

con > vivencias

# Salir de la sociedad de consumo



Voces y vías del decrecimiento

**Serge Latouche**

Octaedro 

# Salir de la sociedad de consumo

con > vivencias 17

Serge Latouche

Salir de  
la sociedad  
de consumo

Voces y vías  
del decrecimiento

Traducción del francés  
de Magalí Sirera Manchado

Octaedro 

Colección Con vivencias  
17. *Salir de la sociedad de consumo*

Autor: Serge Latouche

Título original: *Sortir de la société de consommation*, Les Liens qui Libèrent, 2010

Esta edición se ha publicado con la autorización de Les Liens qui Libèrent, París, Francia. Todos los derechos reservados.

Traducción del francés de Magalí Sirera Manchado

Primera edición en papel: mayo de 2012

Primera edición: diciembre de 2013

© Les Liens qui Libèrent, 2010

© De esta edición:

Ediciones OCTAEDRO, S.L.

Bailén, 5, pral. - 08010 Barcelona

Tel.: 93 246 40 02 - Fax: 93 231 18 68

[www.octaedro.com](http://www.octaedro.com) - [octaedro@octaedro.com](mailto:octaedro@octaedro.com)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra

ISBN: 978-84-9921-489-4

Fotografía autor: Karin Munch

Diseño de la cubierta: Tomàs Capdevila

Diseño y producción: Editorial Octaedro

Digitalización: Editorial Octaedro

Sin embargo, la tierra nos ofrece, también en su superficie, las plantas medicinales, así como los cereales, pues es liberal y complaciente en relación con todo aquello que puede sernos útil. En cambio, lo que causa nuestra pérdida, lo que nos manda a los infiernos, son las materias que ella ha escondido en sus profundidades y que no se forman en un día. De este modo, nuestra imaginación se lanza al vacío y calcula cuándo, en el devenir de los siglos, habremos terminado de agotar la tierra y hasta dónde penetrará nuestra codicia. Cuan inocente y feliz sería nuestra vida y cuan refinada, si únicamente ansiásemos lo que se encuentra en la superficie de la tierra, en suma, lo que tenemos cerca.

PLINIO EL VIEJO, *Historia natural* (33: 1-3)

## PRÓLOGO

«¿Por qué debería preocuparme por la posteridad?», decía Marx (no Karl, sino Groucho). «¿Qué ha hecho la posteridad por mí?» Efectivamente, uno puede pensar que no vale la pena molestarse en garantizar el futuro y que más vale acabar cuanto antes con el petróleo y los recursos naturales que amargarse la existencia racionándolos. Este punto de vista está bastante extendido entre las élites, y se comprende, pero también lo encontramos implícitamente en muchos de nuestros contemporáneos. Como escribe Nicholas Georgescu-Roegen, «quizá el destino del hombre es tener una vida breve pero febril, excitante y extravagante, más que una existencia larga, vegetativa y monótona».<sup>1</sup> Desde luego. Sin embargo, habría que ver si la vida de los modernos hiperconsumidores es realmente excitante y si, en cambio, la sobriedad es incompatible con la felicidad y hasta con cierta alegría exuberante. Aunque, como dice de excelente manera Richard Heinberg: «Ha sido una fiesta formidable. La mayoría de nosotros, por lo menos los que vivimos en los países industrializados, no hemos conocido el hambre, hemos disfrutado del agua corriente, caliente y fría, de las máquinas al alcance de la mano para desplazarnos sin esfuerzo de manera rápida y práctica de un lado a otro y de otras máquinas para lavar la ropa, para divertirnos y para informarnos, y así sucesivamente». Pero, ¿y después? Hoy, que hemos agotado la dote patrimonial, «¿debemos continuar complaciéndonos hasta el triste final, y arrastrar lo esencial del resto del mundo al abismo? ¿O bien habría que reconocer que la fiesta ha acabado, limpiar y preparar el lugar para los que vengan a continuación?».<sup>2</sup>

También podemos justificar la incuria hacia el futuro con todo tipo de motivos no necesariamente egoístas. Si pensamos, como el filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), y más aún como nuestro pesimista contemporáneo Emil Cioran (1911-1995), que la vida es un negocio que no cubre sus propios gastos, el hecho de ahorrar a nuestros nietos una vida desgraciada se convierte casi en una forma de altruismo. Si es el caso, es inútil seguir con la lectura de este libro. El final previsible de la sociedad de consumo será el final de la historia y de la aventura humanas. Es inútil buscar caminos para salir del atolladero en el que nos vemos atrapados o escuchar las voces de la esperanza para construir un después del crecimiento, del desarrollo, de la modernidad y de Occidente. Sigamos hinchándonos en la gran comilona del consumismo hasta reventar y unámonos así a los que mueren de inanición, víctimas de nuestra desmesura.

Esta no es la vía del decrecimiento, que sienta sus bases en el postulado opuesto, compartido por la mayoría de las culturas no occidentales: por misteriosa que sea, la vida es un don maravilloso. Es cierto que el hombre tiene la facultad de transformarla en un

regalo envenenado y, desde el advenimiento del capitalismo, no se ha privado de ello. Sin embargo, llegado al fondo del callejón, no es demasiado tarde para dar media vuelta y buscar un camino de salida practicable, guiado por otras voces diferentes de las del pensamiento único y de los discursos progresistas de la economía y la técnica. En estas condiciones, el decrecimiento es a la vez un desafío y una apuesta. Un desafío a las creencias mejor instaladas, pues este eslogan constituye una insoportable provocación y una blasfemia para los adoradores del progreso y el desarrollo. Una apuesta porque, por necesaria que sea, nada es más incierto que la realización del proyecto de una sociedad autónoma de sobriedad. Sin embargo, merece la pena lanzar el desafío e intentar ganar la apuesta. La vía del decrecimiento es la de la resistencia ante la apisonadora de la occidentalización del mundo, y también la de la disidencia respecto al totalitarismo rampante de la sociedad de consumo mundializada. Si los objetores del crecimiento se echan al monte y, junto con los amerindios, caminan por el sendero de guerra, lo hacen oponiendo al terrorismo de la *cosmocracia* y de la oligarquía política y económica medios pacíficos, siempre que es posible: no violencia, desobediencia civil, deserción, boicot y, por supuesto, las armas de la crítica.

El presente libro reúne contribuciones posteriores a la publicación de mis obras *La apuesta por el decrecimiento* y *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, y, todas ellas, estudian la construcción de una civilización de sobriedad voluntaria y de autolimitación, alternativa al atolladero de la sociedad de crecimiento. Como en un cuadro impresionista, de unas pequeñas pinceladas se desprende un dibujo de conjunto, una tonalidad común, un *ethos*.

La introducción, titulada «El despertar de los amerindios: otra vía y otra voz», evoca otra voz, la de los indígenas de América central y meridional, y otra vía, la del *sumak kausai* («buen vivir» en quechua), cercana a un decrecimiento en acto. La primera parte del libro, «Salir del atolladero», intenta trazar un futuro posible más allá de la catástrofe productivista y del fin del desarrollo. La segunda parte, «La vía de la felicidad: salir de la economía», analiza la economía de la felicidad y el espíritu del don, propuestos por algunos economistas para remediar la miseria del presente, y concluye apelando a la necesidad de una salida más radical de la economía, basada en un decrecimiento para el cual nos habrá preparado, recogiendo el mensaje de Ivan Illich, una nueva educación. La tercera parte, «Otras voces y otras vías», explora las fecundas intuiciones del filósofo Cornelius Castoriadis, ineludible precursor del decrecimiento, e interroga la posibilidad de una vía mediterránea con este espíritu. La cuarta y última parte, «Una salida», propone simplemente aprovechar la crisis para salir de ella positivamente construyendo la sociedad de opulencia frugal del decrecimiento. Finalmente, todos estos ensayos convergen para esbozar en conclusión el Tao del decrecimiento, una vía que constituye a la vez y de manera indisociable una ética y un proyecto político, y que abre una pluralidad de caminos posibles para salir del atolladero económico.<sup>3</sup>

<sup>1</sup>. Nicholas Georgescu-Roegen, *La Décroissance. Entropie, écologie, économie*, Sang de la terre, Paris, 2006 (1.<sup>a</sup> ed. 1979), p. 149.

<sup>2</sup>. Richard Heinberg, *Pétrole, la fête est finie! Avenir des sociétés industrielles après le pic pétrolier*,

DemiLune, Col. «Résistance», París, 2008, p. 330. [Trad. cast.: *Se acabó la fiesta*, Benazque: Barrabés, 2006.]

3. Deseo dar las gracias muy especialmente a mi amigo y editor Henri Trubert, que me ha acompañado en la redacción de esta obra y cuya lectura exigente me ha obligado a explicitar mi exposición, a menudo demasiado alusiva. Mi agradecimiento también va dirigido a todos los «objetores del crecimiento» del periódico *La Décroissance*, de la revista *Entropia* y de los distintos movimientos de la esfera decrecentista, que han estimulado mis reflexiones; sobre todo a mis amigos Christian Araud, Jean Aubin, Jérôme Baschet, Sophie Cathala, Didier Harpagès y Bernard Legros, que han tenido la paciencia de releer todo o parte de una versión u otra de esta obra y de cuyas correcciones, sugerencias y observaciones he podido beneficiarme. Si bien es preciso atribuirles su parte de los eventuales méritos de este libro, no hace falta decir que, según la fórmula consagrada, soy yo el único responsable de sus imperfecciones.



## > INTRODUCCIÓN

# El despertar de los amerindios, otra vía y otra voz

Es solo cuestión de tiempo que acontezca eso que los occidentales llaman «una catástrofe media de proporciones globales». La función de los pueblos amerindios, de todos sus naturales, será sobrevivir.

RUSSELL MEANS, JEFE LAKOTA OGLALA<sup>4</sup>

En suma, nosotros los indígenas no pertenecemos al ayer, pertenecemos al mañana.

DECLARACIÓN ZAPATISTA DEL 12 DE MARZO DE 2001<sup>5</sup>

Entre el genocidio de los conquistadores, las pandemias monstruosas debidas a los primeros contactos con los microbios desconocidos del Nuevo Mundo y las masacres de los cowboys cazadores de recompensas, los creíamos muertos, desaparecidos para siempre de la escena de la historia. Sabíamos ciertamente que aún seguía un genocidio «de baja intensidad» en el norte y el sur de América, cuando se encontraba petróleo en las reservas, oro en los parques naturales, cuando se quería construir una extravagante presa hidroeléctrica o simplemente ampliar la superficie del cultivo de soja para producir agrocombustibles. De los huron y algonquinos del norte de Quebec a los mapuches del sur de Chile, los problemas, los trastornos y las represiones nunca terminan.

De un tiempo a otro, de Benito Juárez (1806-1872) a Hugo Chávez, un líder mestizo, cholo, caboclo, en fin, un criollo inquietante a pesar de una fuerte aculturación, atestigua bien la existencia de mestizajes irreversibles, en que se habrían disuelto y perdido los últimos genes de los amerindios. Sin embargo, los indios en general, en otro tiempo *bravos*, es decir, feroces, se han vuelto todos, o casi todos, «buenos», es decir, muertos. Como mucho, algunos supervivientes de las guerras indias, cercados en sus reservas o en los parques naturales, pueden hacer de extras en los westerns o alimentar el exotismo y la nostalgia de los ricos blancos, en los circuitos turísticos etnoantropológicos por la Amazonia, vendiendo *souvenirs* y a veces servicios sexuales.

Son pocos los que han tomado en serio al antropólogo Robert Jaulin, quien, en su época, nos prevenía de que América del Sur no estaba poblada de «latinos», sino de «ladinos».<sup>6</sup> La existencia de una representación mundial de «pueblos autóctonos» (trescientos cincuenta millones de individuos, nada menos), tímidamente reconocida por la ONU, pero desprovista de poder, no cambia en realidad la mano. Y he aquí que, de las selvas de Chiapas, al oeste del Yucatán, llega una increíble noticia, muy mediatizada: la noche del 1 de enero de 1994, un ejército indígena compuesto por auténticos mayas, impulsado por un mestizo, el mítico subcomandante Marcos, ocupa siete ciudades de la

región y pone en jaque al gobierno mexicano. Mejor aún, los rebeldes proclaman comunas autónomas, fundan en la antigua capital colonial, San Cristóbal de las Casas, la Universidad de la Tierra (uno de cuyos centros se dedica a Ivan Illich), quieren introducir una moneda paralela y construyen algo que se asemeja a una sociedad de decrecimiento.<sup>7</sup> Luego nos enteramos sucesivamente de que Bolivia ha elegido a un presidente indio, Evo Morales, que además es plantador de coca, y que Ecuador, con Rafael Correa, mestizo de habla quechua, llevado al poder por los movimientos indígenas, intenta introducir nuevas relaciones con la madre tierra.<sup>8</sup> Evidentemente este renacimiento indio tiene una repercusión en todo el continente y refuerza la determinación de los mapuches de Chile o de los indios de la Amazonia peruana por defender sus derechos y luchar contra los proyectos de desarrollo etnocidas.

En Chiapas, una zona del tamaño de Bélgica se organiza en *municipios autónomos rebeldes zapatistas*. En agosto del 2003, cuando los medios de comunicación habían olvidado ya esta rebelión y miraban hacia otra parte, se forman las cinco *juntas del buen gobierno* con sedes cada una en un *caracol*, centro politicocultural que organiza la vida de miles de indios tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, zoques, así como familias no indígenas.

Entre el 11 y el 14 de octubre del 2007, en Vícam, en Sonora (México), se reunieron indios de 66 pueblos procedentes de doce países de América. No era, ciertamente, el primer encuentro de este tipo, pero era la primera vez desde hacía cinco siglos que los pueblos indígenas se reunían en un territorio controlado por ellos.

Evo Morales crea en el 2008 la primera Universidad de los saberes indígenas. La nueva Constitución que establece Ecuador el 28 de septiembre del mismo año no fija como objetivo el PIB más alto per cápita, sino el ideal indígena del *sumak kausai*, término que en quechua significa el «buen vivir». El artículo 275 indica que es preciso comprender con ello «el conjunto organizado, duradero y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socioculturales y medioambientales». En ambos países, Ecuador y Bolivia, la naturaleza ha sido reconocida como un sujeto de derecho, en perjuicio de las compañías mineras extranjeras que echan el ojo a la explotación de las «riquezas naturales». El artículo 71 de la Constitución ecuatoriana declara: «La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.» El agua se declaró bien común, elemento vital para la naturaleza y para los humanos; en consecuencia, constituye un patrimonio inalienable, accesible a todos y no puede ser privatizada.

Estos principios han sido retomados sintéticamente por Evo Morales en sus «diez mandamientos» en el Tercer Foro Social de América. Todo ello resulta de la concepción indígena, que recuerda el boliviano Oscar Olivera: «El agua proviene de Viracocha, el dios creador del universo, que fecunda la Pachamama (Madre Tierra) y permite el nacimiento de la vida.»<sup>9</sup> Ocurre lo mismo con la tierra y la biodiversidad. La concepción industrialista y depredadora de la guerra contra la naturaleza es abandonada en beneficio de la búsqueda de la autonomía, de la soberanía alimentaria y energética y del respeto del

equilibrio ecológico. El gobierno ecuatoriano lanzó incluso una iniciativa que puede parecer provocadora: pedir a los países ricos que financien la no explotación del petróleo y que compensen la pérdida de ganancias. Coherente con la lucha contra el cambio climático, esta iniciativa por ahora solo ha tenido una acogida favorable por parte de Alemania.

En estas orientaciones se transparenta algo de la filosofía indígena, que rechaza la dicotomía entre naturaleza y cultura y defiende su continuidad.<sup>10</sup> Otra voz empieza a hacerse oír. El rechazo del desarrollo al estilo occidental y el reconocimiento de los valores de las sociedades indias tradicionales son una primera etapa hacia la descolonización del imaginario y un primer paso en el camino hacia la salida del imperialismo de la economía.

Sin duda América Latina, de Simón Bolívar a Ernesto «Che» Guevara, pasando por Emiliano Zapata, Pancho Villa, Luis Carlos Prestes y otros muchos, tiene una larga tradición revolucionaria. Sin embargo, ahora se trata de algo substancialmente distinto. El africanista que soy nunca se sintió realmente cómodo con el viejo tercermundismo latinoamericano. Mi primer contacto con el subcontinente no tuvo lugar hasta el 2002, en ocasión del Segundo Foro Social Mundial de Porto Alegre. El hecho de que la crítica del desarrollo fuera totalmente marginalizada en beneficio del grandilocuente discurso antiimperialista (aunque ha sido así en casi todos los foros sociales altermundistas) no ayudó. Dichas concentraciones heteróclitas, por lo demás bastante agradables, son muy problemáticas. Se pueden tener ciertas dudas sobre la existencia, la consistencia y la pertinencia del sujeto en cuestión: la «sociedad civil mundial». Lo que todavía se llama a veces la «Internacional ciudadana»<sup>11</sup> es un batiburrillo de ONG del Norte, del Sur y (en menor medida) del Este. Es una buena baza evocar las 2.800 organizaciones representadas en Porto Alegre en el 2002, los 50.000 delegados que estuvieron presentes, etc. Mike Singleton anota: «Los antropólogos que no solo han observado de lejos, sino participado de cerca, en las manifestaciones complejas y contradictorias de las dinámicas de la sociedad llamada civil, están menos tentados que los teóricos hipócritas o los políticos oportunistas en ver en ella una panacea o una última tabla de salvación en lugar de una globalización cada vez más inmundada.»<sup>12</sup>

Aunque tengan lugar en el Sur, los que organizamos los forums llamados mundiales somos sobre todo nosotros mismos (los contestatarios del Norte) y algunos compañeros del Sur cuidadosamente seleccionados, que son más o menos nuestro reflejo o nuestros cómplices y a quienes regalamos el billete de avión. Lo cual no quita importancia al alcance del fenómeno. Resulta fundamental que la globalización, que es la fase avanzada de la occidentalización del mundo, sea contestada por occidentales y occidentalizados. Es muy importante también que haya intermediarios y puentes entre las sociedades aplastadas del Sur y las occidentales contestatarias del Norte, aun sabiendo que el riesgo de fraude y de impostura es grande. Nuestros «colaboradores» africanos suelen ser diplomados desempleados reconvertidos al *business* de las ONG y que Jean-Pierre Olivier de Sardan califica con acierto de «mediadores del desarrollo».<sup>13</sup>

Las referencias prácticas invocadas (los movimientos de campesinos sin tierra, los indios de Chiapas y el subcomandante Marcos, el movimiento Chipko, etc.) son garantías importantes, pero es preciso usarlas con precaución. En cuanto a las referencias teóricas, como Amartya Sen, Mohamed Yunus o Vandana Shiva son coartadas producidas por las universidades occidentales y cuya autenticidad habría que evaluar.<sup>14</sup> También es conveniente ser conscientes de que la contestación islamista, llevada con más o menos vigor por los mil millones de musulmanes del planeta, está, hasta el momento, totalmente ausente de estos debates, como ocurre en la mayor parte del continente africano y en gran parte de Asia, especialmente en China. América Latina es un caso aparte y no se halla exento de ambigüedad, si uno piensa en la importancia de los partidos revolucionarios «desfasados», por un lado, y en el papel figurativo dado a los pueblos indígenas en Porto Alegre, por otro. Hay que decir que muchas de las víctimas de la mundialización no están interesadas por estas peleas de «blancos». No se sienten implicadas realmente y sus proyectos de supervivencia o de resistencia, cuando existen, no entran en nuestros esquemas mentales. El movimiento altermundista, «movimiento de movimientos»,<sup>15</sup> finalmente no sobrevivió a la descomposición de la izquierda europea, a la incoherencia de la extrema izquierda, ni tampoco al ejercicio del poder de su principal representante latinoamericano, Luiz Inácio Lula da Silva.

En África, la lucha revolucionaria, anticolonial y antiimperialista era bastante sencilla. La frontera estaba en el color de la piel. El blanco era el opresor y el negro el oprimido. En América Latina, las cosas son algo más complejas. Los colonos blancos alzaron el estandarte de la revuelta contra el colonizador español y Brasil rompió sus vínculos con la metrópolis, Portugal, y destituyó a su emperador para convertirse en una república esclavista. Sin complejos (por supuesto es preciso contextualizar las palabras), Giuseppe Garibaldi, el revolucionario profesional, el héroe de los dos mundos, en sus Memorias cuenta con gran indiferencia la exterminación, por parte de sus amigos, los colonos rebeldes contra la corona de España, de los últimos charrúas, los *indios bravos* de la pampa uruguaya. Se trataba de salvajes hostiles al avance de la civilización. Los movimientos revolucionarios suramericanos han instrumentalizado algunas veces a los indígenas oprimidos y nunca les han concedido realmente su justo lugar. La mayoría de las organizaciones revolucionarias latinoamericanas han permanecido insensibles o ajenas a la cuestión étnica, como las FARC de Colombia o los sandinistas en Nicaragua, los cuales incluso cayeron en la espiral de un conflicto devastador con la población miskito. Y esa indiferencia, e incluso hostilidad, pueden comprenderse. ¿Cómo inscribir la visión de los pueblos autóctonos en el proyecto modernista de un socialismo resultante de la Ilustración, que sigue centrado en la dominación de la naturaleza y en el productivismo? José María Luis Mora, uno de los principales líderes liberales de la época de la independencia de México, declaraba en 1824: «Que solo sean reconocidas las diferencias económicas en la sociedad mexicana; que se borre la palabra *indio* de la lengua oficial y que se declare oficialmente la inexistencia de los indios.»<sup>16</sup> Como resultado, la expropiación de las tierras comunales fue mucho más intensa en el siglo XIX que durante la época colonial.

El *despertar* de los indígenas viene de lejos. En mi libro *L'Occidentalisation du monde* (1989), escribía que la apisonadora occidental machacaba todo en apariencia, pero dejaba enterradas en el subsuelo las raíces de las culturas aplastadas. Tomé como ilustración metafórica del fenómeno la historia de la gran pirámide azteca de Tenochtitlan, sin saber que, más de veinte años después, tendría la oportunidad de visitarla con emoción. Cuando se creía desaparecida completamente bajo la imponente catedral de México, construida con sus piedras, resultó una gran sorpresa, al cavar los aparcamientos alrededor del Zócalo (la gran plaza central), redescubrir sus imponentes bases, así como los restos de las seis pirámides que la habían precedido (las más antiguas, protegidas por las siguientes, eran las mejor conservadas). Este descubrimiento, en 1978, marca también de algún modo el retorno de lo autóctono reprimido. A partir del final de la década de 1960, efectivamente, todo el continente americano vive un proceso de reindigenización y se desarrollan movimientos y reivindicaciones étnicas. En 1974 se realiza en San Cristóbal el Congreso indígena, que aunque se lleva a cabo bajo la responsabilidad del obispo Samuel Ruiz, representante de la teología de la liberación, lo organizan los mismos indígenas. Es el comienzo de la reapropiación de la palabra por parte de los indígenas, a quienes se había desposeído de ella por la conquista. Actualmente el 100% de los miembros de los comités clandestinos revolucionarios indígenas pertenecen a las etnias tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, mam y zoque.

La «revolución dentro de la revolución» llevada a cabo por el movimiento neozapatista fue decisiva. Abre el camino a toda una serie de cambios en América del Sur que, en las próximas décadas, podrían marcar el destino de la humanidad. Así piensan también los líderes aymaras, que llevaron a cabo la guerra del agua en abril del 2000 en Cochabamba, en Bolivia. Según Oscar Olivera, «la experiencia de Cochabamba demuestra que podemos cambiar el mundo en el que vivimos, partiendo de la base, sin fundar un partido, sin ganar las elecciones y sin tomar el poder, sino recuperando nuestra propia ‘voz’ y superando nuestro ‘miedo’». <sup>17</sup> También es la lección que nos da Chiapas: «Después de todo, si hay algo que el zapatismo ha demostrado es que muchas cosas que parecían imposibles se vuelven posibles con imaginación, ingeniosidad y audacia.» <sup>18</sup> «De un movimiento que pretendía utilizar a las masas, a los proletarios, a los campesinos, a los estudiantes para acceder al poder y conducirlos a la felicidad suprema, nos convertimos poco a poco en un ejército que había de servir a las comunidades. El contacto con los pueblos indígenas significó un proceso de reeducación más potente y más temible que los electrochoques que se infligen en las clínicas psiquiátricas», <sup>19</sup> contaba el subcomandante Marcos.

Desde su primera declaración de la Selva Lacandona, el EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) rechaza la toma de poder por parte del ejército revolucionario. He aquí lo que marca una primera ruptura con la tradición latinoamericana, ruptura que se irá haciendo más abrupta, como lo confirman las numerosas declaraciones de los zapatistas. El 2 de febrero de 1994, por ejemplo, preguntan a Marcos por el objetivo del movimiento: «¿La toma de poder? No. Algo un poco más difícil: un mundo nuevo.» <sup>20</sup> Y:



«Construir un mundo donde quepan muchos mundos.»<sup>21</sup> El Frente zapatista se considera una «fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza política que no sea un partido político. Una fuerza política que pueda organizar las demandas y propuestas de los ciudadanos [...]. Una fuerza política que no luche por la toma del poder político, sino por una democracia en la que quien mande, mande obedeciendo» (1 de enero de 1996). «En suma, se trata de construir una organización política no electoral, sino que se esfuerce en organizar la sociedad de manera que tenga la fuerza suficiente para ejercer un control sobre el poder y exigir la satisfacción de sus demandas.»<sup>22</sup> Sin duda, comenta Jérôme Baschet, «los zapatistas se preocupan por construir nuevas estructuras de *poder político*. Si esto no contradice su rechazo a la toma del poder es porque se trata para ellos de construir ese nuevo poder desde abajo, evitando caer en la trampa ya percibida por Marx tras la experiencia de la Comuna de París [...] de la *conquista del poder político*».<sup>23</sup> Puesto que con la globalización económica «el lugar del poder está hoy en día vacío», Marcos concluye: «No sirve de nada, por lo tanto, conquistar el poder.»<sup>24</sup>

El rechazo zapatista a considerarse como una vanguardia, estrechamente relacionado con el rechazo a la toma del poder de Estado, traduce una crítica radical de la herencia leninista e incluso marxista. «Queremos participar directamente de las decisiones que nos incumben, controlar a nuestros dirigentes, sea cual sea su filiación política, y obligarlos a mandar obedeciendo. No luchamos por la toma del poder, luchamos por la democracia, la libertad y la justicia» (30 de agosto de 1996). «Concretamente, se nos acusa de no haber sucumbido a la seducción del poder, la misma que ha conseguido que personas de izquierda muy brillantes hayan dicho y hecho cosas que avergonzarían a cualquiera.»<sup>25</sup>

En este nuevo enfoque, que coincide con las preocupaciones del movimiento del decrecimiento en torno de la autonomía, la tarea de la sociedad civil en general consiste en controlar el poder y en ejercer sobre él las presiones necesarias para obtener la satisfacción de las reivindicaciones populares. Se trata pues de replantearse la organización política y construirla desde la misma sociedad. «No costará admitir que la autonomía *en sí* solo es un marco más o menos vacío, cuyo uso está por definir, y, por consecuencia, es portador tanto de amenazas como de esperanzas, según si prevalece el caciquismo y el conservadurismo sectario o el deseo de una comunidad democrática, abierta y con ganas de transformarse. La autonomía es finalmente un espacio de libertad y de reconocimiento para los pueblos indígenas, que ellos mismos decidirán utilizar para bien o para mal, en función del proyecto político y social que predomine entre ellos. La cuestión fundamental no es pues tanto la de los derechos jurídicamente definidos en una reforma constitucional relativa a la autonomía, sino más bien: *respecto a qué y para qué* queremos la autonomía»,<sup>26</sup> puntualiza Baschet. «La reivindicación de la autonomía es un intento de escapar del modelo planetario impuesto por las fuerzas de la mercantilización, en nombre de una especificidad cultural e histórica.»<sup>27</sup> Y finalmente concluye: «La idea de autonomía no significa otra cosa que esta lógica de autonomización y de autoorganización de la sociedad, lo cual no quiere decir que ella misma tome el poder del

Estado ni que este desaparezca completamente [...] significa, por un lado, mantener un aparato de Estado que la sociedad controle desde el exterior obligándolo a obedecer; y por otro, la autoorganización de la sociedad que reconstruye por ella misma y desde abajo nuevas formas de poder.»<sup>28</sup>

El proyecto de autoorganización de pueblos autónomos ya era una reivindicación de Emiliano Zapata, y el movimiento neozapatista puede unirse legítimamente al gran ancestro asesinado y a su traicionada revolución. En febrero de 1996, durante la reunión del Forum indígena, fueron enunciadas una serie de reglas del buen gobierno: «servir y no servirse», «representar y no suplantar», «construir y no destruir», «obedecer y no mandar [*mandar obedeciendo*]», «proponer y no imponer», «convencer y no vencer». El lema *mandar obedeciendo*, que no deja de recordar la concepción aristotélica de la democracia, articula en su mismo seno, según la formulación de Jérôme Baschet, «la verticalidad del mando y la horizontalidad del consenso».<sup>29</sup>

Encontramos en el proyecto zapatista la misma preocupación de conjugar la especificidad local concreta y la visión de un mundo a la vez uno y plural. «¿Es posible pensar en un universalismo que integra la crítica del universalismo en tanto que universalización de valores particulares?»<sup>30</sup> Al oponerse, como nosotros, a la uniformización planetaria, fruto de la globalización, «extensión totalitaria de la lógica del mercado *a todos los aspectos de la vida*», y denunciar «el devenir mundo de la mercancía» que hoy en día es «el devenir mercancía del mundo»,<sup>31</sup> Baschet intenta dar cuenta de la concepción zapatista como una «autonomización universalista» o una «comunidad planetaria». De hecho se trata de lo que nosotros llamamos pluriversalismo, o también de la *diversalidad* del escritor antillés Raphaël Confiant. Por eso Marcos, cuando habla de las luchas de los «indígenas», enumera cada vez con regocijo la lista de las etnias implicadas: «mazahua, amuzgo, tlapaneco, najuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, triquis kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa, tequistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzinco, ocuilteco, popoloca, ixtateco, chocho-popoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave, pápago, pima, tepehuano, guarijio, hausteco, chuj, jacalteco, mixe, zoque, totonaco, kikapú, purépeche, o'odham, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mam».<sup>32</sup> Asimismo, dado que la lucha contra el neoliberalismo se hace en la diversidad concreta de los grupos que son víctimas, también enumera las innumerables voces: «la del estudiante, la del vecino, la del profesor, la de la ama de casa, la del empleado, la del desempleado, la del vendedor ambulante, la del discapacitado, la de la costurera, la de la mecanógrafa, la del librero, la del payaso, la del dependiente de gasolinera, la de la telefonista, la del camarero, la de la camarera, la del cocinero, la de la cocinera, la del mariachi, la de la prostituta, la del prostituto, la del mecánico, la del acróbata, la del limpiacoches, la del indígena, la del obrero, la del campesino, la del conductor, la del pescador, la del taxista, la del afilador, la del niño de la calle, la del funcionario, la de la banda de jóvenes, la del trabajador sin medios de comunicación, la del trabajador de profesión liberal, la del religioso, la del homosexual, la de la lesbiana, la del transexual, la del artista, la del

intelectual, la del militante, la del activista, la del marinero, la del soldado, la del deportista, la del albañil, la del vendedor del mercado, la del vendedor de *tacos* y bocadillos, la del limpiaparabrisas, la del burócrata, la del hombre, la de la mujer, la del niño, la del joven, la de la persona mayor, la del que somos nosotros.»<sup>33</sup> A la pregunta recurrente de nuestros interlocutores: «¿Quién es el sujeto portador del proyecto del decrecimiento?», habiendo tomado nota del adiós al proletariado, la respuesta es del mismo orden. Es todo el mundo en tanto que personas singulares y cada individuo concreto en particular. Cuando decimos que el decrecimiento no es una alternativa sino una matriz de alternativas, manifestamos una preocupación comparable a la de los zapatistas por conjugar la diversidad en un conjunto coordinado.

La voz inesperada de los indios abre una vía nueva, «otro camino para otros mundos posibles». Bien parece que la influencia se sienta incluso en los países del subcontinente donde la presencia indígena es menos fuerte. En 2004, el Uruguay de Adriana Marquisio decreta en su Constitución que el acceso al agua es un derecho fundamental. El Salvador elige como presidente a un ex miembro del Frente Farabundo Martí, Mauricio Funes. Hugo Chávez, con una pizca de demagogia, no se privó de presentar brillantemente, en el seno mismo de la reunión mundial de jefes de Estado de Copenhague, algunas de las nuevas reivindicaciones ecologistas.

Por supuesto, se hará todo lo posible para descarriar esta experiencia, si es que no se consigue reducirla al silencio. La retórica del *otro* desarrollo, de la economía solidaria y del comercio equitativo, predicada sobre todo por los expertos blancos llenos de buenas intenciones, ya se encarga de evitar que se realice la salida de la economía y la marcha hacia el decrecimiento. La Constitución ecuatoriana se propone «desactivar el neoliberalismo», no salir de la economía. La seducción electoral ha transformado rápidamente los compromisos necesarios en conciliaciones dudosas. El gobierno de Evo Morales en Bolivia, así como el de Rafael Correa en Ecuador, por no hablar del de Hugo Chávez en Venezuela, no están exentos de ambigüedades. Como subraya un actor local, Carlos Crespo Flores, «básicamente, encomendándose a los principios del ‘desarrollo sostenible’, la administración actual fomenta la explotación intensiva de los recursos naturales y la industrialización del país, minimizando y a veces incluso ignorando los consecuentes riesgos sobre el medio ambiente».<sup>34</sup>

Si bien la Coordinadora, esa alianza que está en la base de los diferentes componentes de la población de Cochabamba, urbanos y aldeanos, aymaras y cocaleros del Chapare, inauguró en 2000 una nueva manera de hacer política conforme a la concepción zapatista, con las elecciones de 2002 asistimos al retorno de los conflictos de ego de los caudillos y de los caciques. Resulta significativo que ningún portavoz de la Coordinadora participara en 2006 en la Asamblea constituyente convocada por Evo Morales. Sin embargo, según la bella frase de Zola, «la verdad está en marcha» y esperamos que «nada la detendrá». Es vital para ellos. Y es vital también para nosotros.

<sup>4</sup>. «Toujours la même rengaine. Le marxisme et l’Occident vus par un chef indien», *La Revue du MAUSS*, n.º 7, primer trimestre de 1990, p. 71.

<sup>5</sup>. Citado en Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, Flammarion, col. Champs, París, 2005, p. 191.



6. Originariamente, el ladino designa la lengua hablada por los judíos en España. En América del Sur, el término designa despectivamente a aquellas personas que no descienden de los colonos europeos. En México, designa sobre todo a los mestizos por oposición a los indios.

7. El *Caracol I*, en *La Realidad*, inventa el Banpaz (Banco popular autónomo zapatista).

8. Rafael Correa pasó un año en una comunidad indígena de la provincia de Cotopaxi. Recibió el bastón de mando de un grupo de veinte mil indios amazónicos durante una ceremonia en Zumbahua, y fue proclamado «primer presidente indígena de Ecuador». Sin embargo, hoy en día, lo cual es muy preocupante, las relaciones con la Conaie (la confederación de las naciones indígenas de Ecuador) se han deteriorado, debido a la explotación de los recursos minerales.

9. Yáku, *La rivoluzione dell'acqua. La Bolivia che ha cambiato il mondo*, Carta, 2008, p. 25.

10. Véanse los trabajos de Philippe Descola, especialmente *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París, 2005, y de Michael Singleton, «Un anthropologue entre la nature de la culture et la culture de la nature», *Population et développement* (Louvain-la Neuve), n.º 9, 2001.

11. Edgar Morin, «Porto Alegre: l'internationale citoyenne en gestation», *Libération*, 5 de febrero de 2001.

12. Mike Singleton, «Patrimoine (in)humain»?», en *Patrimoine et codéveloppement durable en Méditerranée occidentale*, Túnez, octubre de 2001, p. 126.

13. Jean-Pierre Olivier de Sardan, «L'économie morale de la corruption en Afrique», *Politique africaine*, n.º 63, octubre de 1996.

14. No pongo en duda la honestidad y la sinceridad de estos autores y no prejuzgo la respuesta dada a la cuestión planteada. Sin duda hay que felicitar también por la tentativa de Aminata Traoré por desarrollar en África una toma de conciencia de los peligros de la mundialización. A pesar de organizarse un Forum social africano en Bamako en 2002, ella misma reconoce «la débil movilización de la sociedad civil africana en la lucha contra el orden neoliberal» (*Le Viol de l'imaginaire*, Fayard/Actes Sud, París/Arlés, 2002. [Trad. cast.: *La violación del imaginario*, Sirius Comunic. Corporativa, Madrid, 2004]). En Porto Alegre, este año la presencia africana fue tan modesta como el año pasado (unos cuarenta africanos y africanas de dieciséis mil participantes).

15. Como le gustaba decir a Fausto Bertinotti, ex cacique de Rifondazione Comunista, antes del fracaso de este partido de la izquierda radical italiana.

16. Citado en Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, op. cit., p. 212.

17. Citado en Yáku, *La rivoluzione dell'acqua*, op. cit., p. 12.

18. Subcomandante Marcos, *Saisons de la digne rage*, presentación de Jérôme Baschet, París, Climats, 2009, p. 155.

19. *Ibid.*, p. 11.

20. Citado en Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, op. cit., p. 65.

21. Subcomandante Marcos, *Saisons de la digne rage*, op. cit., p. 86.

22. *Ibid.*, p. 66.

23. *Ibid.*, p. 67.

24. Citado en *ibid.*, p. 72.

25. *Ibid.*, p. 153.

26. *Ibid.*, p. 221.

27. *Ibid.*, p. 222.

28. *Ibid.*, p. 69.

29. *Ibid.*, p. 88.

30. *Ibid.*, p. 248.

31. *Ibid.*, pp. 109-111. «Y falta poco para que el devenir inhumano de la mercancía sea el inhumano devenir mercancía del hombre mismo» (p.111).

32. Declaración de septiembre de 1994, citado en *ibid.*, p. 255.

33. Declaración del 15 de marzo de 2001, citado en *ibid.*, p. 256.

34. Citado en Yáku, *La rivoluzione dell'acqua*, op. cit., p. 93.

PRIMERA PARTE

## Salir del atolladero

Ha llegado el momento de salir del capitalismo y colocar la urgencia ecológica y la justicia social en el centro del proyecto político.

HERVÉ KEMPF<sup>35</sup>

La sociedad de consumo de masas *globalizada* ha tocado fondo. No puede ser de otro modo cuando se basa en el crecimiento sin límite, y esa es su misma esencia, mientras que los datos físicos, geológicos y biológicos le impiden seguir por esa vía a causa de la finitud del planeta. Ha llegado la hora del hundimiento. Percibimos ya muchos signos premonitorios, aunque nos neguemos a aceptar las consecuencias y tomar medidas para limitar los daños o remediarlos. El primer capítulo, «La catástrofe productivista», hace el diagnóstico de este hundimiento anunciado de la civilización económica. El capítulo 2, «¿Habrá vida después del desarrollo?», estudia la posibilidad de una sociedad liberada del imperialismo de la economía, lo que para el Norte puede llamarse, en contraposición, una «sociedad del decrecimiento».<sup>36</sup>

<sup>35</sup>. Hervé Kempf, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, París, 2009, p. 9.

<sup>36</sup>. El primer capítulo es una versión remodelada de un artículo titulado «L'effondrement, et après?», publicado en la revista *Entropia*, número 7 (diciembre de 2009), que proviene él mismo de una comunicación en el coloquio «Las catástrofes ecológicas y el derecho», Limoges, 11 de marzo de 2009. Una primera versión del capítulo 2 se publicó con el mismo título en la revista *Agir*, n.º 35, septiembre de 2008, y en italiano con el título «La decrescita come uscita dall'economia» en *Sociologia del lavoro*, n.º 113, Franco Angeli, Milán, 2009.

# 1. La catástrofe productivista

La toma de conciencia de la catástrofe ecológica es demasiado lenta para evitar lo peor.

YVES COCHET<sup>37</sup>

En los años sesenta, el humorista Pierre Dac advertía: «Es todavía demasiado pronto para decir si es ya demasiado tarde.» Lamentablemente hoy en día ya no es así. Tras el cuarto informe del Grupo intergubernamental de expertos sobre el cambio climático (IPCC), en 2007, y más aún tras su actualización por los climatólogos en la reunión de Copenhague de marzo de 2009 —previo a la cumbre de los jefes de Estado en la misma ciudad en diciembre de 2009—, sabemos que ya es demasiado tarde. Incluso si detuviéramos de un día para otro todo lo que genera un rebasamiento de la capacidad de regeneración de la biosfera (emisiones de gas de efecto invernadero, contaminaciones y depredaciones de cualquier tipo), dicho de otro modo, incluso si reducimos nuestra huella ecológica hasta el nivel sostenible, la temperatura del planeta aumentará dos grados antes de final de siglo. Esto significa zonas costeras bajo agua, decenas si no cientos de millones de refugiados medioambientales (hasta dos mil millones según algunas evaluaciones),<sup>38</sup> graves problemas alimentarios, penuria de agua potable para muchas poblaciones, etc. Hoy en día la cuestión ya no es evitar la catástrofe, sino únicamente limitarla y sobre todo plantearse cómo gestionarla.

