta como texto eclesial, tanto en el lenguaje como en el contenido. Sin pelos en la lengua, Francisco dice: «Si alguien observara desde afuera la sociedad planetaria, se asombraría ante semejante comportamiento que a veces parece suicida»⁴⁹. Y para subrayar la contradicción entre el mensaje evangélico y el modelo económico,

el Papa dice: «lo cierto es que el actual sistema mundial es insostenible»⁵⁰. ¿Cómo salir del oxímoron?

Quizá la novedad de nuestro tiempo sea precisamente la constatación de que las contradicciones geopolíticas se han vuelto insostenibles. No podemos seguir fingiendo. Nuestros compromisos ya no bastan para consolarnos. Debemos imponernos la tarea de rediseñar un nuevo modelo de sociedad posindustrial: el sueño de nuestros autores apunta en efecto al futuro, a la reconstrucción ética, estética, ambiental y política de un mundo libre finalmente de los grandes monopolios, capaz de redescubrir la fuerza morfológica de las palabras, de descolonizar la imaginación.

Y tal vez, hoy más que nunca, sentimos que el radicalismo humanista de Iván Illich es auténtico, y que la conversión ecológica a la que Alexander Langer nos exhortó encarecidamente durante su corta vida es indispensable. Es nuestra responsabilidad reabrir este diálogo.

46 Cf. M. Bozzetti, *Pensare con stile. La narrativa della filosofia*, La Scuola, Brescia 2011. Especialmente útil a este respecto es el texto de C. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, vol. II, tr. it. de las monjas benedictinas de Isola San Giulio, revisado por M. Rossi, EDB, Bologna 2009.

47 Cf. Este texto inédito de Langer: «De diversas maneras pensé que tenía que cargar con el sufrimiento del mundo, “salvar” e “iluminar”. Estoy intentando superar este malestar de conciencia pensando que estoy mejor, que tengo menos fallos y que fomento una mayor autonomía en los demás». Fascículo mecanografiado 321 del 11 de septiembre de 1986, citado en F. Levi, *In viaggio con Alex*, p. 211.

48 K. Polanyi, *La grande trasformazione*, cit., p. 320.

49 Papa Francisco, *Laudato si. Encíclica sobre el cuidado de la casa común*. [55] Pág. 45

50 *Ibid*, [61] Pág. 48.



CUANDO DESAPARECEN LOS LÍMITES, TODO SE VUELVE ARBITRARIO: sobre la desaparición de la posibilidad de ser diferente

Marianne Gronemeyer

En las notas de la conferencia que Iván Illich pronunció el 22 de enero de 1999 en la sala de la biblioteca de Bremen, leemos las siguientes frases: «Pero no quiero pertenecer a este mundo. Quiero sentirme un extranjero, un caminante, un marginado, un visitante, un prisionero..... Sí, estoy hablando de un prejuicio, por lo tanto, de una *Haltung*⁵¹, no, no de «una» *Haltung*, de «mi» *Haltung*. No hablo de una opinión, de una valoración inicial o de una hipótesis, sino de una disposición de fondo... De un fondo en el que me apoyo, en el que existo, al que me remito, en todos los aspectos».

Con ello Illich nombra y establece para sí mismo un límite que discurre entre dos formas de nivelación: por un lado, la arbitrariedad, por otro, la uniformidad. Pero, al mismo tiempo, es un límite que establece entre él mismo y «este mundo», del que se distancia, consciente de estar en él y no poder escapar. Caminar por la cuerda floja entre la arbitrariedad y la uniformidad es un ejercicio de equilibrio: el límite entre «yo» y el «mundo» del que ineludiblemente formo parte es tan contradictorio como lo son los límites por su propia naturaleza, en el sentido de que al mismo tiempo deben separar y conectar, y, a la vez, ser un obstáculo y poderse superar. Lo que se necesita para mantener el equilibrio sobre el cable y poder superar las contradicciones, Iván lo define con la palabra *Haltung*.

Haltung es un «peso pesado» entre las palabras de la lengua alemana, con una enorme carga de significados divergentes e incluso contradictorios.

Pero cómo entenderse sobre algo cuyo concepto es tan indeterminado y vago que puedo afirmar sin temor a equivocarme que no hay dos hablantes de mi comunidad lingüística (la alemana) que quieran decir lo mismo cuando recurren a esta «piedra filosofal» (S. Kierkegaard). A esto hay que añadir los problemas de traducción.

Sin embargo, esto no es una peculiaridad del término *Haltung*. El significado de cada palabra es único porque cada palabra que una persona ha hecho suya a lo largo de su vida, en términos de color, sonido, atmósfera, tiene una historia muy personal e inconfundible. Los significados de las palabras se encarnan literalmente en nosotros a lo largo de los cientos de veces que las encontramos, oímos y utilizamos activamente. En todo caso es iluso pensar que cualquier palabra tiene el mismo tono, sonido, color y significado para mi interlocutor que para mí. Que alguna vez

pueda alcanzarse un consenso, que los significados puedan coincidir plenamente, es una ilusión.

Forma parte de la *humana conditio*, de las condiciones de nuestro ser hombres y mujeres: no poder ni haber experimentado nunca al otro o a los otros. «Todos los hombres somos invisibles los unos para los otros»⁵², escribe el antipsiquiatra Ronald D. Laing. Eugen Rosenstock-Huessy, un gran pensador del siglo pasado casi totalmente olvidado, describe así esta frontera entre el yo y el tú: «No existen dos personas que puedan pensar lo mismo. Sólo lo imaginan. Cuanto más lo imaginan, más distantes tienden a estar la una de la otra. Las personas que tienen una percepción de esta condición, que saben que, como dice la frase, “ningún puente conduce de persona a persona”, tienen más probabilidades de entenderse, los grandes solitarios»⁵³.

Pero entonces, ¿cómo podemos entender de qué estamos hablando? ¿Y cómo puedo asegurarme de que ustedes, que me escuchan o me leen, entienden lo que digo exactamente en el sentido en que lo digo; y que, por lo tanto, ustedes lo comprenden de la manera «correcta»?

No puedo asegurarlo en absoluto, a pesar de la megalomanía pedagógica, ni debería querer hacerlo. Sin embargo, a pesar de esta deprimente constatación, seguimos deseando y esperando ser comprendidos.

¿Qué puedo hacer para que el discurso no derive hacia la arbitrariedad? Pues lo que siempre hago cuando tengo que lidiar con palabras recalcitrantes y ambiguas como *Haltung*: estudio el entorno de la palabra, sus relaciones etimológicas y su historia familiar, luego extendiendo la búsqueda a los sinónimos y antónimos para poner a prueba mi olfato y mi nariz en busca de rastros de significado. Así caracterizaba Iván esta búsqueda de indicios, confiándola más a la nariz y no sólo a los oídos.

Por desgracia, no puedo compartir esta investigación con ustedes, porque cada idioma tiene sus propios cortocircuitos y ni siquiera sé qué palabras italianas podrían reproducir los múltiples aspectos de la palabra *Haltung*, ni qué término habría utilizado Iván para traducirla.

Lo que sí puedo hacer es compartir algunas percepciones recogidas en el curso de mi investigación sobre los significados implícitos y las connotaciones que se activan en

51 [Las notas de este artículo son del original salvo donde se indique lo contrario. Esta conferencia fue originalmente pronunciada en alemán y esta primera nota es de quien la tradujo al italiano] El término alemán *Haltung* puede adoptar múltiples significados incluso diferentes entre sí: postura, porte, actitud, tenor, andar, control, aplomo, disposición. Este último término es, en mi opinión, el que más se aproxima en el contexto del discurso de Marianne Gronemeyer. Sin embargo, en aras de la coherencia con su discurso hemos optado por dejar el término *Haltung* en alemán.

52 Ronald Laing en *La política de la experiencia* (Pág. 16). *La política de la experiencia. El ave del paraíso*. Editorial Crítica. Barcelona, 1977. Traducción de Silvia Furió.

53 Eugen Rosenstock-Huessy: *Die Sprache des Menschengeschlechts*, Vol. 1, Heidelberg, 1963, Pág. 661.



mí cuando escucho y utilizo la palabra *Haltung*. La primera impresión es que el *Haltung* es un bien cultural en peligro. *Haltung* está pasado de moda porque tiene que ver con

- ▶ vacilar, ralentizar, frenar
- ▶ inhibir, obstaculizar, limitar
- ▶ aceptar, soportar, tolerar
- ▶ cuidados
- ▶ ascetismo y autolimitación
- ▶ preservar y no olvidar;

Todas ellas son artes de vivir que hoy, en una época marcada por el culto a la eficiencia y el individualismo extremo, se consideran trastornos que hay que eliminar. Los hombres y las mujeres versátiles, figuras modélicas de la existencia moderna, se dejan meter prisa, superan los límites en lugar de verse obstaculizados por ellos, no se resisten a los problema sino que los afrontan; conservan su ventaja, exigen en lugar de contentarse y aprenden a olvidar hoy lo que ayer seguía siendo válido.

Deduzco que, teniendo que elegir entre resistencia y adaptación, rectitud y éxito, la *Haltung* está del lado de la resistencia y la decencia. Está relacionada con el arte de no hacer, no con el deseo de ser cada vez más eficiente. Tengo en gran estima la *Haltung*.

Sin embargo, también se puede pensar de otro modo, sin que por ello se pierda la razón. Karl Jaspers, por ejemplo, que se ha ocupado ampliamente de cuestiones relacionadas con la *Haltung*, no la considera en absoluto como algo deseable, sino más bien como una necesidad ineludible: en toda *Haltung* —dice— puede verse el comienzo de una hipotética atrofia de la «existencia verdadera». Todo hábito, como toda *Haltung*, limita la esfera de lo posible. Se trataría de evitar todo anquilosamiento, porque: «La *Haltung*, la rendición absoluta, anquilosa y quita vitalidad». La *Haltung* sólo estaría legitimada por el hecho de que el hombre, por su constitución, es incapaz de vivir cada momento recurriendo al origen⁵⁴. *Las Haltungen* (en plural), por tanto, no serían más que muletas para la existencia, que hay que utilizar lo menos posible. Jaspers ve en ellas el peligro del endurecimiento y advierte contra la fosilización y la obstinación, la pedantería y la arrogancia, y quizá incluso el fanatismo. Esta preocupación no es injustificada.

Si Iván Illich y Karl Jaspers se hubieran reunido para hablar de la *Haltung*, sin aclarar antes sus puntos de vista sobre este concepto, no se habrían entendido en absoluto. Ninguna de las dos interpretaciones es «correcta» o «incorrecta». Las palabras son ambiguas, polisémicas, pero el problema no es su ambigüedad, sino la tendencia a encauzar nuestras palabras hacia una «unidimensionalidad». (Herbert Marcuse).

Hay que devolver a las palabras la plenitud de la ambigüedad polisémica. Ninguna palabra es idéntica a otra en su significado. («Los sinónimos no existen», dice Eugen Rosenstock-Huussy). Aprendiendo a percibir los matices

entre palabras aparentemente sinónimas, aumentamos nuestro conocimiento. Además, ninguna palabra es idéntica a sí misma. «Noche» es diferente si la contrapongo al día o a la luz, si la considero en el contexto de la contaminación lumínica o en el de mis miedos y preocupaciones nocturnas. La ambivalencia, imprecisión e indeterminación respectivas son el mejor aspecto de las palabras, porque mantienen abierta la posibilidad de diálogo.

Pero también podemos aclarar el significado que atribuimos a las palabras de otras maneras. Podemos contar historias, evocar situaciones y momentos que desencadenen recuerdos, sentimientos y experiencias similares en el oyente. Esto puede dar lugar a un flujo narrativo que vuelva a transformar conceptos y palabras en historias.

Voy a relatar dos de esos episodios que me enseñaron algo sobre la *Haltung*, o mejor dicho, sobre su desaparición.

Tras un largo viaje en coche, llegamos a Berna justo antes de la hora de cierre de las tiendas y, bastante hambrientos, nos apresuramos a comprar algo de comer en la sección de alimentación de unos grandes almacenes.

Elegimos unas tartas de castañas a un precio de 4,80 francos. Comunicamos el pedido a la dependienta, que se nos queda mirando unos segundos, luego mira el reloj y, finalmente, coge con decisión la bandeja con las tartas y las tira a una bolsa de basura. Algo sorprendido, expreso una débil y, a esta hora, resignada, protesta. Sin reacción, continúa su despiadada labor de destrucción de los dulces.

Fuimos testigos de una devaluación dramática. En un abrir y cerrar de ojos, mercancías que valían 4,80 francos suizos se habían convertido en basura carentes de valor, sin que se hubiera producido ninguna alteración en su calidad. Lo que se había presentado con tanta decoración se había convertido de repente en objeto de asco, suciedad y basura. ¿A qué se debía su increíble transformación en una papilla repugnante? El segundero había marcado las doce y eran las cinco de la tarde: el final del horario de trabajo para las señoras que estaban detrás del mostrador.

Segundo episodio: tomo un Intercity de Maguncia a Bremen para asistir a una conferencia. Es un día de verano muy caluroso. Voy sentado en el primer vagón, justo detrás de la locomotora. Poco después de Coblenza, el tren empieza a dar sacudidas, se oyen ruidos terribles y luego el frenado de emergencia. Inmediatamente después, el anuncio por megafonía: «Una persona acaba de ser atropellada. El tren no continuará su marcha durante un tiempo indefinido». Nunca había oído un anuncio tan crudo, y tuvo su efecto. La idea de quedarme atrapado «indefinidamente» en aquel tren caliente me sumió en el pánico. Recorro todo el tren en busca del revisor. Le ruego que abra una rendija de la puerta, me responde con firmeza: «No me está permitido. Normas de seguridad, ¿comprende?». Insisto, le ruego que me ayude, pero no cede. Pondría en peligro su trabajo, dice. Finalmente interviene un médico que había presenciado la escena y el revisor, ante la autoridad médica, cede. No se le puede recriminar su negativa categórica inicial. Probablemente pondría en peligro su propio puesto de trabajo si infringiera las normas de seguridad estando de servicio.

¿Por qué he relatado estos dos episodios, qué tienen en común y en qué sentido son realmente indicativos de un dramático declive de la *Haltung*? En ambos episodios, las decisiones no se toman en función de la situación, sino del procedimiento. De hecho, no podemos hablar en absoluto de decisiones por parte de quienes actúan. No se les exige la capacidad de tomar decisiones, ni se les considera capaces de hacerlo. Se les pide una capacidad completamente diferente a la de responder adecuadamente a una situación concreta, basándose en su propia experiencia. Es decir, la capacidad de simplificar y trivializar la particularidad y singularidad de una situación, en la que hay que tener en cuenta una multiplicidad de puntos de vista y necesidades para tomar una decisión calibrada. En resumen, la capacidad de convertirla en una situación estándar ante la que un oficial al mando sepa reaccionar de manera estandarizada gracias a su repertorio de respuestas interiorizadas. Esto es exactamente lo opuesto a la *Haltung*, tal y como yo la entiendo. A los dependientes detrás del mostrador de pasteles no les debe importar si tenemos hambre, ni preguntarse por qué un artículo que valía cuatro francos ochenta pierde su valor en cuestión de segundos. Lo único que debe importarles es la hora de cierre, que debe cumplirse puntualmente y sin contratiempos. Y esto —se les explica— redundaría en su propio interés. Sólo así pueden estar seguros de terminar puntualmente su jornada laboral. Pero, ¿por qué habría de interesarles reaccionar con brusquedad y sentirse, durante toda la tarde, desanimados por el sinsentido de su jornada laboral?