¿Qué es una catástrofe? Según el diccionario Larousse, una «desgracia repentina y funesta de una persona o de un pueblo. Accidente que causa la muerte de un gran número de personas: una catástrofe ferroviaria, aérea... Literalmente, acontecimiento decisivo que causa el desenlace de una tragedia». ¿Hacen falta más precisiones macabras? Existe una propuesta de clasificación de las desgracias según el número de muertos: «De 1 a 999 muertos, un fenómeno se considera un «accidente», pero sería un desastre si hubiera de mil a un millón de muertos, y una catástrofe si se pasara del millón...»<sup>39</sup> Por desgracia, se trata de esto último.

A menudo, a la catástrofe, presentada como un fenómeno fatal, se adjunta el adjetivo *natural*. De este modo se convierte en un destino, en un acontecimiento fatídico. Sin embargo, como manifestó J. J. Rousseau, en su respuesta al fatalismo de Voltaire, con respecto al terremoto de Lisboa de 1755: la catástrofe nunca es tan natural como parece. Aunque solo sea porque se precisa de una mirada humana para decidir si lo es. Sin el turismo internacional, la destrucción desconsiderada del manglar y la especulación inmobiliaria desenfrenada, el tsunami de 2004 en el sureste de Asia, que causó más de doscientos mil muertos, no habría provocado tantos daños. Lo que ocurre en la naturaleza solo se vuelve un «desastre» cuando los humanos padecen las consecuencias.

Y en cuanto a lo que nos acecha esto es especialmente cierto. No sin razón, el subcomandante Marcos habla de las mal llamadas «catástrofes naturales». Y precisa: «Digo *mal llamadas* porque es cada vez más evidente que la ensangrentada mano del capital está implicada en estos desastres.»<sup>40</sup>

La catástrofe tiene que ver con la tragedia de la que toma su nombre. Si es humana, como la *nakba* o la *shoah* (palabras cuyo sentido original sabemos que es *catástrofe*), se considera como un cataclismo natural. Si se trata de un fenómeno de origen geofísico (tsunami, terremoto, inundación, erupción volcánica, etc.), se considera como un destino que aparece en la historia. Nos hallamos en una relación especular entre naturaleza y cultura.

Las catástrofes que nos conciernen son las del *antropoceno*, es decir, aquellas generadas por la dinámica de un sistema complejo, la biosfera, en coevolución con la actividad humana y alterada por ella. Cuando abraza la razón geométrica, el hombre inscribe las consecuencias materiales de su modo de vida sobre las curvas exponenciales de la degradación de su ecosistema (gas de efecto invernadero, desaparición de las energías fósiles, acumulación de venenos, destrucción de las especies...).

La catástrofe (la *nakba*, la *shoah*) tiene que ver con el hundimiento (*collapse*), tema que popularizó Jared Diamond.<sup>41</sup> Una civilización desaparece por haber destruido su entorno sin haber podido adaptarse a la nueva situación. Los ejemplos más citados son los de las desapariciones a causa de la tala excesiva de árboles, combinada con la rigidez de las estructuras de las culturas implicadas —la sociedad de la isla de Pascua, la civilización maya, la del valle del Indo (Mohenjo-Daro, Harappa) o los vikingos de Groenlandia.

La catástrofe productivista es el destino implacable de una sociedad de crecimiento que niega el mundo real en beneficio de su artificialización. Buscar el crecimiento a toda costa implica, en primer lugar, no ser muy considerado con los medios de obtenerlo. Cuando analizamos las investigaciones que siguen a la mayoría de los accidentes importantes, desde Chernóbil, hasta las vacas locas o el caso de la sangre contaminada, quedamos impresionados por la cantidad increíble de negligencias, de incumplimientos de los reglamentos en vigor (con la complicidad de las autoridades encargadas de que se respeten) y de infracciones de las legislaciones nacionales e internacionales. Estos fraudes, abusos y trampas se deben básicamente a tres factores: la vanidad, la codicia y la voluntad de poder. La obcecación y la arrogancia de los científicos, los expertos, los responsables, los ingenieros y los técnicos, favorecidos por el culto a la ciencia y la fe en el progreso, desempeñan un papel complementario pero esencial en este concierto infernal. Lo que está en juego aquí no es tanto la subjetividad como la lógica misma del sistema que crea las condiciones que provocan la catástrofe, y que también produce ciertos factores subjetivos.

## **Crónica de una catástrofe anunciada**

El añorado Pierre Thuillier publicó en 1995 *La Grande Implosion*.<sup>42</sup> Este libro premonitorio se presentó, en la edición original, como un dossier titulado: «Rapport sur l'effondrement de l'Occident, 1999-2002» («Informe sobre el hundimiento de Occidente, 1999-2002»). El autor imaginaba una comisión de investigación que en el año 2070 intentaba entender cómo había sido posible tal hundimiento después de tantas advertencias. Sin ir más lejos, recordemos que, ya en 1922, Svante Arrhenius, aquel gran científico que descubrió el efecto invernadero a finales del siglo xix, declaró en una conferencia dada en la universidad de París: «El desarrollo ha sido, por decirlo así, explosivo, y corremos hacia una catástrofe.»<sup>43</sup>

Después de *Primavera silenciosa (Silent Spring)*, de Rachel Carson, en 1962, ha habido suficientes voces autorizadas que se han hecho escuchar; ya no es posible seguir fingiendo ignorancia. El famoso primer informe del Club de Roma, *The Limits to Growth* («Los límites del crecimiento»), publicado en 1972, nos prevenía de que la continuación indefinida del crecimiento era incompatible con los «principios fundamentales» del planeta.<sup>44</sup> En 1974, René Dumont declaraba: «Si mantenemos el actual índice de expansión de la población y de la producción industrial hasta el próximo siglo, este no terminará sin el hundimiento total de nuestra civilización.»<sup>45</sup> Cada día o casi, numerosos testimonios abrumadores, procedentes de los horizontes más diversos, confirman el diagnóstico de sentido común del Club de Roma y los pronósticos alarmistas de Dumont. Tras la declaración de Wingspread en 1991,<sup>46</sup> el Llamamiento de París en 2003<sup>47</sup> y el Millennium Ecosystem Assessment Report (2005),<sup>48</sup> presenciamos una verdadera avalancha de alertas: unas procedentes de las ONG especializadas (WWF, Greenpeace, Les Amis de la Terre, Worldwatch Institute...), el último informe del IPCC ya mencionado, el del Pentágono, semisecreto, de 2003, el del grupo ultraconservador de Bilderberg, más confidencial, el informe del experto del Banco Mundial Nicholas Stern reincorporado en el gobierno británico, etc. Sin hablar de las voces más o menos autorizadas, de la del presidente Chirac en Johannesburgo a la de Nicolas Hulot durante la campaña presidencial de 2007,<sup>49</sup> pasando por el vicepresidente Al Gore y su verdad molesta... Y, a pesar de todo, henos aquí a día de hoy entre el crac y el crash.

Muy probablemente «nuestros hijos nos acusarán», retomando el título de la espléndida película de Jean-Paul Jaud (2008), pues somos todos responsables. Nuestras élites políticas y económicas, en primer lugar, más prontas a salvar a los bancos que a la banquisa, pero también el ciudadano medio, más preocupado por su nivel de vida que por el de los océanos.

Hoy, la catástrofe ya ha llegado. Estamos viviendo lo que los especialistas llaman la sexta extinción de las especies.<sup>50</sup> La quinta, producida en el Cretácico hace sesenta y cinco millones de años, supuso el fin de los dinosaurios y de otros grandes animales, probablemente a causa del choque de un asteroide con la Tierra. Esta presenta tres diferencias no desdeñables con la precedente. En primer lugar, las especies (vegetales y animales), cuyo número varía entre tres y treinta millones según las estimaciones,

desaparecen a una velocidad de cincuenta a doscientas al día,<sup>51</sup> es decir, a un ritmo de mil a treinta mil veces superior al de las hecatombes de los pasados periodos geológicos.<sup>52</sup> En segundo lugar, el hombre es directamente responsable del actual agotamiento de lo vivo. Por último, el hombre bien podría ser la víctima... Si creemos lo que dicen algunos, el fin de la humanidad debería llegar incluso más rápido de lo previsto, hacia el año 2060, a causa de la esterilidad generalizada del esperma masculino por el efecto de los pesticidas y otros contaminantes orgánicos persistentes, cancerígenos, mutágenos o tóxicos para la reproducción.<sup>53</sup>

El astrónomo real Sir Martin Rees, autor de *Nuestra hora final (Our Final Century)*, otorga a la humanidad una posibilidad entre dos de sobrevivir al siglo XXI.<sup>54</sup> Todavía más pesimista, el gran científico ecologista Sir James Lovelock, con 86 años, considera, como se lee en *La venganza de la Tierra (The Revenge of Gaia)*, que nuestra civilización no tiene prácticamente ninguna posibilidad de sobrevivir, solo para un máximo de quinientos millones de individuos alrededor de las zonas polares queda una pequeña esperanza miserable.<sup>55</sup>

Por supuesto, podemos mostrarnos escépticos frente a los estudios de futurología, aunque los del Club de Roma tienen el mérito de ser infinitamente más serios y sólidos que las habituales proyecciones en las que se basan nuestros gobernantes y las instancias internacionales. El equipo del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), donde se originaron estos estudios, construyó un modelo esquemático (en este caso el modelo World 3), probado durante más de un siglo, que representa el conjunto del mundo.<sup>56</sup> Este método contiene dos aspectos que refuerzan su credibilidad: la interdependencia de las variables y la existencia de círculos de retroacción. Así, la subida del precio del petróleo repercute inmediatamente sobre el precio de los productos agrícolas, puesto que, mediante los pesticidas, los abonos químicos y el uso de los tractores, la agricultura productivista está hecha ante todo de petróleo.

Según el último informe del Club de Roma,<sup>57</sup> todos los escenarios que no ponen en tela de juicio las bases de la sociedad de crecimiento desembocan en su hundimiento. El primero lo sitúa hacia 2030 a causa de la crisis de los recursos no renovables, el segundo hacia 2040 a causa de la crisis de la contaminación y el tercero hacia 2070 a causa de la crisis de la alimentación. Hay un único escenario a la vez creíble y sostenible: el de la sobriedad, que corresponde a las recomendaciones de la vía del decrecimiento.

## **Las causas: el totalitarismo productivista**

El hundimiento se acerca peligrosamente y, por lo tanto, ha llegado la hora del decrecimiento. Se hace urgente recuperar el sentido de la medida y una huella ecológica sostenible. Este es el reto al que nos enfrentamos.

Podríamos narrar el destino de nuestra sociedad como una fábula de La Fontaine:

Un día, sobre un estanque, procedente de no se sabe dónde,



El alga verde llegó, creció y todo lo asfixió...

Esto ocurre, digamos, hacia 1950. El uso excesivo de abonos químicos por los agricultores ribereños anima a la pequeña alga a implantarse en un gran estanque. Aunque su crecimiento anual es rápido, según una progresión geométrica con razón 2, nadie se preocupa. De hecho, aunque la duplicación es anual y la superficie se cubre en treinta años, al cabo de veinticuatro solo está colonizado el 3% de la extensión del lago. La inquietud empieza sin duda cuando el alga ha invadido la mitad de la superficie, haciendo que pese una amenaza de eutrofización, es decir, de asfixia de la vida subacuática. Aunque ha llevado varias décadas llegar a esta situación, bastará con un solo año para provocar la muerte irremediable del ecosistema lacustre.

Al abrazar la razón geométrica que preside el crecimiento económico, nuestro crecimiento exosomático se volvió muy pronto una excrescencia. Podemos llamar *excrescencia* al crecimiento que sobrepasa la huella ecológica sostenible y que, para Europa, corresponde muy bien al hiperconsumo, es decir, a un nivel de producción que, globalmente, sobrepasa el nivel capaz de permitir la satisfacción de las necesidades «razonables» de todos. Resultado: puesto que el hombre occidental ha renunciado a la debida medida, nos hallamos precisamente en el momento en que el alga verde ha colonizado entre un tercio y la mitad de nuestro estanque. Si no actuamos con rapidez y con fuerza, muy pronto nos espera la muerte por asfixia. Al tomar el camino «termoindustrial», según la expresión de Jacques Grinevald,<sup>58</sup> fundado sobre la potencia del fuego, Occidente ha podido dar consistencia a su sueño de abrazar la razón geométrica. El deseo del crecimiento infinito se manifiesta desde al menos 1750 con el nacimiento del capitalismo occidental y de la economía política. La antigua sabiduría de insertarse en un entorno explotado de manera razonable es substituida por la voluntad de poder y la sed de riqueza del amo y poseedor de la naturaleza. Es el sueño de Adam Smith, compartido por la Ilustración, de un enriquecimiento de todos. En *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776) ya encontramos lo que, en la jerga de los economistas, se convertirá en el *trickle-down effect* (efecto goteo), es decir, la idea de que el incremento de la riqueza de unos acaba recayendo en todos, tanto si se trata de individuos como de países.

Sin embargo, antes del uso de las energías fósiles (carbón y petróleo), que ponen a nuestra disposición el equivalente energético al que producirían de cincuenta a ciento cincuenta esclavos por persona, el único crecimiento es el del capitalismo y se limita a un proceso de destrucción de la civilización campesina y artesana, así como a la depredación del imperialismo sobre el resto del mundo. La utopía liberalcapitalista solo es el disfraz ideológico de los intereses de la clase burguesa. A pesar de la implantación del sistema termoindustrial, con la generalización de la máquina de vapor y del uso del carbón de tierra hacia 1850, el crecimiento padece todavía durante un siglo graves problemas de comercialización que provocan crisis periódicas de sobreproducción. Habrá que esperar hasta 1950, con la invención del *marketing* y el consiguiente nacimiento de la sociedad de consumo, para que el sistema pueda liberar todo su potencial creador y destructor.



Los tres pilares del sistema consumista son la publicidad, que recrea incansablemente el deseo de consumir, el crédito, que proporciona los medios para hacerlo, incluso a quienes no los tienen (gracias al sobreendeudamiento), y la obsolescencia programada, que garantiza la renovación obligada de la demanda. De este modo, el sistema construye la infraestructura de la catástrofe. Podríamos llamarlo también el teorema del alga verde.<sup>59</sup>

Por suerte, nuestro índice de crecimiento no es de 100% al año, como el del alga verde, sino de solo un 2 o 3%, lo que sitúa el hundimiento y el fin de la sociedad de crecimiento no en el próximo año, sino entre 2030 y 2070, según el modelo sistémico del Club de Roma. El sueño se convertirá entonces en una pesadilla. El delirio cuantitativo nos condena a caer en lo insostenible, bajo el efecto del «terrorismo de los intereses compuestos», retomando la fantástica expresión de Giorgio Ruffolo.<sup>60</sup> Con el índice de crecimiento actual de China (10%), en siete años se dobla ¡y se multiplica por 736 en un siglo!<sup>61</sup> Con una subida del PNB por cabeza de un 3,5% al año (progresión media de Francia entre 1949 y 1959), se llega a multiplicar por 31 en un siglo, por 961 en dos siglos, ¡y por más de 16.000 en tres siglos! Si prolongamos a largo plazo un índice de crecimiento anual del 2% —mínimo considerado como necesario por todos los responsables—, en dos mil años el PIB se multiplicará ¡por 160 mil billones! Y dos mil años solo son un instante en la vida de la especie *Homo* (aparecida hace tres millones de años aproximadamente) e incluso del *Homo sapiens sapiens* (de más o menos 50.000 años de edad). En el mismo plazo de tiempo, con un índice de 7 milésimas por año —considerado ridículo por la gente seria—, el producto se multiplicaría ya por un millón, y en un siglo se duplicaría, lo cual es probablemente superior a lo que los ecosistemas pueden soportar.<sup>62</sup>

Después de todo este tiempo, si el crecimiento produjera automáticamente el bienestar, deberíamos estar viviendo hoy en día en un verdadero paraíso. Pero es más bien el infierno lo que nos espera, pues este crecimiento vertiginoso consiste en primer lugar en una sangría de las energías fósiles y de los recursos no renovables, de los residuos y de la contaminación, en definitiva, en la destrucción de nuestro ecosistema. Como apunta juiciosamente Arne Naess, el teórico de la ecología *profunda* (es decir, no superficial), aunque «el PNB tiende a tratarse como si significara “calidad de vida nacional bruta”, “satisfacción nacional bruta”, “felicidad nacional bruta” o “perfección nacional bruta”, [...] la fórmula que siempre se cumple es PNB = polución nacional bruta, y la política ecológica sigue sufriendo cada año la presión de las acciones que se realizan para que crezca el PNB».<sup>63</sup>

## Conclusión

En la tragedia griega, la catástrofe (*kata-strophè*: derrocamiento, destrucción, desenlace) designa «la escritura de la última estrofa».<sup>64</sup> La catástrofe que nos amenaza contiene la fatalidad de la tragedia, es el castigo del *hybris* del héroe, es decir, de su desmesura. Como él, sabemos perfectamente lo que nos amenaza y, como él, parece que, para

actuar, estamos paralizados por la lógica implacable de un destino. La gran pregunta hoy es saber si el héroe de nuestro drama es la Humanidad o solo Occidente. Si queremos sobrevivir a las «catástrofes del presente», convendría más inspirarse en la sabiduría del caracol, símbolo de los movimientos *slow* (*slow food*, *slow cities*, etc.) que en la pasividad de la rana, como la describe Al Gore:

Poned una rana en una marmita de agua a 60 °C y veréis que sale inmediatamente, dando un saludable golpe de patas; en cambio, sumergidla en agua fría y calentarla muy despacio, a fuego lento, hasta 80 °C; la rana se quedará dentro, encontrándose bien al principio, y, cada vez más debilitada por el calor, acabará dejándose morir escaldada.

Seis mil millones y medio de ranas humanas chapotean actualmente en la marmita terrestre; y el agua ¡empieza a calentarse peligrosamente! Es hora de salir de nuestra torpeza. Günther Anders ya lo subrayó en los años treinta: «Es preciso impedir que, por el hecho de que la catástrofe no ha llegado todavía, se vea en ello una prueba de su imposibilidad real, evitar que se confunda el “todavía no ha llegado” con un “nunca llegará”.»<sup>65</sup>

<sup>37</sup>. Yves Cochet, *Antimanuel d'écologie*, Bréal, París, 2009.

<sup>38</sup>. Carla Ravaioli, *Ambiente e pace. Una sola Rivoluzione. Disarmare l'Europa per salvare el futuro*, Punto Rosso, Milán, 2008, p. 27.

<sup>39</sup>. Anthony Michaelis, en *Impact. Science et société* (Unesco), n.º 1, 1982, p. 113.

<sup>40</sup>. Subcomandante Marcos, *Saisons de la digne rage*, op. cit., p. 78.

<sup>41</sup>. Jared Diamond, *Collapse. How Societies Chose to Fail or Succeed*, Penguin, Harmondsworth, 2005. [Trad. cast.: *Colapso: por qué unas sociedades sobreviven y otras desaparecen*, Barcelona, Debolsillo, 2007.] Menos conocida es la tesis más antigua y más interesante de Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Las sociedades complejas, para Tainter, tienden a hundirse porque sus estrategias para captar energía están sujetas a la ley de los rendimientos decrecientes.

<sup>42</sup>. Pierre Thuillier, *La Grande Implosion*, Fayard, París, 1995.

<sup>43</sup>. Citado por Jacques Grinevald en *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Georg, Génova, 2007, p. 81.

<sup>44</sup>. El Club de Roma produjo a continuación, siempre bajo la dirección de Dennis Meadows, *Beyond the Limits. Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable Future*, Green Publishing, Chelsea, 1992, y *Limits to Growth: The 30 Year Update*, Green Publishing, Chelsea, 2004. [Trad. cast.: *Más allá de los límites del crecimiento*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1993, y *Los límites del crecimiento: 30 años después*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 2006.]

<sup>45</sup>. René Dumont, *À vous de choisir. L'écologie ou la mort*, Paris, Pauvert, 1974.

<sup>46</sup>. Declaración de veintidós biólogos, mayoritariamente americanos, que denunciaban los peligros de los productos químicos.

<sup>47</sup>. Declaración internacional impulsada por el profesor Belpomme para alertar sobre los peligros sanitarios engendrados por el crecimiento económico.

<sup>48</sup>. Millennium Ecosystem Assessment Report, *Living Beyond Our Means. Natural Assets and Human Well-Being* (en [millenniumassessment.org](http://millenniumassessment.org)). Se trata de un informe de las Naciones Unidas basado en el trabajo de 1.360 especialistas procedentes de 95 países y publicado en Tokio el 30 de marzo de 2005. Demuestra que la actividad humana abusa de las capacidades de regeneración de los ecosistemas hasta el punto de comprometer los objetivos económicos, sociales y sanitarios fijados por la comunidad internacional para 2015.

<sup>49</sup>. Nicolas Hulot, *Pour un pacte écologique*, Calmann-Lévy, París, 2006.

<sup>50</sup>. Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción: el futuro de la vida y de la humanidad*, Tusquets, Barcelona, 1997.

<sup>51</sup>. Edward O. Wilson calcula que somos responsables de la desaparición de veintisiete mil a sesenta y tres mil especies cada año. Edward O. Wilson, *The Diversity of Life*, Harvard, Belknap Press, 1992. [Trad. cast.: *La diversidad de la vida*, Crítica, Barcelona, 2001.] Únicamente para los mamíferos, se han registrado cien

extinciones verificadas en cien años, respecto a una en tiempos «normales». Pero si tenemos en cuenta las que desconocemos, seguramente son diez veces más...

[52.](#) François Ramade, *Le Grand Massacre. L'avenir des espèces vivantes*, Hachette Littératures, París, 1999.

[53.](#) Dominique Belpomme, *Ces maladies créées par l'homme*, Albin Michel, París, 2004.

[54.](#) Sir Martin Rees, *Our Final Century*, Arrow Books, 204. [Trad. cast.: *Nuestra hora final: ¿será el siglo XXI el último de la humanidad?*, Crítica, Barcelona, 2004.]

[55.](#) James Lovelock, *The Revenge of Gaia. Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Allen Lane, Londres, 2006. [Trad. cast.: *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2008.]

[56.](#) La elaboración del modelo se basa en la teoría de sistemas de Jay Forester.

[57.](#) Véase Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorden Randers, *Limits to Growth The 30 Year Update*, *op. cit.* y Christian Araud, «Modéliser le monde, prévoir le future», *Entropia. Revue théorique et politique de la décroissance* (Parangon, Lyon), n.º 4, 2008.

[58.](#) Jacques Grinevald, *La Biosphère de l'Anthropocène*, *op.cit.*

[59.](#) Variante de la paradoja del nenúfar de Albert Jacquart: Albert Jacquart, *L'Équation du nénuphar*, Calmann-Lévy, París, 1998.

[60.](#) Giorgio Ruffolo, *Crescita e sviluppo: critica e prospettive*, Falconara/Macerata, 8-9 noviembre de 2006.

[61.](#) Bertrand de Jouvenel, *Arcadie. Essai sur le mieux-vivre*, París, Sedeis, 1968; Jean-Pierre Tertrais, *Du développement à la décroissance. De la nécessité de sortir de l'impasse suicidaire du capitalisme*, Monde libertaire, París, 2004, nueva ed. 2006, p. 14.

[62.](#) André Lebeau, *L'Engrenage de la technique. Essai sur une menace planétaire*, Gallimard, col. «Bibliothèque des sciences humaines», París, 2005, p. 154-155.

[63.](#) Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, MF, París, 2008, pp. 173 y 303.

[64.](#) Yves Dupont, Guillaume Grandazzi, Catherine Herbert *et al.*, *Dictionnaire des risques*, Armand Colin, París, 2007.

[65.](#) Günther Anders, *Le Temps de la fin*, L'Herne, París, 2007, p. 111.

## 2. ¿Habrá vida después del desarrollo?

Si el planeta arde un día, será que los «ecologistas» tenían razón; pero mientras que eso no suceda, mientras que se pueda mantener la apariencia espectacular de que el sistema funciona y de que el mundo está en pie, entonces la Razón permanecerá del lado de los gestores.

MATTHIEU AMIECH Y JULIEN MATTERN<sup>66</sup>

El decrecimiento es un eslogan provocador porque señala la necesidad de una ruptura con la sociedad de crecimiento, es decir, con una sociedad fagocitada por una economía cuyo único objetivo es el crecimiento por el crecimiento. Para sus adversarios, e incluso para algunos de sus simpatizantes, es una consigna que aporta poco, lo que evoca es ambiguo (como si no lo fueran tantos otros términos «fetiches»: *progreso, crecimiento, desarrollo* y, sobre todo, *desarrollo sostenible...*), y, además, es negativa, lo cual es imperdonable en una sociedad donde hay que «positivizar» cueste lo que cueste. En suma, el decrecimiento no es sexy. Todo eso es cierto, y hasta estaría tentado a decir que seguramente es el peor término para calificar el proyecto de la democracia ecológica y de una sociedad de abundancia frugal, pero el peor después de todo el resto. En realidad, detrás de la crítica quisquillosa sobre el término suele esconderse la resistencia, en el sentido psicoanalítico de la palabra, al proyecto del decrecimiento. En los entornos ecologistas o de la izquierda radical, la causa de la alergia es la incompreensión y el rechazo visceral a «salir de la economía».

En tanto que eslogan, la palabra *decrecimiento* es un hallazgo retórico más bien feliz porque su significado, justamente, no es del todo negativo. Por ejemplo, el decrecimiento de un río devastador es algo bueno. Dado que el río de la economía se ha desbordado, es inminentemente deseable que vuelva a su cauce. Romper con la sociedad de crecimiento, no es preconizar *otro* crecimiento, ni tampoco *otra* economía, sino salir del crecimiento y del desarrollo, y, por lo tanto, de la economía, es decir, del imperialismo de la economía, para recuperar lo social y lo político. La cuestión se refiere a dos niveles más interdependientes de lo que creemos, pero que es costumbre distinguir: el de las palabras o representaciones y el de las cosas o realidades concretas. La ruptura del decrecimiento incide a la vez en las palabras y en las cosas, implica la descolonización del imaginario colectivo y la construcción de otro mundo posible.

### **Romper con las palabras: ¡descolonizar el imaginario!**

No volveremos sobre la crisis de la economía del desarrollo como teoría, ni sobre el fracaso del proyecto práctico para el Sur, ni sobre la extraordinaria resurrección del

concepto de desarrollo en la década de 1990, muestra de la fuerte resiliencia del imaginario *progresista*.<sup>67</sup> De ahora en adelante, el desarrollo sostenible o durable, como mito, reúne las esperanzas de cualquier desarrollo, con o sin adjetivo añadido. Se trata de un desarrollo «económicamente eficaz, ecológicamente sostenible, socialmente equitativo, fundado democráticamente, geopolíticamente aceptable y culturalmente diversificado».<sup>68</sup> En fin, el mirlo blanco. Sin embargo, por diferente que sea del desarrollo a secas y del antiguo crecimiento, el desarrollo sostenible se basa igualmente en un fuerte crecimiento, aunque pretenda ser ecológico. Como bien lo resumió el posteriormente presidente Sarkozy en unas declaraciones en ocasión de la universidad de verano de los Jeunes Populaires en Marsella el 3 de septiembre de 2006: «El desarrollo sostenible no es el crecimiento cero, sino el crecimiento sostenible.» O el increíble negacionista del desorden climático, Claude Allègre: «Es preciso que la ecología sea el motor del crecimiento [...]. El buen camino es: todo lo que no entre en la economía no entra en la marcha de la sociedad.»<sup>69</sup>

Sin duda con la intención de neutralizar su potencial subversivo, a menudo se intenta meter el decrecimiento dentro del ámbito del desarrollo sostenible. Sin embargo, el lanzamiento del «eslogan» del primero se ha hecho necesario precisamente para salir de la impostura que constituye el uso extensivo del segundo, expresión «para todo», que encontramos hasta en las bolsitas de café Lavazza del TGV, haciendo alarde de programa de desarrollo sostenible.<sup>70</sup>

Entre muchas otras, las siguientes palabras de altos responsables de la economía, como el director general de Nestlé, Peter Brabeck-Letmathe, y Michel-Édouard Leclerc también revelan dicha mistificación. El primero afirma que «el desarrollo sostenible es fácil de definir: si vuestro bisabuelo, vuestro abuelo y vuestros hijos son consumidores fieles de Nestlé, entonces es que hemos trabajado de manera sostenible. Y es el caso de más de cinco mil millones de personas en el mundo.»<sup>71</sup> El segundo declara que «el término *desarrollo sostenible* es tan amplio y usado para todo, que cualquiera puede reivindicarlo al estilo de Monsieur Jourdain.<sup>72</sup> Y además, es cierto, el concepto está de moda. Tanto en el mundo de las empresas como en cualquier debate de sociedad. ¿Y qué? Los comerciantes siempre han sabido recuperar los buenos eslóganes.»<sup>73</sup> Se trata de la «mutación publicitaria», según la expresión de Yves Cochet, de una economía productivista agotada. Incluso los urinarios Urimat de Sanitec, en las estaciones de servicio de las autopistas del sur de Francia, «contribuyen al desarrollo sostenible». ¿Hasta dónde anidará este eslogan publicitario?

La cuestión está clara: se trata a la vez de un pleonasma en lo que respecta a la definición y de un oxímoron en cuanto al contenido. Pleonasma porque el desarrollo ya es un *self-sustaining growth* (crecimiento sostenible por sí mismo) para Rostow, el gran ideólogo del concepto. Y oxímoron porque el desarrollo no es ni sostenible ni durable.<sup>74</sup>

Seamos claros. El problema no está tanto en el «durable» o «sostenible» (*sustainable*) como en el desarrollo. El adjetivo *sostenible* apela en cierto modo al principio de responsabilidad del filósofo Hans Jonas y al principio de precaución, alegremente violado

por el desarrollo mediante las nucleares, los OGM, los teléfonos móviles, los pesticidas (Gaicho, Paraquat), el reglamento REACH, sin remontarnos al caso emblemático del amianto. En cambio, *desarrollo*, igual que *crecimiento*, son palabras tóxicas, sea cual sea el adjetivo con el que se adornen.<sup>75</sup>

Estas palabras cumplen perfectamente la misión que Marx atribuye a la ideología: enmascarar los intereses del capital detrás de la ilusión de un interés general, y así paralizar la resistencia de las víctimas. Son verdaderos venenos del pensamiento. Para realizar en el imaginario la imposible cuadratura del círculo, el desarrollo sostenible encontró su doble, el «crecimiento verde», otro bonito oxímoron, y su instrumento privilegiado, los «mecanismos de desarrollo limpios», expresión que designa las tecnologías que ahorran en energía y en carbón, en nombre de la ecoeficiencia. Seguimos con la diplomacia verbal. Si bien el yacimiento de las palabras es inagotable, su uso no puede reemplazar indefinidamente el de los recursos naturales en vías de agotamiento. Los innegables y deseables resultados de la técnica no ponen en cuestión la lógica suicida del crecimiento y del desarrollo. Se trata siempre de cambiar el pensamiento en vez de pensar en el cambio... Ciertamente es que se quema menos petróleo con los combustibles mejorados y que con las lámparas de baja tensión se consume menos energía por la misma iluminación, pero si hacemos funcionar los motores más tiempo y encendemos cada vez más lámparas, no solucionamos en nada el problema. En resumidas cuentas, como mucho se ralentiza el crecimiento del consumo energético y recula el momento ineluctable del choque.

Con la crisis económica, el crecimiento verde se convierte, tanto para la izquierda como para la derecha, en la panacea, en el centro de un *New Deal* ecológico, que permitirá un *greenwashing* y la reactivación de un capitalismo refundado, ético y responsable, dopado con las hormonas del ecomercado.

La lucha de clases y los combates políticos también se desarrollan en el campo de batalla de las palabras. El desarrollo como concepto etnocéntrico y genocida se impuso mediante la seducción, combinada con la violencia de la colonización y del imperialismo, que constituye una verdadera «violación del imaginario» (según la brillante expresión de Aminata Traoré).<sup>76</sup> La batalla de las palabras causa estragos, aunque solo imponga algunos matices semánticos que puedan parecer mínimos. A finales de la década de 1980, por ejemplo, el *sustainable development* triunfó en detrimento de la expresión más neutra *ecodesarrollo*, adoptada en 1972 en la conferencia de Estocolmo, a causa de la presión del lobby industrial americano y gracias a la intervención personal de Henry Kissinger. Tras las discusiones léxicas, se perciben con claridad las divergencias de ideas, de concepciones del mundo y de intereses (no solo de conocimiento).<sup>77</sup>

El *desarrollo sostenible*, invocado de manera encandiladora en todos los programas políticos, «no tiene otra función —como matiza Hervé Kempf— que la de mantener los beneficios y evitar el cambio de las costumbres, modificando apenas el rumbo». <sup>78</sup> Hablar de *otro* desarrollo o de *otro* crecimiento revela o bien una gran ingenuidad, o bien una gran duplicidad. Recordemos que cuando, en 1972, el presidente de la Comisión



Europea, Sicco Mansholt, tirando con valentía de las lecciones del primer informe del Club de Roma, quiso modificar las políticas de Bruselas en el sentido de poner en cuestión el crecimiento, el comisario francés Raymond Barre expresó públicamente su desacuerdo; se acabó conviniendo que había que hacer que el crecimiento fuera más humano y más equilibrado. Y bien... Ya sabemos dónde quedó todo. En aquel momento, el secretario general del PCF (partido comunista francés) denunció aquel proyecto de poner en cuestión el crecimiento como si fuera el «programa monstruoso» de los dirigentes de la CEE. Por suerte, las cosas han evolucionado. En 2006, según Bernard Saincy, responsable de la CGT (central sindical antiguamente cercana al partido comunista), se superó una etapa al convertir el desarrollo sostenible en una verdadera orientación de este sindicato con la expresión «dar un nuevo contenido al crecimiento».<sup>79</sup> ¡Un último esfuerzo, camaradas!

Habría que distinguir, ciertamente, entre *desarrollo* y *crecimiento* (en minúsculas) — fenómenos de evolución que afectan una realidad precisa (la población, la producción de patatas, la cantidad de residuos, la toxicidad del agua, etc.) y que pueden ser (o no) deseables inminentemente—, y *Desarrollo* y *Crecimiento* (en mayúsculas), conceptos abstractos para designar el dinamismo económico, siendo este su mismo fin. La confusión no es culpa nuestra, es el pensamiento dominante quien la cultiva hábilmente. Como dice Richard Heinberg: «Hemos llegado a depender de un sistema económico que se basa en la creencia de que el crecimiento es normal, necesario y que puede durar indefinidamente.»<sup>80</sup> Cuando, para abreviar, evocamos la necesidad de salir del desarrollo y del crecimiento, se trata principalmente de un rechazo del imaginario de la sociedad de crecimiento y de la religión del desarrollo económico ilimitado. Esta descolonización del imaginario es la condición previa a cualquier construcción de una vía alternativa.

## **Romper con las cosas: salir del delirio productivista**

El desarrollo sostenible suele representarse, en la propaganda de los expertos, por tres círculos separados que simbolizan lo económico, lo social y lo medioambiental. Desde un punto de vista técnico, esta representación supone la autonomía de la economía, que solo existe en la cabeza de sus creyentes. Como anota Yves Cochet: «Los economistas oficiales repiten hasta la saciedad que el coste de la energía es de alrededor del 5% del PIB y que, por lo tanto, no tenemos que preocuparnos. A esto, nosotros replicamos que sin ese 5% de la economía, los 95% restantes dejarían de existir.»<sup>81</sup> A diferencia de la economía-ficción de los manuales, la economía real no puede desligarse de la dependencia de la biosfera.

La crisis que se anuncia en agosto de 2007, con el estallido de la burbuja financiera en Estados Unidos, y que se convierte en económica y mundial a partir del 16 de septiembre de 2008, con la quiebra del banco Lehman Brothers, manifiesta en cierto modo el fin de la sociedad productivista. Sin embargo, la reflexión teórica sobre el posdesarrollo, que se abre camino en Francia de manera casi subterránea entre 1972 (la gran época de

Nicholas Georgescu-Roegen, Ivan Illich y André Gorz) y 2002 (el año del coloquio «Deshacer el desarrollo, rehacer el mundo» en la Unesco y del «lanzamiento» del decrecimiento), anticipa con claridad la crisis de la sociedad de mercado globalizado y propone una vía de salida positiva, la construcción de una sociedad autónoma democrática y ecológica: la sociedad del decrecimiento. La crisis prevista y denunciada no es solo financiera, económica, social y ecológica, sino también y fundamentalmente cultural y civilizacional.

El análisis de la «escuela» del posdesarrollo, esta especificidad francesa, se distingue de los análisis y de las posiciones de las otras críticas de la economía globalizada contemporánea (movimiento altermundista o movimiento de la economía solidaria) en que para ella el centro del problema no es el neoliberalismo o ultraliberalismo, o lo que Karl Polanyi llamaba la «economía formal», sino la lógica del crecimiento entendida como *esencia* de la economicidad. En esto, el proyecto de los «partisanos» del decrecimiento o de los «objetores del crecimiento» es radical. No se trata de substituir una «mala economía» por una «buena», un crecimiento o un desarrollo «malos» por unos «buenos», pintándolos de verde, o de social, o de equidad, con una dosis más o menos fuerte de regulación estatal o de hibridación mediante la lógica del don y de la solidaridad. Se trata de *salir* de la economía.

En general, esta propuesta no se comprende porque, para nuestros contemporáneos, es difícil tomar conciencia del hecho de que la economía es una religión. Para hablar con rigor, deberíamos hablar de *a-crecimiento* como hablamos de *a-teísmo*. Hemos de hacernos ateos del crecimiento y de la economía, es decir, dejar de pensar como una evidencia incuestionable que el crecimiento ilimitado de cualquier cosa es necesariamente bueno y que la producción de bienes materiales es más importante que la organización política o la felicidad familiar. Como todas las especies vivas, el hombre debe *metabolizarse* con su entorno natural. Como cualquier sociedad humana, una sociedad del decrecimiento deberá organizar la producción de su vida y, para ello, utilizar de manera razonable los recursos de su entorno y consumirlos a través de los bienes materiales y de los servicios, pero un poco como aquellas sociedades de abundancia de la edad de piedra, descritas por Marshall Sahlins, que nunca entraron en lo económico.<sup>82</sup> No lo hará con el corsé de hierro de la escasez, de la necesidad, del cálculo económico y del *Homo economicus*. Deben ponerse en cuestión estas bases imaginarias de la institución de la economía. Como en su tiempo lo había concebido Baudrillard, «una de las contradicciones del crecimiento es que produce bienes y necesidades al mismo tiempo, pero no al mismo ritmo». De ello resulta lo que él llama «una pauperización psicológica», un estado de insatisfacción generalizada, que «define la sociedad de crecimiento como lo contrario a una sociedad de abundancia».<sup>83</sup>

El redescubrimiento de la frugalidad, una vez que los individuos estén liberados de la esclavitud publicitaria creadora de necesidades artificiales, permite reconstruir una sociedad de abundancia sobre la base de lo que Ivan Illich llamaba la *subsistencia moderna*, es decir, «el modo de vida en una economía postindustrial en cuyo seno las personas han conseguido reducir su dependencia del mercado, y lo han logrado



protegiendo, mediante medios políticos, una infraestructura en la que las técnicas y las herramientas sirven básicamente para crear valores de uso no cuantificados ni cuantificables por los fabricantes profesionales de las necesidades».<sup>84</sup>

Hemos escrito que la sociedad de decrecimiento, en todo caso tal como podría construirse a partir de la situación actual (pero también, en caso de desgracia, a partir de las ruinas o de los escombros de la sociedad de consumo), no abolirá necesariamente ni el dinero ni los mercados, ni siquiera el trabajo asalariado. Sin embargo, dejará de ser una sociedad dominada por el dinero, una sociedad del mercado omnipotente y una sociedad asalariada. Sin haber eliminado expresamente la propiedad privada de los medios de producción y todavía menos el capitalismo, será cada vez menos capitalista ya que habrá logrado abolir el espíritu del capitalismo y, en concreto, la obsesión del crecimiento (de los beneficios, pero no únicamente). Por supuesto, la transición implica regulaciones y hibridaciones. Desde un punto de vista concreto, se tratará de establecer diversas reglas que limiten la avaricia de los agentes (búsqueda de beneficio, de «cada vez más»): proteccionismo ecológico y social, legislación del trabajo, limitación de la dimensión de las empresas, etc.

Salir del imaginario económico implica, como vemos, rupturas muy concretas, y en primer lugar la «desmercantilización» de las tres mercancías ficticias que son el trabajo, la tierra y la moneda. Sabemos que Karl Polanyi consideraba la impuesta transformación en mercancía de estos tres pilares de la vida social como el momento fundador del mercado autorregulador. Su retirada del mercado globalizado marcaría el punto de partida de una reincorporación, de un reencajamiento de lo económico en lo social. A la vez que la lucha contra el espíritu del capitalismo, convendrá favorecer las empresas mixtas, donde el espíritu del don y la búsqueda de la justicia temperen la crueldad del mercado; en esto las propuestas concretas de los altermundistas y de los defensores de la economía solidaria pueden recibir un apoyo total de los «partisanos» del decrecimiento. Si el rigor teórico (la ética de la convicción de Max Weber) no permite al pensamiento hacer concesiones, el realismo político (la ética de la responsabilidad) supone componendas. Por eso, si bien el proyecto político es revolucionario, el programa de transición electoral es necesariamente reformista.<sup>85</sup>

Para formalizar la ruptura que implica cualquier sociedad liberada de la obsesión de crecimiento, hemos propuesto un «círculo virtuoso» de sobriedad voluntaria en ocho R: Reevaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Relocalizar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar, Reciclar. Se han escogido estos ocho objetivos interdependientes porque nos parecen capaces de poner en marcha una dinámica de decrecimiento sereno, convivencial y sostenible. Dibujan una utopía en el mejor sentido de la palabra, es decir, la construcción intelectual de un funcionamiento ideal. Pero esta utopía es también concreta, en tanto que parte de los datos existentes y de la evolución deseable para intentar construir otro mundo, nada menos que una nueva civilización. Aun así, a este nivel el lado utópico es mayor que el aspecto concreto. Está claro que, en los detalles, no podemos y no debemos pensar en una sociedad del decrecimiento del mismo modo en Texas que en Chiapas, en Senegal que en Portugal. El decrecimiento, no tanto alternativa única como

matriz de alternativas, vuelve a abrir la aventura humana a la pluralidad de destinos.

El segundo nivel, el de la puesta en práctica, supone una inserción mucho mayor en el contexto. Este es el sentido del siguiente programa, en diez puntos, propuesto para Francia en 2007:

- Recuperar una huella ecológica sostenible.
- Reducir los transportes e internalizar los costes mediante ecotasas apropiadas.
- Relocalizar las actividades.
- Restaurar la agricultura campesina.
- Redestinar los beneficios de la productividad a reducir el tiempo de trabajo y a crear empleos.
- Reactivar la «producción» de bienes relacionales.
- Reducir el despilfarro de energía por un factor 4.
- Restringir fuertemente el espacio publicitario.
- Reorientar la investigación tecnicocientífica.
- Reapropiarse del dinero.

Este programa político *electoral* constituye, desde nuestro punto de vista, en un marco europeo, una primera etapa del camino revolucionario de la utopía concreta de una sociedad de decrecimiento. Muchas de las propuestas «alternativas» que no se reivindican explícitamente decrecentistas pueden caber plenamente en este programa, lo cual es muy positivo. Lo importante es conservar el rumbo de la utopía concreta.

La crisis, como veremos, nos ha llevado a enriquecer nuestro análisis; por un lado, hemos introducido el décimo punto —la reapropiación del dinero— y, por otro, hemos aprendido la lección de una experiencia muy próxima al decrecimiento, la del movimiento de las ciudades en transición en el Reino Unido, con la aportación del concepto de *resiliencia* (capacidad de un ecosistema para adaptarse al cambio de su entorno), más explícita y más rigurosa que la noción de autosostenibilidad.

En lo inmediato, se trata de detener la crisis y remediar la proliferación financiera.<sup>86</sup> Para ello, es preciso limitar la actividad de los bancos y de las finanzas. Se debe *refraccionar* el mercado financiero mundial. *Refragmentar* los espacios monetarios implica invertir sin complejos el movimiento de globalización financiera anulando, por ejemplo, la *titulización* de los créditos o el exceso de apalancamiento (incremento de los índices de cobertura). Seguramente habrá que suprimir el mercado de futuros y volver a sistemas más clásicos de seguros para las importaciones y las exportaciones (cuyas operaciones deberían, además, llevarse a niveles más razonables mediante la necesaria discusión de los excesos del libre intercambio y la relocalización). También puede pensarse, como sugiere Frédéric Lordon, en el cierre de las bolsas.<sup>87</sup>

Reapropiarse de la moneda consiste quizá en recuperar conscientemente algo del significado arcaico del dinero. Según el antropólogo William H. Desmonde, la moneda primitiva «simbolizaba la reciprocidad entre la gente, lo que las conectaba emocionalmente con su comunidad». Y afirma: «La moneda, originariamente, era un

símbolo de su alma.»<sup>88</sup> Sea como sea, la primera cosa que hay que hacer para refragmentar los espacios monetarios consiste en reintroducir la pluralidad (varios tipos de moneda, no necesariamente convertibles entre ellas): una moneda para los intercambios de proximidad entre individuos que se conocen y se tienen relativa confianza, con la cual no se puede especular, y una moneda para los intercambios anónimos y externos, con un uso limitado y controlado. El papel de las monedas locales, sociales o complementarias es relacionar las necesidades insatisfechas con los recursos que de otro modo quedarían desaprovechados. Una moneda complementaria permitiría mover los bienes disponibles que, sin ella, no se aprovecharían para satisfacer una demanda insolvente. Sería el caso, por ejemplo, en la hostelería, la restauración o los transportes colectivos respecto a las plazas vacantes.

La escala ideal de un sistema monetario regional se sitúa sin duda entre diez mil y un millón de personas; esto correspondería a una bio o ecorregión y representaría un buen equilibrio entre eficiencia y resiliencia. La eficiencia requiere un mínimo de centralización para sacar provecho de las economías de escala (aunque con riesgo de fragilidad debido a la monofuncionalidad y a la hiperespecialización), mientras que la resiliencia supone pequeña escala y plurifuncionalidad. El concepto de resiliencia, tomado de la física y retomado por la ecología científica, puede definirse como la permanencia cualitativa de una red de interacciones de un ecosistema, o, desde un punto de vista más general, como la capacidad de un sistema para absorber las perturbaciones y para reorganizarse conservando esencialmente sus funciones, su estructura, su identidad y sus retroacciones. La diversidad necesaria para la resiliencia de los ecosistemas (naturales o humanos) requiere recrear una cierta «fragmentación de los espacios». Por ejemplo, ¿cómo van a poder afrontar las grandes aglomeraciones urbanas el fin del petróleo, el aumento de la temperatura y todas las catástrofes previsibles? La respuesta de la experiencia ecológica es que, si la especialización permite incrementar los resultados en un determinado ámbito, fragiliza a la vez la solidez del conjunto. En cambio, la diversidad mejora la resistencia y las capacidades de adaptación. Reintroducir los huertos, el policultivo, la agricultura de proximidad, la permacultura, crear AMAP (asociaciones por el mantenimiento de la agricultura campesina), pequeñas unidades artesanales y multiplicar las fuentes de energía renovable fortalece la resiliencia.

Una producción local (disponible a menos de cien kilómetros), de temporada, fresca, tradicional, agroecológica, puede muy bien sustituir la oferta esencialmente comercial de la gran distribución, a menudo poco escrupulosa respecto a los pequeños productores. Las AMAP permiten el arraigo, en zonas periurbanas, de una economía social y solidaria, la instalación de jóvenes agricultores que escapan de las tentaciones dudosas de la agroindustria y, en consecuencia, el mantenimiento, y hasta la reconquista, del trabajo agrícola. Este intercambio de frutas y verduras construido sobre un compromiso recíproco entre actores económicos se inscribe perfectamente en el espíritu del decrecimiento.

El decrecimiento, volvemos a recordar, no es *una* alternativa, sino una *matriz de alternativas*. No se llevará a cabo de la misma manera en Europa, en África

subsahariana o en América Latina. Puesto que se trata de salir del paradigma del *Homo economicus* unidimensional y principal fuente de la uniformización planetaria y del suicidio de las culturas, es importante favorecer y reactivar la diversidad y el pluralismo. De todos modos, para que los *otros* mundos que creemos posibles y que tanto deseamos no se parezcan demasiado a este en el que vivimos, sería hora de hacernos ateos de la economía, de salir del desarrollo y de remeter el ámbito económico dentro del ámbito social mediante una *Aufhebung* (abolición/superación). No es seguro que nos queden siquiera treinta años para llevarlo a cabo.

El desarrollo y el crecimiento, en definitiva, no son ni durables ni sostenibles, porque se basan en la lógica de lo ilimitado. El crecimiento genera un *decrecimiento* forzoso, es decir, la disminución de los recursos naturales no renovables, así como del espacio disponible. El crecimiento de la población, sea o no deseable, genera automáticamente una bajada del capital o del patrimonio natural por cabeza, que las contabilidades nacionales no tienen en cuenta, puesto que evalúan los productos brutos, pasando por alto la amortización. Por este motivo las estadísticas deben reconsiderarse seriamente a la baja. Los economistas niegan la evidencia de los límites físicos, olvidan la tierra, el agua, el clima, el papel irremplazable de las abejas y, desde un punto de vista más general, de la biodiversidad. Como decía Kenneth Boulding, él mismo un gran economista, «para creer que un crecimiento exponencial puede seguir indefinidamente en un mundo finito es preciso estar loco o ser economista». El drama es que hoy en día todos somos más o menos economistas. Como apunta Yves Cochet: «Lo que se denominó *desarrollo* en el curso de la segunda mitad del siglo xx se resume en una característica: el acceso a la abundancia petrolera a buen precio para producir trabajo mecánico.»<sup>89</sup> Habrá una vida después del desarrollo, esta burbuja industrial surgida de los pozos de petróleo, si conseguimos salir de la economía.

### **Anexo: sobre la traducción de la palabra *decrecimiento***

La traducción literal de la palabra francesa *décroissance* a las otras lenguas latinas no tiene mucha dificultad: *decrecimiento* (español),<sup>90</sup> *decreixement* (catalán), *decrescita* (italiano), *descrescimento* (portugués). La raíz es la misma, la denotación es idéntica y las connotaciones bastante parecidas. Para decrecer, es preciso «descreer», y encontramos en las diferentes lenguas esa proximidad del vocabulario de la creencia y del crecimiento. Esto explica sin duda el éxito relativo del movimiento a favor del decrecimiento en los países de Europa del Sur.

En cambio, la traducción de la palabra a las lenguas germánicas plantea problemas considerables. La imposibilidad de traducir *decrecimiento* al inglés es de algún modo simétrica a la de traducir *crecimiento* o *desarrollo* a las lenguas africanas (y, por lo tanto, naturalmente, *decrecimiento*). Este hecho es muy revelador del imaginario cultural, en este caso, de la dominación mental del economismo.

En estas lenguas no solo es problemática la traducción de *decrecimiento*, sino que este hecho dice mucho sobre un profundo corte paradigmático. Mi amigo Michael Singleton,

antropólogo inglés, ex profesor de Louvain-la-Neuve y gran experto en el tema, me escribió: «He consultado mi Roget's Thesaurus, pero faltan palabras para expresar ese *cool down, take it easy, slacken off, relax man* que contiene el concepto del decrecimiento. *Decrement* existe, pero es demasiado exótico y esencialista (producto más que proceso) para que sirva. Me pregunto a veces si palabras como *decrecendo, diminuendo, moderato* podrían servir. *To grow or not to grow, that is the question!; moderate/moderating growth?* Se podría dejar simplemente *decroissance* en el texto, con una nota explicativa a pie de página. Me pregunto si la mejor traducción de *decroissance* no sería *decreasing growth* —tiene la ventaja de ser a la vez un proceso pasivo, una simple constatación, y activo: bien hay que decrecer, hay que decrecer bien (aquí *decreasing* respondería a un proyecto de las sociedades, o mejor aún, a un verdadero Proyecto de Sociedad). Si se quiere crear una forma nominal, *the decreasing of growth* es sin duda un poco más largo y pesado que *la décroissance*, pero significa al menos lo que queremos decir.» El holandés Willem Hoogendijk, en un libro escrito en inglés,<sup>91</sup> hizo, sin preocuparse mucho de la semántica, una verdadera teoría del decrecimiento económico utilizando los términos *shrinking* y *shrinkage*.

El término *decroissance* fue utilizado en francés para titular una selección de ensayos de Nicholas Georgescu-Roegen sobre la entropía, la ecología y la economía.<sup>92</sup> Sin embargo, la palabra que usa Nicholas Georgescu-Roegen es *declining*, que no transmite realmente lo que nosotros entendemos por *decrecimiento*, no más que *decrease*, propuesto por algunos. Los neologismos *ungrowth, degrowth, dedeveloppement* tampoco son mucho más satisfactorios, aunque, finalmente, el que se ha acabado imponiendo es *degrowth*.

En alemán, *Schrumpfung* o *Minuswachstum* también plantean problemas. La traductora danesa se debate entre *økwaekst* (literalmente *crecimiento ecológico*), *afvaekst* (literalmente *decrecimiento*) y *da.moelvaekst* (*contra-crecimiento*). Los húngaros y los finlandeses tropiezan con el mismo rompecabezas. El término inglés *downshifting* (desplazamiento hacia abajo) es el que utilizan los que han optado por la simplicidad voluntaria, y traduce bien el aspecto subjetivo. *Countergrowth*, propuesto por otros, traduciría el lado objetivo. Ese *contra*, según François Schneider, podría o debería añadirse también, en alemán, a *Schrumpfung*. Asimismo, en los países anglosajones se habla de *uneconomic growth*: es el crecimiento con impacto negativo. Y también se ha propuesto *contraction, downscaling, way down, powerdown* (título de un libro de Richard Heinberg que difunde un mensaje bastante parecido al del decrecimiento).

Última gran sociedad de crecimiento *occidental*, Japón es un caso interesante. Mi traductor japonés me escribe: «He presentado el Proyecto del decrecimiento con el término *decrecendo* (con la pronunciación italiana). En Japón, el término es muy conocido en el ámbito de la música, y he pensado que podía usarse para traducir *decroissance* en japonés, pues permite transmitir el mensaje. Otro mérito que tiene es que no alude al crecimiento, que en japonés se traduce con el término *Seichou*. En Japón hay una profusión de vocabulario para nombrar la idea de *otro* crecimiento, así como de *otro* desarrollo, por ejemplo *datsun-Seichou* (*de-growth*), *jizokukanouna-Seichou*



(crecimiento sostenible), *ningenno-tameno-Seichou* (crecimiento humano). Todas estas expresiones contienen el crecimiento económico en el centro de su conceptualización. Considero que la palabra japonesa *decrescendo* permite distinguir el proyecto del decrecimiento de los proyectos de *otro crecimiento*, evitando la confusión conceptual.»

Para las sociedades no occidentales, el problema es más simple: el posdesarrollo y la crítica del crecimiento (que básicamente ponen en cuestión la occidentalización) no pueden situarse en el estandarte del decrecimiento, sería absurdo. Sin embargo, estandartes alternativos posibles no faltan. En la búsqueda de modos de florecimiento colectivo no se priorizaría un bienestar material destructor del entorno y del vínculo social. El objetivo del buen camino se declina de múltiples formas según el contexto. En otras palabras, se trata de reconstruir/recuperar nuevas culturas. Si bien es preciso darle un nombre sin falta, este objetivo puede llamarse *umran* («florecimiento»), como para Ibn Jaldún, *swadeshi-sarvodaya* («mejora de las condiciones sociales de todos») como para Gandhi, *bamtaare* («estar bien juntos»), como para los tuculor, *fidnaa/gabbina* («resplandor de una persona bien alimentada y liberada de cualquier preocupación»), como para los borana de Etiopía o, o simplemente *sumak kausai* («buen vivir»), como para los quechuas de Ecuador.<sup>93</sup> Lo importante es expresar la ruptura con la destrucción que se perpetua bajo el estandarte del desarrollo o, actualmente, de la globalización. Estas creaciones originales, de las que podemos encontrar algunos inicios de realización en diversos lugares, avivan la esperanza de un posdesarrollo.

En definitiva, si la traducción literal perfecta es imposible, tampoco es necesariamente deseable, puesto que el posdesarrollo es por naturaleza plural. Cada sociedad, cada cultura debe salir, a su manera, del totalitarismo productivista y crearse una identidad basada en la diversidad de raíces y de tradiciones.

<sup>66</sup>. Matthieu Amiech y Julien Mattern, *Le Cauchemar de Don Quichotte. Sur l'impuissance de la jeunesse d'aujourd'hui*, Climats, París, 2004.

<sup>67</sup>. Remitimos al lector interesado a nuestro opúsculo *Survivre au développement*, Mille et une nuits, París, 2004. [Trad. cast.: *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Icaria, Barcelona, 2007.]

<sup>68</sup>. Catherine Aubertin, «Johannesburg: retour au réalisme commercial», *Écologie et politique*, n.º 26, 2002.

<sup>69</sup>. Citado por Hervé Kempf, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, op. cit., p. 112.

<sup>70</sup>. Véase el anexo de este capítulo.

<sup>71</sup>. Peter Brabeck-Letmathe, director general de Nestlé, en el forum de Davos de 2003, citado por Christian Jacquiau, *Les Coulisses du commerce équitable*, Mille et une nuits, París, 2006, p. 151.

<sup>72</sup>. En francés, se utiliza la referencia a Monsieur Jourdain, el protagonista de *El burgués gentilhomme* de Molière, aludiendo a la escena en que cae en la cuenta de que lleva años hablando en prosa sin saberlo, y, por extensión, para designar a cualquiera que hace algo sin siquiera saber la existencia de ello (N. de la t.)

<sup>73</sup>. Michel-Édouard Leclerc, en *Le Nouvel Économiste*, 26 de marzo de 2004, citado en *ibid.*, p. 281.

<sup>74</sup>. Es interesante señalar que, según el WWF (informe de 2006), solo un país cumple los criterios del desarrollo sostenible, a saber, un umbral elevado de desarrollo humano y una huella ecológica sostenible: Cuba. A pesar de esto y en contradicción con los datos proporcionados, el informe Stern alardea de un optimismo de fachada (como también Nicolas Hulot): «We can be green and grow» («Podemos ser verdes y seguir creciendo»).

<sup>75</sup>. Hasta un economista tan convencional como Claudio Napoleoni escribía al final de su vida: «No podemos seguir contentándonos con imaginar un 'nuevo modelo de desarrollo'. La expresión 'nuevo modelo de desarrollo'

está desprovista de sentido. Se trata de encontrar un nuevo modelo, pero ya no será un modelo de desarrollo [...]. No creo que podamos resolver simultáneamente el problema de un crecimiento más fuerte y de un cambio cualitativo del desarrollo.» Claudio Napoleoni, *Cercare ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Editori Riuniti, Roma, 1990, p. 92.

[76.](#) Aminata Traoré, *Le Viol de l'imaginaire*, *op. cit.*

[77.](#) La esfera de influencia «alternativa» tampoco se libra: «Me peleé contra el término *crecimiento*, que usurpaba el de *desarrollo*, y ahora lucho también contra el de *decrecimiento*», declara Alain Lipietz. Alain Lipietz, «Peut-on faire l'économie de l'environnement?», *Cosmopolitique* (Ed. Apogée), n.º 13, 2006, p. 117.

[78.](#) Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Seuil, París, 2007. Y añade «Pero son los beneficios y las costumbres los que nos impiden cambiar de rumbo».

[79.](#) Entrevista con Bernard Saincy y Fabrice Flipo, «CGT et Amis de la Terre: quels compromis possibles?», *Cosmopolitique* (Ed. Apogée), n.º 13, 2006, p. 176.

[80.](#) Richard Heinberg, *Pétrole, la fête est finie!*, *op. cit.*, p. 240.

[81.](#) Yves Cochet, *Antimanuel d'écologie*, *op. cit.*, p. 250.

[82.](#) Marshall Sahlins, *Stone age economics*, Aldine, 1972. [Trad. cast.: *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1983.]

[83.](#) Jean Baudrillard, *op. cit.*, pp. 83-87.

[84.](#) Ivan Illich, *Le Chômage créateur*, Seuil, París, 1977, pp. 87-88.

[85.](#) En esto nos adherimos al punto de vista de Arne Naess: «¿Reforma o revolución? Me planteo un cambio de un tamaño y una profundidad revolucionarios mediante un gran número de pequeños avances en una dirección radicalmente nueva. ¿Acaso me sitúa esto esencialmente al lado de los reformistas políticos? Dificilmente. *La dirección es revolucionaria, el camino es el de la reforma.*» *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 231.

[86.](#) Con cien dólares, por ejemplo, a través de un banco de inversión, se pueden obtener mil dólares, que permiten posicionarse en el mercado de derivados (*futuros*) en trescientos setenta y cinco mil dólares.

[87.](#) Frédéric Lordon, «L'urgence du contre-choc», *Le Monde diplomatique*, marzo de 2010.

[88.](#) Citado por Bernard Lietaer y Margrit Kennedy, *Monnaies régionales. De nouvelles voies vers une prospérité durable*, Éditions Charles-Léopold Mayer, París, 2008, p. 2004. [Trad. cast.: *Monedas regionales: nuevos instrumentos para una prosperidad sustentable*. Asociación Cultural la Hidra de Lerna, Almería, 2010.]

[89.](#) Yves Cochet, *Antimanuel d'écologie*, *op. cit.*, p. 108.

[90.](#) A causa de la costumbre de los periodistas mexicanos de hablar del retroceso del PIB (-7% en 2009) como de un *decrecimiento*, los objetores del crecimiento de México han creado el neologismo *descrecimiento* para designar el proyecto de una sociedad de sobriedad voluntaria no productivista.

[91.](#) Willem Hoogendijk, *The Economic Revolution. Towards a Sustainable Future by Freeing the Economy from Money-Making*, International Books, Utrecht, 1991-1992.

[92.](#) Nicholas Georgescu-Roegen, *La Décroissance*, *op. cit.*

[93.](#) Gudrun Dahl y Gemtchu Megerssa, «The spiral of the Ram's Horn. Boran concepts of development», en Majid Rahnema y Victoria Bawtree, *The Post-Development Reader*, Zed Books, Londres, 1997, p. 52 y ss.

## > SEGUNDA PARTE

# **La vía de la felicidad: salir de la economía**



Digámoslo más claro todavía: el precio que hay que pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central y, de hecho, único. ¿Es un precio tan alto? Para mí desde luego que no. Prefiero infinitamente tener un nuevo amigo que un auto nuevo. Tal vez sea una cuestión subjetiva. Pero ¿y objetivamente? Con gusto dejo en manos de filósofos políticos la tarea de «fundar» el (pseudo) consumo como valor supremo.

CORNELIUS CASTORIADIS<sup>94</sup>

Que hemos llegado a un callejón sin salida y que la catástrofe es inminente, si no es que ya ha llegado, es una constatación hoy en día compartida por muchos. Que hay que salir del ultraliberalismo e incluso del productivismo, hasta los responsables políticos reunidos en el G20 de Londres en abril de 2009 lo convinieron. En cambio, reina una gran imprecisión respecto a la salida que se plantea. La mayoría de veces, lo que se propone es una terapia paradójica de «modernización». Se trata de incrementar aún más la dosis de lo que ha provocado la situación, según la fórmula famosa del presidente G. W. Bush respecto al medio ambiente: «El crecimiento constituye la solución y no el problema.» Como mucho conviene que este sea más presentable pintándolo de verde e introduciéndole una pizca de ética (códigos de buena conducta a base de responsabilidad social de empresa y de tasación de las primas). Adornada de este modo, la buena acumulación de capital de antaño será de nuevo deseable para el pueblo bueno.

También las voces alternativas claman la mayoría de veces el refrán de *otro* crecimiento, de *otro* desarrollo y de *otra* economía. El resultado es que a duras penas pueden desmarcarse de las propuestas de las instituciones que lanzan el canto de las sirenas del desarrollo sostenible y del crecimiento verde. Sin embargo, entre todas esas voces, es interesante distinguir y escuchar la de la economía de la felicidad. Esta tentativa de fundar una teoría económica sobre la felicidad en vez de sobre la posesión confluye con el objetivo que se propuso el movimiento del decrecimiento de la alegría de vivir. El análisis crítico de esta propuesta, verdadero retorno de lo reprimido, permite precisar lo que significa concretamente salir de la economía y mediante qué procedimiento podemos

alcanzar este objetivo.

El capítulo 3, «Espíritu del don, economía de la felicidad y decrecimiento», esboza una investigación sobre el objetivo de la felicidad en una sociedad liberada de la economía. El capítulo 4, «¿El decrecimiento es la buena nueva de Ivan Illich?», interroga a uno de los grandes precursores del proyecto de una sociedad feliz de decrecimiento y se esfuerza por acotar su contribución en la búsqueda de la vía. El capítulo 5, «El desafío de la educación para el decrecimiento», analiza las condiciones psíquicas necesarias para la realización de este proyecto mediante la fabricación de los ciudadanos.<sup>95</sup>

<sup>94</sup>. Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits, París, 2010, p. 131. [Trad. cast.: *Democracia y relativismo: debate con el MAUSS*, Trotta, Madrid, 2007.]

<sup>95</sup>. El capítulo 3 se basa en la contribución en un coloquio organizado en Milán por Luigino Bruni. El capítulo 4 retoma una contribución que hice durante las semanas de Cerisy-la-Salle en homenaje a Jean-Pierre Dupuy. El capítulo 5 retoma básicamente un artículo publicado con el mismo título en *Politis*, n.º 48, fuera de serie, octubre-noviembre de 2008, y el prólogo de la obra de Bernard Legros y Jean-Noël Deplanque, *L'Enseignement face à l'urgence écologique*, Aden, Bruselas, 2009.

### 3. Espíritu del don, economía de la felicidad y decrecimiento

En el siglo XIX, la felicidad estaba ligada esencialmente al bienestar, obtenido gracias a medios mecánicos, industriales, y gracias a la producción. [...] Esta imagen de la felicidad nos hizo entrar en la sociedad de consumo. Ahora que experimentamos que el consumo no da la felicidad, sufrimos una crisis de valores.

JACQUES ELLUL<sup>96</sup>

La sociedad económica de crecimiento y de bienestar no consigue el objetivo proclamado de la modernidad, a saber: la mayor felicidad para la mayoría. Una ONG británica, la New Economics Foundation, establece incluso, desde hace algunos años, a partir de encuestas, un índice de la felicidad (Happy Planet Index) que invierte el orden clásico de los PNB per cápita, así como el del índice de desarrollo humano (IDH). En 2009, la clasificación pone en cabeza a Costa Rica, seguida de la República Dominicana, Jamaica y Guatemala. Estados Unidos solo obtiene la 114ª posición.<sup>97</sup> Esta paradoja se explica por el hecho de que la sociedad llamada «desarrollada» se basa en la producción masiva de decadencia, es decir, en una pérdida de valor y una degradación generalizada tanto de las mercancías, que la aceleración de lo «desechable» transforma en desperdicios, como de los hombres, excluidos y despedidos después de usar, desde el director general y el gerente desechables hasta los desempleados, los sin techo, los vagabundos y otros desechos humanos.

La teología utilizaba un bonito nombre para designar la situación de aquellos a quien no había sonreído la suerte: la derelicción. El italiano y el español, más religiosos, hacen un uso cotidiano laicizado y hablan de los *disgraziati* y los desgraciados. La economía de crecimiento funciona con derelicción y multiplica los desgraciados. En una sociedad de crecimiento, en efecto, todos los que no son *ganadores*, *asesinos*, son más o menos desposeídos. Sin embargo, en última instancia, al final de la competencia y de la guerra de todos contra todos, solo hay un vencedor, por lo tanto un solo aspirante potencialmente feliz, aunque su estatus, necesariamente precario, lo condena a las torturas de la ansiedad. El resto está condenado a los tormentos de la frustración, de los celos y de la envidia. Del mismo modo que se dedica al reciclaje de los desechos materiales, el decrecimiento debe interesarse por la rehabilitación de los desposeídos. Si el mejor residuo es aquel que no se ha producido, el mejor desposeído es aquel que la sociedad no ha engendrado. Una sociedad *decente* no produce excluidos.

Sobre este punto, algunas corrientes de la «ciencia económica» se adhieren a las preocupaciones de los objetores de crecimiento. La crítica de la evaluación estadística del

bienestar a través del producto interior bruto (PIB) y la de la antropología del *Homo economicus* han dado origen a una «escuela», que ha escogido Italia como su tierra, con el nombre de «economía de la felicidad», vinculándose a una antigua tradición de economía civil de la felicidad pública.

La relación del decrecimiento con la economía de la felicidad es paradójica. Sin duda, el buen funcionamiento del *oikos* (la casa y por extensión la sociedad civil) puede y debe ser restaurado mediante el *nomos* (la convención/la ley). Pero ¿cómo puede pretenderlo lo que llamamos *economía* (etimológicamente compuesta de *oikos* y *nomos*)? El *oikos* no es la antigua *polis* (la ciudad), sino el *oikumene*, la ecumene, toda la tierra habitada. Además, la economía, a causa de su *hybris*, su desmesura, ha salido del orden del *nomos* (de la convención), y por lo tanto de la política. Con sus pretendidas leyes, la economía se reivindica incluso *fisiocrática* (sometida al poder de la naturaleza). Sin embargo, sabemos desde Grecia que lo que regula las sociedades no pertenece a la *physis*, a la naturaleza, sino al *nomos*. Aristóteles no llamaba a la ciencia de la buena vida y de la alegría de vivir, ni economía ni crematística, sino simplemente ética. La vía del decrecimiento consiste en una ética.

El decrecimiento, como la economía de la felicidad, implica salir de la antropología del *Homo economicus*. Para nosotros, el hombre no es solo un átomo calculador, sino que se produce socialmente y sigue la lógica de la triple obligación del don: obligación de dar, obligación de recibir, obligación de devolver. Esta ley de la reciprocidad está en la base de la socialidad *primaria*, la de la familia, de la vecindad y de las redes relacionales. No es de extrañar que la economía de la felicidad otorgue, como el decrecimiento, un lugar importante al espíritu del don, como antídoto al espíritu mercantil, aunque no basta para resolver la contradicción. Sin embargo, contribuye considerablemente a ello.

## **Espíritu del don y sociedad de decrecimiento**

El espíritu del don es fundamental para la construcción de una sociedad de decrecimiento. Está presente en cada una de las ocho *R* que forman el círculo virtuoso propuesto para llevar a cabo la utopía concreta de la sociedad autónoma.<sup>98</sup> Lo está sobre todo en la primera *R*, Reevaluar, porque se trata de substituir los valores de la sociedad mercantil —la competencia exacerbada, el individualismo, la acumulación sin límites— y la mentalidad depredadora en las relaciones con la naturaleza, por los valores de altruismo, reciprocidad, convivencialidad y respeto por el entorno. El mito del infierno de los largos tenedores, con el cual se abre la segunda parte de mi libro *La apuesta por el decrecimiento* es explícito sobre este punto:<sup>99</sup> la abundancia combinada con el individualismo produce miseria, mientras que el compartir, incluso dentro de la frugalidad, produce la satisfacción de todos, y hasta la alegría de vivir.

La segunda *R*, Reconceptualizar, insiste, a su vez, sobre la necesidad de replantearse la riqueza y la pobreza. La «verdadera» riqueza está hecha de bienes relacionales, que precisamente se basan en la reciprocidad y en el compartir, en el saber, en el amor y en la amistad. Inversamente, la miseria es ante todo psíquica y resulta del abandono en la

«multitud solitaria», por la cual la modernidad ha substituido la comunidad solidaria.

En el seno del proyecto del decrecimiento, entrar en el don se hace, para empezar, por la deuda. Deuda ecológica que tiene un gran peso en la necesidad de salir de la sociedad de crecimiento. Es imperativo reducir el peso de nuestro modo de vida sobre la biosfera, la huella ecológica cuyo exceso es un robo a las generaciones futuras y al conjunto del cosmos, así como también a los pueblos del Sur. Y es también obligado devolver lo que está en el núcleo de la mayoría del resto de *R*: Redistribuir, Reducir, Reutilizar, Reciclar. Redistribuir remite a la ética del compartir, Reducir (la propia huella ecológica), al rechazo de la depredación y del acaparamiento, Reutilizar, al respeto por el don recibido y Reciclar, a la necesidad de restituir a la naturaleza y a Gaia lo que les habíamos robado.

En el trasfondo filosófico, volvemos a encontrar la primacía del don, pero de un don poco explícito en la literatura tradicional sobre el don: el del ser. En el decrecimiento se critica y denuncia la economía y la modernidad porque, básicamente, son la negación del don del ser. La sociedad de crecimiento, que instituye la escasez al mercantilizar la fecundidad de la naturaleza y al negarse a tomar en cuenta el «revés» de la producción mercantil —es decir, los residuos, la contaminación, la destrucción del medio ambiente, la alteración de los equilibrios ecosistémicos—, demuestra un «olvido» del ser. Niega así la situación en que nos encontramos de habitar un mundo a la vez generoso y limitado donde estamos condenados a vivir en simbiosis con las otras especies vegetales y animales sin pretender desvincularnos de ellas. La arrogancia insensata de la artificialización del mundo que manifiestan las perspectivas de transhumanidad en los proyectos en que convergen las nanotecnologías, las biotecnologías y las tecnologías de la comunicación, demuestra un rechazo a nuestra condición humana en las bases de la sociedad de crecimiento. Para no estar en deuda con Dios o con la naturaleza, rechazamos el don.

Finalmente, si calificamos el decrecimiento de convivencial, es, por supuesto, para mostrar la presencia del espíritu del don al lado o en lugar de la obsesión por el beneficio. La convivencialidad reintroduce el espíritu del don, frente a la ley de la jungla, en el comercio social y, de este modo, restablece la *philia* (la amistad) aristotélica. Esta preocupación coincide exactamente con la intuición de Marcel Mauss, quien, en su artículo de 1924, «Appréciation sociologique du bolchevisme» («Apreciación sociológica del bolchevismo») defiende, «a riesgo de parecer anticuado y tópico», volver «a los viejos conceptos griegos y latinos de *caritas* —que hoy en día traducimos mal por *caridad*—, de *philia*, de *koinomia*, de esa “amistad” necesaria y de esa “comunidad” que son la delicada esencia de la ciudad».<sup>100</sup> También sirve para conjurar la rivalidad mimética y la envidia destructora que amenazan cualquier sociedad democrática.

Según Jacques Godbout, «la justicia es superior al mal funcionamiento del don, lo cual es muy frecuente». Y en tal caso, efectivamente, uno tiene el insoportable sentimiento de ser víctima de una injusticia. De todas formas, «gracias a la justicia podemos salir del don, solo aparente, pero no permite acceder a la gracia, que está más allá de la justicia».

<sup>101</sup> En la sociedad moderna, la justicia es a la vez necesaria e improbable. Necesaria para evitar la guerra de todos contra todos que sin ella provocaría la desaparición de los

vínculos tradicionales. Improbable pues supone la igualdad, en sí misma imposible, y un mundo común, destruido por el fantasma de la libertad sin límites. Por este motivo el espíritu del don y su gracia son indispensables en una sociedad de decrecimiento para que esta sea convivencial. Una justicia meramente formal, por bien que funcione, resuelve los conflictos entre los individuos, pero encierra los átomos sociales en el desierto de la soledad sin remediar las situaciones de miseria material y moral que se derivan especialmente de los conflictos de clases.

No obstante, el don plantea un desafío al imaginario democrático. El don crea disimetría y genera jerarquía a causa de su dimensión vertical. Articular don vertical y don horizontal sin duda está en el corazón del proyecto de democracia ecológica holística que intentamos construir. Ello supone pensar en una forma de autotranscendencia — algunos la llamarán espiritualidad laica— que no ha de desagradar a los defensores de la economía de la felicidad.

La construcción de la sociedad de decrecimiento implica salir de la economía para romper con la desmesura y la heteronomía, es decir, con la sumisión a las leyes pretendidamente naturales del mercado. Hemos visto que, para ello, es necesaria una descolonización del imaginario. Ahí reside la oposición con el proyecto de una economía de la felicidad. Se trata de reconquistar lo político y reapropiarse del propio destino. Decidir conjuntamente, democráticamente y autolimitarse. La producción y el consumo necesarios, deseables y posibles serán «reintroducidos» en lo social. Sin embargo, salir de la economía, también lo hemos visto, significa simplemente que la sociedad del decrecimiento no será ni una sociedad de mercado, ni una sociedad asalariada, ni una sociedad capitalista, porque no estará sometida a la ley económica, al imperio del siempre más.

La revolución del decrecimiento conlleva una reintroducción de lo económico en lo social (y, por eso mismo, en la biosfera) que cambia los términos mismos del problema. Pero restituir la economía representa, en primer lugar, destituirla... La descolonización del imaginario económico permitirá la reapropiación de la moneda por la sociedad y la hibridación del intercambio mercantil por el espíritu del don. Los mercados-encuentros, de los que en África aún podemos ver múltiples muestras, han sido siempre espacios de comercio social más que de exclusión, y todavía lo son a pesar de la penetración del capitalismo occidental. Durante varios siglos hubo capitalismo (en Brujas, en Venecia, en Génova, en Florencia, etc.) en el seno de una sociedad cristiana, feudal y comunitaria. Es concebible y deseable que haya una sociedad poscrecimiento que no esté dominada por la obsesión de la acumulación ilimitada, en la cual la «cosa» económica deje de ocupar el primer plano de la escena. No se trata de abolir todas las instituciones colonizadas por lo económico, sino de restituir las a la sociabilidad. Los intercambios de productos y de servicios (incluido el trabajo) dejarían de ser meros intercambios de cosas, objetos de cálculo monetario, y volverían a ser intercambios entre los hombres (para lo bueno y para lo malo...). Repitamos, la salida de la economía es exactamente una *Aufhebung* en el sentido hegeliano (abolición/superación). Ahora bien, salir de la economía implica renunciar a la concepción de una ciencia económica como disciplina independiente y

formalizada.

## La economía de la felicidad y el decrecimiento

Con el título de «economía de la felicidad», podemos reagrupar, junto a la escuela que lleva este nombre, todas las tentativas que proponen *otra* economía. En los diversos proyectos hallamos la idea que compartimos de salir, en la teoría y en la práctica, de la economía dominante ortodoxa, mercantil, capitalista, etc., generadora de la banalidad del mal. Todos los discursos sobre la economía *alternativa* también otorgan una gran relevancia a la dimensión ética. Se trata de encontrar, también en la teoría y en la práctica, la «buena» economía. El espíritu del don actúa un poco como *deus ex machina*: es lo que permitiría que la economía volviera a ser humana. Hemos denunciado de manera bastante radical este proyecto de economía «moral» que consideramos un oxímoron.<sup>102</sup>

Para nosotros, salir del imperialismo de la economía y construir una sociedad de decrecimiento comporta una vertiente teórica —salir de la economía política como discurso dominante— y una vertiente práctica —romper con la economía de crecimiento—. El proyecto del decrecimiento se propone también conceder gran importancia a la ética. Sin embargo, no se trata de salir de una *mala* economía para entrar en una problemática «otra economía»<sup>103</sup> que sería *buena*, sino de salir de la economía para recuperar la sociedad, la ética y la política. ¿Acaso el conflicto radica en las palabras? Digamos que en parte se puede entender así. No damos el mismo significado al significante de *economía*.

Vuelve a aparecer la vieja querrela de los universales que causó estragos entre los escolásticos de las universidades medievales. La economía, el desarrollo y el crecimiento ¿son esencias sujetas a modificación, constituyen sustancias susceptibles de accidentes o solo son categorías históricas convencionales que nos sirven para hablar de fenómenos vividos? Nosotros optamos por el nominalismo, es decir, por la segunda rama de la alternativa; dicho de otro modo, no pensamos que exista una esencia eterna y universal de la economía. La economía se inventa como teoría y como práctica con la modernidad y le es consustancial. Para nosotros, la *economía* de Aristóteles no es *nuestra* economía, que corresponde más a lo que él presentaba con el nombre de *crematística*. Si lo *otro* en la *otra economía*, el *otro desarrollo* y el *otro crecimiento* es radicalmente *otro*, la posición nominalista y la posición realista acaban sin embargo confluyendo, ya que lo *otro* designaría entonces algo que prácticamente no tiene nada que ver con lo que entendemos comúnmente por *economía*, *crecimiento*, *desarrollo*, etc. Pero entonces, dirá el nominalista, ¿por qué seguir hablando de economía, y no de sociología o de antropología? ¿El apego «fetichista» a las palabras no esconde acaso una última resistencia a la cosa?

Sea como sea, el proyecto de la «buena» economía, cuando se trabaja en serio, abre algunas perspectivas que no pueden dejar indiferente al partidario del decrecimiento e incluso pueden enriquecer el contenido de su proyecto. Es el caso sobre todo de la



economía del consumo de Arnaud Berthoud y de la economía de la felicidad de Leigino Bruni.