Para el jefe de tren —sujeto a órdenes de servicio— la situación psicofísica de los pasajeros tiene un interés secundario. La situación estándar, a la que debe reducir situaciones y circunstancias complejas, no es más que un conjunto de medidas generales de seguridad.

Este mecanismo lo encontramos hoy en todos los ámbitos de la sociedad: en la sanidad, donde las figuras de médico y paciente, en su vertiente de personas, están desapareciendo, sustituidas cada vez más por valores y parámetros de análisis clínico; en la escuela y la universidad, donde se ha perdido el vínculo profesor-alumno, que va más allá de lo estrictamente necesario. En el caso excepcional de que se creara, esa relación estaría mal vista porque podría obstaculizar la aplicación de itinerarios educativos predefinidos. En los centros comerciales, los bancos y las taquillas, donde el vendedor contenta a los clientes con una frase de simpatía fingida, mientras que no le importa nada el individuo que acude a él con una determinada petición. El interés se centra únicamente en la motivación de la compra. En las oficinas y con las autoridades, éstas se ven obligadas a ignorar las demandas particulares de los individuos para poder atenderlas y liquidarlas conforme al procedimiento.

Estamos en transición hacia la «sociedad sin seres humanos». Por supuesto, la gente sigue ahí, pero ya no para los demás. Hemos perdido todo contacto y rara vez nos encontramos, verdaderamente, como dos individuos, tú y yo. Nuestras actividades ya no van dirigidas hacia los demás, sino hacia el funcionamiento, por el bien de sus hijos, de un complejo e intrincado mecanismo en el que somos meras partículas funcionales que deben asegurar que el mecanismo no se atasque.

No nos pagan por hacer el bien a los demás, sino por no molestarles. Para no molestar, debemos prestar poca atención a los demás y centrarnos en el buen funcionamiento de la máquina, que tiene prioridad absoluta sobre las personas. Hemos sido privados de la competencia y el cuidado de nosotros mismos y de los demás. Las madres y los padres se han convertido en proveedores de servicios para que sus hijos sean aptos para ir a la escuela. Médicos y terapeutas ofrecen a sus «clientes» servicios modulados en función del precio. Los niños son evaluados, censurados con las notas, se les mantiene ocupados con paquetes de conocimientos en módulos; en el mejor de los casos, se les considera una «inversión de futuro» que ojalá dé sus frutos. Y los tan aclamados logros de la tecnología, que nos facilitan la vida prometiéndonos seguridad, comodidad y ahorro de tiempo, hacen que cada vez tengamos menos que ver unos con otros. Al pasar, las puertas se abren como por arte de magia y, al cerrarse silenciosamente, me impiden prestar atención a quienes las atraviesan conmigo. Cada vez son más los nuevos dispositivos electrónicos que hacen innecesario cualquier contacto con el otro. Los autobuses de piso bajo hacen más independientes a los usuarios de sillas de ruedas, claro, pero también reducen el umbral de atención y sensibilidad hacia ellos. Los fabulosos teléfonos portátiles agilizan mis dedos y, al mismo tiempo, me enmudecen. El *tête à tête* con el ordenador es la quintaesencia del contacto con el mundo. El vacío de los seres humanos, en todas partes, en la multitud.

No es nada fácil explicar a los demás por qué esto me asusta tanto. Necesitarse unos a otros no está bien visto, se confunde con dependencia, y esta confusión tiene un método. Vivimos en una sociedad que nos pide «ser cada vez más independientes unos de otros, pero cada vez más dependientes del conjunto»⁵⁵. Aspiramos a la individualidad y a la autonomía y tenemos un concepto distorsionado de ellas: el del lobo solitario y el del maestro del espectáculo. Eso de: no necesito a nadie, puedo hacerlo todo yo solo. Si no necesito a nadie, no le debo nada a nadie. Esa es mi libertad. Todo lo que necesito, lo encuentro en el mercado. Un buen servicio para cada necesidad y circunstancia sustituye a la familia, los amigos y los vecinos y es, en comparación con ellos, mucho menos exigente. Sólo hay que pagar, o poder pagar.

En estas relaciones despersonalizadas, las normas han sustituido a la *Haltung*. La pregunta esencial es: ¿Cómo sé lo que tengo que hacer? El punto central, el que marca la diferencia, se resume en lo siguiente: ¿confío en mi *Haltung* o me dejo guiar por una norma?

Entonces: ¿Cómo sé lo que tengo que hacer? ¿Quién o qué me lo dice? ¿Y qué autoridad le concedo? Siempre han existido una serie de instancias socialmente autorizadas a formular imperativos, deberes, y luego a hacerlos vinculantes: la ley y el orden, la decencia y el decoro, las normas de cortesía, los contratos vinculantes, el poder militar, la patria potestad y la escuela, pero también instancias vinculadas a los ritmos de la naturaleza, las tradiciones y las costumbres rituales. Estas instancias actúan como una contrapartida real, más o menos poderosa, para los destinatarios de sus imperativos, una contrapartida a la que se puede resistir o —no impunemente— evitar.

De otro tipo son los imperativos implícitos de las normas, de los estándares. No actúan como contrapartida. La voz humana ya no resuena en ellos. Las normas, los estándares, son el resultado de mediciones y cálculos; son construcciones puramente numéricas, desconectadas de las personas y tendentes al valor medio. Son objeto de la ingeniería y la estadística. Y por mucho que se insista en que son indicadores de calidad, las normas estandarizadas no indican más que mera cantidad: reducen a los estudiantes a notas, a los enfermos a valores, a los directivos a ingresos, a los trabajadores a su rendimiento por unidad de tiempo y a la naturaleza a su potencial como recurso para nuestros planes de optimización del mundo. Las normas no tienen que ver con los deseos, sueños, miedos y necesidades de las personas. Se manifiestan como exigencias del sistema, o mejor dicho, no se manifiestan en absoluto. Son omnipresentes en forma de órdenes silenciosas e implícitas, y se han vuelto tan obvias que cuesta un gran esfuerzo mental cuestionarlas. Esto es lo que hace que lo obvio sea tan peligroso: parece no tener historia, por lo tanto no tiene principio ni fin: «Siempre ha sido así y siempre será así».

En cambio, las normas, los estándares, tienen detrás una historia problemática en cuanto a significado e influencia, y han ido adquiriendo cada vez más poder. Por tanto, deduzco que si me atengo a las normas, excluyo el poder juzgar y decidir basándome en mi propia *Haltung*. Por eso es importante comprender a qué nos enfrentamos.

El término «estándar» procede del lenguaje militar y se refiere a una cosa concreta, a saber, el estandarte del rey, una insignia de campaña clavada verticalmente en el suelo que marcaba el lugar de reunión del ejército⁵⁶. Desde el principio, por tanto, el estandarte estaba imbuido de un cierto poder de mando. Su significado se extendió luego al ámbito de lo simbólico y fue considerado en sí mismo «una fuente de autoridad», para convertirse más tarde en un «ejemplo de corrección autorizado»⁵⁷. Con estos pasos, el imperativo implícito de la norma ya no puede cuestionarse ni ponerse en duda.

A mediados del siglo XIX se produce un acontecimiento decisivo. Por decreto oficial, se introduce en Inglaterra el «inglés estándar» como lengua uniforme, correcta, única y vinculante para todos los súbditos; en consecuencia, se «intentó condenar a una mayoría de los angloparlantes nativos por hablar “incorrectamente” su propio idioma»⁵⁸.

Con ello, el estándar ha adquirido una nueva dimensión de poder; en adelante, se convertirá en la autoridad determinante que decide sobre las reglas imperantes en la sociedad. Mediante la imposición de una norma o estándar, de repente la normalidad transmitida y experimentada puede ser desbancada y convertida en ilegal. Quienes no cumplen la norma predefinida son degradados. La normalidad, entonces, ya no es lo que la gente hace a diario o cómo vive, habla, se relaciona; la normalidad puede ser decretada por la pluma de un burócrata experto. Todo el mundo debe pasar por esta norma y ser juzgado por ella. La norma indica un valor medio al que todos deben corresponder, de lo contrario están fuera de la normalidad.

Otro ejemplo más reciente procede de Estados Unidos, donde en 2017 el valor de presión arterial considerado aceptable, es decir, normal —en sí mismo un estándar— de 140 sobre 90 se rebajó a 130 sobre 80. Resultado: 30 millones de estadounidenses que se habían acostado sanos se despertaron como enfermos, sin ningún cambio en su estado. Del mismo modo que el inglés estándar convirtió a personas con asombrosas capacidades lingüísticas y expresivas en seres carentes de lenguaje y educación, 30 millones de estadounidenses sanos se encontraron de la noche a la mañana como pacientes necesitados de cuidados.

Las normas convierten a personas llenas de potencial vital en seres deficientes necesitados de todo tipo de apoyo y ayuda: este es el tipo de persona indispensable para asegurar el futuro de la actual sociedad del crecimiento, basada en la productividad desenfrenada y el consumo bulímico. Pero la cosa no acaba ahí: las normas son capaces de crear igualdad global y —por un factor asombroso de su lógica fatal—, al mismo tiempo, una creciente desigualdad. Hoy nos enfrentamos a la paradoja de tener que temer tanto el rápido desarrollo de la igualdad global como el desarrollo aún más rápido de la desigualdad global. En cierto sentido, llevamos mucho tiempo viviendo en una cultura mundial uniforme que ha generado un «monocultivo de la mente» (Vandana Shiva). Pero, ¿cómo pueden aumentar al mismo tiempo la igualdad y la desigualdad? La estandarización es una estrategia de normalización cuyo objetivo es hacer que las cosas sean comparables entre sí. Todo es comparable con todo cuando se le puede asignar un valor que diga cuánto cuesta una cosa, una persona, una idea, un servicio, un pedazo de naturaleza. En el mundo de ayer se decía: cada cosa tiene su propio tiempo, es decir, su propio ritmo, su propio paso y progreso. Esto dio lugar a una diversidad y riqueza culturales impresionantes. Bajo el régimen de las normas, se aplica el dicho: todo tiene su precio, por lo que es intercambiable, siempre que todo se represente mediante números y se renuncie a la diversidad. Así, al final, se puede comparar una misión de guerra con un sermón dominical, la casa propia con dulces de mazapán. Lo que importa es sólo el precio. Puesto que lo uniformado ya no puede coexistir en la diversidad, los uniformados deben competir entre sí, es decir, deben luchar no sólo para no sucumbir en la jerarquía de los uniformados, sino para salir victoriosos. Y la victoria será tanto más prestigiosa cuantos más rivales hayan sido derrotados. Competir por la conformidad se convierte en un sello distintivo de la vida. La lógica demencial según la cual todo debe conformarse para distinguirse, Iván Illich la llama Absurdistán. En Absurdistán, el clima social está envenenado, porque los imperativos morales y los criterios de éxito son diametralmente opuestos. Los «deberes» que los miembros de la sociedad están llamados a responder son paradójicamente inalcanzables, lo que hace imposible tomar decisiones y asumir una *Haltung*, porque a uno no se le permite hacer lo que se supone que debe hacer: los estudiantes deben ser solidarios y amables entre sí, pero se les recompensa cuando compiten al máximo. A los refugiados se les exige que se adapten hasta la abnegación, pero se espera que se marchen lo antes posible. A las personas mayores se les exige que sean ágiles y se mantengan en forma, pero también que se conformen con una vida pública y social limitada. Los consumidores deben

56 *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Bd. 2, 2ª ed., Artículo «Standard», Berlín, 1993. Pág. 1342.

57 Raymond Williams: *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2003 (1976). Pág. 119.

58 *Ibid.*, Pág. 119 y 120.



apoyar la industria del automóvil y el turismo, y al mismo tiempo que asuman su responsabilidad por el clima. Los padres deben amar a sus hijos y al mismo tiempo considerarlos una inversión de futuro, un capital.

Ante tales exigencias, uno enloquece o se vuelve apático o violento. ¿O hay alguna forma de no sucumbir a esta locura?

Iván Illich cita al cómico estadounidense Bob Hope, quien ya en los años sesenta lanzó su grito de socorro para salir de Absurdistán. «Señor, que el mundo se pare un momento, ¡quiero bajarme!».

Iván Illich sabe que en Absurdistán uno corre el riesgo de perder el sentido común y que sería mejor mantenerse al margen. Pero señala con pesar que él no es Bob Hope y que no cree que todavía se pueda salir del sistema de «Absurdistán». «Pero...», dice a continuación, y sigue lo que he citado al principio, la profesión de fe de su *Haltung*. Las figuras a las que se refiere —el extranjero, el caminante, el marginado, el visitante, el prisionero— dan una idea de lo que entiende por *Haltung*.

Gracias a la *Haltung*, puedo hablar en primera persona —yo— incluso en medio del Absurdistán, me sigue permitiendo afirmarme, pero sobre todo responder con un «¡No, gracias!» a los imperativos que se arrojan autoridad en nombre de normas estándar y exigencias del sistema.

Sabemos cómo se llega a las normas estándar. Son el resultado de operaciones aritméticas abstractas que transforman el mundo en cifras y valores monetarios, a los que los expertos otorgan el sello de autoridad.

Pero, una *Haltung* ¿cómo nace? Esta pregunta nos remite a dos tradiciones de la historia occidental. En la Antigüedad, la *Haltung* - *Hexis* (disposición) se adquiría mediante la práctica de buenos hábitos. Es decir, nacía de la práctica repetida de comportamientos virtuosos, y fue Aristóteles quien dijo que «el hombre no puede anhelar, desear, querer algo que no se le presenta a la luz del bien, aunque sea genérico». «Para los griegos, el comportamiento insensato es ante todo... estúpido, grotesco, denota ignorancia y es un obstáculo para el desarrollo de quienes actúan de ese modo», como leemos en Iván Illich⁵⁹.

La otra tradición es la judeocristiana. Considera un don lo que en mí va tomando forma de *Haltung*, un don que se debe al encuentro con el Otro. La *Haltung* no es algo que pueda esperar conquistar por mis propios esfuerzos. El encuentro con el Otro (declinado en los tres géneros gramaticales de la lengua alemana, el masculino, el femenino y el neutro), ese momento único, siempre sorprendente, no puede construirse intencionadamente. Puedo hacer que nuestros caminos se crucen, puedo hacer que nos encontremos físicamente al mismo tiempo en el mismo lugar, pero no que estemos presentes el uno para el otro, que nos convirtamos, es decir, en sujeto y sujeto, uno frente al otro, iguales en todo. Estar presentes el uno para el otro no significa que yo comprenda a esa otra persona que me es

extraña, sino que resisto la tentación de querer comprenderla para dejar intacta su alteridad. Emmanuel Lévinas advierte insistentemente contra la obsesión de querer comprender. La comprensión daña al otro porque, según Lévinas, lo «identifica»⁶⁰, es decir, lo reduce a mi idea de él o ella. Si te comprendo, ya no puedo encontrarte, ya no estamos frente a frente, porque lo que encuentro no eres tú, sino la imagen, la idea que tengo de ti. En definitiva, si comprendo al otro sólo me encuentro a mí mismo. Me privo de la posibilidad de dejarme perturbar por ti, por tu alteridad y, por tanto, tal vez incluso de dejarme transformar. Sólo si me convierto en un extraño para mí mismo surge la posibilidad de transformación, que en encuentros siempre nuevos y sorprendentes con el Otro puede hacer florecer en mí una *Haltung*. Pero, ¿cómo puede producirse este encuentro? ¿A través de la experiencia del otro?