Arnaud Berthoud distingue una «buena» economía, de una «mala», y un «buen» consumo, de uno «malo», cuando nosotros hablamos de la necesidad de salir de la economía y tendemos a denunciar la trampa de las palabras y a buscar otros conceptos. «La economía dominada por el dinero no es la única economía concebible y no constituye la economía humana verdadera. La economía verdadera, que una teoría pura no constructivista puede proponer inspirándose en Aristóteles, es la economía del consumo», escribe.<sup>104</sup> Se trata de hecho de un análisis subversivo que, acercándose al concepto económico de Aristóteles, ilegitima radicalmente la ciencia económica. Esta no es más que una *crematística* (ciencia de la acumulación de la riqueza por sí misma). El consumo «verdadero» consistiría en el uso ahorrador de un conjunto de riquezas que constituyen la propiedad del sujeto en vistas de la felicidad por la amistad consigo mismo. De este modo, Berthoud pone explícitamente en cuestión la dictadura de la producción, del valor de cambio y, por lo tanto, implícitamente la del crecimiento, y rehabilita el don primordial y el relacional no mercantil que hay en la base de un arte del uso de las cosas y de las personas que podría constituir una guía teórica para la construcción de una sociedad de decrecimiento. Y sigue: «Ante cualquier producción y adquisición hecha por el hombre hay un don hecho por la naturaleza.»<sup>105</sup> Este don, que es don de su lugar y de su tiempo de vida, el hombre debe aprender a acogerlo. Este acogimiento es, en primer lugar, el acogimiento del otro, planta, animal u hombre; seguido de la reintroducción de las relaciones personales en el arte de consumir. «Consumir o mantener la propia vida haciendo uso de sus semejantes y de todos los bienes materiales significa, en primer lugar, recibirlos en una cultura y en un mundo. El don precede a la apropiación. La adquisición es anterior a la posesión. El acogimiento es el primer momento de la apropiación», prosigue.<sup>106</sup> «En la economía de Aristóteles, el uso del prójimo está presente en el uso de las cosas, y la preocupación relativa a la “excelencia de las personas” tiene en cuenta las funciones, los estatus y las historias.»<sup>107</sup>

La economía política y la posterior ciencia económica reciben de Adam Smith y de su teoría del consumo una noción de la felicidad limitada y triste, que excluye precisamente el uso feliz del prójimo. «Todo lo que permite la alegría de vivir juntos y todos los placeres del espectáculo social en el que cada uno se muestra a los demás en todos los lugares del mundo —mercados, talleres, escuelas, administraciones, calles o plazas públicas, vida doméstica, lugares de ocio...— son retirados de la esfera económica y colocados en las esferas de la moral, de la psicología o de la política. La sola felicidad aún esperada del consumo se encuentra separada de la felicidad de los demás y de la alegría común.»<sup>108</sup> No hay ni goce primigenio del don, ni placer del uso del otro, ni siquiera de su propio gasto de energía en el cumplimiento de tareas. Es el naufragio de Robinson, esa figura mítica de la *siniestra* ciencia de los clásicos ingleses. «El trabajo se vive como un mal que le permite a uno huir de un mal aún peor. La felicidad no es otra cosa que una distancia cada vez mayor de la desgracia, una acumulación sin fin de

productos que obstaculizan cada vez más el retorno posible del naufragio primitivo.»<sup>109</sup>

El buen uso de la vida supone (re)adquirir el sentido de los límites y del «justo» valor de las cosas —entendamos por ello todo el contenido de naturaleza y humanidad que se da a través de ellas—. Los bienes «relacionales» tienen un papel central en esta economía de la felicidad: «Cuando el consumidor, en cambio, encuentra su felicidad en el uso de sus semejantes tanto como en el uso de las cosas, su goce se refracta como el haz de luz de un espejo a otro y la felicidad se multiplica compartiéndose.»<sup>110</sup> El «verdadero» consumo es, en primer lugar, el uso de todos por cada uno: «Somos pobres o ricos según la cantidad, la calidad y la variedad de servicios de los que disponemos en nuestra vida conyugal, familiar y social.»<sup>111</sup> Esta calidad se expresa mediante los posesivos: *mi* mujer, *mi* médico, *mi* fontanero, así como *mi* carnicero, *mi* panadero, *mi* cervecero, *mi* diputado. «El uso del otro mediante la conservación de su ser encuentra en el consumo su momento principal y ejemplar. La colaboración en el proceso de producción y la relación mutua en el intercambio mercantil presuponen ambas ese primer momento del consumo del semejante por el semejante.»<sup>112</sup>

El sistema mercantil, que transforma el goce sensual de un cuidado personal en un acto frío y mecánico, vuelve la carne triste. En el servicio mercantil, «el precio del servicio libera la relación mutua de cualquier servidumbre común. [...] Deja de ser lo que vincula inmediatamente un hombre a otro en un simbolismo y una cultura marcados por la dependencia común de la necesidad; es, al contrario, lo que los desvincula uno de otro integrándolos juntos en una sociedad mercantil donde cada uno está libre de todos los otros».<sup>113</sup> Nos hallamos en el corazón del desierto helado del clásico imaginario de lo económico formulado por Hobbes,<sup>114</sup> y la noción de riqueza es así rebatida sobre el modelo exclusivo del bien material. El análisis pertinente de Berthoud pone en tela de juicio la concepción moderna de consumo. Sin embargo, todo esto que es la «verdadera» riqueza, ¿forma parte de la economía? La idea de una «economía de las personas» de Stéphane Breton, que confluye con las investigaciones de Arnaud Berthoud, es interesante si se trata de una metáfora para denunciar la impostura de la ciencia económica, pero peligrosa si se trata de «salvar la economía» a pesar de todo.<sup>115</sup>

El proyecto de una «economía» civil de Luigino Bruni recoge la visión de Berthoud.<sup>116</sup> Bruni se une también a la tradición aristotélica y procede a hacer una crítica del individualismo. Escribe: «Utilizo el término *individuo* en el sentido técnico y claro de la categoría de persona. Según la tradición escolástica (de santo Tomás a Jacques Maritain), la persona es ser-en-relación, que solo es él mismo en relación con los demás; el individuo, en cambio, subsiste en sí mismo, y se caracteriza por su autosuficiencia y su indivisibilidad (*in-dividuum*). La idea antropológica en que se basa la economía postsmithiana es la de individuo y no la de persona.»<sup>117</sup> Bruni reexamina y reevalúa con una mirada crítica los fundamentos de las comunidades solidarias. «La idea de bien común en el Occidente premoderno no estaba asociada a una *suma* de intereses privados; contenía más bien, por así decirlo, una *resta*: solo renunciando y poniendo en riesgo algo

“propio” (del bien privado) se podía construir lo “nuestro” (el bien común), que era común precisamente porque no pertenecía a nadie.»<sup>118</sup>

La construcción de una economía de este tipo está relacionada con la corriente de la economía civil y con la escuela napolitana del siglo xviii de Antonio Genovesi, la de la *publica felicità*, que el triunfo de la economía política escocesa refrenó. La felicidad tal como la ha entendido Occidente, reducida al bienestar material medido mediante el consumo individual, era, ciertamente, en palabras de Saint-Just, una idea nueva en Europa en vísperas de la Revolución francesa, pero la *felicità* terrestre —a la espera de la beatitud prometida a los justos en el más allá—, originada por un recto gobierno (*buon governo*) que procura la búsqueda del bien común, era el objeto de la reflexión de los ilustrados napolitanos. A la vez que integraban el mercado, la competencia y la búsqueda del sujeto mercantil de su interés personal, no repudiaban la herencia del tomismo y de Aristóteles. Los teóricos de la economía civil son perfectamente conscientes de la «paradoja de la felicidad», redescubierta por el economista americano Richard Easterlin. Genovesi escribía: «È legge dell'universo che non si puo' far la nostra felicità senza far quella degli altri» («Es una ley del universo que no podemos realizar nuestra felicidad sin realizar la de los demás»). Serán necesarios dos siglos de destrucción frenética del planeta, gracias a la «buena gobernanza» de la mano invisible y del interés individual erigido en divinidad, para redescubrir estas verdades elementales.<sup>119</sup>

Toda la economía moderna se habría construido para evitar la «herida del otro» y, por lo tanto, ese consumo del prójimo del que habla Berthoud. Contra el riesgo o el horror comunitario, la modernidad ha desarrollado un proyecto «inmunitario». El proyecto smithiano se basa en el *immunitas* del mercado contra la *communitas*. La bondad solo sobrevive como último recurso del capitalismo compasivo y, según Smith, a ella solo puede recurrir el mendigo y «se asemeja más al *munus* del que habla Marcel Mauss (un don que expresa y refuerza una asimetría de poder y de estatus en las relaciones sociales, que obliga a aquel que lo recibe a volver a dar a su vez) que al don como expresión de gratuidad y de libertad recíproca».<sup>120</sup> Smith reconoce que, «en lo que respecta a la felicidad real [*vera felicità*] de la vida humana, los pobres no son en nada inferiores a los que parecen estar tan por encima de ellos», pero la economía que él inaugura no hablará de felicidad. En el mundo de la economía, era hasta incongruente hablar de felicidad, particularmente en Francia. La tentativa de Philippe d'Irbarne y del CEREBE (Centro francés de estudios e investigaciones en economía del bienestar), en la década de 1970, de incluir la felicidad en una evaluación económica no obtuvo resultados significativos, y, tras algunos años, la iniciativa fue abandonada.<sup>121</sup>

«En suma, la herida que Smith ve y quiere evitar recurriendo a la mediación del mercado, no es la herida que provocan la amistad y las relaciones horizontales entre iguales, sino aquella engendrada por la asimetría del poder y de las fuerzas objetivamente en acción.»<sup>122</sup> Efectivamente, «si el mercado fuera una esfera limitada y bien distinguida de la vida —como el deporte o la ópera clásica, o como lo eran los mercados del Antiguo Régimen—, podríamos, sin preocuparnos demasiado y hasta con cierto entusiasmo,

aceptar la existencia de esta zona franca en que es posible encontrarse sin herirse mutuamente y sin sufrimiento».<sup>123</sup> Desgraciadamente no es así, la economía mercantil invade hasta los últimos refugios de la vida privada. De ahí la necesidad de encontrar (de nuevo) en la relación económica una economía de la felicidad, reintroduciendo el espíritu del don, asimilado a la gratuidad. «La economía civil no es solo gratuidad [...]. Pero no hay economía civil sin gratuidad.»<sup>124</sup>

«El concepto clave de dicha teoría de la felicidad o de la plenitud humana es el de *bien relacional*», escribe Luigino Bruni. Pero en nota al pie reconoce que la construcción de esta categoría tiene el fin de «salvar» la continuidad de la ciencia económica. La esencia del bien relacional, según Benedetto Gui, que participa en el mismo proyecto, es el «encuentro». Se trataría de un tercer género aparte de los bienes privados y de los bienes públicos, y no de una variedad de estos últimos, aunque obedecería como ellos a la hipótesis de no rivalidad. Sin embargo, la lógica de los bienes relacionales se adapta mal al lecho de Procusto de la economía. Nuestros autores muestran ellos mismos la absurdidad de la evaluación mediante el coste de oportunidad de los bienes relacionales, que llevaría a concluir, por ejemplo, que la plegaria de un gerente vale mil veces más que la de una ama de casa e infinitamente más que la de un desempleado. «Es importante utilizar estos instrumentos con mucha atención si queremos evitar la mercantilización del mundo»,<sup>125</sup> concluyen.

Ciertamente, como nos recuerda oportunamente François Flahault, el pensamiento moderno ha sido conducido a focalizarse «en la circulación de los bienes mercantiles (los bienes que uno *tiene* o *no tiene*) y a subestimar la importancia de los bienes que hacen que uno *sea*»,<sup>126</sup> pero, como suele decirse, «lo que cuenta no se cuenta». En el ámbito económico, los bienes «relacionales» solo son «bienes» de manera metafórica. Castoriadis decía siempre: prefiero adquirir un nuevo amigo que un coche nuevo. De acuerdo, pero un nuevo amigo, ¿cuánto vale? Intentar incluir lo incalculable en el cálculo conduce evidentemente a un callejón sin salida. Por eso los economistas de la escuela de la felicidad no lo tienen fácil para ser tomados en cuenta por los *verdaderos* economistas.

Con bastante lógica, Luigino Bruni acaba rehabilitando cierta forma de sobriedad, uniéndose a las ideas del movimiento de la simplicidad voluntaria. «Estoy convencido de que no hay felicidad sin cierta forma de pobreza (entendida como liberación por sí misma de las mercancías, del poder, etc.) elegida libremente: dicha pobreza es una de esas heridas a las que va vinculada una bendición.»<sup>127</sup> La autolimitación, para tener algún impacto, no debe ser solo una elección individual, debe ser un proyecto colectivo.

Como vemos, dicha economía civil de la alegría de vivir coincide en numerosos puntos con las preocupaciones de los objetores de crecimiento. «Si queremos estudiar en economía las relaciones no instrumentales —escribe finalmente Luigino Bruni—, y debemos hacerlo, es preciso tener las herramientas adecuadas: necesitamos una ciencia que sea *directamente* relacional (¡pero sin llegar a ser holística!).»<sup>128</sup> Ciertamente, pero esa ciencia solo puede ser una sociología o una antropología.<sup>129</sup>

## Conclusión

Esta economía «antieconómica» del consumo o de la felicidad concuerda mucho con la visión de una sociedad de decrecimiento. Sin embargo vehicula una doble ambigüedad. Por un lado, deja sobrevivir el cuerpo moribundo de lo que pretende abolir (la economía como racionalidad calculadora); y, por otro, al suprimir la frontera entre lo económico y lo no económico, mantiene abierta la vía, sin duda sin ser consciente de ello, a un paneconomismo todavía más avasallador que aquel que intenta combatir.<sup>130</sup> Sin duda es necesario recorrer en sentido inverso el camino de lo económico, que nos ha hecho pasar de la felicidad, forma terrestre de la beatitud, al producto interior bruto per cápita, a través de reducir el bienestar vivido a un *bientener* estadístico, medido finalmente por la cantidad de bienes mercantiles consumidos individualmente, sin preocuparse de los demás ni de la naturaleza. Sin embargo, dicha *metanoia* (regresión) no debe quedarse a medio camino y dejar que perdure el mito del progreso indefinido. Recuperar el sentido de la medida, ¿no es en primer lugar salir de la obsesión de lo medible y despedirse de la economía para recuperar lo social?

Sin embargo, desde una visión no maniquea de las cosas y de las ideas, dichas ambigüedades pueden presentar un interés para facilitar la transición. No saldremos de la economía de golpe. Nos encontramos ante la paradoja que consiste en pensar la salida de la economía en términos económicos. La «buena» economía puede llegar a ser un instrumento interesante para instaurar el necesario diálogo entre lo viejo que no acaba de morir y lo nuevo que no acaba de nacer, a condición de tener cuidado con los monstruos que, según Gramsci, pueden surgir en este momento delicado.

<sup>96</sup>. Jacques Ellul, *Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg*, La Table ronde, París, 2008, p. 72.

<sup>97</sup>. Véase [happyplanetindex.org](http://happyplanetindex.org). También: Alessandra Retico, «Felicità. I nuovi paradisi non conosco il PIL», *La Repubblica*, 8 julio de 2009.

<sup>98</sup>. Recordemos esos ocho objetivos interdependientes, capaces de poner en marcha un círculo virtuoso de decrecimiento sereno, convivencial y sostenible: Reevaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Redistribuir, Relocalizar, Reducir, Reutilizar, Reciclar.

<sup>99</sup>. Serge Latouche, *Le Pari de la décroissance*, Fayard, París, 2006, capítulo 6. [Trad. cast.: *La apuesta por el decrecimiento*, Icaria, Barcelona, 2008.]

<sup>100</sup>. Aquí, citado por Philippe Chaniel, en *La délicate essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'eau, Latresne, 2009, p. 35.

<sup>101</sup>. Jacques T. Godbout, *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, París, 2007, p. 227.

<sup>102</sup>. Véase el capítulo que lleva este título en nuestra obra *Justice sans limites*, Fayard, París, 2003.

<sup>103</sup>. Ni salir del *menoscrecimiento* o del *malcrecimiento* de los que habla Bernard Stiegler para entrar en el *eucrecimiento*, propuesto por Alain Caillé, en el hipotético *crecimiento sobrio* de François Bayrou o en otros *altercrecimientos*.

<sup>104</sup>. Arnaud Berthoud, *Une philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2005, p. 192. Véase también el libro *Le Pari de la décroissance*, *op. cit.*, capítulo 6.

<sup>105</sup>. *Ibid.*, p. 35.

<sup>106</sup>. *Ibid.*, p. 54.

<sup>107</sup>. *Ibid.*, p. 37.

<sup>108</sup>. *Ibid.*, p. 38.

<sup>109</sup>. *Ibid.*, p. 39.



- [110.](#) *Ibid.*, p. 91.
- [111.](#) *Ibid.*, p. 43.
- [112.](#) *Ibid.*, p. 44.
- [113.](#) *Ibid.*, p. 51.
- [114.](#) Y que Berthoud recuerda: «¡Que nadie se vincule directamente a los otros y que cada uno no haga de su vida de consumidor más que una cuestión principalmente privada o solitaria que lo vincule únicamente a las cosas de la naturaleza!», *Ibid.*, p. 46.
- [115.](#) Véase *La Revue du MAUSS*, n.º 21, 2003, p. 85. Pasa lo mismo con las evaluaciones de la felicidad nacional bruta que se hacen no a partir de las percepciones subjetivas, como el Happy Planet Index, sino sobre bases «objetivas», aunque sea a partir de concepciones plurales de la buena vida (véanse las diversas propuestas de Jean Gadrey en *Philosophie Magazine*, n.º 14, noviembre de 2007).
- [116.](#) Este proyecto fue desarrollado, no solo por Luigino Bruni, sino por todo un grupo de economistas italianos (los otros representantes principales son Stefano Zamagni, Benedetto Gui y Leonardo Becchetti).
- [117.](#) Luigino Bruni, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento, 2007, p. 61.
- [118.](#) *Ibid.*, p. 26.
- [119.](#) Transformadas en lenguaje científico gracias a exámenes experimentales, han llegado hasta a valerle un premio llamado Nobel de economía a Daniel Kahneman (2004). Poniendo como prueba un *treadmill effect* (efecto de cinta rodante), este mostraba que el aumento de ingresos hacía necesaria la búsqueda continua de nuevos objetos de consumo para mantener el mismo nivel de satisfacción.
- [120.](#) *Ibid.*, p. 42.
- [121.](#) A los italianos les gusta más hablar de felicidad. Y, paradójicamente, a los anglosajones también. Sin embargo, la *happiness* es concebida como un *subjective well-being* (Lane), mientras que el *bonheur* en francés implica una superación del individualismo que cuestiona el paradigma de la economía.
- [122.](#) *Ibid.*, p. 45.
- [123.](#) *Ibid.*, p. 46.
- [124.](#) *Ibid.*, p. 91. La asimilación del don a la gratuidad es abusiva, según la lección de Mauss y del MAUSS, aunque «*carisma* viene del griego *charis*, gracia, que significa literalmente ‘aquello que da alegría’, y que en consecuencia es la misma raíz del término *gratuidad*» (*ibid.*, p. 189). El don no es gratuito, puesto que crea una deuda (la obligación de devolver), pero no es mercantil y no excluye ni la generosidad ni la ostentación.
- [125.](#) *Ibid.*, p. 162.
- [126.](#) François Flahault, *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme?*, Descartes et Cie, París, 2003, p. 151.
- [127.](#) *Ibid.*, p. 179.
- [128.](#) *Ibid.*, p. 153.
- [129.](#) Finalmente, las perspectivas concretas que ofrece la escuela italiana de la economía de la felicidad, propuestas, por ejemplo, por Leonardo Becchetti en su libro *Oltre l'omo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni* (Città Nuova, Roma, 2009), son decepcionantes, a pesar de un título prometedor. Se moraliza el capitalismo haciéndole una competencia leal mediante la producción, el comercio y las finanzas éticas.
- [130.](#) Jean Gadrey y Florence Jany-Catrice escriben: «Por nuestra parte, no estamos entusiasmados con la idea de que, para poder hacerse escuchar cuando se defiende una visión no estrictamente económica de la riqueza y del progreso, sea necesario forzosamente pasar por *la valorización económica de todas las variables no económicas*. Puede verse una contradicción en los términos, que sellaría la victoria definitiva de la economía como valor supremo y como única justificación creíble de las acciones en favor de la justicia, del vínculo social o del medio ambiente. Justificar el voluntariado, es decir, el don, y su contribución en la sociedad por un valor monetario, es decir, lo queramos o no, por una referencia al mercado, es una increíble declaración de impotencia ante hacer prevalecer otros valores diferentes a los de la economía mercantil.» Jean Gadrey y Florence Jany-Catrice, *Les Nouveaux Indicateurs de richesse*, La Découverte, col. Repères, París, 2005, p. 49.

## 4. ¿El decrecimiento es la buena nueva de Ivan Illich?

¿Sienta bien ser un individuo autónomo? No me refiero a alguien que sueña en prescindir de los otros porque ya no los soporta, sino a alguien que toma las riendas de su vida, que sabe decir no cuando lo que le proponen es contrario a su ética o a su deseo profundo, que no va al vaivén de los acontecimientos sino que construye sus propios proyectos, que no siempre echa la culpa al otro sino que es capaz de reconocer sus propios errores, en suma, alguien que es responsable de sí mismo y de su vida.

PAULE SALOMÓN<sup>131</sup>

Lo que hago en mi casa, con los míos, para vivir a mi manera, también puedes hacerlo tú, en tu casa, con los tuyos, para vivir a tu manera.

INGMAR GRANSTEDT<sup>132</sup>

Según Jean-Pierre Dupuy, si tenemos en cuenta lo que dice Ivan Illich, la desaparición programada de la sociedad de crecimiento a causa de los límites del planeta y de las diversas crisis medioambientales que sufre, no es necesariamente una mala noticia. «La buena nueva consiste en que no es para evitar los efectos secundarios negativos de una cosa, que sería buena en sí misma —como si tuviéramos que decidir entre el placer de un manjar exquisito y los riesgos que conlleva— por lo que hemos de renunciar a nuestro modo de vida. No, lo que ocurre es que el manjar es intrínsecamente malo, y seríamos más felices si prescindiéramos de él. Vivir de otra manera para vivir mejor.»<sup>133</sup> Esta es prácticamente la definición de la sociedad de decrecimiento tal como la formuló en la década de 1980 André Gorz, otro colega de Ivan Illich. «El sentido de la racionalización ecológica —escribe Gorz—, puede resumirse en la divisa “menos pero mejor”. Su objetivo es una sociedad en la que se vivirá mejor, trabajando y consumiendo menos. La modernización ecológica exige que la inversión no sirva al crecimiento sino al decrecimiento de la economía, es decir, al estrechamiento de la esfera regida por la racionalidad económica en el sentido moderno. Sin restricción de la dinámica de la acumulación capitalista y sin reducción por autolimitación del consumo no puede haber modernización ecológica.»<sup>134</sup>

Jean-Pierre Dupuy no es un simple exegeta del pensamiento de Ivan Illich; si bien es cierto que varias veces le ha rendido un sostenido homenaje, no hace suyas todas sus tesis y desarrolla otras propias. De todas formas, para empezar, es preciso asociar a los dos autores para preguntarnos si no estamos ante un precursor del decrecimiento, como en el caso de André Gorz, ya que sus voces abren una vía para salir del callejón sin



salida del sistema productivista y para construir una «buena» sociedad.

Los análisis (comunes a los dos autores) del *disvalor* y de la contraproduktividad, igual que toda la visión de Illich sobre la convivencialidad y la sobriedad necesaria, van totalmente en este sentido. Sin embargo, ni Ivan Illich ni Jean-Pierre Dupuy han utilizado explícitamente la palabra *decrecimiento*, y en ninguno de los dos casos encontramos una presentación sistemática de la «utopía concreta» de lo que sería una «sociedad de decrecimiento». <sup>135</sup> Entonces, si estos dos autores son «padres» del decrecimiento, quizás lo sean a pesar suyo.

## **Los temas «decrecentistas» del pensamiento Illich/Dupuy**

Illich nunca utilizó explícitamente la palabra *decrecimiento* simplemente porque esta no existe en las lenguas que él utilizaba con más frecuencia (inglés y alemán). <sup>136</sup> Hemos visto que este término es prácticamente intraducible. Sin embargo, durante el coloquio «Deshacer el desarrollo, rehacer el mundo», celebrado en París en marzo de 2002, ocasión de una de sus últimas intervenciones públicas, hizo suya, al menos implícitamente, esta idea de un decrecimiento necesario y deseable que estaba en debate. En cualquier caso, en su obra encontramos casi todos los temas de la «objeción al crecimiento»: la insostenibilidad del desarrollo y de nuestro modo de vida, el *disvalor* y la contraproduktividad, la colonización del imaginario, la autolimitación de las necesidades, la convivencialidad y la pedagogía de las catástrofes.

## **La insostenibilidad del desarrollo y de nuestro modo de vida**

En su artículo publicado en *Le Monde*, Jean-Pierre Dupuy recuerda que, desde la década de 1970, Illich había demostrado que nuestro crecimiento y nuestro desarrollo no eran sostenibles (véase en particular el texto de Illich de 1971, *Libérer l'avenir*, [«Liberar el futuro»]). «A la larga, nuestro modo de vida está irremediabilmente condenado», afirma Jean-Pierre Dupuy, que, aunque haya escrito poco sobre la crítica del desarrollo como tal, se adhiere en este punto al pensamiento de Ivan Illich. Tal insostenibilidad se fundamenta en razones a la vez sociales y ecológicas, desarrolladas por los autores en sus distintos análisis. De hecho, toda la obra de Ivan Illich pone en cuestión el desarrollo, el crecimiento económico, la industrialización con su técnica heterónoma y el modo de vida moderno. Si bien no aborda frontalmente la crítica, la evoca a través del análisis de las instituciones y de las transformaciones. Arqueólogo de la modernidad e historiador de las mutaciones, estudia minuciosamente la instalación de los servicios, el nacimiento de las necesidades, la destrucción de lo vernáculo y la pérdida de la autonomía. En cierto modo, ha delegado a sus discípulos Wolfgang Sachs y Gustavo Esteva la tarea de realizar la síntesis. <sup>137</sup>

En «L'histoire des besoins» («La historia de las necesidades») denuncia claramente el desarrollo como generador de pobreza modernizada. «Los proyectos de crecimiento

quedan rápidamente en ruinas y en detritus, en medio de los cuales hemos de aprender a vivir. [...] Cambio climático, agotamiento genético, contaminación, elevación del nivel del mar y, cada año, millones de refugiados a la deriva.»<sup>138</sup> Con la globalización asistimos a la mutación del *homo economicus* en *homo miserabilis*, el hombre necesitado. La generalización del desarrollo destruye la pobreza/frugalidad vernácula, arranca a la gente «del ordinario (*commons*) cultural tradicional» y engendra necesidades que es incapaz de satisfacer. «Ninguna estrategia de desarrollo concebible respecto al empleo podría crear el trabajo suficiente para emplear la tercera o la cuarta parte más desposeída de la población.»<sup>139</sup> El crecimiento y el desarrollo convierten a todos en «intoxicados necesitados».

## La contraproductividad

La contraproductividad es un tema esencial del pensamiento de Ivan Illich. Tiene su origen en su filosofía, incluso en su teología, a través de ese adagio escolástico que sirve de título a su último libro: la corrupción de lo mejor engendra lo peor.<sup>140</sup> La idea de contraproductividad reposa en la observación de que, más allá de determinado límite, los efectos de una institución (ya se trate de una invención social o técnica), inicialmente positivos, se vuelven negativos. Así sucede en el sistema de salud, en el de transporte, en el sistema escolar, en el de crecimiento y en el de desarrollo. La medicina nos acaba enfermando, la escuela, volviendo ignorantes, el crecimiento/desarrollo, empobreciendo...

El análisis más espectacular de la contraproductividad, llevado a cabo conjuntamente por Jean Robert y Jean-Pierre Dupuy, es el del sistema del automóvil. A partir de cierto punto, desde hace tiempo superado, la movilidad que el automóvil parecía aportar es ilusoria. Así, en las grandes ciudades, la abundancia de vehículos ha dado al caminante una ventaja nada despreciable. El sistema de transporte en automóvil es el menos eficaz de todos los que ha inventado el hombre. Hoy, en Beijing, por ejemplo, el automovilista no puede superar los ocho kilómetros por hora de media. Illich y Dupuy han calculado que si añadimos al tiempo de desplazamiento de un vehículo su tiempo de inmovilidad en los embotellamientos, el tiempo transcurrido en el trabajo para ganar el dinero necesario para su compra, para el coste de la gasolina, de los neumáticos, de los peajes, del seguro, de las infracciones (sin hablar de los accidentes...), etc., lo que podríamos llamar su *velocidad generalizada* no sobrepasa los seis kilómetros por hora, es decir, aproximadamente la del peatón.<sup>141</sup> En estas condiciones la bicicleta es muy superior al automóvil. Es urgente, concluye Illich, que el hombre contemporáneo comprenda «que la tan deseada aceleración aumentará su encarcelamiento y que sus reivindicaciones, una vez realizadas, marcarán el término de su libertad, de su ocio y de su independencia».<sup>142</sup>

## El disvalor

El *disvalor* designa «aquella pérdida que no se puede estimar en términos económicos». Una pérdida que el economista no puede evaluar realmente. Según Illich, este último «no tiene ningún medio de evaluar, por ejemplo, lo que le ocurre a una persona que pierde el uso efectivo de sus pies porque el automóvil ejerce un monopolio radical sobre la locomoción. De lo que se priva a la persona no pertenece al ámbito de la escasez. Ahora, para desplazarse, ha de comprar kilometraje. El medio geográfico le paraliza los pies. El espacio ha sido convertido en una infraestructura destinada a los vehículos. ¿Quiere esto decir que los pies son obsoletos? Por supuesto que no. Los pies no son unos “medios rudimentarios de transporte personal”, como querrían hacernos creer algunos responsables de la red viaria. Lo que sucede es que, estando en lo sucesivo engullidos por lo económico (por no decir anestesiados), la gente se ha vuelto ciega e indiferente a la pérdida inducida por el *disvalor*».<sup>143</sup>

En cierta manera, el *disvalor* puede esconderse detrás del imperialismo económico y de la mercantilización furiosa de lo vernáculo. Se llega incluso a deplorar que el trabajo no haya extendido suficientemente su imperio y su autoridad sobre la vida y que las tareas caseras o el voluntariado no sean tomados en cuenta en la contabilidad nacional e incluso retribuidas. Siguiendo la advertencia de Illich, también las feministas se engañarían al reivindicar salarios para el «trabajo» de la casa: «Lo mejor que pueden esperar no es un precio representativo (*shadow price*) para las tareas domésticas sino un precio de consolación.»<sup>144</sup> El talento y el saber hacer específicos del género vernáculo quedan devaluados en este «reconocimiento» salarial, como lo son los de los artesanos cuando entran en la fábrica. El respeto a la dignidad de las personas pasa por la lucha contra la economización del mundo.

Por su lado, el decrecimiento insiste justamente sobre la necesaria «reevaluación», es decir, sobre la necesidad de cambiar los valores que están en la base de la sociedad de consumo. Por ejemplo, tomar en consideración el tiempo consagrado a cuidar de los otros. La perspectiva del *care*, elaborada por las feministas como reacción a la impostura del dominio exclusivo del «cuidado de uno mismo» de la sociedad moderna, confluye totalmente con el cambio ético que reclama el decrecimiento. Así, según J. C. Tronto, esta perspectiva requiere «conciliar las propias necesidades con las de los demás, equilibrar la competición con la cooperación».<sup>145</sup> Reevaluar implica tomar en consideración lo que la contabilidad nacional no tiene en cuenta. De todas formas, esto no se hará necesariamente basándose en lo cuantitativo. Hay otros índices que inventar, si no es que es preciso incluso liberarse de esta obsesión contable.

## **La colonización del imaginario**

Aunque esta fórmula se refiera más a Castoriadis que a Illich, las bases las encontramos en este último a través de la crítica de la escuela y de la historia de las necesidades. Se trata de combatir las palabras «tóxicas» y de hacer un aseo semántico. Reconceptualizar o redefinir/redimensionar se impone en la óptica del decrecimiento, por ejemplo, para los

conceptos de riqueza y pobreza,<sup>146</sup> pero también para la pareja infernal, fundadora del imaginario económico, escasez/abundancia, que urgentemente hemos de deconstruir.

Como lo han mostrado Ivan Illich y Jean-Pierre Dupuy, la economía transforma la abundancia natural en escasez mediante la creación artificial de la falta y de la necesidad a través de la apropiación de la naturaleza y de su mercantilización.<sup>147</sup> Los OGM son la última ilustración del fenómeno de desposesión de los campesinos de la fecundidad natural de las plantas en provecho de las firmas agroalimentarias. La privatización de lo vivo puede analizarse con todo rigor como una nueva forma de *enclosure* o de apropiación excluyente de los bienes comunes. La abundancia, o la opulencia, moderna es una creación igualmente artificial de la economía de crecimiento. Si la naturaleza es fecunda y generosa, no es sin embargo «sobreabundante» en el sentido económico. No ofrece espontáneamente productos sofisticados, estos son el resultado de una laboriosa transformación de los recursos naturales que les añade valor, pero este valor no se encuentra necesariamente en el cambio. La captación de energías fósiles permite una extraordinaria desvalorización del trabajo humano, siendo el resultado esta «sobreabundancia» artificial que los supermercados muestran en sus vitrinas espectaculares. Una de las consecuencias de ello es la banalización de las «maravillas» y el desencantamiento del mundo.

Por otra parte, el proceso de colonización del imaginario lo describe perfectamente un colega de Ivan Illich, Majid Rahnema. «Para infiltrarse en los espacios vernáculos, el primer *Homo economicus* adoptó dos métodos que no dejan de estar relacionados: uno, la acción del retrovirus VIH, y el otro, los medios empleados por los traficantes de droga.»<sup>148</sup> Se trata de la destrucción de las defensas inmunológicas y de la creación de nuevas necesidades. De la primera, se encarga la escuela; de la segunda, la publicidad.

En lo esencial, en las sociedades modernas, la educación pasa por una institución: la escuela. Esta fue objeto de una severa crítica, que sigue siendo actual, por parte de Ivan Illich. «La mayoría —escribe— aprende en la escuela no solo la aceptación de su suerte, sino también el servilismo.»<sup>149</sup> En cuanto al fracaso escolar, se inscribe en la lógica de la institución, puesto que está basada en la competencia entre niños que disponen de un capital cultural muy desigual.» Constituye el «aprendizaje de la insatisfacción».<sup>150</sup> Pero, ¿cómo salir de esto si los maestros están ellos mismos mal educados? «El revolucionario de la cultura —responde Illich— apuesta por el futuro, creyendo en la posibilidad de educar a la persona humana.»<sup>151</sup> Hay pues una alternativa posible para salir del callejón sin salida del formateado escolar. Como se verá en el próximo capítulo, el hombre no se reduce a un simple engranaje de la megamáquina, no está hecho de una sola pieza; y en cualquier maestro concienciado, incluso conformista, hay una ventana abierta a la subversión. En tiempos normales, los fermentos de la disidencia son insuficientes para minar el sistema, pero las circunstancias que ningún poder, incluso el más totalitario, puede dominar pueden ofrecer posibilidades para su florecimiento. Gracias a las crisis, a las catástrofes y a los cataclismos, la sociedad puede entrar en una fase de eferescencia que puede desembocar en un cambio radical.

Con la comunicación, la salida del «totalitarismo» mediático aún es más difícil. La información, por su mismo exceso —la «sobreinformación»—, deviene, siguiendo el análisis de Jacques Ellul, desinformación y se combina con la publicidad comercial y política para convertirse en deformación, propaganda y manipulación. Se trata de una verdadera empresa de intoxicación. Illich hacía suyo este análisis formulado por aquel a quien él llamaba cariñosamente «Maestro Jacques». Denunciaba la creación de necesidades por la publicidad como una cosificación alienante. «Tener sed —escribe— es tener necesidad de Coca-Cola. Esta suerte de cosificación es el resultado de una manipulación de las necesidades humanas por grandes organizaciones que han llegado a dominar la imaginación de los consumidores potenciales.»<sup>152</sup>

Para Illich se impone la conclusión: es preciso «desescolarizar» la sociedad y emprender una cura de desintoxicación. Por desgracia, no da muchas pistas para realizar estas transformaciones necesarias, más allá de la toma de conciencia que puede engendrar la reflexión y la experiencia.

## **La autolimitación de las necesidades**

«La instalación del fascismo tecnoburocrático —anunciaba Ivan Illich— no es algo inscrito en los astros. Existe otra posibilidad: un proceso político que permita a la población determinar lo máximo que cada uno puede exigir en un mundo con recursos manifiestamente limitados; un proceso de consenso sobre la fijación y el mantenimiento de los límites del crecimiento del utillaje; un proceso de alentar la investigación radical de manera que un número cada vez mayor de gente pueda hacer (y no tener) cada vez más con cada vez menos». Y añadía: «Este programa puede parecer aún utópico en el momento actual [1973]; pero si dejamos que la crisis se agrave pronto lo encontraremos en extremo realista.»<sup>153</sup> Esto es lo que explica el éxito (relativo) que hoy tiene el proyecto del decrecimiento, esa sociedad autónoma soñada por Illich en la que las necesidades serían autolimitadas. Es, efectivamente, el único camino para escapar al ecofascismo amenazador.

Por otra parte, Illich denuncia «la actual condición “humana” en la que todas las tecnologías se vuelven tan invasoras que solo sería posible encontrar felicidad en lo que yo llamaría un tecnoayuno».<sup>154</sup> La necesaria limitación de la producción y de nuestro consumo, la detención de la explotación de la naturaleza y de la explotación del trabajo por el capital no significan para él la «vuelta» a una vida de privación y de esfuerzo. Al contrario, significan —si se es capaz de renunciar al confort material— una liberación de la creatividad, una renovación de la vida social y la posibilidad de una vida digna. Es la «sobrembriaguez de la vida» encomiada en su libro *La convivencialidad*.<sup>155</sup>

Jean-Pierre Dupuy, anticipando el contenido de una política del decrecimiento, anota con razón: «La alternativa radical a los transportes de hoy en día no son unos transportes menos contaminantes, con menos producción de gas de efecto invernadero, menos ruidosos y más rápidos; es una drástica reducción de su dominio sobre nuestra vida

cotidiana.»<sup>156</sup> «Para ello —añade— es preciso romper el círculo vicioso por el cual una industria contribuye a reforzar las condiciones que la hacen necesaria, por el cual los transportes crean distancias y obstáculos a la comunicación que solo ellos pueden superar.»<sup>157</sup> «Los usuarios —escribía ya Illich— romperán las cadenas del transporte todopoderoso cuando de nuevo se pongan a amar como un territorio su islote de circulación y a temer alejarse demasiado a menudo.»<sup>158</sup> Así desaparecería la obsesiva necesidad de ir cada vez más lejos, cada vez más rápido y cada vez con más frecuencia. Además, contamos con el retorno al sentido del lugar de origen, que constituye una pieza estratégica del programa del decrecimiento.

## La convivencialidad

La convivencialidad —término que Ivan Illich toma del gran gastrónomo francés del siglo xviii, Brillat-Savarin (*Fisiología del gusto o Meditaciones de gastronomía trascendente*) — pretende precisamente tejer de nuevo el lazo social descosido por el «horror económico» (Rimbaud). Reintroduce el espíritu del don, frente a la ley de la jungla, en el comercio social y restablece así la *philia* (la amistad) aristotélica. Esta preocupación confluye totalmente con la intuición de Marcel Mauss quien, en su artículo de 1924, «Apréciation sociologique du bolchevisme», aboga, «a riesgo de parecer anticuado y tópico», por un retorno «a los viejos conceptos griegos y latinos de *caritas*, que tan mal traducimos hoy por «caridad», de *philia*, de *koinomia*, de esa «amistad» necesaria, de esa «comunidad» que constituyen la delicada esencia de la ciudad.»<sup>159</sup>

La convivencialidad reúne todos los temas propios de Ivan Illich: crítica de la heteronomía, del disvalor y de la contraproductividad. Así, para él, ciertas herramientas son convivenciales, como la bicicleta que, sin contaminar ni quemar energía fósil, es el medio de locomoción terrestre más rápido (en velocidad generalizada) y autónomo, o la máquina de coser, inventada por Singer por amor a su esposa; otras, no lo son ni lo serán jamás.

Determinadas herramientas son siempre destructoras —escribía Illich—, cualesquiera que sean las manos que las utilizan, ya sea la Mafía, los capitalistas, una firma multinacional, el Estado o incluso un colectivo de trabajadores. Es el caso, por ejemplo, de las redes de autopistas de vías múltiples, de los sistemas de comunicación de grandes distancias que utilizan una amplia banda de frecuencia, y también de la explotación minera a cielo abierto, o incluso de la escuela. La herramienta destructora aumenta la uniformización, la dependencia, la explotación y la impotencia; quita al pobre su parte de convivencialidad para mejor privar al rico de la suya.<sup>160</sup>

La reflexión de Illich sobre la herramienta se suma a la crítica de los objetores del crecimiento sobre la industrialización y la tecnociencia prometeica, que nos condena a la heteronomía. Continuando por este camino, Ingmar Granstedt propone la creación de talleres vernáculos con sofisticados equipamientos miniaturizados. Para el textil, por ejemplo,



se podrían reagrupar las operaciones de la hilatura, del estiramiento, de la texturación en una única pequeña máquina de las medidas de un armario y que podría encontrarse en los talleres vernáculos donde sería accesible a la gente del barrio. [...] Igualmente para el reciclaje del papel, para lo cual ya poseemos algunas realizaciones suficientemente pequeñas y simples para poder ser transportadas según demanda y alquiladas por semanas. Implantada en el barrio o en la comunidad, una máquina de este tipo podría acompañarse de guillotinas, grapas y encoladoras que permitieran a los usuarios confeccionar ellos mismos sus cuadernos. Podrían añadirse fotocopadoras y material ligero de reproducción.<sup>161</sup>

Retomando la idea de lo que Yona Friedman llama «aldeas urbanas», la sociedad autónoma estaría formada por una multiplicidad de comunidades geográficas, cada una con su centro y con un conjunto completo de actividades diversificadas, en las que las relaciones cotidianas podrían estrecharse y volver a ser humanas.<sup>162</sup>

El resultado de esta *desindustrialización*, realizada gracias a herramientas sofisticadas pero convivenciales, sería la prueba de que se puede producir de otra manera y que, si la parte que puede remontar de la autonomía no es total, es sin embargo enorme. «Esta creciente capacidad de autoorganización local —concluye Granstedt— permitirá a cada comunidad o región adueñarse de su devenir socioeconómico y de inventar su propia originalidad, a la vez que continúa abierta al mundo.»<sup>163</sup>

## **Catastrofismo ilustrado y pedagogía de las catástrofes**

Para realizar la necesaria descolonización del imaginario y ganar la apuesta del decrecimiento, contamos sin duda ampliamente con aquello que llamamos la «pedagogía de las catástrofes». Tal expresión la debemos a uno de los primeros pensadores de la ecología, Denis de Rougemont, quien escribió: «Siento que se aproxima una serie de catástrofes, organizadas por nuestros cuidados diligentes aunque inconscientes, lo bastante grandes para despertar al mundo, pero no lo suficiente como para destruirlo todo; yo las llamaría pedagógicas, únicas capaces de superar nuestra inercia y la invencible propensión de los cronistas a catalogar de “psicosis de Apocalipsis” cualquier denuncia de un factor de peligro bien comprobado pero *que reporta*.»<sup>164</sup> François Partant, otro precursor del decrecimiento, retomó la expresión; también él contaba con el sobresalto producido por las amenazas para salir del delirio de la sociedad productivista. Así, pensamos que la inquietante canícula del verano de 2003 hizo más que todos nuestros argumentos para convencer de la necesidad de orientarse hacia una sociedad de *decrecimiento* y popularizar este tema.<sup>165</sup> Parece que el cambio climático lo está demostrando.

Las disfunciones inevitables de la Megamáquina (contradicciones, crisis, importantes riesgos tecnológicos, averías), fuente de insoportables sufrimientos, son desgracias que solo podemos deplorar. Sin embargo, son también la ocasión de tomar conciencia, de cuestionar, de rechazar y de rebelarse. Esta pedagogía de las catástrofes coincide con la «heurística del miedo» del filósofo Hans Jonas, quien escribía: «Es mejor prestar oídos a la profecía de la desgracia que a la de la felicidad.»<sup>166</sup> No por gusto masoquista por el



apocalipsis, sino precisamente para conjurarlo, siendo la política del avestruz una forma de optimismo suicida. En cualquier caso, en nada estamos preconizando un catastrofismo limitado. Este «catastrofismo ilustrado» confluye con los análisis de Jean-Pierre Dupuy. El verdadero problema, tal como lo subraya Dupuy, es que «no llegamos a dar suficiente peso de realidad al futuro, y en particular al futuro catastrófico».<sup>167</sup> «Lo terrible de la catástrofe —continúa escribiendo— es que no solo no se *crea* que va a producirse, aun teniendo todas las razones para *saber* que sí va a producirse, sino que una vez se ha producido se considera que pertenece al orden normal de las cosas. Su misma realidad la vuelve banal. Antes de que se realizara se estimaba imposible; después, hela aquí integrada sin más ni más en el «mobiliario ontológico» del mundo, empleando la jerga de los filósofos. [...] Esta metafísica espontánea de las épocas de las catástrofes es el mayor obstáculo para definir una prudencia adaptada a los tiempos actuales.»<sup>168</sup> «En otros términos —concluye— lo que puede salvarnos es lo mismo que nos amenaza.»<sup>169</sup> Este tema no está muy presente en Ivan Illich, en cambio, Jean-Pierre Dupuy parece que cierre así el círculo del esquema del decrecimiento.

## La paternidad contestada

Según Barbara Duden,<sup>170</sup> a Ivan Illich le horrorizaba cualquier construcción sistemática; nunca hubiera avalado una concepción tan articulada como la propuesta de la sociedad de decrecimiento. Por su parte, Jean-Pierre Dupuy, quizás también en esto discípulo de Ivan Illich, no ha intentado, hasta el momento, hacer una síntesis de todos los temas que ha abordado para presentar un «proyecto» de sociedad alternativa. Todavía más que Illich, se contenta con lanzar señales de alarma y se complace en la posición de vigilante o, a lo sumo, de consejero del príncipe, y en absoluto de revolucionario.

El uso de la palabra *decrecimiento* está prácticamente ausente en ambos autores, y quizás ocurre lo mismo con la cosa en sí, al menos en parte. Si el término *decrecimiento* es de uso reciente en el debate económico, político y cultural, el origen de las ideas que reviste tiene una historia más o menos antigua. Historia ligada a la crítica *culturalista* de la economía, por una parte, y a su crítica ecologista por otra. Y ninguna de las dos es extraña ni a Illich ni a Dupuy, aunque no se limiten a ellas. Desde sus inicios, la sociedad «termoindustrial» ha engendrado tantos sufrimientos e injusticias que no se presentó como algo deseable. El fundamento antropológico de la economía, como teoría y como práctica, el *Homo economicus*, es denunciado como reductor por todas las ciencias del hombre.<sup>171</sup> La base teórica y la puesta en práctica (la sociedad moderna) son cuestionadas y criticadas por la sociología de Durkheim y de Mauss, por la antropología de Polanyi y de Sahlins y por el psicoanálisis de Erich Fromm o de Gregory Bateson. El proyecto de sociedad autónoma y ecónoma que reviste el eslogan del decrecimiento, en efecto no data de ayer. Sin remontar a algunas utopías del primer socialismo, ni a la tradición anarquista renovada por el situacionismo, fue formulada de una forma próxima a la nuestra a finales de la década de 1960 por André Gorz, François Partant, Jacques

Ellul, Bernard Charbonneau y sobre todo por Cornelius Castoriadis e Ivan Illich. El fracaso del desarrollo en el Sur y la pérdida de referentes en el Norte llevaron a estos pensadores a poner en cuestión la sociedad de consumo y sus bases imaginarias, el progreso, la ciencia y la técnica. La toma de conciencia de la crisis medioambiental que se produjo al mismo tiempo aportó una nueva dimensión: la sociedad de crecimiento no solo no era deseable sino que tampoco era sostenible.

Si la intuición de los límites físicos del crecimiento económico se remonta a Malthus, no encuentra su fundamento científico hasta Sadi Carnot y su segunda ley de la termodinámica. En efecto, el hecho de que las transformaciones de la energía en sus distintas formas (calor, movimiento, etc.) no sean totalmente reversibles y que nos topemos con el fenómeno de la entropía, no puede dejar de tener consecuencias sobre la economía, que se basa en estas transformaciones. Sin embargo, hay que esperar hasta la década de 1970 para que se plantee la cuestión ecológica en el seno de la economía, sobre todo por el gran sabio y economista rumano Nicholas Georgescu-Roegen. Este extrae de la ley de la entropía las implicaciones bioeconómicas ya presentadas en las décadas de 1940 y 1950 por Alfred James Lotka, Erwin Schrödinger, Norbert Wiener o Léon Brillouin.<sup>172</sup>

Adoptando el modelo de la mecánica clásica newtoniana, anota Georgescu-Roegen, la economía excluye la irreversibilidad del tiempo. Ignora, pues, la entropía, es decir, la no reversibilidad de las transformaciones de la energía y de la materia. Así, los desechos y la contaminación, producidos sin embargo por la actividad económica, no entran en las funciones de la producción estándar. Como dice Yves Cochet, «la teoría económica neoclásica contemporánea esconde, tras una elegancia matemática, su indiferencia respecto a las leyes fundamentales de la biología, de la química y de la física, en especial aquellas de la termodinámica».<sup>173</sup> Es un sinsentido ecológico.<sup>174</sup> En suma, el proceso económico real, a diferencia del modelo teórico, no es un proceso puramente mecánico y reversible; sino que es de naturaleza *entrópica*. Se desenvuelve en una biosfera que funciona en un tiempo señalizado.<sup>175</sup> De ahí la imposibilidad, para Nicholas Georgescu-Roegen, de un crecimiento infinito en un mundo finito y la necesidad de una *bioeconomía*, es decir de pensar la economía en el seno de la biosfera a nivel teórico y organizar en la práctica una política de reducción de la producción. Por este motivo se utilizó el término *decroissance* (decrecimiento) para dar título a una selección de sus ensayos.<sup>176</sup> Estos autores, aunque no hayan hecho mucho hincapié sobre el tema, comparten este substrato ecológico del decrecimiento. De todas formas, la presentación «sistémica» de los círculos virtuosos del decrecimiento sereno, convivencial y sostenible que repugnaba a Barbara Duden, marca quizás una ruptura con la enseñanza de Illich y de Dupuy; incluso si la utopía concreta del decrecimiento no es propiamente hablando una alternativa, sino una matriz de alternativas, un esquema pedagógico y no un programa político.

El proyecto del decrecimiento es una utopía en el sentido positivo del término, es decir, una fuente de esperanza y de sueño. «Sin la hipótesis de que otro mundo es posible, no

hay política, sino solamente gestión administrativa de los hombres y de las cosas.»<sup>177</sup> Se trata de una propuesta necesaria para volver a abrir el espacio de la inventiva y de la creatividad del imaginario, bloqueado por el totalitarismo economicista, desarrollista y progresista. Como ya hemos señalado, convendría hablar rigurosamente a nivel teórico más que de «de-crecimiento», de «a-crecimiento», como se habla de a-teísmo. El decrecimiento es pues un proyecto político en el sentido radical del término, el de la construcción, en el Norte y en el Sur, de sociedades convivenciales autónomas y ecónomas. No se inscribe en el espacio del politiquero sino que procura devolver a la política toda su dignidad. Para ello, comparte todos los intentos de hacer política de otro modo, ya sea la experiencia de los neozapatistas de Chiapas o las reflexiones de una parte de la izquierda radical europea.<sup>178</sup>

Para esclarecer la exposición del proyecto, lo dividimos en tres partes: la crítica radical de la sociedad de crecimiento, la utopía concreta de los círculos virtuosos del decrecimiento convivencial y el programa político de la transición. La utopía concreta, que constituye el corazón del proyecto, no es un programa en el sentido electoral del término. Sí que supone un proyecto, pero, como está basado en un análisis concreto de la situación, no se puede convertir directamente en objetivos susceptibles de llevarse a cabo. Lo que se busca es la coherencia teórica del conjunto. Aunque para la exposición es cómodo enumerar las etapas, estas no deben ser interpretadas como las de una agenda. Esto viene después.

En la década de 1960, los profesores de economía y los tecnócratas se llenaban la boca con los círculos virtuosos del crecimiento. Era la época que uno de ellos calificó de «Treinta Gloriosos», aunque los economistas críticos designan el período siguiente como el de los «Treinta Lamentables». En verdad, los mismos Treinta Gloriosos, balance hecho de estropicios sufridos por la naturaleza y la humanidad, han sido, como lo dice el «jardinero planetario» Gilles Clément y como lo había dicho también René Dumond desde 1974, «treinta desastrosos».<sup>179</sup> A fin de cuentas, los círculos virtuosos se revelaron más bien perversos en muchos aspectos. El desorden climático que hoy nos amenaza, por ejemplo, es el fruto de nuestras «locuras» de ayer, puesto que son necesarios de cincuenta a setenta años para que el dióxido de carbono se disipe en la atmósfera.

Por el contrario, el cambio que requiere la construcción de una sociedad autónoma de decrecimiento puede representarse por la articulación sistemática y ambiciosa de ocho cambios interdependientes que se refuerzan unos a otros. Puede sintetizarse el conjunto en un «círculo virtuoso» en ocho R.<sup>180</sup> En sí mismo, este esquema solo concierne, en un principio, a las sociedades del Norte. La construcción de sociedades autónomas en el Sur no puede hacerse bajo el signo del decrecimiento (ni tampoco del crecimiento), sino que ha de hacerse bajo el de la emancipación del imperialismo económico, político y, sobre todo, cultural. Aunque el contenido de tales objetivos se decline de maneras distintas según el contexto e integre muchas de las preocupaciones de Illich, la articulación del conjunto encubre un potencial de radicalidad subversiva extranjera al pensamiento de

Jean-Pierre Dupuy y sin duda de Ivan Illich.

El paso a la sociedad autónoma no puede hacerse sin una doble revolución cultural y social. Esto no significa necesariamente un proceso violento como la toma del poder por los bolcheviques. Por otra parte, esta violencia es inevitable, si creemos a André Gorz cuando dice que «la civilización capitalista [...] va inexorablemente hacia su hundimiento catastrófico; no hace falta una clase revolucionaria para abatir el capitalismo, él cava su propia tumba y la de la civilización industrial en su conjunto».<sup>181</sup> Sea como fuere, aunque en un principio este cambio no es necesariamente violento, no puede ser el resultado único de una conversión pacífica. Que la toma del Palacio de Invierno no esté en el orden del día no quiere decir que hayamos de cruzarnos de brazos y esperar tranquilamente el derrumbe del sistema. Ante la increíble violencia de la megamáquina, que se transforma en un aparato militar terriblemente represivo, la resistencia supone un mínimo de autodefensa organizada, tal como intenta hacerlo, por ejemplo, en el contexto mexicano, el EZLN (ejército zapatista de liberación nacional), quien, intentando no caer en la trampa de la espiral de violencia, se esfuerza por proteger la población indígena de las masacres fomentadas por los poderes respectivos.

En esto reside sin duda la diferencia entre la pedagogía de las catástrofes que retomamos a nuestra cuenta y el catastrofismo ilustrado de Jean-Pierre Dupuy. Ni una ni el otro suponen el deseo de lo peor, ambas intentan conjurarlo, pero la primera se basa en la experiencia y el choque vivido de crisis anunciadoras, mientras que el segundo piensa quizás en evitarlas. No es por azar que François Partant, que continúa siendo uno de nuestros referentes, haya titulado a una de sus obras *Que la crise s'aggrave!*<sup>182</sup> («¡Que se agrave la crisis!»). Un título como este no sería del agrado de Ivan Illich y menos aún de Jean-Pierre Dupuy.

## Conclusión

Cualesquiera que sean los matices divergentes entre nuestro proyecto y la buena nueva de Ivan Illich, compartimos la misma aspiración de reencontrar la sabiduría del caracol, emblema del decrecimiento (y del movimiento amigo *slow food*). El caracol nos enseña no solamente la necesaria lentitud sino también otra lección todavía más necesaria. Como explica Ivan Illich: «El caracol construye la delicada arquitectura de su caparazón uniendo una tras otra espirales cada vez más amplias, después cesa bruscamente y empieza las vueltas ahora decrecientes. Una sola espiral aún más amplia daría al caparazón una dimensión dieciséis veces mayor. En lugar de contribuir al bienestar del animal, lo sobrecargaría. Entonces, cualquier aumento de su productividad no serviría más que para paliar las dificultades creadas por este engrandecimiento del caparazón más allá de los límites fijados por su finalidad. Superado el punto límite de ampliación de las espirales, los problemas del sobrecrecimiento se multiplican en progresión geométrica, mientras que la capacidad biológica del caracol no puede, a lo más, sino seguir una progresión aritmética.»<sup>183</sup> Este divorcio del caracol respecto a la razón geométrica que

abrazó durante un tiempo nos muestra el camino para pensar en una sociedad de «decrecimiento», serena y convivencial.

El *caracol* también constituye uno de los símbolos del movimiento neozapatista. El tiempo de los antiguos mayas se simboliza con un hombre viejo saliendo de un caparazón de *caracol*, es decir, de una espiral. El *caracol* de las culturas mesoamericanas precolombinas, no es exactamente nuestro caracol. Designa un molusco de agua dulce o un gran marisco marino. El caparazón de este *caracol* de Chiapas, mucho mayor que el nuestro, se utilizaba tradicionalmente como cuerno por los indios, en particular para convocar las asambleas comunitarias. Así, los *caracoles* han llegado a designar naturalmente las cinco circunspecciones políticas autónomas (bioregiones) de la zona liberada. Además, según Jérôme Baschet, el *caracol* representa para los ancianos la forma del corazón, «de manera que permite entrar en el corazón o salir del corazón para ir al mundo». «A la vez que se abre al exterior preserva su interioridad, se abre al otro volviendo hacia sí mismo. Este simbolismo de una fecunda interacción entre el interior y el exterior es invocado para dar a entender la principal misión asignada a los Caracoles.»<sup>184</sup> Por más que el movimiento del decrecimiento, el movimiento *slow food* y los neozapatistas hayan escogido el caracol como símbolo por razones distintas, esta relación es feliz. No nos disgusta en manera alguna ver en ello un signo de la convergencia de caminos.

<sup>131</sup>. Paule Salomon, citado en Hervé-René Martin y Claire Cavazza, *Nous réconcilier avec la terre*, Flammarion, París, 2009, p. 156.

<sup>132</sup>. Ingmar Granstedt, *Du chômage a l'autonomie conviviale* (1982), À plus d'un titre, Lyon, 2008, p. 25.

<sup>133</sup>. Jean-Pierre Dupuy, «Ivan Illich ou la bonne nouvelle», *Le Monde*, 27 de diciembre de 2002.

<sup>134</sup>. André Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, París, 1991, p. 93. [Trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y ecología*, Hoac, Madrid, 1995.] La expresión «modernización ecológica» para designar la superación de las contradicciones de la sociedad de crecimiento no es para nosotros muy feliz.

<sup>135</sup>. Algo comparable a nuestro esquema en ocho «R»: véase capítulo 2.

<sup>136</sup>. Solo una vez he encontrado este término en sus *Obras reunidas*.

<sup>137</sup>. En particular, Wolfgang Sachs y Gustavo Esteva, *Des ruines du développement*, Montreal, Ecosociété 1966 y *The development dictionary* (editado por Wolfgang Sachs), Zed Books, Londres, 1992.

<sup>138</sup>. «L'histoire des besoins» (1988), en *La perte de sens*, Fayard, París, 2004, p. 71.

<sup>139</sup>. *Ibid.*, p. 92.

<sup>140</sup>. Ivan Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, Arlés, Actes Sud, 2007.

<sup>141</sup>. Ivan Illich, *Énergie et Équité*, Seuil, París, 1977; Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La Trahison de l'opulence*, PUF, París, 1976. [Trad. cast.: *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.]

<sup>142</sup>. Ivan Illich, *Énergie et équité*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>143</sup>. Ivan Illich, «Des choix hors économie: pour une histoire du déchet», en *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, París, 2005, p. 744. [Ed. cast. *Obras reunidas*, vol. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.]

<sup>144</sup>. Ivan Illich, *Le Genre vernaculaire*, Seuil, París, 1982, p. 57. [Trad. cast.: *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz-Paneta, México, 1990.]

<sup>145</sup>. Citado por Alice Le Golf, «Care, empathie et justice», *La Revue du MAUSS*, n° 33, primer semestre de 2009, p. 360.

<sup>146</sup>. Ver Patrick Viveret, *Reconsidérer la richesse*, Éditions de l'Aube, París, 2003; Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Fayard/Actes Sud, París/Arlés, 2003; Arnaud Berthoud, «La richesse et ses deux types», *La Revue du MAUSS*, n° 21, primer semestre de 2003.

<sup>147</sup>. Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses*, Seuil, París, 1979; Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La Trahison de l'opulence*, *op. cit.*

<sup>148</sup>. Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, *op. cit.*, p. 214.



- [149.](#) Ivan Illich, «L'enseignement: une vraie entreprise», en *Libérer l'avenir*, en *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, 2004, p. 135. [Ed. cast.: *Obras reunidas*, vol., Fondo de Cultura Económica, México, 2006.]
- [150.](#) *Ibid.*, p. 157.
- [151.](#) *Ibid.*, p. 193.
- [152.](#) *Ibid.*, p. 180.
- [153.](#) Ivan Illich, *La Convivialité*, Seuil, Paris, 1973, p. 570. [Trad. cast.: *La Convivencialidad*, Barral editores, Barcelona, 1974], citado en Martine Dardenne, y Georges Trussart (dir.), *Penser et agir avec Ivan Illich. Balises pour l'après développement*, Couleur livres, Bruselas, 2005, p. 16.
- [154.](#) Ivan Illich, «L'origine chrétienne des services», en *La Perte des sens*, Fayard, Paris, 2004, p. 43.
- [155.](#) Ivan Illich, *La Convivialité*, *op. cit.*, p. 222. [Ed. cast.: *La convivencialidad*, Barral, Barcelona, 1974.]
- [156.](#) Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2002, p. 59.
- [157.](#) *Ibid.*, p. 59.
- [158.](#) Ivan Illich, *Énergie et équité*, *op. cit.*, p. 431.
- [159.](#) Citado por Philippe Chanial, en *La Délicate Esence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'eau, Latresne, 2009, p. 35.
- [160.](#) Ivan Illich, *La Convivialité*, *op. cit.*, p. 51.
- [161.](#) Ingmar Granstedt, *Du chômage à l'autonomie conviviale*, *op. cit.*, p. 52-56.
- [162.](#) Yona Friedman, *L'Architecture du survie. Où s'invente aujourd'hui le monde de demain*, Casterman, Bruselas, 1978.
- [163.](#) Ingmar Granstedt, *Du chômage à l'autonomie conviviale*, *op. cit.*, p. 70. Al final de su vida, André Gorz desarrolló ideas similares (ver su artículo en el n.º 2 de *Entropia*, primer semestre de 2007).
- [164.](#) Denis de Rougemont, «Foi et vie», abril 1977, citado por François Partant en *La Réforme*, 3 de marzo de 1979.
- [165.](#) Como lo muestran los artículos de Jean-Paul Besset, «Faire face à l'agressiom climatique» (*Le Monde*, 2 de agosto de 2003) y de Corinne Lepage, «Écologie: la révolution ou la mot» (*Le Monde*, 15 de agosto de 2003), que son verdaderas llamadas al decrecimiento.
- [166.](#) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 54. [Trad. cast.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.]
- [167.](#) *Cahiers de l'IUED*, junio de 2003, p. 161; véase también *Pour un catastrophisme éclairé*, *op. cit.*
- [168.](#) *Pour un catastrophisme éclairé*, *op. cit.*, pp. 84-85.
- [169.](#) *Ibid.*, p. 215.
- [170.](#) Conversaciones mantenidas durante un encuentro organizado en Bolonia el 14 de junio de 2003, por iniciativa de Franco La Cecla, en homenaje a Ivan Illich.
- [171.](#) Ver nuestro libro *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris, 2005.
- [172.](#) Para la historia del decrecimiento, véase Jacques Grinevald, «Histoire d'un mot. Sur l'origine de l'emploi du mot décroissance», *Entropia*, n.º 1, 2006.
- [173.](#) Yves Cochet, *Pétrole apocalipsi*, Fayard, Paris, 2005, p. 147.
- [174.](#) «Una pepita de oro puro contiene más energía libre que el mismo número de átomos de oro diluidos uno a uno en el agua de mar.» *Ibid.*, p. 153.
- [175.](#) «No podemos producir neveras, coches o aviones de reacción 'mejores y más grandes' sin producir a la vez desechos 'mejores y más grandes'.» Nicholas Georgescu-Roegen, *La Décroissance*, *op. cit.*, p. 63.
- [176.](#) *Ibid.*
- [177.](#) Geneviève Decrop, «Redonner ses chances à l'utopie», *Utopia* (Parangon, Lyon), n.º 1, 2006, p. 81.
- [178.](#) Pierluigi Sullo, *Postfuturo*, Carta/Intra Moenia, 2008.
- [179.](#) Gilles Clément y Louisa Jones, *Une écologie humaniste*, Aubanel, 2006.
- [180.](#) Véase capítulo 2.
- [181.](#) André Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie*, *op. cit.*, p. 27.
- [182.](#) François Partant, *Que la crise s'aggrave!* (1978), Parangon, Lyon, 2002, con un prefacio de José Bové.
- [183.](#) Ivan Illich, *Le Genre vernaculaire*, *op. cit.*, p. 292.
- [184.](#) Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, *op. cit.*, p. 283.





## 5. El reto de la educación en el decrecimiento

No volváis a permitir que los hombres políticos condenen la violencia insoportable dirigida a los individuos, cuando ellos la suscitan intencionadamente desde la infancia, vulgarizando, en nombre de la rentabilidad, una crianza de campo de concentración, donde los escolares, aparcados de veinticinco a treinta por clase, se encuentran aborregados por los principios de competición y de competencia, sometidos a las leyes de la depredación, iniciados al fetichismo del dinero, macerados en el miedo al fracaso, infestados por el arribismo, dejados en manos de amargos funcionarios mal pagados, menos proclives a nutrir la curiosidad de las jóvenes generaciones que a vengarse en ellas de sus infortunios.

RAOUL VANEIGEM<sup>185</sup>

La investigación sobre los «saberes ciudadanos críticos» realizada por el APED (asociación belga a favor de una escuela democrática) a tres mil alumnos de la enseñanza secundaria (general, técnica y profesional), en Bélgica, entre enero y marzo de 2008, ilustra de maravilla la necesidad de una educación sobre el decrecimiento, pero también su casi imposibilidad. Según este estudio, solo el 45% del alumnado sabe lo que es una energía renovable; uno de cada tres alumnos piensa que en la producción de electricidad en Bélgica la parte de energías renovables supera el 15% (sobreestimándola generosamente); cerca de nueve alumnos de cada diez ignoran las causas del calentamiento global y más del 60% confunden el efecto invernadero con el agujero en la capa de ozono. Todavía más preocupante: los alumnos piensan que la huella ecológica de los belgas puede aumentar sin problema un promedio del doble antes de alcanzar el límite de los recursos naturales y minerales disponibles en la Tierra.<sup>186</sup> Por tanto, mientras que la situación nunca había sido tan grave como ahora, las nuevas generaciones se encuentran culturalmente más desarmadas que las que las preceden para oponerse a las tendencias que nos conducen al desastre.

Por desgracia, la institución escolar participa en la empresa de desinformación. Un estudio casi exhaustivo realizado por una quincena de investigadores españoles sobre sesenta manuales utilizados en las escuelas secundarias da unos resultados muy significativos. No solo la información sobre todo lo relacionado con los problemas ecológicos es deficiente o inexistente, sino que aparecen también falsedades escandalosas. Por ejemplo, un manual de biología y geología de primero afirma fríamente que «la biodiversidad actual en el planeta es la mayor que haya existido nunca».<sup>187</sup> Ante esta ignorancia o esta negación de la realidad, son pocos, desgraciadamente, los motivos de esperanza. Los progenitores no lo hacen mejor que sus hijos. Según un sondeo del instituto Gallup, con fecha de marzo de 2009, el 41% de los estadounidenses piensan que los medios de comunicación exageran sobre el

calentamiento global, frente al 35% en 2008. La ofensiva de los lobbies para desacreditar el GIEC tras el fracaso de la conferencia de Copenhague, basándose en algunas evaluaciones azarosas que ese grupo de expertos había dejado pasar, no debió de ayudar. El escepticismo, la mala fe, el sentimiento de impotencia o simplemente la voluntad de esconder la cabeza bajo el ala, se hallan en proporciones variables entre nuestros conciudadanos. Marcel Gauchet, que también acostumbra a mostrar cierto *negacionismo* ecológico, escribe: «Se ha vuelto imposible para todos ignorar la contradicción que aúlla entre la formación de los hombres y los imperativos de supervivencia cultural y material que, queramos o no, se imponen para nosotros.»<sup>188</sup>

Ante este reto, la respuesta del «sistema» está lejos de estar a la altura. El crecimiento verde que se instala, siguiendo los pasos de la farsa del «desarrollo sostenible», sigue encerrado en la impostura del capitalismo «verde» o «ecocompatible», brillantemente denunciado por Naomi Klein.<sup>189</sup> Se trata de una operación de ecoblanqueo (o *greenwashing*), una de cuyas formas más cínicas e irresponsables consiste, por ejemplo, en la concepción, la producción, la promoción y la venta de pseudovehículos «limpios», sin otra intención que prolongar a toda costa la industria del automóvil. El desarrollo sostenible, en definitiva, apenas permitirá, como dice Paul Ariès, «contaminar menos para poder contaminar más tiempo». «Y esto —añade Bernard Legros— ¡con la participación entusiasta de los ciudadanos de todas las clases sociales confundidas!: rentistas, ejecutivos, mileruistas, parados, *pirmistas* (en España), *erremistas* (en Francia) o *minimexados* (en Bélgica), unidos para salvar la biosfera y las generaciones futuras, ¡gran idea! En Francia, la *educación en desarrollo sostenible* (EDD) forma parte integrante, desde el inicio del curso 2004, de la formación inicial del alumnado a lo largo de su escolaridad, del preescolar al bachillerato.

Este lavado de cerebro de las criaturas, organizado desde arriba, no augura mucho éxito a la apuesta por el decrecimiento, es decir, a las posibilidades de construir un futuro hecho de sociedades autónomas sostenibles. Para comprender esta situación e intentar remediarla es preciso quizá partir de la paradoja del derecho a la educación para todos en las sociedades modernas, volver sobre las bases del modo de construcción de los ciudadanos para resistir mejor a su corrupción e intentar realizar por fin el sueño abortado de la Ilustración, el de la emancipación de los hombres.

## **La paradoja del derecho a la educación para todos**

La sociedad de crecimiento, hoy universal —la mundialización-globalización no designa otra cosa— se produce y reproduce a través de un proceso de construcción de los sujetos, que, después de la revolución de los tiempos modernos, se da especialmente en una institución que presuntamente ha de instruir y/o educar: la escuela (entendida en sentido amplio, de preescolar a la universidad).

La educación/instrucción, a causa de su institucionalización, ha sido reivindicada como un derecho y finalmente proclamada como tal. Así, constituye para los Estados y los gobiernos un deber. «Después del pan, la educación es la primera necesidad del pueblo»,

decía ya Danton.

Podemos ver en esta idea generosa y progresista —el acceso al saber para todos— una ilustración de la fórmula medieval favorita de Ivan Illich, que encontramos en Aristóteles, Tomás de Aquino o Shakespeare, y que constituye el título de su última obra: *corruptio optimi quae sunt pessimi* («La corrupción de lo mejor engendra lo peor»).<sup>190</sup> Pues uno de los efectos colaterales de la afirmación del derecho a la educación para todos a través de una institución, la escuela, fue ocultar y finalmente destruir todas las otras formas de construcción de los sujetos sociales. La escuela monopolizó, de hecho y de derecho, la divulgación del saber, haciendo invisible y eliminando cualquier alternativa. A la vez, abría el camino a la intrusión de una forma perversa de manipulación de los niños y de los jóvenes en el ámbito extraescolar.

Y es que cualquier sociedad —es el caso en particular de las sociedades occidentales antes de la llegada de la modernidad y de las sociedades no occidentales— posee modos de «fabricación» más o menos formalizados de sus miembros. No hace tanto, en África, especialmente, existía lo que llamamos *iniciación*. Se trataba de una instrucción con el fin de transmitir a los jóvenes los saberes y habilidades —mitos, creencias, técnicas...— que les permitieran despabilarse y hacerse cargo del funcionamiento de la sociedad asumiendo su identidad. Entre los senufo, por ejemplo —aunque se encuentran sistemas parecidos en la mayoría de etnias—, el *Mporo* se desarrollaba en tres ciclos de siete años, garantizando los diversos grados de una formación completa. Marcado de por vida, tanto en el sentido literal como figurado, el joven estaba armado para afirmarse en el seno de una identidad colectiva, incluso en contra de ella.

Junto a este sistema formal coexistían, en el seno de la familia y del clan, la transmisión del aprendizaje técnico y la educación restringida (canciones infantiles de las genealogías individuales, por ejemplo), que completaban la construcción de la persona. Pude ver cómo funcionaba entre los herreros soninkés de Kaedi, en Mauritania.<sup>191</sup> Desde los cuatro años, el joven soninké participa en el trabajo de forja, dirigido por su padre y sus hermanos. Las fiestas familiares y las reuniones, con la intervención de los griots de los herreros, multiplicaba las ocasiones de aprender quién era cada uno.

Podemos decir, por lo tanto, independientemente del juicio que hagamos de ella, que la formación-instrucción/educación para todos siempre ha existido en todas las sociedades. El derecho a la instrucción hoy reclamado es el derecho a la escuela laica (por cierto, a menudo obligatoria), es decir, a una institución específica de Occidente. Por eso, al margen de las crisis y de la corrupción, este modo de educación es un poderoso vehículo de occidentalización del mundo. Una de las primeras cosas que hacían los colonizadores era crear escuelas para colonizar el imaginario de las élites; la famosa «escuela de los rehenes» de Saint Louis en Senegal es el ejemplo más célebre de ello por la parte francófona (hay equivalentes ingleses y alemanes). La mayoría de los intelectuales africanos lo reconocen: las raíces se pierden en el camino de la escuela.

## ¿Cómo se hace la educación?

En el proceso de construcción del «ciudadano» moderno, la escuela solo ocupa una parte del espacio, al lado de la familia y del entorno, por un lado, y del medio social, por otro. Lo que podemos llamar escuela de la vida siempre ha tenido —y sigue teniendo— un lugar considerable al lado de la vida de la escuela, aunque este lugar constituya un punto ciego hoy en día.

La escuela de la vida se viste de formas muy diversas según los lugares y las épocas. Puede ser la escuela de la calle, que para las clases trabajadoras del siglo XIX (y de nuevo hoy en día en algunos barrios periféricos) constituía a veces la antecámara de las clases peligrosas e incluso la escuela del crimen. Puede ser el aprendizaje de la lectura en las familias burguesas, pudiendo ir hasta la auténtica comida de coco, como la sufrida por el joven Stuart Mill. Esta instrucción en el seno de las familias adineradas, la mayoría de veces complementaria (lecciones particulares), toma una relevancia no desdeñable en el contexto de la crisis de la enseñanza primaria (que enseña con dificultad a leer, escribir y contar). La escuela de la vida puede ser también el aprendizaje del oficio junto a los padres o con los artesanos de la vecindad.

Según los Clásicos, la formación del ciudadano, la *paideia*, y su inscripción como miembro de la ciudad, pasa primero por su *edificación*. Se trata de disciplinar el *hybris* (la desmedida), de dominar las pasiones tristes (avidez, sed de poder, egoísmo, envidia desenfrenada, etc.) y de canalizar las energías en dirección a la armonía y a la belleza. Por este motivo Platón declara que los muros mismos de la ciudad educan al ciudadano. Pero en nuestro mundo ¿en qué pueden educar los muros de nuestras ciudades y de nuestras periferias? ¿Pueden acaso formar otra cosa que, en el mejor de los casos, consumidores y usuarios frustrados y, en el peor, pequeños salvajes rebeldes? Un urbanismo feo y sin alma, una publicidad agresiva y omnipresente no suelen contribuir a formar héroes para las Termópilas, ni personalidades fuertes e independientes capaces de resistir a la agresión mediática y a la invasión de la propaganda política que se ha convertido en su subproducto. Al contrario, se favorece el frenesí consumidor, el desencadenamiento de la violencia, la sed de poder y de riqueza, el resentimiento y el deseo de revancha.<sup>192</sup>

Hoy en día, los padres han abandonado considerablemente, por buenas y malas razones, su papel de educadores, remitiéndose a la escuela y aún más a la televisión. Ya sea nuclear o monoparental, recompuesta o desintegrada, la familia ya no es el lugar adecuado para la transmisión de la herencia cultural, y todavía menos para su renovación. En efecto, desde hace poco, los jóvenes franceses, al estilo de los jóvenes americanos, pasan más tiempo ante las pantallas que en los bancos de la escuela. Los niños están en la escuela de veinte a treinta horas a la semana durante treinta semanas, y ante la tele de sesenta a setenta horas a la semana durante cincuenta y dos semanas. El sistema publicitario ocupa el lugar abandonado por los padres y que la escuela no cubre.

Las cadenas Baby First y Baby TV, por ejemplo, transmiten programas destinados a los bebés de 6 meses a 3 años.<sup>193</sup> Algunas escuelas americanas, esponsorizadas por grandes marcas que pagan el material escolar, ofrecen, incluso, en compensación, las emisiones televisivas y publicitarias en el recinto escolar. Es la historia edificante de

Channel One, red de *soft news* destinadas a institutos, que cuenta Benjamin Barber: «Fue desarrollado por Whittle Communications, que ofrecía material de telecomunicaciones gratuito (solo en préstamo o reserva) a cambio del acceso a las aulas de los institutos, durante nueve minutos, de Info-espectáculos *soft* salpicados de tres minutos de publicidad pura y dura. Las escuelas que aceptaron este pacto con el diablo (más de doce mil institutos que reunían a ocho millones de alumnos en su gran mayoría de los Estados americanos) eran básicamente establecimientos pobres de los centros de ciudad, los que menos podían permitirse malgastar preciosos minutos de tiempo escolar escuchando publicidad o reforzar la sobresaturación comercial de los niños plenamente sumergidos en los mass media mercantiles fuera de la escuela.»<sup>194</sup> Es un verdadero programa de lobotomización de los cerebros y de colonización del imaginario, ilustrado por las tristemente célebres declaraciones de Patrick Le Lay.<sup>195</sup>

En estas condiciones, la escuela como modo de formación del sujeto se encuentra ante un dilema: ¿debe preparar al joven para la sociedad tal como es, esta sociedad de crecimiento y de competencia descarnada, o debe prepararlo para la sociedad que debería ser, la sociedad del decrecimiento, es decir, intentar formar ciudadanos capaces de resistir a la subversión consumista? ¿Hay que convertir al alumno en un futuro parado inteligente y revolucionario o bien en un futuro productor-consumidor alienado, un «esclavo civilizado», como decía Max Stirner? ¿Cómo puede adaptarse el alumno mínimamente a la sociedad a la vez que utiliza y desarrolla sus competencias y saberes para superar o subvertir el actual orden económico y social, al menos en los aspectos más nocivos? ¿Cuál es aquí la responsabilidad de la institución escolar, que, según la filósofa Charlotte Nordmann, es «*indisociablemente* factor de sumisión al orden social y potencialmente emancipadora»?<sup>196</sup> El ejercicio de equilibrista exigido al enseñante no es evidente. Procurando formar trabajadores «empleables», la enseñanza corre el riesgo de transformarse en ritual de iniciación a la religión de la economía, del crecimiento y del consumo, confirmando las virulentas críticas de Ivan Illich.<sup>197</sup> «Las escuelas forman parte de una sociedad donde una minoría está volviéndose tan productiva que hay que formar a la mayoría para un consumo disciplinado.»<sup>198</sup>

La degeneración de la democracia mercantil conlleva necesariamente la corrupción de la institución. Hoy, la escuela transmite la religión del crecimiento, inculca la fe en el progreso. La misión oficial del sistema educativo, de preescolar a la universidad y a la formación permanente, es fabricar engranajes bien engrasados para una megamáquina delirante. Y esto sin hablar de las *business schools*, que representan el modelo y que desde hace mucho tiempo alardean sin complejo de ser escuelas de la guerra económica. En ellas se explica que la avidez es algo bueno («*greed is good*») y se enseña a los jóvenes ejecutivos a convertirse en «asesinos».

La escuela, de este modo, constituye un ritual iniciático a la magia económica. Es también una propedéutica para la banalidad del mal. La parcelación de los saberes y la substitución de la competencia profesional en busca del bien común como valor supremo vuelven casi imposible que se tome conciencia de las consecuencias potencialmente

desastrosas de la acción y eluden la responsabilidad de los agentes, reducidos al estatus de «mandados». En las empresas, es así como los administradores aplican los criterios de rentabilidad impuestos por los accionistas y, al final de la cadena, los trabajadores se suicidan o son despedidos. En las administraciones, es así como los funcionarios concienzudos cumplen los objetivos y expulsan a trabajadores inmigrantes, tachan a los desempleados de las listas de indemnizados, etc. Haciendo esto, se provocan dramas humanos —depresiones, estrés generalizado, suicidios—, de los cuales el sistema es responsable y nadie es culpable.

Una vez inculcado el fetichismo del PIB, se sigue como una evidencia la famosa parábola de la tarta. Hacer engordar el pastel, según la *doxa* económica, es la mejor manera de facilitar el reparto y de dar, más o menos, satisfacción a todos, realizando así el programa utilitarista de las sociedades modernas: la mayor felicidad para la mayoría. Sobre lo cual se interroga Jean-Pierre Dupuy: «¿Acaso la ética consiste únicamente en la justicia distributiva, en la tarea de repartir de manera equitativa un pastel, sin verificar primero que no está envenenado?»<sup>199</sup> La huida hacia adelante perpetua, esta huida de la realidad, es la mejor manera de no interrogarse sobre la composición del pastel y sobre los ingredientes tóxicos que contiene. El sistema global de educación/instrucción/formación contemporáneo consiste en hábiles variaciones del arte de la fuga. ¿Quién cumplirá, pues, la misión de formar a los ciudadanos? La vía del decrecimiento también consiste en esto.

## Resistir al Absurdistán

Actualmente vivimos en un mundo que podríamos llamar, siguiendo a Illich, *Absurdistán*. El fallo que la corrupción del proyecto emancipador de la Ilustración introduce en las sociedades modernas para engendrar la *inmundialización* hace surgir la necesidad de la resistencia y la necesidad de alternativa. Cuando la *edificación* del consumidor moderno se reduce al formateado y a la manipulación/fascinación en una sociedad del espectáculo y de lo efímero, basada en el divertimento, la primera tarea del amante de la sabiduría (*philo-sophia*), del pedagogo (*paidos-agein*: literalmente, el conductor de niños), del que toma en serio su misión de formar a los ciudadanos es combatir semejante formación deformadora. Resistir a la empresa del formateado consumista y al arte de reducir las mentes.

La educación para formar resistentes es pues a la vez necesaria e imposible. Imposible porque, para el enseñante, se trata de formar al enseñado en dos universos incompatibles: uno que domina y para el cual la preparación requerida es un adiestramiento que se asemeja a una lobotomización, y otro deseable, que implica la capacidad de juzgar y de reaccionar. La tarea del *verdadero* pedagogo consiste en formar ciudadanos capaces de pensar por sí mismos y susceptibles de convertirse en los granos de arena que bloquearán la megamáquina. Resistencia y alternativa pueden y deben introducirse en el seno mismo de la institución, en nombre de su vocación inicial. La enseñanza crítica debe defenderse y mantenerse tanto como sea posible, fortaleciendo un proyecto de salida hacia otros



mundos más deseables.