«Soy muy cuidadoso con esa palabra», dice Lévinas. «Experiencia es saber. La presencia (*das Anwesen*) del otro me toca. “Me toca” es mejor —*je suis touché* (Soy conmovido)—, porque entonces soy realmente pasivo. Yo soy afectado. En alemán dice muy bien: El otro me concierne (*Der Andere geht mich an*).»⁶¹. Si el Otro me concierne, en su mirada puedo reflejarme y aprender poco a poco a decir «yo» y puedo sentir la base sobre la que estoy y existo y que me sostiene y me da *Haltung*. Sólo tengo que abrirme al Otro y a la Otra. Esto no es algo que pueda planificarse; pero sucede, lo desencadena y lo hace posible quienquiera que esté frente a mí, ya sea un ser humano, un animal, un vegetal —o incluso cosas inanimadas— que me tocan y me afectan en toda su extrañeza.

La *Haltung* requiere ascetismo, renuncia. No, como afirma Illich, la de la buena vida (sexo, drogas y rock'n roll, por decirlo sin rodeos), sino el ascetismo frente a la obviada moderna. Y, tal vez, negarse a seguir fielmente el mundo reducido a números algorítmicos y narrar el mundo, en lugar de contarlo, forme parte de esta forma de ascetismo. Para ello se necesita la *Philia*, la amistad con el mundo, y el deseo de sorprenderse y asombrarse.

59 [N. de T.] Esta cita no está bien referenciada en el original (donde aparece «Íbid p. 13» sin corresponderse con la anterior obra citada) y no hemos podido hallar su origen.

60 Cf. Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*, Freiburg im Breisgau - München, Verlag Karl Alber 1992.

61 Stockebrand Gómez R. (2020). «Entrevista con Emmanuel Lévinas por Florian Rötzer en 1986». *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), 137-141. Pág. 139. <https://doi.org/10.5209/ashf.66211>



INTERCULTURALIDAD, De Illich a Langer (Resumen)

Fabio Milana

Asumo el concepto de «interculturalidad» en su acepción actual, según la cual «“intercultural” expresa no tanto una realidad estática como la posibilidad de desencadenar un proceso de comprensión, traducción y negociación (dialógica) entre universos culturales diferentes» (Ricca, *Oltre Babele*, p. 12). En este sentido, lo diferencio del concepto de «multiculturalidad», que designa un estado, una condición a su manera establecida (aunque problemática y a veces crítica), más que un dinamismo procesual.

Podemos decir a modo de introducción que tanto Illich como Langer nacieron en un contexto multicultural, aunque enmarcado en la camisa de fuerza de los Estados nacionales (incluso podrían interpretarlos como herederos de primera y segunda generación, respectivamente, de un legado de los Habsburgo, dentro del cual podría reconocerse la vena judeo-vienesas presente en ambos); más aún, que ambos emprendieron caminos interculturales. Si el primer aspecto —la condición multicultural— es más evidente y más influyente en Langer, el segundo, la actividad intercultural, es más explícito y más elaborado en Illich; pero me gustaría mostrar cómo en esta dimensión específicamente intercultural podemos identificar correspondencias significativas entre la articulada reflexión de Illich y la más escasa evidencia que poseemos de la de Langer.

A este nivel se podría recordar también la referencia común a la fe cristiana, según la confesión católica, ya que cuando apareció el adjetivo «intercultural», en los años treinta, la contribución de la reflexión misionológica fue significativa y precoz. Por parte católica, el intento de liberar la misión del contexto colonial y de los prejuicios raciales se remonta a Benedicto XV (*Maximum illud*, 1919) y luego a Pío XI (*Rerum ecclesiae*, 1926); de gran importancia en esos años fue el papel de las *Societas verbi divini* y, en particular, del etnólogo vienés P. Schmidt, quien desempeñó un papel en la educación de Illich. A propósito de su *Bildung*, también es pertinente recordar la obra de Toynbee, centrada en las relaciones recíprocas entre «civilizaciones» (o incluso «culturas», ya que ambos términos, en contextos no germanófonos, son casi equivalentes), más aún ante la angustia por la inminente e invasiva «occidentalización» del mundo. Podría observarse cómo, paradójicamente, aunque siempre han existido intersecciones entre culturas, la sensibilidad específicamente «intercultural» sólo ha surgido cuando la hegemonía de una única cultura se ha establecido a escala mundial.

Lo que caracteriza el pensamiento y la acción *interculturales* del padre Illich es el sentido activo de un intercambio continuo entre culturas, que no sólo tiene carácter de reciprocidad, sino casi de complementariedad. Se trata de algo más que el mero conocimiento y la interacción entre personas diferentes, un tipo de intercambio que en última instancia puede ser ocasional y en sí mismo no problemático. Se trata más bien de un auténtico desafío que

como tal conlleva el encuentro, y que incita —en algunos casos obliga— a ambos actores a realizar un cambio, un cambio que es, por así decirlo, especular, no simétrico y, sin embargo, coordinado entre los dos vectores, y capaz de producir algo nuevo y compartido. Por supuesto, no una síntesis fácil y feliz, sino un proceso doloroso, como doloroso es siempre ese encuentro con el otro, cuyo paradigma para Illich es, en última instancia, la suprema confrontación con la Alteridad que se produce en el momento de la muerte.

Quizá la declinación más explícita de esta visión suya sea esa idea de *wedding of contrasting cultures*⁶² que, en 1962, era ya el estandarte de los «Informes» publicados por el Centro de Formación Intercultural y, por tanto, el corazón del proyecto misionero (y no antimisionero, como se ha malinterpretado) de Illich. Pero incluso antes de esa fecha, ya en sus primeros escritos, todavía con seudónimo, encontramos un patrón similar. Sus primeros escritos sobre la parroquia americana comienzan y se basan en la irrupción del migrante católico puertorriqueño. Ante este fenómeno, se podía optar por establecer una «parroquia nacional» sólo para puertorriqueños, de modo que ellos y sus invitados siguieran dentro de sus respectivos recintos, todos nacionales, todos enclaves en un contexto considerado ajeno y hostil. O era posible acoger a los recién llegados en las parroquias existentes, garantizándoles una atención espiritual respetuosa con sus tradiciones y ayudando así a su integración; pero de esta manera, hacer que la parroquia sea, en cierto sentido, también migrante, desplazándola de su estructura tradicionalmente protectora, haciéndola plural en su propio seno y, precisamente por eso, abierta a la pluralidad circundante, a tiempos y sujetos distintos de ella misma. Al acoger, la parroquia aprendió a salir de sí misma —del «gueto», como se la llamaba entonces— y a convertirse en misionera en el contexto de una sociedad pluralista. Es bien sabido que esta «línea» de la «parroquia territorial», promovida por Illich y Fitzpatrick, fue adoptada por el arzobispo de Nueva York y contribuyó a la «fortuna» de esa diócesis. Aún más conocido es que la redefinición de toda la Iglesia como constitutivamente misionera iba a ser uno de los principales logros del Concilio (*Ad gentes*, 1965).

Profundizar en el conocimiento de Puerto Rico y de América Latina en general constituye el núcleo del proyecto misionero al que Illich se dedica desde 1960. La formación intercultural impartida a los aspirantes a misioneros por los centros animados por Illich tiene muchos aspectos, por supuesto; pero el proceso intercultural más amplio con el que los *CIF Reports*⁶³ afirman estar comprometidos, lleva precisamente el programa antes mencionado. ¿En qué sentido se entiende «matrimonio de culturas opuestas»? Creo que la respuesta es esta. La Iglesia americana surgida del gueto es una Iglesia que opera en un contexto de pluralismo y secularización, es decir, fuera del horizonte de la «cristiandad»; es una «diferencia» organizada, autosuficiente y misionera. En cambio, las Iglesias latinoamericanas,

62 [Las notas de este artículo son de los traductores] En inglés en el original. Traducción: «matrimonio de culturas opuestas».

63 Informes del Centro de Formación Intercultural de Cuernavaca, México, fundado por Illich en 1961.



aunque pobres en recursos y sobre todo en «funcionarios a tiempo completo», actúan en el continente católico por excelencia, gozan del apoyo de los distintos gobiernos e integran a las diferentes comunidades e identidades nacionales. Estas Iglesias deben resignarse a perder una posición tan privilegiada, propia de un régimen de «cristiandad»; la una, la Iglesia del norte, debe aprender de ellas a hacer frente a la falta de medios y de mano de obra, como es inevitable con el avance de los procesos de secularización. En resumen, los unos deben ayudar a los otros a entrar en la modernidad; los segundos están llamados a sugerirles cómo sobrevivir en esa modernidad.

Es bastante conocido que, por diversas razones, este marco conceptual sería abandonado por Illich en el transcurso de los años sesenta; pero creo poder afirmar que, como marco conceptual, persiste en las fases posteriores de su elaboración. El esquema de pensamiento subyacente podría resumirse así: los países del sur global están sometidos a un desafío indeclinable, el del desarrollo («O desarrollo o muerte»: Everett Reimer, 1962), lanzado por los países del Norte junto con los instrumentos que deberían permitir a los desafiados superar la prueba. Pero una contrabúsqueda podría identificar herramientas alternativas, menos traumáticas para estas sociedades y culturas y al mismo tiempo más eficaces en sus respectivos contextos; un éxito en dicha contrabúsqueda podría desarrollar modelos capaces de «burlar» (sortear, dar jaque) a las naciones ricas, para ser «envidiados» y quizás adoptados por ellas. Me parece que este patrón de pensamiento se mantiene activo al menos durante toda la década de 1970, y subyace a la investigación de Illich en este periodo suyo particularmente creativo.

En cualquier caso, podrían identificarse otros afloramientos de este paradigma del intercambio intercultural, entendido como agonístico y creativo (de novedad compartida) en el pensamiento y la vida de Illich. Aquí me gustaría destacar uno de ellos, que fue subrayado muy pertinentemente por un joven estudioso, Simon Ravenscroft, en una de las contribuciones más esclarecedoras sobre nuestro autor. Resaltó el carácter relacional y mutualista de la idea de caridad en Illich, coherente con la tradición medieval-católica, y opuesta a la concepción unilateral del «don» típica de la filantropía moderna. Por ejemplo, en la famosa lectura de la parábola del samaritano, Illich sostiene que en realidad fue el samaritano el primero en recibir un don del judío herido. Este don era algo «lo que sólo Dios a través del judío malherido podría otorgar: la invitación a vivir la caridad»⁶⁴. El acto de benevolencia del samaritano no es, pues, un gesto unilateral, sino que constituye una respuesta a la recepción de un don divino, por mediación del judío herido, que intervino como algo inesperado y «sorprendente», como una «gracia». Esta interacción es, pues, totalmente mutua y recíproca: implica un intercambio de dones. De hecho, a ojos de Illich, la parábola del buen samaritano revela lo que él llama una nueva noción de «mutualidad», en la medida en que su objetivo último es el establecimiento de una relación entre sujetos que antes estaban separados por la barrera de la diferencia étnica. Esto se refracta naturalmente en ese ejercicio continuo y permanente de caridad que es la amistad y, a través de ella, llega a influir en la concepción misma de la identidad personal: puesto que el yo se recibe a sí mismo como un don de la mirada del otro, es decir, de la manera en que este otro le ha dado forma amándolo.

Quisiera ahora señalar algunas de esas convergencias aparentemente episódicas que pueden registrarse en los escritos de Langer con respecto a estas coordenadas illichianas. Como he dicho, me parece que Langer, especialmente al principio y al final de su vida, y en cierto sentido desde el principio hasta el final, estuvo comprometido con situaciones de convivencia interétnica cuyo equilibrio pretendía reforzar o al menos preservar o, más bien, dramáticamente recuperar. Me parece que se pueden identificar las ideas más abiertamente dinámicas en un sentido «intercultural»:

a) Desde los textos más tempranos hasta su (relativamente) tardío «decálogo» sobre la convivencia, emerge —no necesariamente en primer plano, pero emerge— la invitación a conocer la lengua y la cultura de las etnias que coexisten en un mismo territorio, a familiarizarse con ellas y con sus portadores, a interactuar conscientemente con vistas, entre otras cosas, a un enriquecimiento común (punto 3). Notable, en este sentido, es el papel de esas «plantas pioneras» de una forma superior de convivencia que pueden ser los «grupos interétnicos mixtos», aunque sean minoritarios.

b) A propósito de las «minorías», en este caso las «minorías étnicas», me gustaría citar a Langer en un discurso que pronunció en 1989 en Liubliana en el Simposio Científico Internacional sobre «Minorías para Europa». Allí leemos en el punto 6: «De las minorías étnicas puede surgir un impulso significativo para postular una forma diferente de ‘progreso’, ‘desarrollo’, ‘modernización’ marcada por una menor uniformidad con respecto al ‘centro’ y por un mayor valor intrínseco de las ‘periferias’ (incluso hasta el punto de cuestionar esta relación), así como por una dimensión dentro de la cual ‘otro’ no significa ‘inferior’. [...] La aparición multiforme de grupos étnicos minoritarios podría [...] abrir nuevas perspectivas para ellos (y para la sociedad en su conjunto), y lo que comúnmente se percibe como una condición desfavorecida podría convertirse en un presagio de beneficios considerables: la exclusión del “progreso” podría transformarse en un distanciamiento y transversalidad conscientes con respecto al “progreso”. Los últimos en la senda del desarrollo “tradicional” podrían convertirse en los primeros en la senda del “otro” desarrollo. La actual sumisión pasiva a una condición impuesta podría dar lugar a una “crítica del progreso” creativa», una crítica que, como leemos en el punto 9 del mismo texto, «también puede representar un enriquecimiento considerable para otras personas y otros grupos, y para las propias “mayorías”».

c) En la idea, muy temprana en Langer (cf. («Bi-zeta 58», diciembre de 1964), retomada, incluso diría testimoniada, en la batalla iniciada en 1981 contra las «jaulas étnicas» en Tirol del Sur y finalmente formalizada en los *Diez Puntos para la Convivencia* del 94 (en el punto 8), depositada en la figura del traidor-pero-no-tránsfuga, es decir, de aquel/la que elige socavar la compacidad étnica para convertirse en «pontífice», creador de puentes y por tanto de intercambios interculturales respecto de otras comunidades coexistentes. Es una figura que recuerda a la del misionero tal como lo entendía el joven Illich: alguien que se ha hecho extranjero, ha renunciado a su propia tierra, a su lengua y su cultura, sin por ello dejar nunca de pertenecer a ellas, para permanecer en la condición del «extranjero con nosotros». Illich lo ve como punto de contacto y articulación entre culturas

diferentes, como la «partera» de ese proceso de nueva encarnación de la palabra de Dios que sólo puede surgir desde el interior de una nueva comunidad creyente; y para que ello sea posible, el misionero se verá a veces llamado a «traicionar» verdaderamente los intereses nacional-coloniales de su patria, de los que, sin embargo, no puede ni quiere huir. Por otro lado, hay que tener en cuenta que estas características también pertenecen al tipo de investigador al que más adelante apeló la *counterfoil research*⁶⁵ prohibida de Illich, aquel que corre el riesgo de «ser considerado, por sus amigos de la minoría privilegiada, un destructor de la realidad cotidiana en la que todos nos apoyamos».