Sin embargo, la proclamación de la necesidad de una educación revolucionaria no proporciona *ipso facto* el contenido. La deconstrucción no debe cesar y es preciso, en paralelo, esbozar algunas reconstrucciones, también provisionales. Resistencia y disidencia deben fecundar los proyectos alternativos, denunciando las divergencias entre las intenciones y las prácticas, causadas por el imperialismo, siempre activo, de los modelos dominantes. Tras los proyectos más subversivos y más seductores en palabras pueden esconderse realidades mucho menos innovadoras. Algunos proyectos alternativos tienen aspecto de pueblos Potemkin: un decorado que enmascara la miseria. Se trata de una revolución principalmente cultural y, por lo tanto, infinitamente más difícil de realizar que las revoluciones políticas. Dado que somos profundamente toxicodependientes de la sociedad de crecimiento, la educación necesaria se asemeja a una cura de desintoxicación, a una verdadera terapia. Sabemos que Marcel Mauss veía en las experiencias alternativas o disidentes (cooperativas, mutualidades, sindicatos...) laboratorios pedagógicos para construir el «hombre nuevo» requerido por el otro mundo posible. La gama de estos lugares de formación ciudadanos se ha ampliado hoy con ciertas ONG, con las asociaciones de productores y consumidores (AMAP), los sistemas de intercambio locales, las redes de intercambio de conocimientos, etc. Estas universidades *populares* persiguen el objetivo de proporcionar armas para resistir y descolonizar el imaginario.<sup>200</sup> Participan de la democracia creativa de John Dewey, que pretende incorporar la educación en la práctica democrática.<sup>201</sup>

La construcción de una sociedad autónoma; este es el proyecto para el cual hay que preparar a las generaciones futuras. Sin embargo, la autonomía puede entenderse de diversas maneras y plantea a su vez bastantes problemas. Para limitarnos a evocar el aspecto curativo y la lucha contra la toxicodependencia del consumismo, podemos retomar la idea de Ivan Illich de tecnoayuno y de *askesis*. Dice: «*Askesis* es la palabra que se usaba antiguamente para referirse a ejercicio, entrenamiento, repetición. Diría que lo que necesitamos es una palabra difícil de pronunciar hoy en día: la virtud [...]. Para confirmaros en el camino de una vida disciplinada, la *askesis*, el entrenamiento de uno mismo, tiene cierta importancia.»<sup>202</sup> Illich ilustra así el «tecnoayuno» ascético: «Cualquiera que sea vuestro nivel intelectual o emocional, ver de qué sois capaces de desprenderos es uno de los medios más eficaces para persuadiros de que sois libres.» «A qué podríamos renunciar en este mundo moderno, no para embellecer nuestra vida, sino para recordar lo atados que estamos al mundo tal como es, y cómo, sin embargo, podríamos prescindir de él. Las cosas superfluas son hoy en día tan diversas que es difícil darles una forma social: uno renunciará a escribir sus correos por ordenador (pero no porque sea malo en sí, ni porque siempre ha detestado tener que responder deprisa a los mensajes), otro renunciará a ir al médico o, como uno que yo conozco, a esforzarse para que sus hijos terminen el bachillerato.»<sup>203</sup>

Esta era también la visión de Gandhi. Para él, una pieza clave de la sociedad autónoma era el *Nai taleem*, educación práctica para la autonomía, y no la cultura abstracta

occidental. Se trataba de un instrumento de liberación. La orientación de esta formación consiste en satisfacer las propias necesidades, gracias al conocimiento de los saberes y las habilidades necesarios y al dominio de las técnicas de fabricación de los objetos cotidianos, de manera que todo el mundo pueda acceder a un nivel de vida satisfactorio. En cuanto a la sociedad, con el *Sarvodaya*, Gandhi concebía la India independiente y emancipada como un conjunto de quinientos mil grandes pueblos autónomos. La centralización y la urbanización eran para él demoníacos y solo podían incrementar los conflictos entre hindús y musulmanes.<sup>204</sup> Sabemos que Nehru, lamentablemente, escogió otra vía. «Cuanto más avanzaba la India en la vía para alcanzar a los «superdesarrollados» —observa Majid Rahnema— menos atracción tenía para las élites la pobreza aceptada, tal como Gandhi la había deseado, como riqueza relacional y plenitud del ser en busca de la libertad.»<sup>205</sup> Y más se agudizaban los conflictos entre grupos y religiones.

El gran reto consiste en romper los círculos, que son también cadenas, para salir del laberinto (al que tanto gustaba referirse Castoriadis) en el que estamos cautivos. La sociedad del decrecimiento, si la suponemos realizada, descolonizaría sin duda nuestro imaginario, pero la descolonización que engendraría se requiere previamente, precisamente para construirla. Los educadores deberían ellos mismos desintoxicarse para transmitir una enseñanza que no fuera tóxica. La enseñanza de la historia, en particular, constituye un saber útil para realizar dicho proyecto, y no es sin duda por casualidad que tenga un lugar cada vez más reducido en los programas escolares. Pero, para ser realmente útil, la historia de los manuales debería, también, descolonizarse. Sería preciso desmitificar y desmistificar el gran relato occidental del crecimiento y del progreso, con la revolución industrial y los milagros de la tecnología, relato que ha contribuido considerablemente al formateado de los espíritus en la sociedad de consumo. Existen, de hecho, entre los historiadores (de Jacques Le Goff a Eric Hobsbawm, pasando por Immanuel Wallerstein) casi todos los elementos de una historia diferente de Occidente, pero está por escribir.

Romper las cadenas de la droga será tanto más difícil cuanto que a los traficantes (en concreto, la nebulosa de las marcas multinacionales y los poderes políticos a su servicio) les interesa mantenernos en la esclavitud. Sin embargo, tenemos todos los números para ser incitados a ello por el choque saludable de la necesidad. Dado que el progreso, el crecimiento y el consumo ya no son una elección consciente, sino una droga a la que estamos todos acostumbrados y a la que es imposible renunciar voluntariamente, solo una catástrofe «práctica» y el fracaso histórico de la civilización fundada sobre ellos pueden ayudarnos a abrir los ojos de los adeptos fascinados. ¿Pero acaso no se está produciendo precisamente, ante nuestros ojos, esa catástrofe y dicho fracaso con la crisis ecológica y con la crisis financiera y económica?

<sup>185</sup>. Raoul Vaneigem, *Pour l'abolition de la société marchande pour une société vivante*, Payot & Rivages, París, 2002, p. 104.

<sup>186</sup>. Bernard Legros y Jean-Noël Deplanque, *L'Enseignement face à l'urgence écologique*, *op. cit.*

<sup>187</sup>. Ecologistas en Acción (dirigido por Fernando Cembranos, Yayo Herrero y Marta Pascual), *Educación y*

*Ecología. El curriculum oculto antiecológico de los libros de texto*, Editorial Popular, Madrid, 2007, p. 19.

[188.](#) Marcel Gauchet, *La Démocratie contra elle-même*, Gallimard, París, 2002, p. 110. Y el mismo autor: «Habríamos llegado al punto paradójico en que el éxito del individualismo sería tal que desembocaría en el cuestionamiento de lo que lo ha hecho posible: la existencia de principios trascendentales para todos, depositados en una instancia colectiva constitutiva de lo político como tal —leyes dando derechos y deberes, instituciones, un Estado.» (*La conditio politique*, Gallimard, París, 2005).

[189.](#) Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arlés, 2008.

[190.](#) Ivan Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, op. cit.

[191.](#) Véase nuestro libro *L'Autre Afrique. Entre don et marché*, Albin Michel, París, 1998. [Trad. cast.: *La otra África: autogestión y apaño frente al mercado global*, Asociación Cultural OozeBAP, Barcelona, 2007.]

[192.](#) Dany-Robert Dufour, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, París, 2007. Véase en particular el capítulo VI, «Le rapport au savoir».

[193.](#) Hervé Kempf, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, op. cit., p. 57.

[194.](#) Benjamin Barber, *Comment le capitalisme nous infantilise*, Fayard, París, 2007, p. 200.

[195.](#) «Hay muchas maneras de hablar de la televisión. Pero desde una perspectiva *business*, seamos realistas: El oficio del canal TF1 es básicamente ayudar a Coca-Cola, por ejemplo, a vender su producto. Y, para que un mensaje publicitario se perciba, el cerebro del telespectador debe estar disponible. Nuestros programas tienen la misión de mantenerlo disponible, es decir, de divertirlo y distenderlo para prepararlo entre dos mensajes. Lo que vendemos a Coca-Cola es tiempo de cerebro humano disponible.» Patrick Le Lay, *Les Dirigeants face au changement*, citado por Patrick Viveret en *Reconsidérer la richesse*, op. cit., p. 32.

[196.](#) Charlotte Nordmann, *La Fabrique de l'impuissance*, vol. 2: *L'école, entre domination et émancipation*, Amsterdam, París, 2008, p. 22.

[197.](#) La institucionalización de la instrucción, según Illich, «parte de la idea de que el hombre, cuando nace, necesita que le sea revelado este mundo donde llega, revelación que solo puede ser transmitida por catequistas reconocidos, llamados docentes; y esto acaba tomando la forma inverosímil de cuatro ciclos de cuatro años: la escuela elemental, el ciclo medio, el superior y finalmente la universidad. Y ¿qué pide la universidad moderna? La presencia, el simple hecho de estar ahí físicamente, exactamente como para la misa, acostumbrándonos así a una intensidad de comportamiento ritual del que no encuentro ningún precedente o equivalente en otras culturas.» Ivan Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, op. cit., p. 198.

[198.](#) Ivan Illich, *Libérer l'avenir*, en *OEuvres complètes*, tomo 1, op. cit., p. 137.

[199.](#) Jean-Pierre Dupuy, *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Seuil, París, 2006, p. 87.

[200.](#) Michel Renault, en Hiroko Amemiya et al., *L'Agriculture participative*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007.

[201.](#) Philippe Chaniel, «Une foi commune: démocratie, don et éducation chez John Dewey», *La Revue du MAUSS*, n° 28, segundo semestre de 2006.

[202.](#) Ivan Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, op. cit., p. 305.

[203.](#) *Ibid.*, p. 149.

[204.](#) Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 158 y ss.

[205.](#) Majid Rahnema y Jean Robert, *La Puissance des pauvres*, Actes Sud, Arlés, 2008, p. 135.

> TERCERA PARTE

**Otras voces y otras vías**

Lo que nos preocupa es el rumbo y el objetivo. Lo que nos preocupa es lo que nos define, la forma de actuar. Lo que nos preocupa es que el mundo que da a luz nuestra rabia no vaya a parecerse al que sufrimos ahora. [...] Lo que nos preocupa es que ese nuevo mundo no sea un clon del mundo actual, o un transgénico o una fotocopia del que hoy en día nos horroriza y que repudiamos. Lo que nos preocupa es que en ese mundo no haya ni democracia, ni justicia, ni libertad.

SUBCOMANDANTE INSURRECTO MARCOS, MÉXICO, 5 DE ENERO DE 2009<sup>206</sup>

Salir del callejón sin salida de la sociedad de crecimiento consiste por supuesto en encontrar estrategias para construir ese otro mundo de sobriedad voluntaria y de abundancia frugal que creemos posible, pero consiste también, para ello, en salir de la rutina del pensamiento «crítico», entendido como ese pensamiento «prepensado» heredado que forma el negocio de las izquierdas, de todas las izquierdas. Inventar nuevas maneras de hacer política es replantearse lo político y encontrar una salida a los atolladeros del politiquero. Una de las razones del fracaso del socialismo, quizá la principal, es la voluntad hegemónica de un discurso y de un modelo. No es que no hubiera más de uno, hubo leninismo, estalinismo, maoísmo, trosquismos y socialdemocracias, pero ninguna corriente de pensamiento y ningún modelo particular fue capaz de acoger la pluralidad de la verdad y la diversidad de soluciones concretas.

Es cierto que Marx, en su famosa carta a Vera Zassoulitch de 1881, evoca la posibilidad de un paso directo de la comunidad campesina tradicional rusa, el mir, al socialismo, sin pasar por la etapa capitalista. Esta posibilidad de un camino diferente será retomada en África tras las independencias, y será evocada de nuevo por los zapatistas y las comunidades indígenas de México.<sup>207</sup> Sin embargo, sabemos que, diez años después de la muerte de Marx, Engels se mostraba mucho más escéptico, y que, veinte años más tarde, Lenin se enfrentó teórica y prácticamente a los vestigios de esas ideas, que Stalin liquidaría despiadadamente. Los diversos «marxismos realmente existentes» del Tercer Mundo no fueron mucho más considerados con las estructuras comunitarias precapitalistas. La modernización «socialista» hizo tabla rasa del pasado con aún más

violencia y ensañamiento que la modernización capitalista, facilitando así la tarea de la mundialización ultraliberal que siguió al fracaso de las experiencias socialistas. La extraordinaria diversidad de las vías y de las voces del primer socialismo (deslegitimado precipitadamente con los calificativos de «romántico» o de «utópico») fue de hecho reducida al pensamiento único del materialismo histórico, dialéctico y científico. Desde entonces, la tolerancia de la pluralidad se limitaba a una concesión provisional táctica sobre fondo de intolerancia. El proyecto del decrecimiento se propone hacer que se escuchen de nuevo otras voces y abrir otras vías.<sup>208</sup>

El capítulo 6, «Castoriadis, pensador del decrecimiento: megamáquina, desarrollo y sociedad autónoma», estudia justamente a ese gran precursor e intenta señalar su aportación en la búsqueda de vías diferentes. El capítulo 7, «Utopía mediterránea y decrecimiento», prosigue la búsqueda de la vía del decrecimiento a partir de las voces *meridianas*. La vía mediterránea podría, en ciertas circunstancias, constituir una de las vías del decrecimiento. No es por azar sin duda que los dos principales precursores del decrecimiento, el griego Cornelius Castoriadis y el austrocroata Ivan Illich, sean también dos pensadores mediterráneos de la lejana descendencia de Aristóteles.<sup>209</sup>

<sup>206</sup>. Subcomandante Marcos, *Saisons de la digne rage*, op. cit., p. 242-244.

<sup>207</sup>. Respecto a África, ver especialmente Guy Belloncle, *La Question paysanne en Afrique*, Karthala, París, 1982.

<sup>208</sup>. Véase también Bontempelli Massimo y Badiale Marino, *Marx e la decrescita. Perché la decrescita ha bisogno del pensiero di Marx*, Abiblio, Trieste, 2010.

<sup>209</sup>. El capítulo 6 es el resultado de una comunicación en el coloquio «Cornelius Castoriadis: reinventar la autonomía», organizado en París del 1 al 3 de marzo de 2007 y cuyas actas fueron publicadas, bajo la dirección de Blaise Bachofen, Elbaz Sion y Nicolas Poirier, en Éditions du Sandre, París, 2008. Una primera versión del capítulo 7 fue publicada en italiano con el título de «La voce e le vie di un mare dilaniato», en *L'alternativa mediterranea*, à cura di Franco Cassano e Danilo Zolo, Feltrinelli, 2007.



## 6. Castoriadis, pensador del decrecimiento: megamáquina, desarrollo y sociedad autónoma

Se trata aquí de la crítica del proyecto técnico que caracteriza la sociedad industrial. Entiendo por ello la voluntad de sustituir el tejido social, los lazos de solidaridad que constituyen la trama de una sociedad, por una fabricación; el proyecto inédito de producir las relaciones de los hombres con sus vecinos y con su mundo como se producen automóviles o fibra de vidrio. La autopista, el riñón artificial e Internet no son solo objetos o sistemas técnicos, sino que traicionan un cierto tipo de relación instrumental con el espacio, con la muerte y con el sentido. Esta relación instrumental, el sueño de dominio que recubre, es lo que ha de analizar la crítica para medir los efectos deletéreos.

JEAN-PIERRE, DUPUY<sup>210</sup>

Aunque el término *decrecimiento* es de reciente uso en el debate económico, político y social, y por tanto posterior al fallecimiento de Cornelius Castoriadis (1922-1997), el origen de las ideas que vehicula es, como hemos visto, más antiguo; está ligado, por un lado, a la crítica *ecologista* y, por otro, a la crítica *culturalista*. La primera puso en evidencia la insostenibilidad de la sociedad de crecimiento, mientras que la segunda desembocó en la investigación de un «posdesarrollo». Ambos aspectos se encuentran en el pensamiento de Castoriadis.

No se trata solamente de la dilapidación irreversible del medio ambiente y de los recursos irremplazables, sino también de la destrucción antropológica de los seres humanos transformados en animales productores y consumidores, en zapeadores embrutecidos.<sup>211</sup>

El proyecto de una sociedad de decrecimiento articula pues un conjunto de temáticas que entran en resonancia con el pensamiento de Castoriadis. Podemos reagruparlas alrededor de dos ejes principales: por un lado, el decrecimiento, la autonomía y la democracia ecológica, y, por otro, la descolonización del imaginario y la realización de la sociedad de decrecimiento.

### Decrecimiento, autonomía y democracia ecológica

En el proyecto de una sociedad de decrecimiento, la autonomía se ha de tomar en sentido radical, en el sentido etimológico (*autos-nomos*, el que fija sus propias leyes), en contraposición a la heteronomía de la mano invisible, de la dictadura de los mercados financieros y de los *diktats* de la tecnociencia en la sociedad (super)moderna. Para Castoriadis, igual que para nosotros, esto no significa que la libertad no tenga límites.

Para aprender a mandar se ha de empezar por saber obedecer, recordaba Aristóteles. En la perspectiva de una sociedad autónoma de hombres libres, el «saber» de esta obediencia debe entenderse sobre todo en el sentido del aprendizaje de una sumisión no servil a la ley que uno se ha dado (la sumisión servil sería el aprendizaje de la tiranía). Es incuestionable que en ambos casos hay un goce en la servidumbre voluntaria, y la tenue frontera entre ambas formas de sumisión representa un problema. La posibilidad constante de deslizarse de una a la otra es lo que hace que la democracia sea tan frágil y constituye uno de los numerosos retos que la sociedad democrática debe afrontar permanentemente y que anuncia las ambigüedades de la autonomía. Castoriadis era muy sensible a la necesaria *paideia* (educación) del ciudadano libre capaz de otorgarse él mismo las leyes y de obedecerlas, pero quizás no lo era tanto al peligro del goce en la sumisión. De aquí la importancia que tiene, desde mi punto de vista, introducir la convivencialidad junto a la autonomía en el proyecto del decrecimiento. La reciprocidad y la simetría del don deben permitir el uso del otro sin abuso. El proyecto de la sociedad de decrecimiento completa así el enfoque de Castoriadis sobre la sociedad autoinstituida.

Aunque en *La apuesta por el decrecimiento* destaca la influencia de Ivan Illich, recordemos también el enunciado programático de la introducción, tomado de Castoriadis:

La ecología es subversiva ya que pone en cuestión el imaginario capitalista que domina el planeta. De él rechaza el motivo central según el cual nuestro destino no es otro que el de aumentar sin cesar la producción y el consumo, y muestra el impacto catastrófico de la lógica capitalista sobre el entorno natural y sobre la vida de los seres humanos.<sup>212</sup>

Tanto para Illich como para Castoriadis, la autonomía es un tema central, aunque no revista el mismo significado para ambos autores. Para Illich, como hemos visto, es más «técnica» que política. Está vinculada a la crítica del disvalor que produce la técnica y a la contraproductividad, y, por consiguiente, a la capacidad de apañarse por sí mismo. La crítica del automóvil que humilla al hombre y la necesidad del «tecnoayuno» son sintomáticas de este punto de vista. Esta autonomía se presta a discusión en la medida en que el mito occidental (la Ilustración), retomado por Marx, ve en la técnica un medio de emancipación (y por tanto de autonomía) del hombre en relación al reino de la necesidad (por tanto de la heteronomía), mientras que para Illich solo la herramienta convivencial, simple y manejable refuerza la autonomía. Tal divergencia ocupa el centro de los debates sobre el desarrollo. En efecto, este desarrollo pretende emancipar al hombre mediante la técnica, mientras que la mayoría de las veces lo convierte en esclavo y, al final, lo empobrece, al menos simbólicamente; aunque para la mayor parte de la humanidad también realmente. En este punto, Castoriadis se aproxima a Illich, pero tomando un camino diferente.<sup>213</sup>

Castoriadis concede una gran importancia a determinada forma de autonomía en el ámbito tecnocientífico. Se interroga sobre los peligros de la desmesura de la investigación incontrolada.

¿Cómo trazar el límite? Por primera vez, en una sociedad no religiosa, tenemos que afrontar la cuestión: ¿es

preciso controlar la expansión del saber mismo? ¿Y cómo hacerlo sin desembocar en una dictadura sobre las conciencias? Pienso que podemos plantear algunos principios simples: 1) No somos partidarios de una expansión ilimitada e irreflexiva de la producción, queremos una economía que sea un medio y no el fin de la vida humana; 2) Somos partidarios de una expansión libre del saber pero [con] phronésis.<sup>214</sup>

Suscribimos totalmente este punto de vista, que supone un derecho de inventario sobre la herencia tecnocientífica. Se dice a menudo que el decrecimiento es tecnófobo y que se opone a la ciencia. Se trata de un enorme contrasentido. Nosotros no manifestamos una ciega oposición al progreso, sino una oposición al progreso ciego. El culto a la ciencia se aguanta cada vez menos cuando la *ciencia* es utilizada bajo forma de tecnociencia para consumir. De acuerdo con muchos auténticos sabios *razonables* —Jacques Testart, Albert Jacquard, Christian Velot, Dominique Belpomme, Jean-François Narbonne, etc.— preconizamos decretar una moratoria sobre la innovación tecnocientífica. Es tiempo de hacer un serio balance y orientar de nuevo la investigación científica y técnica en función de nuevas aspiraciones. Es posible y deseable que en el futuro se desarrollen, como ya es el caso de la ecología, ciencias y técnicas *no prometeicas*; entendemos por ello una curiosidad de saber desinteresada y no dominada por la voluntad de explotar y esclavizar la naturaleza. Se trata de conocerla mejor para mejor adaptarse a ella sin destruirla, de «hacer con y no contra», según la fórmula de Gilles Clément.<sup>215</sup> Se trata de fomentar, por ejemplo, la «química verde» en vez de las moléculas tóxicas y la medicina medioambiental en vez de la «genética omnipresente» (Dominique Belpomme), y favorecer las investigaciones en agrobiología y en agroecología y no en agroindustria (OGM y otras quimeras). El abandono del estudio biológico de la tierra en los estudios agronómicos en provecho de los abonos químicos es una verdadera tragedia, a la cual la permacultura intenta poner remedio. Sobre todos estos puntos el programa del decrecimiento se une a las preocupaciones de Castoriadis.

En un debate con Daniel Cohn-Bendit, en 1981, Castoriadis insistía sobre el hecho de que la autonomía reivindicada por el movimiento ecologista, al cual se adhería, es «en primer lugar la autonomía en relación a un sistema tecnicoprodutivo, pretendidamente inevitable o pretendidamente óptimo».<sup>216</sup>

Según Castoriadis, la autonomía desemboca en la democracia directa («los hombres en asamblea marcándose ellos mismos sus propias leyes» y «sabiendo que lo hacen»), mientras que Illich trata poco este tema. Si entendemos bien lo que implica el rechazo de la heteronomía, esta autonomía como autoinstitución de lo social y capacidad de autoalteración no deja de plantear interrogantes. Claude Lefort acusa a Castoriadis de continuar con el mito marxista de la «sociedad transparente a ella misma» y conducir así al totalitarismo. Chantal Mouffe ve asomar el mismo riesgo con la democracia directa.<sup>217</sup> Por su lado, Habermas identifica en el imaginario radical que supone la ruptura con los significantes instituidos una amenaza que puede llevar a un *ultradecisionismo* a la manera de Carl Schmitt.<sup>218</sup> Más allá de los malentendidos y de los manifiestos contrasentidos sobre el pensamiento de Castoriadis, es una cuestión que merecería ser analizada más a fondo.

La autonomía política como autoorganización consciente y lúcida de la sociedad ocupa un lugar central en el análisis castoriadiano. Sin embargo, como buen psicoanalista que también era, concede igualmente una gran importancia a la autonomía personal, que considera interdependiente con la autonomía de la sociedad. El ser-sujeto se afirma como un ser autónomo, «es decir —explica Nicolas Poirier—, una persona que se otorga sus propias leyes y elige obedecerlas en conocimiento de causa, dejando abierta la posibilidad de reinstituir las de nuevo».<sup>219</sup> La autogestión de los trabajadores, tema retomado por Gorz, tiene también un lugar destacado en su visión. La autonomía de la persona se prolonga necesariamente al ámbito económico.

¿Cómo funcionaría esta sociedad política y económica autónoma? En 1973, la experiencia de la empresa «Lip», compañía relojera traicionada por su patrón y gestionada después por el colectivo de trabajadores, a pesar de la hostilidad de algunos dirigentes sindicales, demostró su riqueza y su factibilidad. Fue precisa la voluntad de los poderes públicos (Valéry Giscard d'Estaing, en aquel momento), alentados por una fracción encarnizada de la patronal, para acabar con tal experiencia.<sup>220</sup> Por lo que respecta a la organización sociopolítica, Castoriadis se refiere, como nosotros, al anarquista ecologista Murray Bookchin, del que apreciaba su «ecomunicipalismo».<sup>221</sup> «No es del todo absurdo —escribe este último— pensar que una sociedad ecológica pueda estar constituida por una municipalidad de pequeñas municipalidades, cada una de las cuales estaría formada por un «municipio de municipios» más pequeñas [...] en perfecta armonía con su ecosistema.»<sup>222</sup> La reconquista o la reinención de los *commons* (tierras comunales, bienes comunes, espacio comunitario) y la autoorganización de «bioregiones» constituyen una ilustración posible de este itinerario.<sup>223</sup>

El programa político, apenas apuntado por Castoriadis, es retomado y desarrollado por su amigo Takis Fotopoulos como un proyecto basado en la democracia ecológica local. La democracia generalizada que preconiza supone una «confederación de *dèmoi*», es decir, de pequeñas unidades homogéneas de aproximadamente treinta mil habitantes. Según el autor esta cifra permite satisfacer localmente la mayor parte de necesidades esenciales. Contrariamente a lo que sugieren las ideas recibidas, el número no representaría un «determinante exclusivo ni tampoco decisivo de la viabilidad económica».<sup>224</sup> «Probablemente será preciso dividir en varios *dèmoi* numerosas ciudades modernas, dado su gigantismo»<sup>225</sup>, precisa. Tendríamos, de alguna manera, pequeñas repúblicas de barrio: «La nueva organización política podría ser, por ejemplo, una confederación de grupos autónomos (a nivel regional, continental y mundial) contribuyendo a la mutación democrática de sus respectivas comunidades».<sup>226</sup> «Siendo el *dèmos* la unidad social y económica de base de la futura sociedad democrática —sigue escribiendo— hemos de partir del ámbito local para cambiar la sociedad.»<sup>227</sup> La toma de conciencia de las contradicciones globales suscita así un actuar local que introduce el proceso de cambio, contando con que las expectativas y las posibilidades de los ciudadanos se manifiestan con la experiencia vivida *in situ*.

Ver en la utopía de la democracia radical y local la solución a todos los problemas es sin duda excesivo, pero la revitalización de la democracia local constituye sin lugar a dudas una dimensión del decrecimiento sereno y una forma de realización concreta de la autonomía.<sup>228</sup> También podemos considerar las dos formas de la autonomía, la de Illich y la de Castoriadis, como complementarias. Así es, en cualquier caso, como se ha construido el proyecto del decrecimiento, con una doble fidelidad a estos dos grandes pensadores.

## **La descolonización del imaginario y la realización de la sociedad de decrecimiento**

La realización de una sociedad de decrecimiento implica *descolonizar nuestro imaginario* para cambiar realmente el mundo antes de que el cambio del mundo nos condene a ello dolorosamente. Esta es la aplicación estricta de la lección de Castoriadis.

Se requiere una nueva creación imaginaria de una importancia sin parangón en el pasado, una creación que ponga en el centro de la vida humana otros significados que no sean el del aumento de la producción y del consumo, que planteen objetivos de vida distintos que valgan la pena para los seres humanos. [...] Esta es la gran dificultad que debemos afrontar. Deberíamos querer una sociedad en la cual los valores económicos han dejado de ser centrales (o únicos), donde la economía se vuelve a poner en su sitio como simple medio de la vida humana y no como fin último, en la que se renuncie, pues, a esta carrera loca hacia un consumo cada vez mayor. Esto no es solo necesario para evitar la destrucción definitiva del medio terrestre, sino, y sobre todo, para salir de la miseria psíquica y moral de los seres humanos contemporáneos.<sup>229</sup>

Dicho de otro modo, según la lección de Illich, salir de la sociedad supermoderna de consumo y de espectáculo es eminentemente deseable.

Cuando se tiene un martillo por cabeza todos los problemas se ven en forma de clavos, decía con humor Mark Twain. Los hombres modernos se han puesto un martillo económico por cabeza. Todas nuestras preocupaciones, todas nuestras actividades, todos los acontecimientos son contemplados a través del prisma de lo económico. Como dice el antropólogo suizo Gérald Berthoud: «Lo económico es una categoría mayor de nuestra inteligibilidad del mundo, pero también de nuestra incomprensión de los otros y finalmente de nosotros mismos.»<sup>230</sup> Se requiere, por tanto, una verdadera revolución cultural. Pero como afirma con acierto Castoriadis:

Para que haya una tal revolución hace falta que se den cambios profundos en la organización psicosocial del hombre occidental y en su actitud ante la vida, en suma, en su imaginario. Es preciso que se abandone la idea, a la vez absurda y degradante, de que la única finalidad de la vida es producir y consumir cada vez más; es preciso que se abandone el imaginario capitalista de un pseudodominio pseudorracional y de una expansión sin límite. Solo los hombres y las mujeres pueden hacer tal cosa. Un individuo solo o una organización no puede a lo sumo más que preparar, criticar, incitar, diseñar posibles orientaciones.»<sup>231</sup>

Ahora bien, para intentar pensar en cómo salir del imaginario dominante hemos de volver, en primer lugar, sobre la manera como entramos. Dicho de otro modo, si queremos saber cómo quitarnos el martillo de la cabeza hemos de saber cómo llegó allí y

de qué está hecho.

De qué está hecho, no es difícil intuirlo... Básicamente, hoy, el martillo es económico, economista o economicista. Es la ideología del crecimiento, del desarrollo, del consumismo, en suma, el pensamiento único. Queda por ver cómo hemos llegado hasta ahí y qué salida tenemos. Respecto a la primera cuestión, entra en juego toda la historia de Occidente y de la modernidad. En cuanto a la segunda, es precisamente el objeto de este libro intentar darle respuesta.

## Técnica, crecimiento y desarrollo

Según Castoriadis, igual que para nosotros, hay *invención* de la economía. Las últimas páginas de *La institución imaginaria de la sociedad* están dedicadas precisamente a ello. En ellas se encuentra el germen de lo que nosotros intentamos desarrollar en nuestro libro *L'Invention de l'économie* («La invención de la economía»), es decir, el análisis de la forma en que la economía se instituye en el imaginario occidental moderno.<sup>232</sup> Esta invención de la economía es indisociable de la tecnificación del mundo.

Mi libro *La Mégamachine* («La megamáquina») está dedicado a la memoria de Jacques Ellul y la crítica de la técnica de este último constituye la columna vertebral de la obra. La reflexión crítica sobre la técnica está muy presente también en Castoriadis. De él es el artículo «Technique» de la *Encyclopaedia Universalis*, en el cual se refiere a Heidegger y a otros autores, como Ruskin, que han criticado la técnica.

Se subrayó, justamente [...] una enorme cantidad de consecuencias nefastas del desarrollo técnico bajo el capitalismo, tanto si no más importantes que sus efectos ecológicos.<sup>233</sup>

En el mismo artículo, si bien menciona explícitamente los análisis de Jacques Ellul, marca sus diferencias. Al autonomizar en exceso la técnica, Ellul es, en su opinión, un «marxista negativo». En otras palabras, la técnica es para Ellul, y esta vez para lo peor, lo determinante en la historia. La esencia de la técnica, concluye retomando la célebre fórmula de Heidegger, no tiene nada que ver con la técnica; es, por el contrario, sociopolítica, y así evoca Castoriadis la idea de la megamáquina haciendo referencia a Lewis Mumford. Tal es también, precisamente, la esencia de nuestro análisis en el libro que retoma en el título esta imagen fuerte. Se trata de articular la crítica de la técnica que hace Ellul con la crítica del desarrollo.

No más que la técnica, tampoco el desarrollo es objeto de amplios análisis en Castoriadis. Su cuenta se salda (y bien saldada está) con cuatro frases incisivas, unas veces en torno a una discusión, otras en ocasión de reflexiones sobre otros temas. En su contribución al libro de Candido Mendes, *El mito del desarrollo*, encontramos el conjunto más consistente —algunas páginas seguidas— sobre la cuestión.<sup>234</sup> Habla de la crisis del desarrollo como crisis de los significados imaginarios correspondientes, y en particular del progreso. La increíble resiliencia ideológica del desarrollo está basada en la no menos sorprendente resiliencia del progreso. Así lo expresa admirablemente:



Ya nadie cree verdaderamente en el progreso. Todos quieren tener algo más para el próximo año, pero nadie cree que la felicidad de la humanidad esté en el aumento del nivel de consumo del 3% anual. Por tanto, ahí sigue el imaginario del crecimiento: es el único que subsiste en el mundo occidental. El hombre occidental ya no cree en nada más que en tener pronto un televisor de alta definición.<sup>235</sup>

Y es precisamente esto lo que impide aún a mucha gente adherirse al decrecimiento.

En *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis pregona claramente ser un «objeto del crecimiento» a través de la crítica de la racionalización infinita.

Se dice a menudo, por ejemplo, que «todo se subordina a la eficacia»; pero ¿por quién, en vistas de qué y con qué finalidad? El crecimiento económico se ha realizado: pero ¿para hacer qué, por quién, a qué precio y para llegar adónde? Si se eluden estas cuestiones, ya no hay obstáculo para la expansión de nuestra racionalización imaginaria. Nada puede pararla, no tiene límites (lo que se traduce por la substitución del ser humano «por un conjunto de aspectos parciales elegidos arbitrariamente según un sistema arbitrario de fines»); se le otorga el rango de necesidad objetiva y, a continuación, todas las dudas se consideran como una preocupación exclusiva de «personas poco serias como los poetas y los novelistas».<sup>236</sup>

Como puede verse, volvemos a encontrar aquí el punto de partida del proyecto de la sociedad de decrecimiento.

## ¿Qué salida hay?

En lo primero que pensamos, por supuesto, es en la educación, la *paideia*. Como hemos visto, desempeña un papel fundamental. Castoriadis se pregunta:

¿Qué significa, por ejemplo, la libertad o la posibilidad de participación de los ciudadanos si no existe, en la sociedad de la que hablamos, algo —que ha desaparecido en las discusiones contemporáneas [...]— que es la *paideia*, la educación del ciudadano? No se trata de enseñarle aritmética, se trata de enseñarle a ser ciudadano. Nadie nace ciudadano. ¿Y cómo se llega a serlo? Aprendiéndolo. Se aprende, en primer lugar, mirando la ciudad en la que uno se encuentra, y no, desde luego, viendo la televisión que hoy se ve.<sup>237</sup>

De todas maneras, esto solo es posible plenamente si la sociedad de decrecimiento ya se ha realizado. Es necesario haber dejado previamente la sociedad de consumo y su régimen de «cretinismo cívico». La cuestión de la salida del imaginario dominante, tanto para Castoriadis como para nosotros, es una cuestión central, pero muy difícil, porque uno no puede decidir cambiar su imaginario y todavía menos el de los demás, sobre todo si son «adictos» a la droga del crecimiento. A una pregunta sobre este tema —«Antes ha dicho que es preciso querer trabajar sobre la propia alma, que es preciso querer pensar: ¿es entonces la voluntad el origen de esta búsqueda de libertad?—, Castoriadis responde:

Sí, pero esta voluntad está también motivada por la reflexión, y por el deseo. Hace falta desear ser libre, si uno no desea ser libre no puede serlo. Pero no basta con desearlo, hace falta hacerlo, es decir, mostrar una voluntad y realizar una praxis; una praxis reflexiva y deliberada que permita realizar esta libertad como posibilidad encarnada tanto como se desea.»<sup>238</sup>

Podemos hacer nuestra su respuesta. Sin embargo, una vez identificados los cambios necesarios, está claro que estos no pueden realizarse mediante una decisión voluntarista

del tipo: «Hoy pensamos así, mañana deberemos pensar de otra manera».

No hay transformación —insiste Castoriadis— mediante leyes y decretos, y menos aún mediante el terror, la familia, el lenguaje y la religión de la gente.<sup>239</sup>

Precisamente se trata de esto. Todos los intentos de cambiar radicalmente las maneras de pensar y los modos de vida, siempre más o menos impuestos por la fuerza, se han saldado con resultados aterradores, como lo demostró la experiencia de los Jemeres Rojos en Camboya. Por este motivo, por cierto, cuando nuestros adversarios quieren deslegitimarnos, caricaturizan nuestras posiciones y nos tratan de «Jemeres verdes». Castoriadis es aún más claro en el debate con el MAUSS:

Podemos decir también, como ha dicho Caillé, que existen valores de solidaridad que son muy importantes; pero no podemos hacer de ellos uno de los puntos de un programa político.<sup>240</sup>

Denunciar la agresión publicitaria, vehículo de la actual ideología, es sin duda el punto de partida de la contraofensiva<sup>241</sup> para salir de aquello que Castoriadis llama el «onanismo consumista y televisivo».<sup>242</sup> El hecho de que el periódico *La Décroissance* haya nacido en la asociación *Casseurs de pub* no es casual. El movimiento de objetores del crecimiento está amplia y naturalmente ligado a la resistencia a la agresión publicitaria. La publicidad constituye, en efecto, el resorte esencial de la sociedad de crecimiento —por lo demás reconocido, no sin cierto cinismo, por los mismos publicistas—. «Nos podemos desarrollar solo en una sociedad de consumo excesivo. Este superávit es el sistema necesario [...] Este sistema frágil se mantiene solo a través del culto del deseo»,<sup>243</sup> escribe Jacques Séguéla.

Al final estamos ante un verdadero complot, bien analizado por Edward Bernays, el nieto de Freud, quien, como verdadero orfebre, ha tergiversado el psicoanálisis para aplicarlo al *marketing*, el arte por excelencia de empujear las cabezas. Mediante un cinismo de lucidez increíble, anota que, «la manipulación consciente e inteligente de los hábitos y de las opiniones de las masas son un elemento importante de la sociedad democrática. Aquellos que manejan este mecanismo oculto de la sociedad constituyen un gobierno invisible que es la verdadera potencia reinante del país».<sup>244</sup> Es preciso, pues, emprender de alguna manera una cura de desintoxicación para los consumidores «adictos». En efecto, subraya Castoriadis,

todo lo que pasa no es debido a la contumacia de la sociedad: la gente quiere este modo de consumo, este tipo de vida, quieren pasar tantas horas al día ante la tele y jugar en los ordenadores familiares. No se trata de una simple «manipulación» por parte del sistema y de las industrias que se aprovechan de ello. Hay más que eso. Existe un enorme movimiento —deslizamiento— donde todo se sostiene: la gente se despolitiza, se privatiza, se vuelve sobre su pequeña esfera «privada», y el sistema les ofrece los medios. Y lo que en esta esfera «privada» encuentran les desvía todavía más de la responsabilidad y de la participación política.<sup>245</sup>

La descolonización del imaginario será un proceso largo. Se hace mediante la *autotransformación*. Pero, anota Castoriadis, «durante este tiempo, el curso

autonomizado de la tecnociencia continúa destruyendo el medio terrestre y crea inmensos riesgos para un futuro cada vez más cercano.»<sup>246</sup> Estamos pues ante una urgencia.

¿Qué hacer? La conquista pacífica de las conciencias pide una gran paciencia. Seguramente, la apuesta por el decrecimiento no está ganada. Solo una crisis puede acelerar las cosas provocando una efervescencia revolucionaria. Es necesaria una revolución. Sin embargo, precisemos enseguida que, para nosotros como para Castoriadis, «revolución no significa ni guerra civil ni efusión de sangre». Nuestro sistema solo sobrevive porque se inscribe en una historia rica y plural, en tradiciones culturales que fagocita y destruye pero que son indispensables para su supervivencia. No está lejos del momento en que la planta parásita ahogará completamente el árbol del que ha agotado la savia, condenando la enorme y arrogante floración al deterioro y a la muerte.<sup>247</sup> Este hundimiento deseable no garantiza por ello los amaneceres felices, y aquí la revolución encuentra sus derechos.

La revolución es el cambio de ciertas instituciones centrales de la sociedad gracias a la actividad de la sociedad misma: la autotransformación explícita de la sociedad condensada en un tiempo breve. [...] La revolución significa la entrada de lo esencial de la comunidad en una fase de actividad *política*, es decir *instituyente*. El imaginario social se pone a trabajar y se dirige explícitamente hacia la transformación de las instituciones existentes.<sup>248</sup>

Ya en *La sociedad burocrática*, Castoriadis definía la revolución como una «separación radical de las formas muchas veces milenarias de la vida social, cuestionando la relación del hombre tanto con sus herramientas como con sus hijos, su relación tanto con la colectividad como con sus ideas, y finalmente todas las dimensiones de su tener, de su saber y de su poder».<sup>249</sup>

El proyecto de la sociedad de decrecimiento es en este sentido eminentemente revolucionario. Se trata de un cambio tanto de cultura como de las estructuras del derecho y de las relaciones de producción. Sin embargo, tratándose de un proyecto político, su puesta en marcha obedece más a la ética de la responsabilidad que a la ética de la convicción. La política no es la moral y la persona responsable ha de aceptar algunos compromisos con la existencia del mal. La búsqueda del bien común no es la búsqueda del Bien a secas, sino más bien la búsqueda del mal menor. El realismo político no consiste, sin embargo, en abandonarse a la banalidad del mal, sino a contenerla en el horizonte del bien común. En este sentido, cualquier política, incluso la más radical y revolucionaria, no puede dejar de ser reformista, y debe serlo a riesgo de caer en el terrorismo. Este necesario pragmatismo de la acción política no significa en modo alguno la renuncia a los objetivos de la utopía concreta. El potencial revolucionario de esta no es incompatible con el reformismo político siempre que los inevitables compromisos de la acción no degeneren en concesiones del pensamiento.

Así pues, la sociedad de decrecimiento, como la sociedad autónoma de Castoriadis, no es concebible sin salir del capitalismo. Sin embargo, si «salir del capitalismo» es una fórmula cómoda, no deja de designar un proceso histórico que es cualquier cosa menos

simple... Erradicar a los capitalistas, prohibir la propiedad privada de los bienes de producción, abolir la relación salarial o la moneda, significaría sumergir a la sociedad en el caos y solo sería posible mediante un terrorismo masivo. No bastaría, sino más bien al contrario, para abolir el imaginario capitalista.

Salir del desarrollo, de la economía y del crecimiento no implica pues renunciar a todas las instituciones sociales que la economía ha anexado, sino reinsertarlas en otra lógica. También en este punto coincidimos con el análisis de Castoriadis.

Se encuentra en el marxismo la absurda idea de que el mercado como tal, la mercancía como tal, «personifican» la alienación; absurda ya que en una sociedad extensa las relaciones entre los hombres no pueden ser «personales» como en una familia; son y serán siempre mediatizadas socialmente. En el marco de una economía desarrollada, por poco que lo sea, esta mediación se llama *mercado* (el intercambio).<sup>250</sup>

Para mí es del todo evidente: no puede haber una sociedad compleja sin, por ejemplo, medios impersonales de intercambio. La moneda realiza esta función y por tanto es muy importante en este aspecto. Que a la moneda se le retire una de sus funciones en las economías capitalista y precapitalista, la de ser instrumento de acumulación individual de riqueza y de adquisición de medios de producción, es otra cosa. Pero en tanto que unidad de valor y de medio de intercambio, la moneda es un gran invento, una gran creación de la humanidad.<sup>251</sup>

Ante la pregunta: «¿Qué fuerzas sociales representan hoy una alternativa? ¿O bien es la idea misma de un lazo de unión entre una alternativa y unas fuerzas sociales precisas, la que es falsa?», Castoriadis responde:

Efectivamente esta idea es falsa, en cualquier caso para las sociedades modernas. No puede ya decirse que el «proletariado» esté encargado históricamente de la transformación de la sociedad. [...] La transformación de la sociedad exige hoy la participación de toda la población, y toda la población puede ser sensible a esta exigencia (a parte quizá de un 3 a un 5% de individuos inconvertibles).<sup>252</sup>

Esta respuesta coincide exactamente con la aportada por el subcomandante Marcos a la misma pregunta, y es también la nuestra.

En fin, al decrecimiento le ocurre lo que a todas las ideas innovadoras según Castoriadis:

Sus adversarios empiezan afirmando que son absurdas, continúan diciendo que todo depende del significado que se les dé, y acaban afirmando que ellos siempre habían sido entusiastas partidarios.

Pero añade:

No se ha de perder de vista que tal «aceptación» en palabras de una idea es uno de los mejores medios de hacerle perder su virulencia. [...] La sociedad contemporánea, en particular, da muestras de una virtuosidad sin parangón en el arte de la recuperación o de la tergiversación de las ideas.<sup>253</sup>

<sup>210</sup>. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, op. cit., p. 28.

<sup>211</sup>. Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, Seuil, París, 2005, p. 237. [Trad. Cast.: *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*, Katz, Madrid, 2006.]

<sup>212</sup>. Cornelius Castoriadis, «L'écologie contre les marchands», *ibid.*, p. 237.

<sup>213</sup>. Ellul, en su curso sobre Radovan Richta, introduce curiosamente más matices. Si la técnica pudiera someterse al proyecto socialista, podría ser emancipadora, aunque esta reapropiación por el hombre le parece improbable. Véase Jacques Ellul, *Les Successeurs de Marx*, La Table ronde, París, 2007. Al final de su vida, André

Gorz pensaba que ciertas técnicas muy sofisticadas pero miniaturizadas podrían permitir recobrar cierta autonomía.

[214.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 238. Véase también *La Revue du MAUSS*, n.º 14, p. 216, donde encontramos una formulación parecida.

[215.](#) Citado en Hervé-René Martín y Claire Cavaza, *Nous réconcilier avec la terre*, op. cit., p. 213.

[216.](#) Con, por otra parte, una simpática alusión a Illich (en concreto a su libro *Némesis médica*). Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, París, 1981, p. 39. [Trad. cast.: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982.]

[217.](#) Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 20.

[218.](#) Nicolas Poirier, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, PUF, París, 2004, pp. 14 y 147.

[219.](#) *Ibid.*, p. 151.

[220.](#) Charles Piaget, «Lip, les effets formateurs d'une lutte colective», *Entropia*, n.º 2, primavera de 2007; René Lourau, *L'Analyseur Lip*, UGE, col. «10/18», París, 1974.

[221.](#) Murray Bookchin, *Pour un municipalisme libertaire*, Atelier de créaton libertaire, Lyon, 2003.

[222.](#) Citado en Alberto Magnaghi, *Le Projet local*, Atelier de créaton libertaire, Lyon, 2003.

[223.](#) Gustavo Esteva, *Celebration of Zapatismo*, Multiversity and Citizens International, Penang (Malasia), 2004. Del mismo autor, con M.S. Prakash, *Grassroots Postmodernism. Remaking the Soil of Cultures*, Zen Books, Londres y Nueva York, 1998.

[224.](#) Takis Fotopoulos, *Vers une démocratie générale. Une démocratie directe, économique, écologique et sociale*, Seuil, París, 2001, p. 115.

[225.](#) *Ibid.*, p. 215.

[226.](#) *Ibid.*, p. 243.

[227.](#) *Ibid.*, p. 241.

[228.](#) ¿La democracia ecológica será o deberá ser directa, como lo piensan y desean Castoriadis y Fotopoulos? Aunque me considero más o menos como uno de los herederos del primero y desarrollo ideas bastante próximas a las del segundo, y a pesar de toda mi simpatía por la democracia directa, de la que soy un ardiente partidario, confieso que no estoy del todo convencido de que corresponda a una aspiración ampliamente compartida (y sin duda no universal) ni que constituya una panacea. Sobre este punto, véase mi libro *Le Pari de la décroissance*, op. cit., p. 271 y ss. Por otra parte Castoriadis dijo él mismo: «el deseo y la capacidad de los ciudadanos de participar en las actividades políticas son, en sí mismos, un problema y una tarea política. Y por mi parte, proceden de instituciones que los inducen, los prescriben y crean ciudadanos volcados hacia eso y no hacia garantizarse los goces.» Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 108. De hecho, no es tanto el hecho de delegar el poder a unos mandatarios lo que plantea el problema como el del menosprecio en el cual se tiene al pueblo, juzgado incapaz de gobernarse por sí mismo por una casta de políticos profesionales que se hacen elegir gracias a la manipulación del electorado.

[229.](#) Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, París, 1996, p. 96. [Trad. cast.: *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.]

[230.](#) Gérald Berthoud, «Un anti-économiste nommé Polanyi», *Bulletin du MAUSS*, n.º 18, 1986, p. 77.

[231.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 244.

[232.](#) Serge Latouche, *L'Invention de l'économie*, op. cit. Desde este punto de vista, aunque en él no se mencione demasiado su nombre, es sin duda el más castoriadiano de mis libros.

[233.](#) Cornelius Castoriadis, *Encyclopaedia Universalis*, artículo «Technique», p. 805.

[234.](#) Candido Mendes, *Le Mythe du développement*, Seuil, París, 1977. [Trad. cast.: *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980.]

[235.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 220. Véase también Serge Latouche, *La Mégamachine*, La Découverte, París, 2004, tercera parte.

[236.](#) Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1975, p. 157-160. [Trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, volumen 1 y 2, Tusquets, Barcelona 1983 y 1989.]

[237.](#) Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 96.

[238.](#) Cornelius Castoriais, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 275.

[239.](#) *Ibid.*, p. 178.

[240.](#) Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 72.

[241.](#) Es lo que hacemos a distintos niveles, más o menos abstractos y más o menos teóricos, tanto en La ligne d'horizon como en Casseurs de pub, *L'Écologiste*, *Silence*, *Entropia*; y es la razón de ser de Rode (Red de objetores de crecimiento por el posdesarrollo) o de la Asociación des amis d'Entropia.

[242.](#) Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme*, op. cit., p. 194.

- [243.](#) Jacques Séguéla, *L'argent n'a pas d'idées, seules les idées font de l'argent*, Seuil, París, 1993.
- [244.](#) Edward Bernays, *Propaganda* (1928), La Découverte, col. «Zones», París, 2007. [Trad. cast.: *Propaganda*, Melusina, Barcelona, 2008.]
- [245.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 189.
- [246.](#) *Ibid.*, p. 175.
- [247.](#) «¿Cómo, en estas condiciones, puede continuar el sistema? Continúa porque se beneficia todavía de modelos de identificación producidos *antes*: [...] el juez «íntegro», el burócrata legalista, el obrero concienciado, los padres responsables de sus hijos, el maestro que, sin razón alguna, aún se interesa por su oficio. Pero nada, en el sistema tal cual es, justifica los «valores» que encarnan estos personajes, que ellos se han conferido y que se supone que deben perseguir en su actividad. ¿Por qué un juez debería ser íntegro? ¿Por qué un maestro debería cansarse peleando con los chavales, en lugar de dejar pasar el tiempo de clase salvo el día que ha de venir el inspector? ¿Por qué un obrero debe agotarse colocando la ciento cincuenta rosca, si puede trampear el control de calidad? No hay nada en los significados capitalistas, ni en su origen, ni sobre todo tal como han evolucionado hasta ahora, que pueda dar una respuesta a estas preguntas. Lo que a la larga plantea, una vez más, la cuestión de la posibilidad de autoreproducción de este sistema.» Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance*, op. cit., p. 133.
- [248.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 177.
- [249.](#) Cornelius Castoriadis, *La Société bureaucratique*, vol. 2: *La révolution contre la bureaucratie*, UGE, col. «10/18», París, 1974, p. 53. [Trad. cast.: *La sociedad burocrática*, vol. 2: *La revolución contra la burocracia*, Tusquets, Barcelona, 1976.]
- [250.](#) Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive*, op. cit., p. 190.
- [251.](#) *Ibid.*, p. 198.
- [252.](#) *Ibid.*, p. 187. Y añade: «Hace falta insistir sobre otra idea falsa, profundamente anclada en el movimiento “de izquierdas”: la idea de un privilegio politicohistórico de los pobres. Es una herencia cristiana. La lógica y la experiencia histórica muestran que la idea de un tal privilegio es absurda, que los verdaderos “pobres” tienden más bien a inclinarse ante los dominantes.»
- [253.](#) Cornelius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2: *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, UGE, col. «10/18», París, 1979, p. 428. [Trad. cast.: *Capitalismo moderno y revolución*, Ruedo Ibérico, París, 1973.]



## 7. Utopía mediterránea y decrecimiento

En nuestros más locos extravíos, soñamos con un equilibrio que hemos dejado atrás y que ingenuamente creemos que volveremos a encontrar al final de nuestros errores. Presunción infantil y que justifica que pueblos niños, herederos de nuestras locuras, conduzcan hoy en día nuestra historia. [...] Por eso es indecoroso proclamar hoy que somos hijos de Grecia. A menos que seamos hijos renegados.

ALBERT CAMUS<sup>254</sup>

La afirmación de una identidad mediterránea común en los países del sur de Europa funda, a veces, la creencia en un destino común posible, lo que el filósofo italiano Franco Cassano llama muy acertadamente la «utopía mediterránea».<sup>255</sup> Esta Europa, que comprende la península ibérica (España y Portugal), Italia, Grecia, los países de la ex Yugoslavia, Albania y más o menos Francia, estaría *naturalmente* volcada hacia el sur. En consecuencia, esta zona bendecida por los dioses escaparía, según sus defensores, a un Occidente que se ha vuelto casi exclusivamente anglosajón, y se acercaría a un Tercer Mundo africano o de Oriente Medio. Esta Europa dejaría de ser la Europa de las bolsas globalizadas, de Frankfurt y del euro, de la americanización fanática y de la *omnimercantilización*. Sería la Europa de una civilización más convivencial, más humana, más social, más tolerante (frente a cierta diversidad), más cultural, basada en los valores mediterráneos hoy en día reprimidos y humillados: la solidaridad, el sentido de la familia, su arte de vivir, su concepción del tiempo y de la muerte, todo bañado en el aceite de oliva. Habría así una vía mediterránea que podría desembocar en una sociedad sostenible de sobriedad y de solidaridad, la vía de un posdesarrollo.

¿El sueño alimentado por Bruselas, y retomado más recientemente por el presidente francés Sarkozy, de una amplia cooperación económica, política y cultural entre vecinos ¿acaso encarnaría un inicio de realización de la utopía meridiana? Si lo miramos un poco más de cerca, lo que propone el proceso de Barcelona, ¿no es precisamente lo contrario del proyecto soñado por algunos? Y ¿no es una condición previa la ruptura explícita con la sociedad de crecimiento, para dar consistencia a una vía mediterránea?

El mito de una vía mediterránea muestra la existencia de raíces preindustriales, precapitalistas, premodernas e incluso precristianas, en el corazón mismo de Occidente, y es interesante ver que se evoca con nostalgia. Podríamos, sin duda, del mismo modo, *inventar* una vía celta, germánica, eslava y aun otras que indicaran que el *indio* que hay en nosotros no está del todo muerto. El despertar de los amerindios interpela a ese indio. Esa presencia residual o reprimida podría, en ciertas circunstancias, favorecer la transición hacia la utopía concreta de la sociedad de opulencia frugal del decrecimiento y dar más consistencia a un proyecto específicamente europeo de una sociedad de esta

índole.

## El mito de la vía mediterránea

Si bien podemos identificar evidentes complicidades mediterráneas —desde la relación con el tiempo hasta el sentido del honor y de la hospitalidad, pasando por la cocina—, parece exagerado negar la pertenencia de la orilla norte del Mediterráneo a la era cultural occidental, y, por lo tanto, a la lógica de la sociedad consumista. La afirmación de una solidaridad profunda entre el sur de Europa y el que hace poco era denominado «Tercer Mundo» mediterráneo se basa en una especie de complicidad neocultural. Europa del Sur se convertiría en la salvaguardia de una construcción europea en busca de su identidad. Se trataría de evitar a Europa el peligro de una deriva americana amenazante, cuya «macdonalización» avanzada del planeta constituye un inquietante síntoma.

Conviene subrayar el punto ciego de las «idiosincrasias» meridionales y disipar la bruma de ilusiones que rodea el proyecto —ilusiones mantenidas hábilmente por las subvenciones de Bruselas para enmascarar su política destructora de aquello que quedaría de identidad mediterránea—. El proyecto de una *vía* mediterránea solo cobra sentido si existe una *voz* mediterránea, es decir, una suerte de gran ciudadanía común basada en el respeto y en la complementariedad de las culturas, todas igualmente necesarias para formar la identidad mediterránea,<sup>256</sup> pero, sobre todo, portadora de un proyecto original. Desgraciadamente hablar de una vía mediterránea hoy es, en el mejor de los casos, una dulce utopía, nutrida de la nostalgia de un pasado imaginario, y en el peor, una ironía atroz. Nunca antes habían sido tan poco escuchadas ni tan discordantes las voces mediterráneas. Nunca habían sido tan divergentes las vías, excepto para converger hacia el callejón sin salida donde todas corren el riesgo de arruinarse.

Evocar la conferencia de Barcelona de 1995 sobre una cooperación euromediterránea, fuente de esperanza para todos los nostálgicos del pensamiento *meridiano*, hace sonreír a la gente «seria». Los políticos no pierden ocasión de citar algunas proezas de la «charlatanería» de los tecnócratas de Bruselas sobre las perspectivas del proceso de integración de los países de la orilla sur del charco, englobando la política, la seguridad, la economía —con un «desarrollo policéntrico» y un «codesarrollo»—, las finanzas, y, por supuesto, la cultura y las personas, en ese «espacio común de paz y de estabilidad».<sup>257</sup> El *pathos* bruselense sobre una cooperación euromediterránea, amplificada por la retórica sarkozyana, sirve para esconder las crueles realidades mantenidas por las lógicas económicas fomentadas, si no llevadas a cabo, por la Comisión europea.<sup>258</sup> Si la Unión europea, propiciada con fuerza por el eje París-Roma-Madrid, se interesa por los países de la orilla sur del mediterráneo, es para proponerles una zona de librecambio cuyas condiciones corresponden a pedirles que se impongan un verdadero ajuste estructural.<sup>259</sup> Dicho de otro modo, la cultura común sirve para vender un proyecto de desculturización acelerada.

En 1995 se trataba de construir de aquí a 2010 (aplazado *ad calendas graecas*) un

mercado de ochocientos millones de consumidores, que englobaría selectivamente los países de la zona (Argelia, Chipre, Egipto, Jordania, Israel, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Túnez, Turquía y la Autoridad palestina). Libia, aunque ribereña, se excluía por razones políticas, y Jordania, no ribereña, se incluía por el mismo tipo de razones... Si bien, por el momento, el comercio con estos países representa poca cosa para los europeos (las exportaciones europeas a la zona representan menos del 0,5% del PIB y el 1,7% del total de las exportaciones), no es así en la dirección opuesta; esos países realizan el 50% de sus intercambios con la Unión, mientras que no representan más que el 8% (exportaciones e importaciones) del comercio exterior europeo.<sup>260</sup> Esta integración económica tiene el fin de favorecer, sobre todo, una estabilización política y social bajo la vigilancia de la OTAN, necesaria para la perpetuación de los flujos de petróleo y de gas.<sup>261</sup> De todos modos, quince años después del lanzamiento del proceso de Barcelona, decir que los resultados son escasos es un eufemismo. Es poco probable que las gesticulaciones mediáticas del presidente Sarkozy cambien la mano. Mientras no se resuelva el conflicto israelopalestino, no se hará nada.

Sin embargo, aunque se adquiriera esa hipoteca, convendría mirar las cosas de frente. Las regiones superpobladas y empobrecidas del norte de África, vanguardia de un continente abandonado, están más que nunca separadas de las orillas de la prosperidad, que se les presentan como paraísos inaccesibles. La diferencia del sueldo medio entre un egipcio y un francés es ¡de 1 a 50!<sup>262</sup> Los países europeos de la orilla norte producen el 90% del PIB, a la vez que representan solo el 40% de la población. Lejos de ser complementarias, las economías de ambas orillas son más bien competidoras. Los cítricos de Marruecos y el aceite de oliva de Túnez amenazan las producciones españolas, italianas y griegas. Lejos de ser un lugar de confluencia entre las orillas oeste y este, «nuestro mar» (*mare nostrum*), como lo llamaban los romanos, es escenario de los más graves conflictos, religiosos, culturales y geopolíticos.

La fractura ideológica entre Oriente y Occidente se manifiesta de forma caricatural con la división de la isla de Chipre y alcanza su paroxismo con el conflicto árabe-israelí, prolongado por las guerras del Líbano y de Irak. En el seno de la ex Yugoslavia, se desencadenaron los conflictos identitarios y la purificación étnica entre serbios y albaneses de Kosovo y entre croatas y musulmanes de Bosnia, sin hablar de las minorías húngaras, gitanas, armenias, judías... Hoy en día, los canjes mediterráneos consisten, sobre todo, en los intercambios de misiles, los atentados terroristas, la recurrente toma de rehenes y los flujos de refugiados. La presencia de la flota americana sirve para garantizar que Oriente Medio continúe, ante todo, sirviendo de estación de servicio de Occidente. Las consecuencias previsibles del cambio climático solo empeorarán las cosas. Los dramas que golpearán en particular el Magreb probablemente no suscitarán mucha solidaridad en la orilla norte, presa de sus propios problemas.

## **El decrecimiento, ¿un proyecto mediterráneo?**

Entonces, ¿es posible *otra* Europa? Es a todas vistas dudoso. No puede negarse que existe una sensibilidad *meridiana*, pero la Europa mediterránea es una utopía en el sentido literal del término. Lo que no significa que no valga la pena inventarla o intentar realizarla, a partir de un pasado mítico que permitía predecir otro destino.

Como nos recuerda Raffaele La Capria, «la Razón nació en las orillas del Mediterráneo, que había sido la cuna de los Dioses; allí laboró durante siglos en Armonía. Cuando abandonó ese mar y emigró hacia el norte, aportó a los hiperbóreos grandes revoluciones, cambios profundos y una “sociedad más avanzada”. Luego se apropió de la Ciencia y de la Técnica, produjo lo Necesario y lo Superfluo centelleante, lo comercializó y desdivinizó el mundo, el cual dominó».<sup>263</sup>

No puede negarse que ese alejamiento de lo concreto y esa fascinación por la geometría, esa ignorancia del ser en provecho de una artificialización del mundo y de la eliminación de la *phronesis* (la razón razonable), han tenido resultados espectaculares para Occidente. Ha producido un efecto de potencia técnica increíble. La eficiencia económica es también el resultado de la aplicación de la racionalidad instrumental elevada al absoluto. Esa racionalidad triunfa con la supremacía del mundo atlántico sobre el mundo mediterráneo. Aunque hay que añadir que ese mundo WASP (*White anglosaxon protestant*) es el hijo mismo (bastardo, sin duda, pero hijo de todos modos) de Grecia y del Mediterráneo. Como lo recuerda el mismo Marx y todavía más Werner Sombart, el capitalismo y el cálculo racional, punto de partida de la *globalización* contemporánea, se inventan en Génova, Barcelona, Venecia y, sobre todo, Florencia, pero también en Amalfi desde el siglo xi, antes de emigrar hacia Europa del Norte y de dirigirse hacia el Atlántico.

Sin embargo, esa eficiencia prodigiosa se enfrenta a algunos límites. La megamáquina tecnoeconómica occidental se expone a chocar contra el muro de la desmesura (de nuevo el *hybris* de los griegos). Cambio climático, desaparición de la biodiversidad, agotamiento de los recursos naturales, muerte de los océanos, aumento inquietante de enfermedades creadas por el hombre, entre otras cosas, amenazan hoy la supervivencia misma de la especie humana. Es importante, por tanto, cambiar de vía y reconciliarse con las voces ancestrales de la *phronesis*.

¿Puede el mundo mediterráneo afrontar el reto? Aristóteles, cuya obra ha marcado tanto a Occidente, incluso a través de la herencia de sus discípulos arabizantes Avicena (Ibn Sina), Averroes (Ibn Rushd) e Ibn Jaldún, es sin duda alguna un pensador mediterráneo. Su ética es el fundamento de una concepción del mundo basada en el sentido de la moderación, la prudencia y la precisión. Su pensamiento constituye un patrimonio común para las culturas de las orillas del Mediterráneo. Una «zona euromediterránea» de las ideas es sin duda más pertinente y consistente que la de los pueblos y las economías. Volver a Aristóteles para inventar una identidad europea, fundar una entidad política susceptible de abrirse a sus vecinos e instaurar un verdadero diálogo entre las culturas implica volver a recorrer en sentido inverso la trayectoria intelectual que ha llevado a Occidente a su previsible fracaso actual y realizar una improbable *metanoia* («reconversión»).

Lo que permitirá lograrlo no es un mítico «otro» desarrollo ni un no menos mítico «otro» crecimiento, por verde que sea. Es necesaria una ruptura radical con el imperialismo de la economía mercantil y con la desmesura del crecimiento por el crecimiento hasta el infinito. Es preciso preconizar el retorno a un ideal y a una ética democráticas, liberadas de la corrupción tecnocrática y de los estragos del utilitarismo. Se impone la elaboración y la difusión de una razón regenerada basada en la tradición, pero superándola y liberándose de esa otra tradición de la racionalidad instrumental.

Esa *metanoia* supone también un serio desempolvo de la *tradición*. Si «en el pasado podemos descubrir los caminos hacia el futuro», como declaran los zapatistas, es preciso añadir inmediatamente, con ellos: «En definitiva, nosotros los indígenas no pertenecemos al ayer, pertenecemos al mañana.»<sup>264</sup> Y es importante adjuntar la observación de la comandante Esther: «Nosotras, las mujeres, sabemos los usos y costumbres que son buenos y los que son malos.»<sup>265</sup> El capitalismo, la economía y el fantasma del crecimiento infinito, como bien lo mostraron Erich Fromm, Wilhelm Reich y muchos otros, son patricéntricos, falocráticos y, por decirlo todo, machistas. De todos modos, muchas culturas tradicionales, y en particular la mediterránea, también lo han sido. En cambio, la sociedad de decrecimiento será feminista o no será. Los valores aportados más específicamente por las mujeres, como el del cuidado, deben recuperarse. Ese «retorno» solo puede hacerse en el horizonte renovado de la construcción concreta de una sociedad de decrecimiento. Este es el reto que se plantea al pensamiento meridiano, como a cualquier pensamiento que quiera hacer revivir las culturas enraizadas localmente.<sup>266</sup>

## Conclusión

La cocina es una buena metáfora del destino de la utopía meridiana, a la vez que un buen elemento indicador de su pertinencia. Existía una dieta mediterránea, el famoso régimen cretense a base de maíz duro, legumbres (secas y frescas), acompañadas con un poco de carne o de pescado y aceite de oliva, y fruta. Este régimen se abandonó de forma generalizada en la orilla norte del charco y cada vez más en la orilla sur, en beneficio de una dieta transnacional, la *comida basura* (*junkfood*, *cattivo cibo*). Esta, portadora de obesidad y de enfermedades cardiovasculares se inscribe, desde un punto de vista más amplio, en la adicción al consumo engendrado por la sociedad de crecimiento, de la cual pretende precisamente liberarnos el proyecto del decrecimiento.

Por supuesto, para el objetor de crecimiento, la obesidad que se expande está vinculada al conjunto del estilo de vida suscitado por la sociedad de crecimiento: disminución de la actividad manual en beneficio de una vida sedentaria y pasiva en las oficinas (e incluso en las fábricas), disminución del ir a pie en beneficio del coche —esta reducción de la actividad física está insuficientemente compensada por la moda del footing y de la bici—. Pero la obesidad nos lleva a cuestionar, en primer lugar, la dieta alimentaria engendrada por la sociedad consumista, sobre todo en su fase reciente (de

*cocacolonización* o de *macdonaldización*). La mundialización ha transformado efectivamente el régimen alimentario de los consumidores crédulos, despreocupados, seducidos por la apariencia y encantados de consumir fuera de temporada bonitas frutas y verduras clasificadas (aunque a menudo insípidas y venenosas), traídas del otro extremo del planeta. Hemos pasado así de una alimentación equilibrada, basada en un metabolismo milenario (el famoso modelo cretense o mediterráneo), a una alimentación industrial, demasiado rica en azúcares, en grasas, en sal y en moléculas sintéticas. Así, según el estudio de Didier Raoult, jefe del laboratorio de virología del hospital de la Timone, de Marsella, los yogures supuestamente «saludables» Activia o Actimel, dopados con probióticos, esas «bacterias buenas activas y vivas» (dixit Danone), son uno de los factores que favorecen la obesidad. No es sorprendente, en realidad, si tenemos en cuenta que son las mismas moléculas que se dan a los animales de cría industrial, cerdos y aves de corral, para hacerlos engordar.<sup>267</sup> El abuso de carne (en particular de carne roja) sería asimismo responsable del desarrollo de los cánceres.<sup>268</sup>

Los *fast-foot* se han convertido en el símbolo de este modelo que se debería proscribir, del que Yves Cochet da la sabrosa fórmula: «Productores mal pagados + energía barata + bajo coste del transporte + transformación por proletarios extranjeros + impactos medioambientales y sanitarios no contabilizados = una alimentación «moderna» barata para consumidores occidentales con prisas.»<sup>269</sup> Los objetores del crecimiento, así como el movimiento *slow food*, combaten todos estos temas. La reacción surgió en Italia, justamente, con Carlo Petrini y se puede considerar una verdadera rehabilitación de la cocina meridional. Se puede decir que el movimiento *slow food* constituye la vertiente culinaria del proyecto del decrecimiento.

Que los partisanos del decrecimiento se preocupen de la gastronomía puede sorprender. Pero comer se ha convertido, en palabras de Carlo Petrini, en un «acto agrícola»,<sup>270</sup> e incluso en un acto político. Preguntarse sobre el contenido del plato que vamos a comer revela una inclinación legítima por los placeres de la boca, pues la gastronomía afecta a todos los ámbitos de la vida social. Como gusta repetir al mismo Petrini, un gastrónomo que no es ecologista es un imbécil, pero un ecologista que no es gastrónomo es una persona triste. «Tendremos buenos productos cuando todos los consumidores, ricos o pobres, conozcan y exijan la calidad»,<sup>271</sup> decía ya el socialista Charles Fourier, precursor del decrecimiento. «Es preciso que la humanidad se haga gastronoma antes de hacerse agrónoma.» Sin duda, optar por una alimentación sana y sabrosa es un medio agradable de caminar hacia la vía del decrecimiento, y también la mejor manera de curar la obesidad.<sup>272</sup>

El proyecto de una vía europea original, mediterránea, pero también celta, germana, eslava y otras (del cual el esbozo de Constitución Europea no puede lamentablemente ser considerado como una etapa, sino más bien como un antimodelo y una mala cocina), es sin duda utópico, pero es quizá necesario para el porvenir de Occidente y del mundo. En todo caso, solo si recupera su pasado premoderno y su dieta ancestral, la vieja Europa tendrá alguna posibilidad de inventarse una joven identidad y dar a luz un futuro



sostenible. Como dice el pensador catalán e indio, y en consecuencia, hipermediterráneo, Raimon Panikkar: «Es Europa quien debe colaborar a la desoccidentalización del mundo e incluso a veces son los europeos los que deben tomar paradójicamente la iniciativa en oposición a las élites occidentalizadas de otros continentes que, como los nuevos ricos, se muestran más papistas que el papa. [...] Europa, con la experiencia de su cultura y habiendo alcanzado sus límites, está mejor situada para cumplir esta *metanoia* (*regreso/arrepentimiento*) que aquellos que querrían llegar a gozar de los bienes de la civilización europea.»<sup>273</sup>

<sup>254</sup>. Albert Camus, «L'exil d'Hélène», en *L'Été*, Gallimard, París, 1959, p. 140 [«El exilio de Helena», en *El verano*, Alianza, Madrid, 1996.]

<sup>255</sup>. Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma/Bari, 1996.

<sup>256</sup>. Ubaldo Grimaldi, «Cadmos cerca Europa», en *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional Ercolano, 10-13 de noviembre, 2003.

<sup>257</sup>. Véase por ejemplo Guido D'Agostino, «Viaggio attorno al Mediterraneo», *ibid.*

<sup>258</sup>. Como recuerda con acierto, entre otros, el profesor Cattedra en «L'invenzione del Mediterraneo: territori e culture nelle reti di un mare alla ricerca di un progetto comune», *ibid.*

<sup>259</sup>. Alberto Altamura, «Mare Monstrum», *ibid.*

<sup>260</sup>. Yann Mens, «Si proches, si loin...», *Alternatives internationales*, dossier Méditerranée, «Quand l'Europe oublie son Sud», enero de 2005.

<sup>261</sup>. Renata Pepicelli, «Le relazioni tra riva nord e riva sud nel partenariato euromediterraneo», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra culture?*, *op.cit.*

<sup>262</sup>. Pasquale Coppola, «Il Mediterraneo: scenari geopolitici di una frontiera mobile», *ibid.*

<sup>263</sup>. Raffaele La Capria, *La Mouche dans la bouteille. Éloge du sens commun*, Climats, París, 2005, p. 107.

<sup>264</sup>. Declaración del 12 de marzo de 2001, citada en Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, *op. cit.*, p. 191.

<sup>265</sup>. Declaración del 28 de marzo de 2001, citada en *ibid.*, p. 223.

<sup>266</sup>. Serge Latouche, *Le Pari de la décroissance*, *op. cit.*

<sup>267</sup>. Estudio publicado en el número de septiembre de 2009 de la revista *Nature*.

<sup>268</sup>. Fabrice Nicolino, *Bidoche. L'industrie de la viande menace le monde*, París, LLL, 2009.

<sup>269</sup>. Yves Cochet, *Pétrole apocalypse*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>270</sup>. Carlo Petrini, «Militants de la gastronomie», *Le Monde diplomatique*, julio de 2006.

<sup>271</sup>. Charles Fourier, *La Fausse Industrie*, VIII, vol. 1, p. 38.

<sup>272</sup>. Dr. Jean Seignalet, *L'Alimentation ou la troisième médecine*, Éditions de l'OEil, col. «Écologie humaine», París, 2004.

<sup>273</sup>. Raimon Panikkar, «Méditation européenne après un demi-millénaire», en *1942-1992. Conquête et évangile en Amérique latine. Questions pour l'Europe aujourd'hui*, Actas del coloquio de la Universidad católica de Lyon, Profac, Lyon, 1992, p. 50.

> CUARTA PARTE

**Una salida**

El hecho de que el declive pueda ser próspero es una nueva idea entusiasmante que se ofrece desde ahora a todos.

HOWARD Y ELISABETH ODUM<sup>274</sup>

La catástrofe es la conclusión de la tragedia, que la mayoría de veces se salda con la muerte o el castigo del héroe víctima de su *hybris*, su desmesura. Pero la historia no ha de acabar necesariamente en drama. El héroe puede salir victorioso, incluso de una situación difícil, si sabe captar el *kairos*, el momento favorable, en el azar de los acontecimientos. Por haber escuchado el canto de las sirenas del progreso, del crecimiento y del desarrollo, por haberse embriagado de la creencia en la omnipotencia de una técnica preometeica, la humanidad se ha extraviado en un callejón sin salida. Existían y existen afortunadamente otras voces y otras vías. La humanidad, después de todo, es tan solo una abstracción; lo que hay son hombres y, entre ellos, intereses e ideas muy diversos y a menudo opuestos. Aunque la megamáquina tecnoeconómica de la sociedad de crecimiento globalizada da la impresión de un coloso monolítico (con pies de barro), que ha conseguido integrar, convencer y asimilar hasta a sus víctimas y a sus adversarios, la realidad es mucho más compleja. Existen disidencias, resistencias, movimientos «antisistema» que pueden, en ciertas circunstancias, adquirir una fuerza decisiva y hacer que la historia dé un giro en otro sentido. La crisis podría ser uno de esos momentos favorables en que se hace posible la bifurcación hacia un destino menos fatal, que nos corresponde escribir.

<sup>274</sup>. Howard y Elisabeth Odum, *A Prosperous Way Down. Principles and Policies*, citado en Richard Heinberg, *Pétrole, la fête est finie!*, op. cit., p. 292.

## 8. ¿Es el decrecimiento la solución a la crisis?<sup>275</sup>

A la larga, el decrecimiento es ineluctable, y sería más sensato dominar el decrecimiento de los países industrializados que intentar «reactivar» el motor del crecimiento por medios que conducen al desempleo, al ensanchamiento de la brecha entre ricos y pobres del planeta, a los riesgos incalculables del uso de la energía nuclear, en suma, a una suerte de normalización de la crisis que, a causa del mismo éxito del progreso tecnológico, nos confina al desastre irremediable.

JACQUES GRINEVALD<sup>276</sup>

Por fin ha llegado la crisis. ¿Pero qué crisis? No la crisis social, ni la crisis cultural, ni la crisis ética, ni la crisis ecológica; estas, tiempo ha que las sufrimos. Vivimos una crisis cultural desde mayo del 68, una crisis ecológica desde 1972, con el primer informe del Club de Roma, y una crisis social desde 1986, con la política ultraliberal de Reagan/Thatcher. La nueva crisis nace de la explosión de la burbuja financiera americana de las *subprimes* durante el verano de 2007. Esta desata una crisis mundial —a pesar de las afirmaciones de los responsables de la oligarquía politicoeconómica— a partir de octubre de 2008, con la caída de Lehman Brothers, uno de los mayores bancos estadounidenses. De hecho, se trata de la prolongación de la crisis del modo de regulación keynesianofordista, iniciado en 1974 y cuyos efectos fueron retardados treinta años, entre otras cosas, gracias a la habilidad diabólica del responsable de la Reserva federal americana, Alan Greenspan. A partir de la década de 1970, en efecto, las ganancias de productividad industrial que permitieron los Treinta Gloriosos se agotan. El endeudamiento exagerado de las familias y de los Estados permite prolongar el crecimiento bursátil favoreciendo el desarrollo de las burbujas especulativas, y manteniendo, así, la ilusión y la opulencia. Sin embargo, para la inmensa mayoría, los costes del crecimiento se vuelven ya superiores a sus beneficios. Hoy, todas estas crisis se acumulan y se atropellan, y crean una situación inédita. La crisis del «turbocapitalismo» es una crisis de civilización, la cual podría quizá ofrecernos la oportunidad de resolver todas las otras.

Se nos puede tachar de provocadores al proclamar que el crac financiero, desencadenado por el abuso de productos derivados convertidos en títulos tóxicos, no es necesariamente malo, cuando está en el origen mismo de una crisis banquera y económica que puede ser larga, profunda y quizá mortal para el sistema. Y sin embargo, para los objetores de crecimiento, esta crisis constituye el signo que anuncia el fin de una pesadilla.

No se trata, sin duda, de negar que esta crisis va a condenar al paro a millones de personas suplementarias y que va a ocasionar sufrimiento a los desheredados del Norte y

del Sur. Mientras que el G20 de Londres, en la primavera de 2009, puso en escena la farsa de una simulación de lucha contra los paraísos fiscales y se silenciaron extrañamente los escándalos de las agencias de calificación de riesgos y del privilegio abusivo del dólar, los medios de comunicación no dejan de machacarnos con que los pueblos del Sur van a sufrir todavía más que nosotros y que los más precarios serán las primeras víctimas de los locos *brokers*. Sin embargo, el hecho de que los banqueros y las autoridades financieras y políticas, con el «buen» señor Cam-dessus en cabeza, responsables de la situación, sean los primeros en poner el acento en la amenaza de estos sufrimientos, debería llevar a plantearnos algunas preguntas. Sin duda hay, en esta solicitud de los grandes depredadores egoístas y de sus portavoces gubernamentales, una parte de propaganda destinada a convencernos de la necesidad de rascarnos el bolsillo para sacar a flote a los bancos y las instituciones financieras, cuyos responsables se han puesto las botas a costa nuestra, mediante las bonificaciones, los *stock-options*, jubilaciones complementarias y paracaídas dorados. Está claro que, a pesar de las grandes declaraciones sobre la refundación del capitalismo y su moralización, se trata sobre todo, para los grandes de este mundo, de hacer que el sistema vuelva a funcionar exactamente igual que antes. Su súbita compasión es más que sospechosa. Nos parece mucho más sana la reacción de Abdoulaye Wade, presidente del Senegal, quien, al preguntarle, los medios de comunicación, sobre la crisis vista desde África, soltó una gran carcajada. Él no tiene que preocuparse por encontrar miles de millones para salvar a los bancos africanos, por la sencilla razón de que no hay bancos africanos...

Como escribe con acierto Hervé-René Martin, «Qué mejor podría ocurrir a los habitantes de los países pobres que ver bajar su PIB? [...] El incremento de su PIB mide únicamente el crecimiento de la hemorragia. Cuanto más aumenta, más se destruye la naturaleza, más alienados están los hombres, más se desmantelan los sistemas de solidaridad y se lanzan al olvido las técnicas simples pero eficaces y las habilidades ancestrales. Decrecer, para los habitantes de los países pobres, significaría, por tanto, preservar su patrimonio natural, salir de las fábricas de sudor para reconciliarse con la agricultura de subsistencia, la artesanía y el pequeño comercio, retomar en sus manos su destino común.»<sup>277</sup> Los africanos, acostumbrados a buscarse la vida para vivir del trabajo informal, tampoco lo llevarán mal. Desconectados con creces del mercado mundial, han aprendido por necesidad a ser relativamente autónomos y a poner su supervivencia a salvo de las fluctuaciones del curso de la Bolsa.

Durante el congreso mundial de Vía Campesina, en Maputo (Mozambique), en octubre de 2008, los representantes de los campesinos del Sur lo confirmaron, ante la gran sorpresa de sus camaradas del Norte. La crisis podía incluso constituir para ellos una oportunidad para liberarse de las cadenas de la dependencia económica, si conseguían romper las del imaginario. Era también el diagnóstico de François Partant, banquero arrepentido y uno de los precursores del decrecimiento, el cual escribía: «Si desaparecen de un día para otro todas las aportaciones de la «civilización», resultará una completa desorganización de la economía que se subdesarrolla a causa de su misma organización actual, así como una desorganización del poder que prospera en el subdesarrollo, pero no

habrá ningún efecto enojoso para la inmensa mayoría de la población, al menos en los países donde esta está básicamente compuesta de campesinos y de desempleados.»<sup>278</sup> Una cosa está clara, los africanos no se verán rascándose el bolsillo para relanzar su industria del automóvil, puesto que esta, igual que los bancos, no existe.