Pero me gustaría proponer otro paralelismo, concretamente la elección de Illich de permanecer en el clero mientras «traiciona» el papel y el mandato clericales. Desde su punto de vista, pedir la reducción al estado laico habría significado confirmar esas «jaulas» eclesiales que él había pretendido cuestionar en «La metamorfosis del clero»⁶⁶. Más bien, si no podía haber laicos autorizados a celebrar los misterios, al menos podría haber un sacerdote que renunciara a hacerlo en su lugar. De forma tácita, «Monseñor» Illich se convertía en un signo de contradicción y al mismo tiempo en un indicador (si se quiere, un desafío) del posible cambio en el horizonte eclesial.

Así, hemos pasado del terreno del contacto y el intercambio entre civilizaciones al de las diferentes condiciones culturales o sociales dentro de un mismo mundo, y, de hecho, esta transición la pone en práctica el propio Illich muy pronto, a más tardar en el año 67 del «Invito a celebrar»: desde que el cambio se ha vuelto trascendental, todos somos continuamente desafiados (y a su vez competimos) por factores de «desarrollo» cada vez más acelerados e intrusivos, no pocas veces en un sentido destructivo, a los que, sin embargo, podemos (quizá podríamos aún hoy) responder creativamente. Para concluir, me gustaría citar una frase de «don Milani», de aquella *Carta a una maestra* que Langer se encargó de traducir para el público de habla alemana. Dice Milani: «la verdadera cultura, la que todavía nadie ha poseído, se compone de dos cosas: pertenecer a la masa y poseer la palabra. Una escuela que selecciona destruye la cultura. A los pobres les quita el medio de expresión. A los ricos les quita el conocimiento de las cosas»⁶⁷.

Esta es una buena definición del intercambio intercultural en general, presentada aquí en la relación entre la clase culta, carente de la experiencia de la realidad, y las masas, carentes de la palabra para expresar esa experiencia. La suma de sus respectivos haberes y carencias (de «forma» o de «contenido»), sería la «verdadera cultura», la que seguimos buscando.

65 Traducido al español como «investigación radical», por ejemplo en *Convivencialidad*: «Para permitir al hombre realizarse, la investigación futura debe ir en un sentido radicalmente opuesto, debe llegar a la raíz del mal. Le daremos el nombre de investigación radical. La investigación radical persigue también dos objetivos: por una parte presentar criterios que permitan determinar cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad; por otra, inventar herramientas que optimicen el equilibrio de la vida y así maximicen la libertad de cada uno. [...] Es el análisis dimensional de la relación del hombre y su herramienta». [ILLICH, 1973] Pág. 450.

66 Uno de los ensayos que componen *Alternativas* [ILLICH, 1970], procedente de una conferencia pronunciada en 1959 y publicado originalmente en 1967 en *The Critic* de Chicago con el título de «The Vanishing Clergyman»

67 Alumnos de la escuela de Barbiana. *Carta a una maestra*. Hogar del Libro, Barcelona, 1986 (8ª ed).



NO DESARROLLAR LA PRODUCCIÓN DE MERCANCÍAS, SINO EL ARTE DE VIVIR o Iván Illich: economía, necesidades o convivencialidad

Peter Kammerer

INTRODUCCIÓN

A. Illich y Marx

Me gustaría llamar a mi discurso «No desarrollar la producción de mercancías, sino el arte de vivir», una advertencia muy oportuna en tiempos de COVID. Ya escribí un ensayo en 2011, publicado por la revista *Lo Straniero* de Goffredo Fofi, para demostrar la existencia de una relación subterránea entre el pensamiento de Iván Illich y el Marx de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*⁶⁸.

Releyendo esa obra, me di cuenta de la importancia no sólo de Marx para Illich, sino también de Illich para repensar un marxismo en crisis. Hasta ahora, la incomunicación reina entre las dos corrientes de pensamiento. Es comprensible la desconfianza del mundo obrero hacia la radicalidad de las posiciones antitecnológicas y hacia los elogios de Illich a la economía de subsistencia. Igualmente comprensible es el horror de Illich ante todos los ismos, incluido el marxismo. Pero, cómo no ver el terreno común de los dos pensamientos que va mucho más allá de las dos afirmaciones básicas de los *Manuscritos* de Marx, que citamos aquí y que sin duda pueden considerarse compartidas por Illich:

a) «Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del placer y con ello de la ruina económica»⁶⁹.

Una vez aceptada, la ley según la cual cada hombre sólo recibe los medios (una renta) para sobrevivir si logra vender algo a los demás, encadena a los individuos al mercado y a su ideología, determinando incluso la estructura de sus pulsiones. Son cadenas que el movimiento obrero nunca ha roto y con las que ha aprendido a vivir.

b) «La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas»⁷⁰.

He aquí el núcleo central de la teoría del empobrecimiento de Marx, muy cuestionada en nombre de la abundancia de bienes alcanzada por la «sociedad opulenta». Me parece

un hecho bastante extraordinario en la historia de las ideas (*Geistesgeschichte*) que el propio Illich, con su teoría de la mutación antropológica «Convirtieron la mente y los sentidos del *Homo sapiens* en los del *Homo miserabilis*»⁷¹, proporcione las herramientas para comprender mejor una teoría marxiana que fue completamente dejada de lado por el movimiento obrero.

B. Leer a Illich en tiempos de Covid

Me gustaría llamar su atención⁷² sobre tres citas breves que son discutibles y para el debate⁷³. Creo que el periodo COVID no sólo debe ser un campo de entrenamiento para la disciplina social, sino sobre todo una oportunidad para reflexionar sobre la relación que nuestra sociedad ha establecido con la vida y la muerte. Especialmente con el riesgo y la seguridad, convertida esta última en una deidad capaz de exigir cualquier sacrificio. Una pesadilla. Durante un paseo por Asís en los lejanos años 70, Illich dice: «Comencé a reflexionar sobre cuánto y de qué forma tan sutil y múltiple ha invadido nuestra sociedad la condición del leproso». Illich habla de la estigmatización y la consiguiente exclusión de la vida social a causa de una enfermedad. «Es sobre este poder de estigmatizar sobre el que me gustaría llamar la atención, y sobre todo sobre la estigmatización que se deriva de la mera predicción de un riesgo». El poder se delega en «especialistas bajo el manto de la ciencia», una delegación que equivale, según la concepción de Illich del *Homo miserabilis*, a una expropiación y a una renuncia a desarrollar la autonomía multiforme (*allseitig*, diría Marx) que debería caracterizar a la dignidad humana. La creciente medicalización de los hechos naturales de la vida, por ejemplo el embarazo y la vejez, empujan, según Illich, hacia una sigilosa extensión del poder de estigmatización. «Deberíamos tener miedo de una sociedad en la que no sólo no podemos practicar el arte de morir [...] sino que incluso al despertarnos por la mañana tenemos que percibirnos a través de nuestros ojos con criterios técnicos, autodiagnosticarnos». Y concluye: «La idea de que la competencia técnica da derecho a diagnosticar, a poner etiquetas incluso cuando estas etiquetas estigmatizan, y luego a tomar al estigmatizado y someterlo a un tratamiento forzado, toda esta idea nace en el campo de la medicina y de ahí se generaliza a toda la sociedad». Incluso «el pedagogo se comporta hoy como un médico».

68 [Las notas de este artículo son del original salvo donde se indique lo contrario] Peter Kammerer: «Iván Illich: l'economia, i bisogni, la convivialità» en *Lo Straniero*, año XV, n° 137, noviembre de 2011.

69 [N. de T.] MARX, 1932. Pág. 153.

70 [N. de T.] MARX, 1932. Pág. 106.

71 N. de T. Iván Illich, en «Necesidades». Entrada homónima del *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, editado por Wolfgang Sachs y publicado por primera vez en 1992. Versión española empleada: *Diccionario del desarrollo. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas*, Lima, 1996. Pág. 157. Sin reconocimiento del/a traductor/a.

72 N. de T. Recordamos al lector que estos textos son transcripción y adaptación de ponencias orales.

73 Citas extraídas de *Illich risponde dopo Nemesi Medica*, editado por Luigi Bovo y Pia Bruzzichelli para Cittadella Editrice en 1978. Pág. 38, 41 y 44 respectivamente.



Personalmente, no puedo dejar de ver tras estos fenómenos de control y selección la sombra de una concepción economicista de la vida, de la actividad humana sometida a los dictados de la productividad económica, la división del trabajo, el hábito del trabajo heterodirigido, el dominio de los medios sobre los fines, la pasividad reforzada por todo tipo de drogas e ilusiones, en definitiva, la sombra de esa realidad que debería ser superada según la utopía marxiana basada en el reconocimiento de la necesidad esencial para la especie humana: la necesidad de los otros individuos.

C. El artículo de 2011

Sólo después de esta introducción me atrevo a presentarles el artículo de 2011:

«Para la economía mundial, Italia tiene un exceso de productos y procesos maduros. La desindustrialización puede evitarse con una política pública de apoyo a los bienes y servicios altamente innovadores». Sbilanciamoci⁷⁴.

«Ni los obstáculos de la selva ni los matices ideológicos han librado a los pobres y a los socialistas de apresurarse en construir carreteras para los ricos, esas vías que los conducen al mundo donde los economistas han tomado el lugar de los sacerdotes»⁷⁵. Illich.

«Cada individuo especula sobre el modo de crear en el otro una nueva necesidad para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia, para desviarlo hacia una nueva forma del placer y con ello de la ruina económica»⁷⁶. Marx.

Iván Illich: economía, necesidades, convivencialidad.

1. Illich: pensador en la red

Es cierto que Iván Illich es una piedra en el zapato, porque socava nuestra profesionalidad, nuestro saber experto, nuestro papel. Un político, un trabajador social, un economista de hoy no puede dejar de ser esquizofrénico, como muestra la cita anterior, extraída de la web *Sbilanciamoci*, una hermosa e importante web de oposición que recomiendo a todo el mundo. Para salir de la crisis tenemos que producir nuevas mercancías. Mientras que la tesis central del pensamiento de Illich ataca precisamente la actividad humana que se traduce en forma de mercancía. Debemos aceptar y vivir creativamente esta contradicción sin acabar como los franciscanos, cuando Buenaventura en su grandiosa leyenda del santo, oficializada e impuesta como la

única auténtica en 1266, escribió: «tal humildad era digna, más bien, de ser admirada que imitada» (Buenaventura, VI, 2)⁷⁷. No podemos considerarnos exonerados.

Illich no es un caso aislado, sino que se inscribe en una red de la que forman parte muchos otros nombres. Por orden alfabético: Bahro, Brecht, Fromm, Gorz, Gramsci, Keynes, Marcuse, Marx, Napoleoni, Pasolini, Polanyi. Pido disculpas por no enumerar a tantos otros: he hecho una selección.

El objetivo de este discurso es superar un cierto aislamiento sectario que afecta a cada uno de estos autores y crear sinergias haciendo hincapié en lo que les une más que en sus diferencias. Me interesa especialmente el hilo que va de Illich a Marx, pasando por Fromm. En este camino lleno de variaciones, giros, atajos y callejones sin salida nos encontraremos luego con todos los nombres citados y con muchos otros.

El propio Illich nunca destacó este hilo. La mía es, pues, una hipótesis basada en dos hechos: la importante amistad Fromm-Illich, especialmente en la segunda mitad de los años sesenta, poco después de que Fromm (1900-1980) publicara una selección de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx (*Das Menschenbild bei Marx*, 1959)⁷⁸ y el contenido del artículo «Necesidades» en el bello *Diccionario del desarrollo* editado por Wolfgang Sachs en 1992. En este ensayo, Illich formula una verdadera teoría del empobrecimiento en términos que recuerdan y remiten (en mi opinión) directamente a los «Manuscritos económico-filosóficos»⁷⁹.

2. Los mitos del progreso

Mucho antes, a finales de los años sesenta, Illich destruyó los mitos del progreso apreciados tanto por el capitalismo como por el socialismo. Intentemos resumir su discurso.

El vertiginoso aumento de mercancías debido al sistema de producción industrial destruye los valores de uso que constituyen la riqueza humana. Quienes entran en el negocio de las mercancías para satisfacer sus necesidades encuentran, a partir de cierto momento, frustración y dependencia en lugar de satisfacción. La obra de Illich trata de identificar este umbral y aclarar el misterio de los valores de cambio que destruyen los valores de uso. Su razonamiento parte de la destrucción de la economía de subsistencia, que conlleva la expropiación del conocimiento y la autonomía hasta el punto de que tanto los individuos como las comunidades pierden la capacidad de tomar decisiones autónomas, la capacidad de activarse en formas humanas de vida y existencia. Como afirma Illich, el desarrollo de la división

74 N. de T. «La campaña Sbilanciamoci! Desde 1999, ha reunido a 51 organizaciones y redes de la sociedad civil italiana comprometidas con las cuestiones del gasto público y las alternativas de política económica». <https://sbilanciamoci.info/chi-siamo/>

75 N. de T. ILLICH, 1973. Pág. 484. Consideramos que el traductor en este caso se separó demasiado del original. Nos atrevemos con una traducción propia: «Ni las selvas, ni los pantanos, ni los prejuicios ideológicos han impedido a los pobres y a los socialistas precipitarse por las autopistas de los ricos, los caminos que les conducen al mundo donde los economistas sustituyen a los sacerdotes».

76 N. de T. MARX, 1932. Pág. 153.

77 En 1230, apenas cuatro años después de la muerte del santo, el Papa declaró no vinculantes las normas establecidas por Francisco en su testamento.

78 Precedido por *The sane society*, 1955. [N. de T.] Publicado en español con el título de Marx y su concepto del hombre por el Fondo de Cultura Económica.

79 Giorgio Barberis en su ensayo «El pensamiento de Iván Illich entre la patogénesis de la modernidad y las posibles vías de escape» en: Pier Paolo Poggio (ed.): *El Altronovecento. Comunismo herético y pensamiento crítico. Vol. II, El sistema y los movimientos. Europa 1945-1989*, Jaca Book, Milán 2011, pág. 782, nota 29, también ve «una convergencia singular, todo por investigar» entre el texto marxiano e Illich.



del trabajo, la multiplicación de las mercancías y la dependencia de las mismas han sustituido «por artículos empacados y producidos en serie, todo lo que la gente hacía o creaba por sí misma»⁸⁰. Lo que de otro modo podría hacer muy bien: construir una casa, curar las dolencias más simples, educarse, gestionar sus disputas legales y políticas, desplazarse de un lugar a otro... Actividades que antes se realizaban «en casa», con el «propio abono», sin delegar en el mercado, acorde a lo que Illich denomina «valores vernáculos»⁸¹.

Sin embargo, debemos guardarnos de mitificar la economía de subsistencia. Creo que el individuo de la economía de subsistencia ha sufrido y sufre aún hoy, en el Tercer Mundo, terribles escaseces y limitaciones que le obligaban (le obligan), también a él, a delegar la construcción de la casa, la salud, la educación y la resolución de sus litigios en poderes superiores que no son en absoluto inofensivos. El «podría hacerlo bien» es a menudo un eufemismo. Y para los siervos antiguos y modernos, ni siquiera existe la movilidad, a menos que sea forzada.

Pero ciertas provocaciones illichianas no son el punto crucial⁸². Lo que interesa a Illich y al resto de nosotros es el ataque a la división social y técnica del trabajo (que subyace a la cuestión de las mercancías), cuyos efectos negativos se vienen analizando y discutiendo desde los tiempos de Adam Smith, pero que se acepta como destino inevitable en nombre de la milagrosa multiplicación de las mercancías. Una especie de pacto con el diablo firmado por quienes querían escapar de su estrechez eligiendo la libertad del libre mercado⁸³. De hecho, en nombre de la productividad del trabajo no hay valor que no se sacrifique en el altar del desarrollo. Y el sacrificio adopta la forma de «destrucción creativa»: se destruyen tribus y comunidades, pero se crean naciones y sociedades; se destruye la economía de subsistencia, pero se crea el mercado mundial; las antiguas vías y medios de comunicación son sustituidos por el tráfico moderno; el saber popular se sustituye por la escolarización y la ciencia, el cuidado familiar por la clínica. Los beneficios del desarrollo superan con creces los efectos secundarios negativos. El 99% de la población de los países desarrollados, incluidos los economistas de izquierdas, sigue convencida de ello. Keynes, como Marx antes que él, ve esta fe como un error garrafal históricamente necesario para resolver los problemas económicos de la humanidad. El momento de eliminar el engaño, advirtió Keynes en 1930⁸⁴, «no es todavía. Por lo menos otros cien años debemos fingir

nosotros y para todo aquel que justo es sucio y lo sucio es justo, porque lo sucio es útil y no es justo. La avaricia, la usura y la precaución deben ser nuestros dioses por un poco más todavía. Porque sólo ellos pueden sacarnos del túnel de la necesidad económica la luz del día».

Y, justo antes: «Nos veo libres, por tanto, para volver a algunos de los principios más seguros y ciertos de la religión y de la virtud tradicional: que la avaricia es un vicio, que la usura es un delito menor y que el amor al dinero es detestable, que aquellos que caminan más verdaderamente por los senderos de la virtud y de la sana sabiduría son los que menos piensan en el mañana. los caminos de la virtud y de la sana sabiduría quienes menos piensan en el mañana. Volveremos a valorar los fines por encima de los medios y preferiremos lo bueno a lo útil. Honraremos a quienes puedan enseñarnos a aprovechar la hora y el día virtuosamente y bien, a las personas encantadoras que son capaces de disfrutar directamente de las cosas, a los lirios del campo que no trabajan ni hilan [Mateo 6: 26-30]».

El paso de la conciencia falsa y mezquina a un orden en el que no se desarrolla la producción de bienes, sino el arte de vivir, pasa por una «revolución cultural» muy difícil, que presupone como primera etapa indispensable la reducción de la jornada laboral y la liberación del tiempo de ocio. Todos los nombres mencionados anteriormente, de Bahro a Polanyi, coinciden en ello, y esta reducción sigue siendo aún hoy el indicador más significativo de la civilización.

Lo que no funciona en el razonamiento de Keynes y otros «reformistas» (perdón por el calificativo) lo pone de relieve precisamente la radicalidad del pensamiento de Illich. La acumulación de bienes no sólo no resuelve la condición de la miseria humana, sino que la agrava modernizando la pobreza. Illich expresa este concepto con dos tesis clave:

- a) La mutación antropológica «del *Homo sapiens* en *Homo miserabilis*»⁸⁵.
- b) La contraproductividad de los sistemas tecnológico-burocráticos⁸⁶.

«La intensidad inhabilitante del mercado» ha cambiado los sentidos y las mentes de los hombres, transformando la naturaleza de los deseos y esperanzas del «*Homo sapiens*» en las expectativas y reivindicaciones del hombre necesitado, un hombre impotente e incapaz de «hacer un uso

80 N. de T. ILLICH, 1973. Pág. 485.

81 ILLICH, 1981. Pág. 67 y ss.

82 Un ejemplo de estas exageraciones idealizadoras es la conferencia de Majid Rahnama: «Ripensando il vernacolare», en: AA.VV. *Politica senza il potere in una società conviviale*, L'Altra pagina, Città di Castello, 2007 (Actas de la conferencia celebrada en Lucca en 2006). Léase la novela *Fontamara*, de Ignazio Silone.

83 El *Fausto*, de Goethe, puede leerse como el gran drama del capitalismo. Y antes de *Fausto*, en un famoso relato de la literatura romántica, un joven vende su sombra al diablo a cambio de un suministro ilimitado de dinero (*La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, 1813). No parece necesitar la sombra, pero sí el dinero. No se da cuenta de que la sombra es esa parte «inútil» sin la cual el cuerpo a la luz queda incompleto. Sin su sombra, Schlemihl es un hombre marcado, excluido de la civilización. Se redime como científico solitario. Sin embargo, en la historia la elección del pacto diabólico no fue en absoluto libre, como ha demostrado Polanyi, sino impuesta desde arriba, por el poder político, por la fuerza y la violencia. Pero una vez establecidas las reglas de la economía de mercado, éstas han arraigado en el alma de los hombres y son difíciles de erradicar.

84 [N. de T.] John Maynard Keynes: «Economic Possibilities for our Grandchildren (1930)», en *Essays in Persuasion*. Reading Essentials. Publicado originalmente en 1931. Traducción propia.

85 N. de T. Ver nota 71.

86 ILLICH, 1973.



autónomo de los talentos personales, la vida en comunidad y los recursos ambientales»⁸⁷.

En las sociedades basadas en el modo de producción industrial, no sólo existe una «creciente desutilidad de las mercancías» agravada por una dependencia cada vez mayor del consumo (hay, pues, una creciente dependencia de cosas cada vez más inútiles), sino también una contraproductividad de los sistemas tecnológico-burocráticos que Illich no se cansa de ilustrar, especialmente en los ámbitos de la medicina, la educación, la vivienda, la alimentación y la movilidad. La mayoría de las soluciones que ofrece el progreso producen ahora efectos negativos: El consumo hospitalario pasivo nos enferma, la escuela nos vuelve estúpidos, la vivienda nos aprisiona, los alimentos nos envenenan y el tráfico bloquea la comunicación y las relaciones humanas.

La pérdida de autonomía se convierte en una incapacidad para la libertad. El hombre *miserabilis* es incapaz de llevar a cabo la revolución que debería liberarlo no sólo de la miseria, sino también de las limitaciones de la ley económica⁸⁸. La economía industrial no produce las condiciones materiales para la libertad humana sin cambiar profundamente al hombre. Este es el sentido del título marxiano de *Crítica de la economía política*. Moviéndose con medios modernos que lo llevan como un paquete encerrado en un contenedor, el viajero desaprende a viajar. El transporte reduce al mínimo el espacio en el que puede tener lugar algo humano y divino. O como dijo Rilke:

«Nada más viene a él, y ningún día le sucede,
y le miente todo lo que le pasa por la mente:
tú también, Dios mío. Y como piedra eres,
que le arrastra hasta el fondo cada día»⁸⁹.

Para Illich, por tanto, no se trata de reformas a poner en marcha: una mejor distribución de la riqueza, un mayor ahorro de energía, una gama de bienes innovadores, todas ellas sacrosantas, pero que no rompen el sometimiento de los individuos a las fuerzas deificadas del mercado y de la productividad económica. Tanto para Illich como para Fromm, lo que está en juego es el hombre y lo que entendemos por «humano». Esta cuestión constituye la línea roja del hilo que he denominado Illich-Fromm-Marx.

3. La riqueza

Las cuestiones planteadas por Illich son abordadas por Marx en tres análisis: el de la mercancía y, en particular, el fetichismo de la mercancía, en la primera sección del primer volumen de *El Capital*; el de la inmisericordia; y el de la alienación, ambos en los *Manuscritos económico-filosóficos*. Las corrientes mayoritarias del marxismo han pasado por alto la cuestión del fetichismo, han considerado falsa la de la inmisericordia y han limitado el estudio de la alienación al trabajo

fabril. Fromm y otros como Korsch, Lukacs, Marcuse, etc., en cambio, consideran que precisamente estas partes de la obra marxiana son las más actuales para comprender la sociedad moderna. El pensamiento de Illich arroja una luz esclarecedora sobre la teoría de la inmisericordia de Marx en particular. Debo proceder aquí con rápidos flashes, pero creo que una mirada más atenta a la relación Marx-Illich también nos hará ver las teorías de Illich bajo una nueva luz.

El razonamiento de Marx puede resumirse como sigue:

La riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista se presenta como una enorme colección de mercancías.

Así comienza el primer volumen de *El Capital*. Unos capítulos más adelante leemos: Una mercancía parece algo trivial y obvio. Pero de su análisis se desprende que es una cosa muy engañosa, llena de sutilezas metafísicas y caprichos teológicos⁹⁰.

Un objeto producido como mercancía adquiere, sorprendentemente, vida propia como una mesa que cojea, y se opone al hombre como un ser extraño, como un poder independiente de quienes lo producen... Con la masa de objetos, por tanto, crece la esfera de seres extraños, a los que el hombre está sometido, y cada nuevo producto es un nuevo refuerzo del engaño mutuo y de la desposesión mutua.

Porque, para poder vivir cada hombre se esfuerza por proporcionar al otro una nueva necesidad, obligarlo a un nuevo sacrificio, reducirlo a una nueva dependencia y empujarlo a un nuevo modo de disfrute y, por tanto, de ruina económica.

Este proceso de alienación y engaño se resume en el resultado:

La devaluación del mundo humano crece en relación directa con la valorización de las cosas.

Esta frase, en 1844 incomprensible incluso para los filósofos, yo la pondría hoy en cada fábrica, en cada escuela y en cada edificio público. No sólo que el hombre se hace pequeño ante sus propias obras e incapaz de controlarlas, sino que su propia vida entendida como 'actividad vital' se reduce a un 'medio de vida', una instrumentalización que hace 'extraño al hombre su propio cuerpo', tanto el cuerpo físico como la naturaleza, que es 'el cuerpo inorgánico del hombre'. La consecuencia última es «la enajenación del hombre respecto del hombre».

He aquí el efecto de una riqueza que se presenta como una enorme colección de bienes: impotencia y relaciones inhumanas con uno mismo y con los demás.

Marx llegó a estas conclusiones en 1844 en el camino hacia una primera crítica de la economía política. A la riqueza

87 N. de T. En la introducción de la versión original inglesa de *Toward a history of needs*, no incluida en ILLICH, 1973.

88 «En esta nueva era, la persona típica, una que encuentro frecuentemente en los últimos años, es alguien que, atrapado por alguno de los múltiples tentáculos del sistema social, ha sido engullido. Para semejante persona ya no existe la posibilidad de compartir eso que da lugar a lo que se ha deseado». ILLICH, 2005. Pág. 124.

89 «Herbsttag». Traducción ligeramente retocada por mí. Rainer Maria Rilke: *El Libro de las Horas*, editado por Lorenzo Gobbi, una bella edición bilingüe, Servitium editrice, Bérgamo, 2008, 252. Agradezco a Fabio Perego su regalo.

90 Las citas están tomadas de: Karl Marx, *Antología*, editado por Enrico Donaggio y Peter Kammerer, Feltrinelli, Milán 2007, Pág. 81, 89, 125, 129, 130.



definida en términos de valores de cambio, Marx opone la riqueza basada en el desarrollo de los sentidos y de la sensibilidad humana:

«Se ve como en lugar de la *riqueza* y la *misericordia* de la Economía Política aparece el hombre rico y la rica necesidad *humana*. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre *necesitado* de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como *urgencia*. No sólo la riqueza, también la pobreza del hombre, recibe igualmente en una perspectiva socialista un significado *humano* y, por eso, social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad la mayor riqueza, el *otro* hombre»⁹¹.

En estas citas marxianas encontramos todos los conceptos fundamentales de Illich, y no puedo imaginar una definición más bella del concepto de «convivencialidad» que ésta: «crear al hombre necesitado del hombre».

4. Estrategias

Illich, defensor de las «actividades humanas originales, como aprender, caminar, vivir, cuidar o divertirse»⁹², comparte con el joven Marx una imagen del hombre que no se sabe si sobrevivirá al siglo XXI. La naturaleza humana es un proyecto abierto y la fuerza, hasta ahora irresistible, de la manipulación de la naturaleza humana llevada a cabo por la invasión de las mercancías en todas las esferas de nuestra vida es ahora evidente. Las siguientes generaciones se enfrentan a esta disyuntiva: o reaprender las «actividades humanas originales» o sufrir los cambios que se abaten sobre todos con la fuerza de un destino ciego. Es casi un milagro que la conciencia de una elección posible haya permanecido viva después de todas las derrotas del siglo XX.

Creo que es necesario reconciliarse con el siglo pasado y llevar a cabo, sin temores ideológicos, un análisis crítico de todos los intentos, a menudo extraordinarios, de sustraer la actividad humana a los dictados de la productividad económica, la división del trabajo, la condición de ser heterodirigido, el dominio de los medios sobre los fines; sustraerla a la pasividad reforzada por todo tipo de drogas e ilusiones. En los últimos años de su vida, Illich se dedicó a una arqueología de la civilización del «*Homo sapiens*». Las preguntas cruciales me parece que son estas: ¿cuántos artefactos de esta civilización encontramos en el mundo del *Homo miserabilis*, enterradas bajo la avalancha del consumo y las formas consolidadas de las patologías modernas, y cómo utilizar estos artefactos para articular la necesidad más profunda de la especie humana: la necesidad del otro hombre? ¿Es todavía posible extraer de esta necesidad la energía para una revolución en los comportamientos, en las formas de vida?

Illich enseña que este camino pasa por una crítica a los expertos que certifican las «necesidades», por un análisis de la ética profesional de los intelectuales, por un redescubrimiento de la necesidad y el sufrimiento, por la adopción de los valores tradicionales y un uso progresivo y no regresivo del cuerpo y la mente, o como dijo Marx, por una «humanización de los sentidos».

91 N. de T. MARX, 1932. Pág. 149 y 150.

92 Prefacio de Wolfgang Sachs en: Martina Kaller-Dietrich: *Iván Illich. Vita e opere*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2011.

93 Bertolt Brecht, «Placeres», de *Poemas del lugar y la circunstancia*. Pretextos, Valencia, 2006. Traducción de José Muñoz Millanes. Este poema se lo escribió a la actriz Käthe Reichel.

Estas necesidades no son abstractas ni se limitan a una clase o una élite cultural, sino que son necesidades concretas que afectan a todas las familias italianas de hoy. Pondré dos ejemplos.

El primero se refiere a la destrucción del espacio acústico y a la autodestrucción del oído de los jóvenes. La ley de la contraproductividad expuesta por Illich se manifiesta en el hecho de que eso que ahora se llama música y conciertos destruye el oído. Es un fenómeno de masas que afecta también a los demás sentidos humanos expuestos a un estrés mortificante en un entretenimiento que no entretiene.

El segundo ejemplo se refiere al desempleo. Todo el mundo admite que este es el destino de una masa creciente de jóvenes. Pero todo el mundo simula que se debe y se pueden crear empleos mientras admite que lo que se produce es cada vez más inútil y/o nocivo. La cuestión del empleo es uno de los fetiches más poderosos de la política, un ídolo que exige inmensos sacrificios, pero con el que todo el mundo parece simpatizar. Incluso la izquierda se niega a abordar en sus propuestas para los jóvenes el único objetivo realista: el denominado por Illich «desempleo creador». Una especie de huelga a la inversa, un conjunto de actos difíciles de organizar, un «voluntariado» completamente nuevo.

Encontraremos muchos aliados en este camino y los necesitamos. Utilicemos la fuerza de estos aliados oficialmente declarados perdedores. Retomemos la idea de Brecht (y ciertamente no sólo suya) sobre la función del teatro: «Debe entretener sin ninguna obligación de enseñar, salvo la de saber moverse placenteramente, tanto con el cuerpo como con el espíritu». Me gustaría terminar leyendo uno de sus últimos poemas titulado «Placeres». Dice así:

*«La primera mirada por la ventana al levantarse
el viejo libro recobrado
rostros llenos de entusiasmo
la nieve, el cambio de las estaciones
el periódico
el perro
la dialéctica
 ducharse, nadar
música antigua
zapatos cómodos
comprender
música nueva
escribir, plantar
viajar
cantar
ser amable»*⁹³.



PREFACIO AL LIBRO DE MARTINA KALLER-DIETRICH *VIDA DE IVÁN ILLICH*. El pensador más necesario y relevante del siglo XX⁹⁴

Wolfgang Sachs

Nochevieja de 1972. El sol de invierno pega fuerte, las grandes plataneras, junto con los aguacates, proyectan su sombra sobre la mesa de madera donde nos sentamos a tomar un zumo de naranja, en una colina de Cuernavaca con vistas al cono nevado del volcán Popocatepetl. De vez en cuando nos asomábamos entre los árboles hacia la entrada de la Casa Blanca, como se llamaba, no sin ironía, la casa solariega que albergaba la biblioteca del Cidoc (Centro de Documentación Intercultural), salas de seminarios y un silencioso patio interior. ¿Realmente vendría hacia nosotros? De hecho, sólo habían pasado unos minutos cuando reconocimos a un hombre que llevaba a la villa una pila de libros de un metro de altura, sosteniéndola entre la barbilla y las manos. En un santiamén estaba sentado con nosotros, con su poncho atado a los hombros, y, sin ninguna cortesía, empezó a presentarnos su última idea. ¿No podría el crecimiento industrial haber serrado la rama sobre la que descansaba? Sin embargo, especuló con que se podría definir cuantitativamente el umbral a partir del cual el aumento del número de automóviles provocaría una ralentización de los desplazamientos. Le brillaban los ojos mientras exponía sus ideas. ¡Hay que demostrar que el progreso no es más que un autoengaño! Parecía estar esculpiendo frases en el espacio con sus grandes manos; no había lugar para preguntas por nuestra parte. Una sonrisa pícaro y cómplice, y volvió a desaparecer entre los árboles. Ese fue mi primer encuentro con Iván Illich.

No sería el último. Siguieron innumerables paseos, discusiones, conferencias, almuerzos, y así, casi treinta años después, lo velé, con otros amigos, junto a la cabecera de su cama en Bremen. ¿Qué clase de hombre era? Si le preguntaban de dónde venía y por qué, solía responder con alusiones y parábolas, en una mezcla de modestia católica y sagacidad judía. Así como intentaba ser preciso en sus análisis históricos, siempre se mostraba impreciso a la hora de dar sus datos biográficos. Por eso sus viejos amigos aguzaron el oído ante la noticia de una obra sobre su vida, con la esperanza de obtener por fin alguna aclaración sobre las motivaciones y los aspectos menos conocidos de uno de los pensadores más brillantes del siglo XX. Martina Kaller-Dietrich nos ha hecho este regalo a nosotros y a todos los lectores. Con este volumen, ha creado la primera biografía de Iván Illich y lo ha hecho con soltura y perspicacia. Al no estar expuesta a la magia de la personalidad de Illich, pudo mantener una mirada objetiva sobre la persona. Siendo una apasionada conocedora de las luchas por una política de desarrollo en América Latina, ha sido capaz de resaltar de manera intensa el contexto histórico del compromiso de Illich. Por último, siendo austriaca, pudo trazar con pasión la infancia y juventud de Illich en Viena. De este modo, su biografía saca a la luz una personalidad cuyo pensamiento se vio estimulado por las trage-

dias y triunfos del siglo pasado, pero cuyos hechos afectan al siglo XXI con su previsible confusión y desesperación. Oprimido como medio judío en la Viena ocupada, educado en la disciplina escolástica en la Universidad Gregoriana de Roma, entusiasmado por la vida de los pueblos indígenas en Puerto Rico y México, perturbado por la campaña militar de evangelización de los americanos en favor de la economía industrial, animado por los movimientos de liberación de América del Sur, encolerizado por la amoralidad de los posmodernos y, por último, crítico con los servicios de asistencia sanitaria y económica del Estado, Iván Illich fue -de eso trata esta biografía- testigo y al mismo tiempo un crítico radical de toda sociedad «moderna».

Pero, ¿por qué hay que leer a Illich hoy? Se puede responder tanto de forma sintética como más amplia. Sintéticamente: Illich reflexiona sobre la revolución mundial que transformó la cultura agraria en sociedad industrial. De hecho, la muerte de las culturas campesinas fue -en palabras de Eric Hobsbawm- la convulsión social más dramática de la segunda mitad del siglo XX, una convulsión que separó para siempre el mundo moderno del pasado. Marcó el final de una evolución cultural que duró miles de años, durante los cuales la mayoría de la gente vivía de la agricultura, la ganadería o la pesca. Una vez que los campesinos japoneses y europeos dejaron de cultivar la tierra, Sudamérica y gran parte de Asia siguieron su ejemplo en los años sesenta. Illich pudo vivir de cerca esta revolución: en Nueva York fue asistente parroquial de inmigrantes caribeños, en Puerto Rico participó en el sistema educativo, en México vivió la lucha por la supervivencia de las culturas indígenas; viajes en autocar por América Latina y travesías a pie por África pusieron ante sus ojos el choque de épocas. En esta agitación pudo ver muy poco del progreso preconizado por los teóricos de la modernización. De este modo —así lo creía— se modificaba la *humana conditio*. Hasta ese momento, según él, la historia de la humanidad había creado formas culturales continuas y apropiadas, pero ahora uno se veía obligado a constatar la despiadada superioridad de una megamáquina con pretensiones universales que apuntaba a la producción en masa y la planificación experta de lo que era el conjunto de la vida cotidiana. Así, los bestsellers mundiales de Illich como “La sociedad desescolarizada” o “Némesis médica” pueden leerse como una defensa de las actividades humanas originales como estudiar, caminar, vivir, cuidar o divertirse, y precisamente como una acusación contra la transformación de estas actividades en mercancías producidas en serie por las escuelas, los sistemas de transporte, las ciudades y sus suburbios, los hospitales y los medios de comunicación de masas. Para utilizar una imagen que él mismo acuñó: la obra de Illich es un obituario de gran alcance para ese mundo de culturas no industriales que está desapareciendo.

Pero Illich estaba lejos de detenerse en la expresión del dolor universal de la pérdida; prefirió pasar al ataque. Así, para responder en detalle a la pregunta sobre el significado actual de Illich: él yuxtapone el obituario de las culturas no industriales con la prefiguración de un mundo posindustrial que se levantará, para bien o para mal, de las ruinas de la desmesura industrial y económica. De hecho, lamenta el proceso de modernización no por nostalgia del pasado, sino porque considera que dista mucho de ser adecuado para el futuro. Entretanto, este diagnóstico se ha convertido aparentemente en algo de dominio público: será difícil encontrar a alguien dispuesto a defender a capa y espada el proceso de modernización en la era del caos climático, el pico del petróleo y el deterioro de la naturaleza. Los nubarrones del siglo XXI ya se están levantando. Por supuesto, para Illich, a un nivel más profundo, la crisis de la biosfera es sólo un síntoma. Cree que tiene sus raíces en la arrogancia del exceso, en la superación de todos los límites. En la primera mitad de su obra, atribuye la resistencia a reconocer los límites del poder humano a las instituciones modernas y a sus expertos. Y no deja de culpar a los sistemas de educación, transporte y sanidad de haberse vuelto, desde hace tiempo, demasiado intimidantes, deshumanizadores, contraproducentes. Sin embargo, en la siguiente fase de su propia vida, subraya el hecho de que la infinitud ya ha sido introyectada en las creencias comunes gracias a la transformación del significado de conceptos como «desarrollo», «vida», «salud», en magnitudes sistémicas independientes de las personas de carne y hueso. Así, a sus ojos, los medios se vuelven más importantes que los objetivos, no sólo desde un punto de vista material, sino también espiritual. Así, para Illich, el problema no es sólo la crisis de la naturaleza (es decir, la degradación del medio ambiente), sino también la crisis social y ética. En otras palabras, no sólo desaparece el entorno natural, sino las condiciones en las que pueden prosperar el amor al prójimo y la responsabilidad personal.

Tras constatar que supernaciones como China y la India están avanzando, además con una aceleración que traerá fuertes turbulencias al mundo y al planeta, vale la pena llevar a Illich como viático para tiempos más difíciles. Nos recuerda que la tecnología y la economía verde no bastan, porque no será posible contener el crecimiento a nivel global sin la garantía de un compromiso recíproco por parte de todos y sin un respeto personal de los límites. El arte de las culturas campesinas consistía en hacer amables los límites; al fin y al cabo, eso es lo que cuenta tras el declive del industrialismo. Illich deja todo tipo de pistas a los lectores de sus ensayos para que disfruten no sólo de salvar el mundo, sino también a sí mismos. Con su búsqueda de una tecnología democrática y legitimada, anticipó la miniaturización tecnológica y la creación de redes, sus reflexiones sobre la amistad muestran lo que mantiene unida a una sociedad en lo más profundo, su elogio de un estilo de vida sencillo se centra en la formación de la persona y el carácter. Leerle no sólo ilumina, sino que también empodera.



PENSAR DE OTRA MANERA (UMDENKEN) con Alexander Langer e Iván Illich

Franz Tutzer

«*Umschwenken setzt Umdenken voraus*» - «Un cambio de rumbo requiere un nuevo enfoque». Este es el título de un breve y poco conocido ensayo de Iván Illich publicado en 1980 en el *Fischer Öko Almanach*, un artículo que aún hoy merece la pena leer por su enorme actualidad. «Sólo quien ha empezado a pensar de otra manera puede cambiar de rumbo; la comprensión se profundiza en el nuevo camino. Quien cambia de rumbo sin haber cambiado antes su forma de pensar, se engaña a sí mismo. Anteponer el cambio de rumbo a un replanteamiento, a una nueva forma de pensar, es dejarse engañar y manipular por un listillo o un gurú». Durante más de medio siglo, hemos escuchado voces autorizadas, como la de Günther Anders, Rachel Carson, E.F. Schumacher, Erich Fromm, el Club de Roma, Leopold Kohr, Pier Paolo Pasolini y muchos otros, que han señalado los problemas y peligros de una sociedad industrial orientada al crecimiento de forma clara y comprensible y nos han invitado a un replanteamiento profundo. Los problemas han persistido, aunque puedan observarse algunos efectos positivos de las medidas tecnológicas adoptadas en el ámbito medioambiental. Sin embargo, sigue habiendo una gran inquietud y preocupación debido al calentamiento global, el dramático declive de la biodiversidad, la destrucción de las culturas agrícolas tradicionales y el rápido avance de la digitalización y virtualización de nuestro mundo. Y por último, pero no por ello menos importante, la pandemia ha planteado inexorablemente la cuestión de la conexión con nuestro estilo de vida.

Hace décadas, Iván Illich y Alexander Langer también leyeron los signos de los tiempos con increíble claridad y trataron de interpretarlos. La pregunta es: ¿pueden ellos, incluso hoy y en los años venideros, ofrecernos orientación para el necesario «replanteamiento»? Giorgio Agamben señaló recientemente que para los escritos de Illich, en expresión de Walter Benjamin, ha llegado la «hora de la legibilidad». Creo que esto también es aplicable a Alexander Langer.

En el terreno impermeable y poco claro de nuestro tiempo, quisiera recordar algunas reflexiones, puntos de orientación que nos han llegado de Iván Illich y Alexander Langer sobre el replanteamiento, la necesidad de cambiar la forma de pensar. Me refiero a varios escritos de Illich y a los siguientes textos o informes de Alexander Langer: «Caro San Cristoforo» (1.3.1990), «A proposito di Giona» (5.4.1991), «La conversione ecologica potrà affermarsi soltanto se apparirà socialmente desiderabile» (1. 9.1994, Colloqui di Dobbiaco) e «Giustizia, pace, salvaguardia del creato. Tesi sull'attualità politica di una conversione ecologica» (4.11.1989, Cusanus-Akademie, Bressanone)⁹⁵. Aunque Langer rara vez cita a Illich en sus escritos o discursos, las referencias al pensamiento de Illich son claras e inequívocas. A

través de algunos puntos clave, intentaré ilustrar por qué Illich y Langer pueden seguir ofreciendo, y más aún en este momento, orientación para la conversión ecológica que tan necesaria es. Espero tener éxito, al menos en parte.

Un primer punto: percibir y respetar los umbrales y límites

«Debemos pues redescubrir y practicar los límites: ralentizar (los ritmos de crecimiento y de explotación), rebajar (los ritmos de contaminación, de producción, de consumo), atenuar (nuestra presión sobre la biosfera, todas las formas de violencia). Un verdadero *retroceso*, frente al *más rápido, más alto, más fuerte*. Difícil de aceptar, difícil de hacer, difícil incluso de decir». Así lo afirma Alexander Langer en su carta a San Cristóbal. Y esta llamada a la limitación, a la autolimitación, y las insistentes advertencias de evitar un crecimiento que sobrepase todos los límites están también presentes en los discursos y declaraciones antes mencionados y en muchos otros textos de Langer. Un eco político de Iván Illich.

A finales de los años cincuenta y en los sesenta, Iván Illich fue testigo de una enorme tergiversación que se pregona como desarrollo y progreso, pero que finalmente condujo a la desaparición y destrucción de varias culturas campesinas y tradicionales muy diferentes, orientadas a la subsistencia. En sus primeros escritos —publicados como ensayos en diversas revistas americanas y europeas— ya había examinado las consecuencias de esta modernización, originada en los países industrializados del Norte, y las había sometido a duras críticas. En la primera mitad de la década de 1970 publicó en rápida sucesión una serie de libros —panfletos los llamó más tarde— que le dieron fama mundial: *La sociedad desescolarizada*, *La convivencia*, *Némesis médica* y *Energía y equidad*. En estos escritos, Illich se ocupa principalmente de una idea central: la necesidad de una limitación política de las «herramientas». Illich define el término «herramienta» de forma muy amplia: para él, las herramientas son todos los medios diseñados por el hombre que se utilizan para un fin específico, desde dispositivos y equipos técnicos hasta organizaciones e instituciones que prestan servicios.

El crecimiento, que podríamos llamar industrial, de las «herramientas» y la sociedad organizada en torno a ellas no sólo pone en peligro el entorno físico, sino que, cuando se sobrepasa un determinado umbral, conduce inevitablemente a la contraproduktividad, dicho sin rodeos, un dispositivo técnico hará más mal que bien. Más allá de un cierto umbral de intensidad, las «herramientas» dejan de cumplir su propósito original. En última instancia, el crecimiento

95 [Las notas en ese artículo son del original salvo donde se indique lo contrario] Los textos citados de Alexander Langer pueden consultarse en italiano en el sitio web de la Fundación Langer (<https://www.alexanderlanger.org/it>). [N. de T.] Traducción de los títulos: «Querido San Cristóbal», «A propósito de Jonás», «La conversión ecológica sólo puede afirmarse si parece socialmente deseable» y «Justicia, paz, salvaguarda de la creación. Tesis sobre la viabilidad política de una reconversión ecológica».



desproporcionado destruye las posibilidades de ser creadores de nuestras propias acciones y de vivir dentro de unos límites, una característica de las culturas de subsistencia de todo el mundo. Las actividades autónomas se transforman en demanda de bienes y servicios.

Illich no es un ludita. Las instituciones y las herramientas son funcionales cuando contribuyen a mantener el delicado equilibrio entre lo que las personas pueden hacer por sí mismas y por su comunidad y lo que las herramientas pueden hacer al servicio de instituciones anónimas. Ilustra sus tesis en ámbitos como la escuela, la medicina, el transporte o la vivienda para llamar la atención sobre las consecuencias políticas, sociales y culturales del crecimiento industrial y de una economía basada exclusivamente en las mercancías y su consumo ilimitado.

Illich denomina a su contrapropuesta «sociedad convivencial». En una sociedad así, las herramientas están sujetas a una limitación de su crecimiento. La determinación de tales umbrales y límites es una necesidad política.

En sus análisis posteriores, Illich va más allá del análisis de lo que hacen las herramientas y se pregunta qué nos dicen las herramientas. (Las escuelas «dicen» que la educación y la formación sólo pueden obtenerse como resultado de una instrucción administrada, los sistemas de transporte modernos «dicen» que el hombre es un ser deficiente que depende del transporte motorizado). Se trata de la influencia de las herramientas en la autocomprensión, la autoimagen y la identidad del hombre. Cuando Alexander Langer en su carta a San Cristóbal habla de que «es difícil aceptar y poner en práctica esto (el reconocimiento de los límites), es más, es incluso difícil decirlo», éste es precisamente el punto, el quid de la cuestión.

En Hugo de San Víctor, un monje del siglo XII al que le gustaba llamar uno de sus amigos, Illich también encuentra una sorprendente filosofía de la tecnología: el abad Hugo define la «ciencia de la mecánica» como parte de la filosofía. Refiriéndose a la historia de la creación del hombre, dice que los seres humanos se han vuelto débiles por su propia culpa y, por tanto, deben sobrevivir en un entorno que ellos mismos han dañado. En consecuencia, entiende la ciencia de la mecánica como la búsqueda de un remedio a esta dolorosa condición, más que como un medio para domesticar y dominar la naturaleza con la intención de crear un pseudoparaiso. Ve las herramientas, por así decirlo, como muletas para ayudar al hombre a existir en esta desarmonía que él mismo ha provocado. Qué diferente es esa concepción de la tecnología y las herramientas de la idea de utilizarlas como medios para dominar y transformar el mundo.

Segundo punto: mantener los sentidos abiertos

A partir de los años noventa, Iván Illich centró su atención principalmente en la historicidad de nuestra percepción, del ver, del sentir y lo que denominó, con Barbara Duden, «historia del cuerpo». Percibió una ruptura en la autocomprensión de las personas, que describió como «desencarnación». Illich vio la amenazante disolución de la forma concreta, de la corporeidad del ser humano y la pérdida de

los sentidos como resultado de los descubrimientos científicos en los campos de la genética y la medicina y su representación mediática, así como de un mundo cada vez más virtualmente determinado. Con Barbara Duden, recorre la historia de la mirada y reclama una nueva «ascesis de la mirada» para distanciarse del mundo virtual del «espectáculo».

Mientras que en el pasado mirar y oír seguían siendo actividades activas, inseparablemente conectadas con nuestra existencia corporal, ahora nuestros sentidos son a menudo sólo órganos receptores pasivos que se ven incesantemente inundados de señales y estímulos procedentes del exterior: lo que vemos y oímos hoy en día nos llega desmesuradamente a través de dispositivos técnicos, de altavoces y pantallas. Las actividades del ojo y el oído se han integrado en un complejo sistema técnico y se han transformado en parte de él.

Iván Illich conecta su análisis histórico de la «pérdida de los sentidos» con un llamamiento a la recuperación de las prácticas ascéticas. A la pregunta de qué forma de escucha considera adecuada, Illich respondió al margen de la conferencia «Oír y escuchar» en Città di Castello: «Esa escucha en conversación directa, entre personas que pueden mirarse a la cara. Una conversación en la que intervienen tanto el oído como la vista: me entrego a ti a través de la pupila de mis ojos»⁹⁶.

La percepción sensorial determina en última instancia cómo nos encontramos con los demás y también cómo nos entendemos a nosotros mismos. Es un requisito previo indispensable para tomar conciencia de nuestra corporeidad y para una relación sobria y no sentimental con el mundo.

Como oyentes, somos capaces de percibir al otro, al prójimo, en su particularidad, en su alteridad, en su peculiaridad. Para Emmanuel Lévinas, la ética comienza con la escucha de la voz del otro. Esto también permite comprender la relación entre escucha y «obediencia»: la obediencia como respuesta libremente elegida a la llamada del Otro. Casi ningún otro concepto suena tan ajeno al mundo moderno y a sus «formas esenciales de pensamiento y de vida: la hipótesis científica, el funcionalismo, el intercambio de mercancías y la experimentación», en palabras de Robert Spaemann.

Nuestra escucha atenta también es necesaria en otro aspecto: Iván Illich en sus últimos años —como ya se ha señalado— reorientó su anterior interés por lo que hacen las herramientas hacia su interés por lo que dicen. La percepción, la escucha de este «*Diktat*» a través de las herramientas del mundo técnico-científico y de sus sistemas técnicos cada vez más sofisticados es también un requisito previo para comprender el cambio en curso en la autopercepción humana.

La protección de los sentidos es también un prerrequisito para la virtud de la prudencia. «La prudencia es una virtud cardinal, una virtud antigua. Lo contrario de la prudencia es la miopía, la ceguera. La persona prudente no es utópica, es realista: busca tener una relación sobria con la realidad», escribe Wolfgang Sachs en un comentario sobre el discurso de Alexander Langer en Dobbiaco. Y de

nuevo: «La prudencia tiene que ver con la percepción de las cosas en su contexto. Es, por tanto, una virtud que contradice la maximización lineal». Podríamos añadir: La mirada prudente es un requisito previo para reconocer los umbrales y los límites de las herramientas y las instituciones. No es casualidad que la virtud de la prudencia sea la primera y fundamental virtud nombrada entre las cuatro virtudes cardinales.

Alexander Langer contrapone con carácter de urgencia su lema *lentius, profundius, suavius*, que es también una invitación a mantener los sentidos abiertos, a la rueda de hámster del mundo occidental, que gira cada vez más rápido. Y toda su actividad política puede verse también bajo el aspecto de la «escucha»: de la «escucha» del otro, del extranjero, del que habla una lengua diferente, del que piensa diferente. Es también «escuchar» una llamada como la que hizo al profeta Jonás para advertir a la ciudad de Ninive. Sus análisis políticos, expresados en los discursos y textos citados, son también siempre expresión de una visión sobria de la realidad.

Iván Illich ya habla de «la sobriedad y la austeridad»⁹⁷ en su libro *La convivencialidad*, publicado a principios de los años setenta: «Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la herramienta convivencial, le llamo austero. [...] Porque la austeridad no tiene virtud de aislamiento o de reclusión en sí misma. Para Aristóteles como para Tomás de Aquino la austeridad es lo que funda la amistad [...] Tomás definió la austeridad como una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal»⁹⁸.

Y hay otro aspecto: «Si es preciso elegir una sentencia del Antiguo Testamento como blasón», dijo Iván Illich en conversación con David Cayley, «mi escudo de armas sería: *“Timeo dominum transeuntem...”*. Temo que el Señor pase de largo»⁹⁹. Es este miedo a perder el momento de gracia y la oportunidad que no vuelve, el miedo a no darme cuenta de que es el Señor o mi prójimo quien me llama, y que requiere la disposición de los sentidos abiertos, la disposición a una gran atención.

Tercer punto: Con los pies en la tierra

«La conversión ecológica sólo puede arraigar si también parece socialmente deseable», afirmó Alexander Langer en 1994 en la conferencia «Bienestar ecológico y no ilusiones de crecimiento», celebrada en Dobbiaco. «Así pues, la cuestión decisiva no parece ser tanto qué se debe o no hacer, sino cómo despertar motivaciones e impulsos que hagan posible un cambio de rumbo». Por eso, una política ecológica sólo puede llevarse a cabo sobre la base de nuevas (tal vez antiguas) convicciones culturales y civiles elaboradas, como es obvio, en gran medida al margen de la política, fundadas más bien sobre bases religiosas, éticas, sociales, estéticas, tradicionales, tal vez incluso étnicas (es decir, arraigadas en la historia y la identidad de los pueblos)».

Quisiera asociar a esto las reflexiones de Illich con motivo de un informe presentado a una asamblea de la Conferencia de la ONU sobre Tecnología y Desarrollo celebrada en Viena en agosto de 1979, porque en mi opinión ponen de relieve un enfoque teórico representativo, a través del cual se hace posible comprender la sociedad y las posibilidades de toma de decisiones políticas, también y sobre todo, en lo que respecta a la conversión ecológica mencionada por Alexander Langer y su viabilidad política.

Illich distingue tres «ejes» o niveles perpendiculares entre sí, en los que se desarrollan las opciones políticas que inciden en la sociedad. Y caracteriza estos ejes del sistema de coordenadas tridimensional bajo dos aspectos: un primer aspecto referido a la cuestión, al objeto en juego en cada uno de estos ejes, un segundo referido al procedimiento, al método, en el que se hace posible la participación pública en las decisiones sobre uno de estos tres ejes.

En el eje X, Illich coloca las opciones, las decisiones que tienen que ver con el conflicto de grupo, las cuestiones de poder, el equilibrio de cargas y privilegios, y que suelen asociarse con los conceptos de izquierda y derecha. En el eje Y, sitúa las alternativas técnicas «duras» y «blandas» y los debates que tienen que ver con la evaluación de las herramientas, la evaluación de los medios técnicos. En el tercer eje, el eje Z, se sitúan las discusiones relativas a la imagen del hombre en la sociedad (Erich Fromm habría dicho: tener o ser). En este nivel o eje, Illich contrapone una sociedad basada en el crecimiento máximo de la intensidad de las mercancías a una sociedad basada en las actividades de subsistencia, una sociedad en la que, como afirma Karl Polanyi, la esfera económica formal vuelve a incorporarse en una matriz cultural.

Estos tres ejes/niveles son independientes entre sí, pero siempre están relacionados. Estos tres niveles corresponden a tres tipos diferentes de procedimientos políticos en el proceso de toma de decisiones.

En el eje X, están los representantes electos de los partidos que apoyan una opción determinada. Esto también lo aborda claramente Langer en su discurso sobre la conversión ecológica cuando habla de la «necesidad de que los órganos de representación democrática desarrollen criterios para autolimitar el alcance de sus decisiones, con respecto al medio ambiente, al resto de la humanidad y a la posteridad».

El eje Y es el sitio para los movimientos ciudadanos que comparten una convicción común sobre un tema concreto, por ejemplo «Ingeniería genética, no, gracias», que trabajan para limitar los proyectos técnicos. Langer también comparte esta postura en su discurso.

En el eje Z, se trata de reivindicar el derecho a la subsistencia, «El rechazo del “imperativo tecnológico” es la base para iniciar la búsqueda de las dimensiones tecnológicas que habría ‘que someter al juicio popular para que la mayoría determine bajo qué límites máximos quiere vivir», escribió Illich en un ensayo junto con Valentina Borremans

97 N. de T. ILLICH, 1973. Pág. 388.

98 ILLICH, 1973. Pág. 374.

99 ILLICH, 2005. Pág. 57.



en 1971¹⁰⁰. Alexander Langer también habla claramente de esto al final de su discurso: «Un giro hacia la conversión ecológica sólo parece posible si todo el mundo decide actuar como nativo inquebrantable y valiente allí donde vive y trabaja; por supuesto siempre con una visión solidaria y global, pero con ese arraigo y responsabilidad específicos por el propio *trocito de biosfera*».

Lo que Illich quiere decir con esta imagen tridimensional es lo siguiente: uno puede situarse tanto a la derecha como a la izquierda y pensar en el hombre como *Homo economicus*, en el que cada consideración viene determinada por decisiones de utilidad marginal. Del mismo modo, uno puede situarse a la derecha o a la izquierda y optar por entender al hombre como diametralmente opuesto al *Homo economicus*. Las elecciones en el eje y pueden hacerse de forma similar: el abandono de las energías fósiles, por ejemplo, y la orientación hacia energías limpias y renovables pueden perseguirse bien para mantener un mayor crecimiento económico, bien como condición necesaria para una limitación libremente elegida por los ciudadanos.

Esto coincide plenamente con la advertencia de Alexander Langer contra una aplicación administrativa y tecnocrática reduccionista de las visiones y convicciones ecológicas (véase la tesis 6 del discurso de Langer). La tecnología «verde» o la «gestión ecológica» por sí solas no bastan; una sociedad convivencial no será factible sin el reconocimiento de los límites y una sobriedad gozosa. El escepticismo de Alexander Langer sobre el concepto de «desarrollo sostenible», tal como fue formulado en el *Informe Brundtland* de 1987, es más pertinente que nunca a la vista de los «Objetivos de Desarrollo Sostenible» (ODS) aprobados en 2015.

Frente al caos climático y la manipulación genética, las migraciones masivas y la creciente desigualdad global, la pérdida de biodiversidad y la desorientación ética, ¿cómo podemos seguir hablando hoy de una manera apropiada de responsabilidad? En sus conversaciones con David Cayley, Iván Illich se mostró extremadamente escéptico ante un concepto irreflexivo de la responsabilidad. Sólo podemos —así respondía a la pregunta de Cayley— ser responsables de lo que está a nuestro alcance. Hablar de responsabilidad por la tierra en su conjunto, por la tierra como sistema, es para él presunción y expresión de fe en la omnipotencia del hombre. Ya en uno de sus primeros discursos, Illich pide a sus oyentes que se desprendan de sus «buenas intenciones». Pero sólo en sus últimos años aclara la razón más profunda de su actitud, a saber, resistir a la gran tentación del príncipe de este mundo que actúa en nuestro tiempo: el ejercicio del poder sobre toda la tierra, el poder de gestionar la tierra como un sistema, de hacer la tierra mejor. Y se declara no-poderoso (sin poder) simplemente retirándose de la lógica del poder para el bien. Esto requiere una actitud ascética y el rechazo de cualquier forma de sentimentalismo. Se trata de mantener los pies en la tierra, en la tierra, no en un planeta. Que esto no puede limitarse al plano individual es evidente. Se trata también de una «política sin poder», precisamente de emprender caminos autónomos como comunidad hacia la recuperación

de una dimensión consciente de la propia vida, del arte de vivir, del arte de sufrir, del arte de soportar la existencia y del arte de morir, y no entregarlos a un sistema de cuidados, por perfecto que sea.

Cuarto punto: frugalidad gozosa

«Puede que haya un mañana, pero no hay futuro sobre el que podamos decir nada, o sobre el que tengamos algún poder. [...] La sensación de poder celebrar el presente y celebrarlo usando lo menos posible de él, porque es bello y no porque sea útil para salvar el mundo, puede crear el escenario perfecto donde la vitalidad se celebre conscientemente», dice Illich a David Cayley. Y prosigue: «Sólo conozco una manera de transformarlo: *nudum Christum sequere*»¹⁰¹.

Son palabras de San Jerónimo, haciéndose eco de la llamada a Abraham: «Sal de tu país...», como señala Domenico Farias, amigo de Iván desde sus años de estudiante en Roma, en su comentario a algunos pasajes del libro de Cayley *Iván Illich in Conversation*. Illich siguió en varias ocasiones esta llamada, renunciando a las certezas y abierto a las sorpresas: se alejó «de su país» no sólo en un sentido geográfico, como un peregrino toda su vida, lejos de Dalmacia, lejos de Roma, lejos de Nueva York, lejos de Puerto Rico, lejos de Cuernavaca, una y otra vez lejos de las distintas universidades donde enseñó, por nombrar sólo algunas etapas. Pero fue también un éxodo de las certezas y obviedades de nuestro tiempo, de las posibilidades generalmente aceptadas y de los modelos de interpretación incuestionados. Un éxodo hacia un terreno impenetrable y de resultado incierto.

El camino intelectual y político de Alexander Langer fue también un camino de salida, de «alejamiento de su país», a menudo opuesto y no comprendido en su país de origen. Es un camino de excesivo esfuerzo, como se desprende de su carta a San Cristóbal. Se trata de la cuestión del paso de una orilla a la otra que hoy es necesario y que un Cristóbal de hoy tendría que superar: «El quid de la travesía a la que nos enfrentamos es probablemente el paso de una civilización del “siempre más” a una civilización del “suficiente” o incluso del “quizás ya sea demasiado”».

En uno de sus ensayos, publicado en 1972 y ahora disponible en el primer volumen de la edición completa editada por Fabio Milana, Illich expresa su profunda convicción: «De hecho, por primera vez en la historia —y cito sólo una de las Bienaventuranzas— se podrá demostrar científicamente que “bienaventurados los pobres” que voluntariamente establecen límites comunitarios a lo que será suficiente y, por tanto, suficientemente bueno para nuestra sociedad» Y de nuevo: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es la tierra»¹⁰².

En sus últimos años, Illich habló repetidamente de un cambio histórico que creía estar presenciando. Describió este cambio histórico como una transición de la era de las

100 N. de T. ILLICH, 1975. Pág. 763. Este ensayo, «La necesidad de un techo común», fue incorporado como apéndice a *Némesis médica*.

101 David Cayley: *Conversazioni con Iván Illich*, Eleuthera, 1994. Pág. 216. [N. de T.] La frase latina quiere decir: «seguir a Cristo desnudo».

102 Iván Illich: *Come trasmetter la fede, Opere Complete*, Vol. 1, Pág. 550.



herramientas a la era de los sistemas. La era de las herramientas, cuyo origen situaba en el siglo XII, se caracterizaba por la distancia entre la herramienta y su usuario. La sociedad en este periodo, dice en su conversación con David Cayley, estuvo cada vez más dominada por una «extraordinaria intensidad de propósito». Esta era está llegando a su fin y dando paso a la era de los sistemas. La distancia entre el usuario y su herramienta ya no existe, pues el usuario es, por así decirlo, engullido por el sistema. El hombre se convierte cada vez más en parte de un sistema global que ya no conoce otro lugar. Las «herramientas» se han convertido en sistemas que absorben al ser humano. La idea es aterradora. Sin embargo, cree descubrir un pequeño rayo de esperanza: «Y de la mano con esta creciente intensidad de la instrumentalización en la sociedad occidental, viene una falta de atención hacia lo que uno tradicionalmente llama gratuidad. ¿Acaso existe otra palabra que pueda nombrar la acción sin propósito, esa que se realiza solo porque es hermosa, es buena, es adecuada, y no porque se pretende lograr, construir, cambiar, administrar? Me pediste que hablara sobre un mundo carente de gracia, y me parece que el término tradicional para hablar de lo opuesto al acto intencional es hablar del acto gratuito. En alemán inventé una palabra: *Umsonstigkeit* (sin propósito alguno)», afirma Iván Illich en una entrevista con Cayley. Y prosigue: «Y pueden entender cuando digo gratuidad [*Umsonstigkeit*] porque ya no están imbuidos del espíritu de la instrumentalidad. Pienso que existe una manera de ser comprendido hoy cuando hablas de gratuidad, y la gratuidad en su más bella inflorescencia es alabanza, disfrute mutuo, y que lo que descubren algunas personas, como aquellas que proponen una nueva ortodoxia, es que el mensaje cristiano es que vivimos juntos, celebrando el hecho de estar aquí y de ser quienes somos, y que la contrición y el perdón son parte de eso que celebramos, doxológicamente»¹⁰³.

Nudum Christum sequere, en la frugalidad gozosa y en una actitud de gratuidad como condición para la conversión, para la conversión ecológica en el sentido de Alexander Langer. «En una sociedad donde todo se ha convertido en bienes y dinero, donde quien tiene dinero puede comprar y estar mejor y la riqueza parece decidir la calidad de vida, necesitamos la rehabilitación de lo gratuito y lo inmerecido», dice en su reflexión sobre el profeta Jonás.

Un último punto

Cuando Illich habla de una era de sistemas solidamente establecidos en la que la distancia entre el usuario y su herramienta desaparece, conecta con la idea de la desaparición de la *Gran Tradición*. En su conferencia en el Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen titulada «Orígenes filosóficos de la civilización sin límites» dice: «Lo que se llamaba la Gran Tradición hasta la época de Descartes y Mersenne era una forma de pensamiento milenaria, que también podría llamarse “cósmica” o “armónica”. La palabra *chosmein*, después de todo, viene del griego, donde *chosmein* significa “alinearse uno con el otro”. [...] Esta ambigüedad

constitutiva, esta bilateralidad esencial de toda realidad y también del *sensorium* y de la mente, desapareció en el siglo XVII»¹⁰⁴. Esta relación recíproca también creó siempre una limitación mutua y fue la garante de la medida orgánica. La decadencia de esta Gran Tradición conduce a la pérdida del equilibrio mantenido por la tensión entre los reinos complementarios. Illich rastrea esta pérdida a lo largo de su obra, describiendo ámbitos complementarios cuyo equilibrio o tensión medida se ve amenazado por el dominio de uno u otro: la iglesia como ella (*church as she*) y la iglesia como ella (*church as it*), la manía desarrollista y las culturas de subsistencia, la producción industrial y las actividades autónomas, el género y el sexo, la era de las herramientas y la era de los sistemas, las ciudades construidas sobre ruedas y el derecho a caminar, la economía de la escasez y los bienes comunes, el *Allmende*¹⁰⁵, el sistema médico y la capacidad humana para hacer frente a la enfermedad y el sufrimiento, la energía y la justicia, la limitación del crecimiento y la cultura de lo suficiente.

En el momento en que un sector se convierte en dominante y desplaza completamente al otro, no sólo surgen lo que él llamaba en sus escritos tecnocríticos «monopolios radicales» y contraproductividad, sino en un sentido mucho más amplio un «adentro» totalizado, una inmanencia pura y total, un «*drübenloses Hüben*», un aquí sin un allí. «Para la frontera sin un allí, sólo existe la palabra “infierno”», dice Illich en la citada conferencia.

El escritor húngaro László F. Földényi escribe: «Cuando la plenitud del Ser, el Todo Cósmico, se reduce a un mundo técnicamente manipulable: eso es el infierno»¹⁰⁶.

Y el teólogo Karl Rahner ya afirmaba en los años sesenta sobre el destino del hombre en un mundo así: «Dejaría de ser hombre. Quedaría reducido al animal ingenioso»¹⁰⁷.

Es mucho lo que está en juego. En consecuencia, el cambio de mentalidad tendrá que ser profundo. No basta con fijar límites a la contaminación y abogar por una economía verde. Todas estas medidas, por muy necesarias y acertadas que sean en casos concretos, son expresión del deseo de garantizar la «supervivencia» del modelo de crecimiento aún vigente. Alexander Langer e Iván Illich van más allá en su pensamiento político y en su obra y profundizan más. Su pensamiento crítico no está orientado a la «supervivencia» de ningún tipo. Sigue siendo siempre una ayuda indispensable para nuestra orientación de hoy y de mañana. Es un recordatorio de lo que en Juan, capítulo 10, dice Jesús: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia».

103 ILLICH, 2005. Pág. 185 y 188.

104 Iván Illich: *Philosophische Ursprünge der grenzenlosen Zivilisation*, en: von Weizsäcker (Hrsg.): *Grenzenlos*, Birkhäuser Verlag Berlin 1997. Pág. 202.

105 N. de T. Ver nota 8.

106 László F. Földényi: *Dostoevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.

107 Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen: *Karl Rahner*, Munich 1997, Verlag C.H.Beck, S. 113.



AUTORES

Mauro Bozzetti, Roncosambaccio. Profesor de Filosofía Teórica en la Universidad de Urbino, asesor de Lupus in fabula y miembro de la Fundación Langer. Autor de diversas publicaciones sobre temas estéticos, teóricos y medioambientales.

Barbara Duden, Berlín. Historiadora, profesora emérita de la Universidad de Hannover, colaboró estrechamente con Iván Illich durante muchos años. Autora de varias publicaciones sobre la historia del cuerpo y la historia de los sentidos.

Marianne Gronemeyer, Friesenheim. Profesora de Ciencias de la Educación en Wiesbaden de 1987 a 2006, pionera del debate crítico sobre el crecimiento y autora de numerosas publicaciones. Mantuvo una larga colaboración con Iván Illich.

Peter Kammerer. Antiguo profesor de Sociología en la Universidad de Urbino, publicista, amigo de Alexander Langer, crítico literario y teatral, tradujo al alemán las obras de Pasolini, Gramsci y Langer.

Fabio Milana, Doctor en Ciencias Religiosas, especializado en historia y literatura religiosa contemporánea; actualmente es editor de las Obras Completas de Iván Illich para Neri Pozza.

Wolfgang Sachs, Berlín. Investigador y autor en el campo del medio ambiente, el desarrollo y la globalización. Desde 1993 trabaja en el Instituto Wuppertal para el Clima, el Medio Ambiente y la Energía. Editor y coautor de *El diccionario del desarrollo*.

Franz Tutzer, Bolzano. Agrónomo, director del Instituto Técnico Agrícola de Ora (BZ) de 1985 a 2019, es miembro del consejo de la Fundación Alexander Langer desde 2022. Realiza diversas labores de voluntariado.



BIBLIOGRAFÍA

Siempre que ha sido posible, las referencias bibliográficas han sido adaptadas a las traducciones españolas. Estas son las que figuran a continuación referidas con el año de primera publicación del original.

ILLICH, 1970 ► ILLICH, Iván. *Alternativas*. En *Obras reunidas*, Vol. I. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2006. Traducción de Ernesto Mayans, María Teresa Márquez, Matea Padilla de Gossman, Eliana Baytelman y Carlos R. Godard Buen Abad. Buena parte de *Alternativas* fue originalmente publicado por Doubleday & Company, Nueva York, 1970, con el título de *Celebration of Awareness*.

ILLICH, 1973 ► ILLICH, Iván. *La convivencialidad*. En *Obras reunidas*, Vol. I. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2006. Traducción de Matea Padilla de Gossman y José María Bulnes. *La convivencialidad* fue originalmente publicado por Éditions du Seuil, París, 1973, con el título de *La convivialité*.

ILLICH, 1975 ► ILLICH, Iván. *Némesis médica*. En *Obras reunidas*, Vol. I. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2006. Traducción de Juan Tovar. *Némesis médica* fue originalmente publicado por Calder & Boyars, Londres, 1975, con el título de *Medical Nemesis*.

ILLICH, 1981 ► ILLICH, Iván. *El trabajo fantasma*. En *Obras reunidas*, Vol. II. Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2008. Traducción de Javier Sicilia. *El trabajo fantasma* fue originalmente publicado por Marión Boyars, Boston y Londres, 1981, con el título de *Shadow Work*.

ILLICH, 1982 ► ILLICH, Iván. *El género vernáculo*. En *Obras reunidas*, Vol. II. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 2008. Traducción de Mariano Xavier Sánchez Ventura y Blanco. *El género vernáculo* fue originalmente publicado por Pantheon Book, Nueva York, 1982, con el título de *Gender*.

ILLICH, 1987 ► ILLICH, Iván. «Un alegato en favor de la investigación sobre el alfabetismo laico». *Revista de Educación*, nº 288 (Alfabetización). Ministerio de Educación (Gobierno de España), 1989. Traducción sin autoría visible. Según la *Revista de Educación*, fue originalmente publicado en *Interchange* (Canadá), vol. 18. Nº 1-2 (1987).

ILLICH, 1992 ► ILLICH, Iván. *En el espejo del pasado*. En *Obras reunidas*, Vol. II. 2008, Fondo de Cultura Económica. México D. F. 2008. Traducción de Javier Sicilia y Patricia Gutiérrez-Otero. *En el espejo del pasado*, conferencias y discursos, 1978-1990 fue originalmente publicado por Marión Boyars, Londres, 1992, con el título de *In the Mirror of the Past*.

ILLICH, 2005 ► ILLICH, Iván y CAYLEY, David. *Los ríos al norte del futuro. El testamento de Iván Illich. Entrevistas con David Cayley*. Edición digital sin fines de lucro, 2016. Traducción de Jean Robert. *Los ríos al norte del futuro* fue originalmente publicado por Anansi Press, Toronto, 2005

con el título de *The Rivers North of the Future - The Testament of Iván Illich as told to David Cayley*.

MARX, 1932 ► Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial, Madrid, 2003 (16ª Ed. 1ª reimpresión). Traducción de Francisco Rubio Llorente. *Manuscritos de economía y filosofía* fue originalmente publicado por Landshut y Mayer, Berlín, 1932, con el título de *Okonomisch-philosophische MariUskripte* (1844).

POLANYI, 1944 ► POLANYI, Karl. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1989. Traducción de Julia Várela y Fernando Álvarez-Uría. *La gran transformación* fue originalmente publicada por Farrar & Rinehart, Nueva York, 1944, con el título de *The Great Transformation*.





STUDY & DEBATE

Contacto:

GREEN EUROPEAN FOUNDATION



GREEN EUROPEAN FOUNDATION

Rue du Fossé 3, L-1536 Luxemburgo
Sede de Bruselas: Mundo Madou,
Avenue des Arts 7-8, 1210 Bruselas

t: +32 2 329 00 50

e: info@gef.eu

Contacta con nosotr@s:

Visita nuestra página web:



gef.eu

Síguenos en las redes sociales para tener información sobre nuestras actividades:



[GEF_Europe](https://twitter.com/GEF_Europe)



[GreenEuropeanFoundation](https://www.facebook.com/GreenEuropeanFoundation)



[GEF_Europe](https://www.instagram.com/GEF_Europe)