Es importante entender en qué aspectos la crisis económica y financiera puede ser una oportunidad para nosotros también, en el Norte, y cómo hacer para que así sea, a fin de transformar el estancamiento y la regresión material en mejora de la calidad de vida.

## La oportunidad de la crisis

Con el título provocador de *Que la crise s'aggrave!* («¡Que se agrave la crisis!»), François Partant publicó en 1978 una obra cuyo mensaje es hoy más actual que nunca. Él veía en una crisis profunda el único medio para evitar la autodestrucción de la humanidad. Concluía: «Sería preciso que por todas partes las sociedades ex nacionales autogestionaran su crisis, viviendo progresivamente las relaciones que ellas quieran instaurar en su seno y entre ellas.»<sup>279</sup>

En la década de 1990, la de la euforia especulativa y financiera, los periódicos solían publicar titulares como: la economía (japonesa, inglesa, canadiense, americana...) va bien, pero la gente va mal. Era la consecuencia de las deslocalizaciones, de la destrucción de las protecciones y mínimos sociales, del aumento de la precariedad y del paro, en definitiva, de un crecimiento cuyos costes para la población eran muy superiores a los beneficios. Es legítimo pensar que, a la inversa, si la economía va mal, la gente estará mejor...

Aparentemente no es así. Ante la crisis, los objetores de crecimiento se encuentran en una situación doblemente paradójica. Por un lado, tras dos trimestres de crecimiento casi nulo en la mayoría de los países de la OCDE, en 2008, era frecuente oír o leer de la pluma de los periodistas: «El decrecimiento ya está aquí.»<sup>280</sup> Era precipitarse un poco. Para empezar, todavía no estábamos en un crecimiento negativo general. Nuestro crecimiento era débil, sin duda, pero no olvidemos que, con un PIB de un billón de euros, el 1% de crecimiento representa sin embargo diez mil millones de euros, es decir, el 10% del crecimiento de un país cuyo PIB es de solo cien mil millones de euros (orden del PIB de los países del Sur); diez mil millones de extracción de recursos naturales, de desechos y de polución suplementarios; diez mil millones extras de cambio climático y de extinción de las especies. Es todavía demasiado para la regeneración de la biosfera.

Pero, sobre todo, el decrecimiento *voluntario* no es el decrecimiento *impuesto*. El proyecto de una sociedad del decrecimiento es radicalmente diferente del *crecimiento negativo* que conocemos actualmente. El primero es comparable a una cura de austeridad emprendida voluntariamente para mejorar el bienestar cuando el hiperconsumo llega a amenazarnos de obesidad. El segundo es la dieta forzada que puede llevar a morir de hambruna. Lo hemos dicho y repetido bastantes veces: no hay nada peor que una sociedad de crecimiento sin crecimiento. Sabemos que la simple



ralentización del crecimiento sumerge a las sociedades en el desconcierto a causa del paro, de la ampliación de la brecha entre ricos y pobres, de los ataques al poder adquisitivo de los más despojados y del abandono de los programas sociales, sanitarios, educativos, culturales y medioambientales que garantizan un mínimo de calidad de vida. ¡Podemos imaginar la catástrofe que puede acarrear un índice de crecimiento negativo! Esta regresión social y civilizacional es precisamente lo que nos acecha si no cambiamos de trayectoria.

Todavía no hemos abandonado la sociedad de crecimiento, hemos pasado solo de una sociedad de crecimiento *con* crecimiento a una sociedad de crecimiento *sin* crecimiento. Ciertamente, como decía ya André Gorz en 1974: «este retroceso del crecimiento y de la producción que, en otro sistema, habría podido ser un bien (menos coches, menos ruido, más aire, jornadas de trabajo más cortas, etc.) tendrá efectos completamente negativos: las producciones contaminantes se convertirán en bienes de lujo, inaccesibles a la gran mayoría, sin dejar de estar al alcance de los privilegiados; las desigualdades aumentarán; los pobres serán más pobres y los ricos más ricos».<sup>281</sup> Y añade: «Los partidarios del crecimiento tienen razón al menos en un punto: en el marco de la actual sociedad y del actual modelo de consumo, basado en la desigualdad, el privilegio y la búsqueda de beneficio, el no crecimiento o el crecimiento negativo solo pueden significar estancamiento, paro, aumento de las diferencias entre ricos y pobres.»

Por este motivo es importante cambiar de sistema. Si el nivel de vida americano no es negociable, estamos condenados al ecofascismo del que George F. Kennan, embajador estadounidense en Moscú durante la guerra fría, ya había dado cínicamente la fórmula: «Nosotros poseemos el 50% de las riquezas del mundo, pero solo el 6,3% de su población. En semejante situación nuestra verdadera misión para el periodo que viene es poner a punto una trama de relaciones que nos permitan mantener esta relación de disparidad. Con este fin, es preciso que nos deshagamos de todos los buenos sentimientos [...]. Debemos dejar de preocuparnos por los derechos del hombre, por la mejora del nivel de vida y por la democratización.»<sup>282</sup> Por el momento seguimos esta vía. Una sociedad de crecimiento *sin* crecimiento solo puede llevar a la barbarie.

Si, no obstante, la crisis es una buena noticia, es porque tiene opciones de sacarnos de nuestra esquizofrenia, ofreciéndonos la oportunidad de romper con la religión del crecimiento. Esta esquizofrenia es la de los jefes de Estado que se apresuran a olvidar sus compromisos sobre la limitación de las emisiones de CO2 o del uso de pesticidas, para reactivar los sectores responsables de las contaminaciones más graves, la industria automóvil e inmobiliaria, y reforzar el apoyo a la agricultura productivista. Es también la de la izquierda socialdemócrata, comunista, trotskista y otras, que se han metido en la trampa del compromiso keynesianofordista. Toda la izquierda se ha dejado seducir por el mito de la tarta que crece indefinidamente. Habiendo sopesado en la misma balanza solidaridad y crecimiento, ha escogido colaborar en la realización del último, y, por tanto, en la acumulación capitalista.<sup>283</sup> Esta solución fácil permite mejorar las particiones de todos con el mínimo gasto, en lugar de luchar con empeño para compartir un pastel de tamaño casi inmutable. Sin economía de crecimiento, sin sociedad de consumo,

simplemente no habría socialdemocracia. El movimiento socialista habría sido condenado a hacer la revolución para sacar al proletariado de la miseria y, en todo caso, a imponer otra repartición de la riqueza.

El crecimiento es lo que hace que el capitalismo sea soportable. Ha permitido a los países occidentales ahorrarse la revolución, sin enfrentarse al problema de fondo de la repartición y de la justicia. Incluso el proyecto «colectivista» del comunismo original se disolvió así en el consumismo. El volumen de la tarta ha aumentado sin duda considerablemente, pero este crecimiento cada vez más tóxico se ha hecho en detrimento del planeta, de las generaciones futuras y de los pueblos del Tercer Mundo. Como las mejores cosas tienen un fin, este «socialismo reducido a los bienes gananciales», como pudo calificarse el esquema de los Treinta Gloriosos, ya no funciona demasiado bien desde la década de 1970, desde que la tarta se niega a aumentar y que los beneficios marginales del crecimiento son inferiores a los costes. Los altos funcionarios del capital lo han entendido más o menos y se han apresurado a incrementar substancialmente (de un 5 a un 10% más del PIB), su parte del pastel, gracias al juego del casino mundial, antes de que el bloqueo sea total. Con el capitalismo accionario y financiero de la década de 1980, hemos asistido a la explosión de las remuneraciones directas e indirectas (sueldos, pluses de asistencia, dividendos, bonus, *stock-options*) de los *stockholders* (los propietarios del capital) en detrimento de las de los *stakeholders* (los actores de la empresa).<sup>284</sup>

Intoxicada por sus sucesivas dimisiones, la izquierda «responsable» solo puede refugiarse en un liberalsocialismo miserabilista. Se ha usado mucho el famoso *trickle-down effect* (efecto goteo), ilustrado por la metáfora de la marea: cuando el mar sube, levanta todos los barcos, tanto los pequeños como los grandes. El crecimiento de la producción beneficia a todos, a la patronal, por supuesto, pero también a los trabajadores. Sin embargo, cuando hay mar gruesa, los grandes se levantan con las olas, pero los pequeños se hunden... Entonces, la difusión de los efectos beneficiosos del crecimiento, el efecto de filtración, se degrada en «efecto del reloj de arena». Los que han volcado pasan por un embudo cada vez más estrecho. Como los ricos son cada vez más, y más ricos, también hacen falta más lavacoches, camareros de restaurante, repartidores de compras a domicilio, limpiadores y guardias privados para protegerse de los pobres cada vez más numerosos. Es el socialismo reducido a migajas... El crecimiento de los Treinta Gloriosos se había obtenido de las exportaciones; el de los «treinta penosos» que siguieron pudo mantenerse más o menos gracias al genio diabólico de Alan Greenspan, a la proliferación financiera (titulización, productos derivados, contratos de futuros...) y al endeudamiento fenomenal de las familias y de los Estados. Los créditos NINJA (No Income, No Job, No Assets) se han merecido bien el nombre de las tortugas asesinas de los cómics japoneses. Han acabado intoxicando toda la esfera financiera.

Hoy, la fiesta ha terminado; aquellos márgenes de maniobra ya ni siquiera existen. La tarta no puede crecer más. Sobre todo —y lo sabemos desde hace tiempo, aunque nos neguemos a admitirlo—, *no debe crecer*. La única posibilidad de escapar a la

pauperización, tanto en el Norte como en el Sur, es volver a las bases del socialismo, pero sin olvidar, esta vez, la naturaleza: repartir la tarta de manera equitativa. En 1848 era de treinta a cincuenta veces más pequeña y, sin embargo, Marx, así como John Stuart Mill, ya pensaban que el problema, en todo caso para los países europeos y en particular para Inglaterra, no era el volumen sino el injusto reparto. Como al crecer, la tarta se ha vuelto cada vez más tóxica —el índice de crecimiento de la frustración, según la fórmula de Ivan Illich, supera con creces el de la producción— habrá que modificar necesariamente la receta.

La tarta se vuelve tóxica por dos razones: por un lado crece contaminando y destruyendo nuestro ecosistema, por otro, lo hace en detrimento de millones de pequeñas tartas que la gente producía para sí misma localmente con sus medios. Era la economía vernacular o de subsistencia, que no se tiene en cuenta en la evaluación del PIB y que el crecimiento elimina, haciendo crecer el «bien-tener» estadístico en detrimento del bienestar vivido. Majid Rahnema señala: «Y, a causa de la producción de la gran tarta, esas personas son privadas de sus medios para cocinar sus pequeñas tartas.»<sup>285</sup> Sería sensato inventar bonitas tartas, de un tamaño razonable, con productos *bio*, para que nuestros hijos y nuestros nietos puedan seguir fabricándolas y repartiéndoselas equitativamente. Las partes no serán quizá lo bastante grandes para acabar obesos, pero todos tendremos una parte suficiente y, encima, compartiremos la alegría. Dicho de otro modo, la crisis nos ofrece la oportunidad de construir una sociedad ecosocialista más justa y más democrática, una sociedad de abundancia frugal basada en la autolimitación de las necesidades. Este es el programa del decrecimiento, única receta para salir de una manera positiva y durable de la crisis de civilización que vivimos.

## **Cambiar el *software*: una pista para el futuro**

Lamentablemente, ni la crisis económica y financiera, ni el fin del petróleo suponen necesariamente el fin del capitalismo, ni siquiera el de la sociedad de crecimiento. El decrecimiento solo puede concebirse en una «sociedad de decrecimiento», es decir, en el marco de un sistema basado en otra lógica. La alternativa es pues: decrecimiento o barbarie. La economía capitalista podría seguir funcionando con una gran escasez de recursos naturales, el cambio climático, el desmoronamiento de la biodiversidad, etc. En esto tienen razón los defensores del desarrollo sostenible, del crecimiento verde, de un *new deal* ecológico y del capitalismo de lo inmaterial. Las empresas (por lo menos algunas) podrían seguir creciendo, seguir aumentando su cifra de negocios y de beneficios, mientras que la hambruna, las pandemias, las guerras exterminan los nueve décimos de la humanidad. Los recursos, cada vez más escasos, aumentarían su valor más que proporcionalmente a su disminución cuantitativa a causa de la rigidez de su demanda. La escasez de petróleo no es perjudicial para la salud de las firmas petroleras, al contrario. Y si no es así en el sector pesquero es por la existencia de sustitutos de pescado, cuyo precio no puede crecer en proporción a su escasez en un mercado competitivo. En una economía de penuria, el consumo disminuiría sustancialmente,

mientras que su valor seguiría aumentando. El capitalismo volvería a la lógica de sus orígenes: crecer en detrimento de la sociedad. Por supuesto, el sistema no podría mantenerse sin imponer una dictadura terrible y un control total de las poblaciones supervivientes esclavizadas.

Hemos visto en el primer capítulo que desde 1750, al menos, con el nacimiento del capitalismo y de la economía política, Occidente sueña con el crecimiento infinito. Durante un siglo, este sueño solo se hizo realidad para las empresas industriales inglesas. Es preciso revisar la historia occidental y, en particular, deshinchar el globo del gran relato del crecimiento. En lo esencial, el crecimiento tan magnificado del capitalismo en sus inicios es un mito. Ciertamente hubo un enriquecimiento colosal de la burguesía, pero se produjo en detrimento de la sociedad, es decir, que el crecimiento se nutrió de la destrucción del artesanado y del campesinado inglés y más todavía indio. Globalmente, la masa de valor de uso, e incluso la producción material, no debió de crecer considerablemente durante aquella época, a pesar de increíbles trastornos. Las estadísticas nos engañan al registrar solo el crecimiento mercantil, sin tener en cuenta las destrucciones enormes de la esfera vernácula. Algunos historiadores, como Eric Hobsbawm, lo reconocen, pero esto no basta para poner en cuestión el esquema de conjunto de un mítico enriquecimiento de la «sociedad». No podemos ignorar que el primer siglo del capitalismo fue uno de los periodos más sombríos de la historia de la humanidad. Los novelistas, Dickens, Balzac, Zola, entre otros, ilustraron, a su manera, la increíble miseria del proletariado europeo que Marx y Engels analizaron científicamente. Pero seguimos negando esta realidad de nuestro pasado.

Hacia 1850, siguiendo la vía «termoindustrial», según la expresión de Jacques Grinevald,<sup>286</sup> Occidente pudo finalmente dar consistencia a su deseo de abrazar la razón geométrica. Esta vez, la masa global producida incrementó considerablemente en detrimento del patrimonio natural. El crecimiento chino actual nos ofrece una nueva ilustración de ello. Según el viceministro chino de Medio Ambiente, el coste de destrucción anual de los ecosistemas se puede valorar en un 10 o un 12% del PIB, ¡lo que equivale exactamente al índice de crecimiento! Sin embargo, hasta que se inventó la genial sociedad de consumo, esta economía de crecimiento de la producción chocaba con los límites del consumo y conocía crisis periódicas. Cada diez años más o menos, una gran depresión lanzaba a la calle a millones de trabajadores, antes de volver a arrancar un periodo de relativa prosperidad.

Para transformar la recesión actual en sociedad de decrecimiento convivencial, es preciso renunciar a la religión del crecimiento y burlar las trampas del «mito de la tarta».

Hemos visto que para África la crisis constituye más bien una «buena noticia». ¿Acaso sería diferente nuestra situación si fuéramos capaces de liberarnos de la toxicoddependencia del consumo y del trabajo y recuperaríamos nuestra autonomía? Está sobradamente demostrado que el sobrecrecimiento en la sociedad moderna no aporta la felicidad. Hemos visto también que la New Economics Foundation, cruzando los resultados de las encuestas sobre el sentimiento de bienestar vivido, la esperanza de vida y la huella ecológica, calcula un «Happy Planet Index» (índice de la felicidad) que da una

clasificación de los países casi opuesta al establecido en función del PIB per cápita. En 2006 estaban en cabeza el Vanuatu, Colombia y Costa Rica, mientras que Francia se clasificaba en la 131ª posición y Estados Unidos en la 150ª.<sup>287</sup> Finalmente es bastante sencillo comprender por qué nuestra riqueza nos empobrece. Una sociedad basada en la avaricia y la competición produce necesariamente una masa enorme de «perdedores» absolutos (los marginados) y relativos (los resignados), y por tanto de frustrados, al lado de un pequeño grupo de depredadores cada vez más ansiosos de consolidar su posición o de reforzarla. Que la economía esté en crisis, ¿acaso no favorece a la sociedad en tanto que disminuye el consumo de antidepressivos, mientras que los depredadores pierden su soberbia?

Incluso sin entrar explícitamente en un decrecimiento voluntario, las guerras mundiales y la desconexión forzada de las sociedades del Sur del mercado planetario nos proporcionan ejemplos de experiencias vividas de «prosperidad decrecentista». Es el caso, en particular, de América Latina y de África. Brasil, Argentina y otros países de la región conocieron un periodo de relativo bienestar durante las décadas de 1930-1950, periodo teorizado posteriormente con el nombre de *import substitution*. La ruptura con los circuitos comerciales los condenaba a una autonomía que finalmente fue beneficiosa para la población. En África, aunque el fenómeno fue menos estudiado, pasó lo mismo durante la Segunda Guerra Mundial. El proyecto de *selfreliance* (contar con sus propias fuerzas) del presidente Nyerere tras la independencia de Tanzania tenía el fin de restablecer voluntariamente aquella autarquía forzada.

La sociedad de sobriedad voluntaria, propuesta por el movimiento de los objetores de crecimiento, supondrá trabajar menos para vivir mejor, consumir menos, pero mejor, producir menos residuos, reciclar más, en resumen, inventar la felicidad basada en la convivencialidad en vez de en la acumulación frenética. Todo ello implica una seria descolonización de nuestros imaginarios, a lo que las circunstancias precisamente pueden ayudarnos.

La época actual puede ser el momento de ver florecer todo tipo de iniciativas decrecentistas y solidarias: AMAP, sistemas de intercambio locales, huertos comunitarios, autorrehabilitación de viviendas, autoproducción asistida o acompañada (huertos, cocina...) según la experiencia del Pades (programa de autoproducción y desarrollo social)...<sup>288</sup> El movimiento de las ciudades en transición nacido en Irlanda (en Kinsale, cerca de Cork) y que se extiende a Inglaterra es quizá la forma de construcción desde abajo de lo que más se asemeja a una sociedad urbana de decrecimiento. El primer objetivo de estas ciudades, según el acta de esta red, es la autosuficiencia energética en previsión del fin de las energías fósiles y, de manera más general, la *resiliencia*.<sup>289</sup> El programa de las ciudades sostenibles y «poscarbono» en Estados Unidos y el de los nuevos municipios, de las ciudades virtuosas o de las ciudades lentas en Italia van en el mismo sentido. Dos instituciones humanas aparecen de forma recurrente a través de las vicisitudes de la historia humana y demuestran una extraordinaria resiliencia: una rural, la pequeña explotación campesina familiar autosuficiente analizada por Alexander Chayanov, y otra más urbana, el taller artesanal. Por esta razón, Nicholas Georgescu-



Roegen preconizaba para el futuro de la humanidad pequeñas comunidades rurales. El proyecto político del decrecimiento que proponemos otorga un lugar importante a los «decrecentistas» de las ciudades junto a los «decrecentistas» de los campos. Este es el sentido de la utopía concreta del decrecimiento y de los diez puntos del programa *electoral*.

No detallaremos aquí los dos grupos de los que hemos hablado ya. Para los «objetores de crecimiento», puesto que queda descartada (en principio) la recuperación mediante el consumo y por lo tanto mediante el crecimiento, se impone un plan de reconversión masivo. Una reducción sustancial del tiempo de trabajo impuesto es una condición necesaria para salir de una sociedad laborista de crecimiento, pero constituye también un complemento en la reestructuración para asegurar a todos un empleo satisfactorio en la perspectiva (para Francia) de una reducción necesaria de dos tercios de la extracción de recursos naturales.

Frente a los acontecimientos actuales (crisis financiera y económica), el objetivo de reapropiarse del dinero, que aparecía de forma difusa en el proyecto inicial, se vuelve una prioridad explícita del programa. Es preciso, ya hemos insistido en ello, reapropiarse progresivamente de la moneda y dejar de ponerla exclusivamente en manos de los bancos. Esta debe servir y no esclavizar. Hay que pensar en inventar una verdadera política monetaria local. Los flujos monetarios deberían permanecer tanto como fuera posible en la región para mantener el poder adquisitivo de los habitantes, y las decisiones económicas deberían, también tanto como fuera posible, ser tomadas en el mismo ámbito. Palabra de experto (en concreto uno de los inventores del euro, Bernard Lietaer): «Animar el desarrollo local o regional conservando el monopolio de la moneda nacional, es como intentar desintoxicar a un alcohólico con ginebra.»<sup>290</sup>

Desarrollar monedas alternativas, locales, bioregionales, específicas (como los tickets restaurante), complementarias (con fórmulas diversas para experimentar y adaptar: crédito mutuo rotativo, índice de interés negativo, etc.), participa de este objetivo de retomar las riendas, pero constituye también una potente palanca para relocalizar; es decir, reapropiarse del propio territorio de vida y rehabilitar el mundo,<sup>291</sup> en reacción contra el cultivo sin tierra, los no lugares y el fuera de tiempo del productivismo globalizado. Si un municipio distribuye a sus desempleados remuneraciones en moneda local (convertibles por ejemplo en tickets restaurante, tarjetas de transporte, noches de hotel) a cambio de trabajo de interés colectivo, está inyectando poder adquisitivo que puede, a su vez, ser utilizado para comprar productos locales de la agricultura y del artesanado o servicios (por ejemplo, a la persona). Se produce, ciertamente, un *crecimiento* local, tomando el relevo de la incapacidad del sistema global, pero este es beneficioso porque no tiene el fin de la acumulación ilimitada, sino solo de la satisfacción de las necesidades locales esenciales, en el seno de una sociedad que ya ha salido de la órbita de la sociedad de crecimiento.

La principal dificultad para realizar este programa consiste en el hecho de que el crecimiento económico, al enriquecernos materialmente, nos ha empobrecido mucho humanamente. Hemos perdido esa capacidad de apañarnos por nosotros mismos que



representaba el poder de los pobres y, más aún, la solidaridad con las que podían contar los miembros de las sociedades tradicionales.<sup>292</sup> Tenemos que reaprender a ser autónomos y hacer todo lo posible para que la recesión no sea la antecámara del caos o de un ecofascismo odioso, sino al contrario, una etapa hacia el decrecimiento sereno y convivencial. Para ello, tenemos que inventar otro modo de relacionarnos con el mundo, con la naturaleza, con las cosas y con los seres humanos.

<sup>275</sup>. Una primera versión de este capítulo fue publicada en la revista *Écologie politique*, septiembre de 2010.

<sup>276</sup>. Jacques Grinevald, prólogo a la primera edición de Nicholas Georgescu-Roegen, *La Décroissance*, *op. cit.*, p. 10-11.

<sup>277</sup>. Hervé-René Martin, *Éloge de la simplicité volontaire*, Flammarion, París, 2007, p. 190.

<sup>278</sup>. François Partant, *Que la crise s'aggrave!*, *op. cit.*, p. 166.

<sup>279</sup>. *Ibid.*, p. 179 y 193.

<sup>280</sup>. Por ejemplo Pierre-Antoine Delhommais en *Le Monde*, 23-24 de noviembre de 2008.

<sup>281</sup>. André Gorz, «Leur écologie et la nôtre», conferencia publicada en forma de artículo en *Le Sauvage*, abril de 1974, y retomada en la introducción de la obra colectiva *Écologie et politique*, Galilée, París, 1975. [Trad. cast.: «Su ecología y la nuestra», en *Ecología y política*, Ediciones 2001, Barcelona, 1980.]

<sup>282</sup>. Citado en Richard Heinberg, *Pétrole, la fête est finie!*, *op. cit.*, p. 316.

<sup>283</sup>. El mito de la tarta conviene tanto a los cristianos demócratas como a los socialdemócratas. Jean Boissonnant, periodista de *La Croix*, ve en los Treinta Gloriosos la conjugación «del crecimiento económico y de la justicia social». La encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate* (junio de 2009) se basa casi por completo en los efectos benéficos del desarrollo y del crecimiento económico. Véase François de Ravignan, *L'Économie à l'épreuve de l'Évangile* (1992), *À plus d'un titre*, Lyon, 2008, p. 158. [Trad. cast.: *La economía a la luz del evangelio*, Mensajero Unipersonal, Bilbao, 1994.]

<sup>284</sup>. Véase, sobre este punto, Frédéric Lordon, *La Crise de trop*, Fayard, París, 2009, sobre todo el capítulo 4, «Le paradoxe de la part salariale».

<sup>285</sup>. Majid Rahnema y Jean Robert, *La Puissance des pauvres*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>286</sup>. Jacques Grinevald, *La Biosphère de l'Anthropocène*, *op. cit.*

<sup>287</sup>. Alessandra Retico, «Felicità. I nuovi paradisi non conoscono il PIL», artículo citado. Véase también: [happyplanetindex.org](http://happyplanetindex.org).

<sup>288</sup>. Véase Daniel Cérézuelle, «Autoproduire pour se reconstruire», *Silence*, n° 360, septiembre de 2008.

<sup>289</sup>. Rob Hopkins, *The Transition Handbook. From Oil Dependency to Local Resilience*, Green Books Ltd., 2008.

<sup>290</sup>. Bernard Lietaer, «Des monnaies pour les communautés et les régions biogéographiques: un outil décisif pour la redynamisation régionales au XXIe siècle», en Jérôme Blanc, *Exclusion et liens financiers. monnaies sociales*, Informe 2005-2006, Economica, París, p. 76.

<sup>291</sup>. Véase Bernard Lietaer y Margrit Kennedy, *Monnaies régionales*, *op. cit.* Véase también la película *La double face de la monnaie*, de Vincent Gaillard y Jérôme Polidor, Tina Films/La Mare aux canards, 2006.

<sup>292</sup>. Majid Rahnema y Jean Robert, *La Puissance des pauvres*, *op. cit.*

## > CONCLUSIÓN

# El Tao del decrecimiento<sup>293</sup>

El señor Lebeziatnikov, que está siempre al corriente de las ideas nuevas, decía el otro día que la compasión está vedada a los hombres incluso para la ciencia, y que así ocurre en Inglaterra, donde impera la economía política.

FÉDOR DOSTOÏEVSKI<sup>294</sup>

Es rico aquel que sabe que posee suficiente.

LAO-TSÉ

¡Oh, Musa, canta la vía del decrecimiento!

La vía es el Tao de Lao-tsé y el *do* del zen japonés, pero también el *dharma* de los hindús y el *ethos* de Aristóteles. Es a la vez más y menos que la ética, tal como nosotros la entendemos en Occidente. Es un camino por inventar, con la ayuda de un maestro que quizá no existe. La vía del decrecimiento es el retorno de la sensatez, y la vía de la sensatez no es la de la razón racional. ¿Qué es entonces la sensatez? Puede ser la falta de razón. Según La Rochefoucauld, «quien puede vivir sin locura no es tan sensato como cree». La vía del decrecimiento por lo tanto también es locura. De hecho, los fariseos dicen con acierto: «¡Están locos, estos decrecentistas!»

La vía del decrecimiento es una apertura, una invitación a encontrar otro mundo posible. A ese otro mundo, nosotros lo llamamos sociedad del decrecimiento. La invitación vale para vivir en ella, aquí y ahora, y no solo en un hipotético futuro que, por deseable que sea, sin duda no conoceremos nunca. Ese otro mundo está pues también en este. Está en nosotros. La vía es también una mirada, otra mirada sobre este mundo, otra mirada sobre nosotros mismos.

La vía no está marcada. Quizá incluso el paso del noroeste para alcanzar el mundo del sueño solo exista en sueños. Pero, ¿acaso la búsqueda de la vía no es la vía misma? ¿Lo encontraron aquellos que se asignaron un maestro? Quizá, pero ¿cómo saberlo? ¿Quiénes son los maestros? ¿Gandhi, Thoreau, Dewey, Tolstoï, Illich, Ellul, Castoriadis, Gorz? Todos ellos y otros sin duda han buscado la vía. Han avanzado por el camino de la vía. Han abierto una vía hacia la vía del decrecimiento. Aunque todos han advertido también que cada uno debe encontrar su vía.

La vía del decrecimiento es pues, en primer lugar, una elección. El decrecimiento *elegido* no es el decrecimiento *sufrido*. ¿Es la simplicidad voluntaria la vía del decrecimiento? Es *también* la simplicidad voluntaria, pero no se limita a la ética de la

sobriedad. ¿Es la revolución económica y social? Es *también* la revolución económica y social, pero no se reduce a la ética de la resistencia, de la revuelta y de la insumisión.

¿Es la senda de la felicidad la vía del decrecimiento? La vía del decrecimiento es, en cualquier caso, una salida a la decadencia general engendrada por la sociedad de crecimiento. Una vía de salida para recuperar la autoestima. Es la vía para reconstruir una sociedad decente. Una sociedad decente, dice el sabio, es una sociedad que no humilla a sus miembros. Es una sociedad que no produce residuos. La vía del decrecimiento es también la *common decency* de Orwell. La decencia común consiste en ser discreto, ser atento, ser capaz de sentir vergüenza de lo que se hace al mundo y a los hombres. Como dice Bernard Stiegler: «Ser un sinvergüenza es haber perdido la capacidad de *sentir* vergüenza.»<sup>295</sup> La sociedad de crecimiento es un mundo sinvergüenza, un mundo donde reina el desprecio. Y el deseo de escapar al desprecio es una aspiración universal (quizá la única realmente universal), realizado únicamente en las sociedades decentes. La ausencia de discreción, la falta de atención corresponden a la ausencia de decencia común de la que habla Orwell. Un mundo decente quizá no es un mundo de abundancia material, pero es un mundo sin miserables y sin fealdad. El decrecimiento se une al combate por la dignidad de los zapatistas, a la «dignidad rebelde». La declaración del 27 de febrero de 2001 dice: «La dignidad es un puente. Quiere dos lados que, siendo diferentes, distintos y distantes, se hacen uno en el puente sin dejar de ser diferentes y distintos, pero dejando ya de ser distantes. [...] La dignidad exige que seamos nosotros. Pero la dignidad no es que solo seamos nosotros. Para que haya dignidad es necesario el otro. Porque somos nosotros siempre en relación al otro. Y el otro es otro en relación a nosotros. La dignidad es entonces una mirada. Una mirada a nosotros que también mira al otro mirándose y mirándonos. La dignidad es entonces reconocimiento y respeto. Reconocimiento de lo que somos y respeto a eso que somos, sí, pero también reconocimiento de lo que es el otro y respeto a lo que es el otro.»<sup>296</sup> «La dignidad entonces no es todavía. Entonces la dignidad está por ser. La dignidad entonces es luchar porque la dignidad sea por fin el mundo. Un mundo donde quepan todos los mundos.»<sup>297</sup>

Cuando decimos que el decrecimiento es un proyecto político, queremos decir que es también una ética, pues para nosotros, como para Aristóteles, la política no se concibe sin una ética y recíprocamente, aunque es conveniente no mezclar los dos ámbitos. Una política que solo fuera una ética sería impotente o terrorista, pero una política sin ética (y es la que vivimos especialmente desde el inicio de la década de 1990 y el gran salto hacia atrás neoliberal) lleva al triunfo de la banalidad del mal.

La ética del decrecimiento articula disciplina personal y compromiso con el mundo. El aislamiento del mundo y la sola búsqueda de la perfección de sí mismo revelan una forma de rechazo del ser, tanto como el compromiso con el mundo sin preocupación por la propia felicidad. La militancia en sí misma es el reflejo invertido de la guerra económica. Ambas suponen un olvido del ser. En nombre del progreso, destruyen la belleza del mundo para construir su quimera. La huida hacia el futuro, ya se trate del futuro radiante de la utopía comunista o de la redención mediante una transhumanidad,

desvela una negación del presente y de la condición humana. El decrecimiento será alegre o no será.

La vía del decrecimiento no es ni el rechazo ni la aceptación del mundo. Es el rechazo y la aceptación. Es preciso rechazar el mundo (inmundo) de la economía del crecimiento, y aceptar la vida como una alegría, según la fórmula de William Morris.<sup>298</sup> El decrecimiento se presenta como una aceptación del ser, por tanto, primero del ser en este mundo, y como muestra de gratitud por el don recibido de la belleza del cosmos. El hecho de recibir este don ha sido quizá demasiado descuidado, no solo por el puritanismo revolucionario, sino incluso por la tradición caritativa/cristiana. Para esta tradición, la naturaleza es el don original, ciertamente. No es, por supuesto, la madrastra egoísta de los economistas ni la prostituta que hay que esclavizar agresivamente de Bacon. Pero, a diferencia de las tradiciones hinduista o budista, la naturaleza, hecha para servir al hombre, no participa realmente de su humanidad. La visión *cosmoteándrica* de San Francisco de Asís tuvo poca acogida en Occidente. De hecho sigue siendo así en la catolicidad, como lo muestra la discreta, si no hostil, atención que se presta a los adeptos del onceavo mandamiento: «Respetar la naturaleza como creación divina.»<sup>299</sup> Ocurre lo mismo en la antirreligión marxista.

El espíritu del don o de gratuidad, además, está presente en la naturaleza misma, si creemos los brillantes análisis del gran zoólogo Adolf Portmann.<sup>300</sup> Esta «naturalización» del don permite incluir la naturaleza misma en el ciclo de la reciprocidad, como en las culturas animistas. La vía del decrecimiento es ecocéntrica, pero también antropocéntrica. Sin caer en un integrismo ecocentrista, se puede concebir una alianza razonable: el hombre como «pastor del ser», lo que, siguiendo a Vittorio Lanternari, podríamos llamar «ecoantropocentrismo».<sup>301</sup> Mostrar compasión también hacia las otras especies no es extraño a la vía del decrecimiento. En esto, los objetores de crecimiento caminan por los senderos de los pueblos autóctonos y en particular de aquellos que veneran la Pachamama. La vía del decrecimiento es la del buen hortelano y no la del depredador. El fantasma técnico y prometeico de una artificialización del universo revela un rechazo del mundo y del ser humano.<sup>302</sup>

La vía del decrecimiento es también la de la emancipación para acceder a la autonomía. Es la búsqueda de la libertad verdadera y no de su caricatura mediante un hedonismo exacerbado y sin reglas como el que proponen la publicidad y el *marketing* y como lo propaga el nuevo espíritu del capitalismo, falsamente hedonista y verdaderamente mortífero. Como dice Dany-Robert Dufour: «Hablo de un verdadero proyecto de autonomía tal como la filosofía la ha transmitido desde los orígenes. Programa extraordinariamente exigente con el objetivo de intentar por fin pensar por uno mismo. Verdaderamente sin dios.»<sup>303</sup> Sustituir el opio del consumo desenfrenado por el *otium*, es decir, por la «escuela». «Pues la escuela es la *scholè*. La *scholè* de los griegos designa un “otro lugar” liberado de cualquier preocupación de supervivencia, de trabajo y de mercado, dedicado al ocio activo, en el cual el joven individuo solo aprende una cosa: a dominar sus pasiones.»<sup>304</sup> «Pues la escuela, desde sus orígenes, tiene un único

propósito: permitir a los recién llegados controlar sus pasiones.»<sup>305</sup> «Quiero decir que no habrá relación con el saber sin una relación con el tenerse. Es preciso que el sujeto se individualice mediante el dominio fecundo de sus pasiones, todo lo que no permite la vida actual en rebaño egregario.»<sup>306</sup> La vía del decrecimiento es una salida de emergencia del callejón sin salida de la *inmundialización*.

La vía del decrecimiento es una escuela. Es también la *paideia* (la educación/iniciación/formación, pero no formateado) de Platon y de Castoriadis. Sin embargo, la degeneración de la democracia mercantil ha corrompido la institución educativa. La vía del decrecimiento es un exilio. Es la travesía del desierto hacia la tierra prometida, pero es también un oasis en el desierto del crecimiento. Según Jérôme Baschet, «la revolución no tiene sentido si no se asume al mismo tiempo como una fiesta, si se priva de esas ocasiones tan importantes como son un baile o una carcajada. [...] Es en vano querer combatir la alienación mediante formas alienadas. [...] Hay que admitir la imposibilidad de llevar a cabo una lucha verdadera para la humanidad sin empezar a experimentar, en el proceso mismo de esa lucha, la verdad de esa humanidad a la que se aspira, sin reconocer el derecho al placer y la necesidad de la poesía, que no es otra cosa que el nombre dado a una existencia realmente digna del hombre.»<sup>307</sup> La aceptación del ser no es una sumisión al estanco. Es en la resistencia al consumismo cómplice de la banalidad económica del mal donde el objetor del crecimiento encuentra la alegría de vivir. ¿La vía del decrecimiento es no violenta? No es la vía de la violencia ciega, pues la violencia solo trae violencia. Pero, aunque corroído por el óxido, el corsé de hierro de la modernidad no se romperá sin duda por sí solo. Nosotros somos los maquis, los francotiradores de la sociedad de crecimiento. Permanecemos emboscados en la jungla de las firmas multinacionales. Como tales, somos, a nuestra manera, combatientes de la cuarta guerra mundial contra el orden neoliberal.<sup>308</sup> «Pero incluso suponiendo que corra la sangre —escribe Henry David Thoreau, sin embargo considerado como un apóstol de la no violencia— ¿acaso no se derrama sangre, de algún modo, cuando se hiere la conciencia?»<sup>309</sup>

Somos también el oasis en el desierto de la sociedad de mercado.

Cuando declaramos que hay otro mundo y que está en este, queremos decir que podemos y debemos vivir de otro modo el presente. Queremos abrir una puerta para salir de la economía y escapar hacia una sociedad y una civilización emancipadas y autónomas. La vía del decrecimiento es una utopía, visión imaginaria de un futuro, ni totalmente fantástica ni pura creación, sino afirmación a partir de la negatividad del presente, a saber, la aberración de una sociedad de crecimiento sin límites. La referencia a nuevos ideales pesa ya sobre la realidad de hoy, explorando las posibilidades objetivas de su instauración.

El decrecimiento es un arte de vivir. Un arte de vivir bien, acorde con el mundo. Un arte de vivir con arte. El objetor de crecimiento es también un artista. Alguien para quien el goce estético es una parte importante de su alegría de vivir. La ética del decrecimiento implica necesariamente una estética del decrecimiento. Sin embargo, la ética del

decrecimiento no se reduce a una estética. Hacer de la propia vida una obra de arte no es el objetivo sino uno de los resultados.

La vía del decrecimiento es un ascesis. Por evocar solo el aspecto curatio y la lucha contra la toxicoddependencia del consumismo, podemos retomar la idea de Ivan Illich de *tecnoayuno*. El decrecimiento es un ejercicio de emancipación de las prótesis técnicas, una liberación de la servidumbre voluntaria y un entrenamiento para la autonomía.

La vía del decrecimiento es una conversión de uno mismo y de los otros. La conversión requerida para realizar la transformación social necesaria y deseable supone crear una actitud de acogida y apretura a este cambio. Esta educación es indisolublemente saber y ética, resistencia y disidencia.

La vía del decrecimiento no es ni moderna ni antimoderna. Inscribimos plenamente nuestro proyecto en la filiación de la Ilustración, en cuanto a la emancipación de la humanidad y a la realización de una sociedad autónoma, para lo mejor, pero no para lo peor, ya que aquel proyecto contenía una terrible ambivalencia: si bien pretendía liberar al hombre de la sujeción a la trascendencia, a la tradición y a la revelación, los garantes tutelares del Antiguo Régimen, uno de los medios para lograrlo era la voluntad de dominio racional de la naturaleza mediante la economía y la técnica. Por este motivo la sociedad moderna se ha convertido en la sociedad más heterónoma de la historia humana, sometida a la dictadura de los mercados financieros y a la mano invisible de la economía, así como a las leyes de la tecnociencia. La artificialización del mundo llega incluso a comprometer la identidad humana. El proyecto de autonomía mediante la huida hacia adelante tecnocientífica desemboca en el transhumanismo, que, ultrapasando las barreras biológicas que nos limitan, pretende emanciparnos de las trabas relacionadas con nuestro condicionamiento genético. Este proyecto se basa en la visión pesimista de la naturaleza humana de tradición agustiniana, basada en la animalidad del hombre. La que se nos propone con la huida hacia adelante tecnocientífica es una verdadera redención técnica. Pero, al mismo tiempo, ese rechazo de la condición humana es una abdicación y una sumisión a la imposición del desarrollo técnico. «La afirmación de la autonomía individual —reconoce Marcel Gauchet— ha ido y va rigurosamente de la mano del aumento de la heteronomía colectiva.»<sup>310</sup> El rechazo del debate democrático sobre la investigación científica y técnica delata la voluntad de poder.

La emancipación a través de la tecnociencia es una falsa emancipación que nos desvincula de nuestra madre/tierra y traduce un rechazo de la realidad. La agricultura hidropónica que engendra desarraiga al hombre hasta el punto de manipularlo a él también, de atentar quizá mortalmente contra su integridad y de hacerlo desaparecer en esa transhumanidad proyectada que nos construyen las nanotecnologías. Restablecer lo local tiene, por este motivo, un papel central en el proyecto del decrecimiento, pues esto nos ata a la tierra/madre contra la negación del principio de realidad del crecimiento. La vía del decrecimiento es la reconquista de la realidad y de la tierra en la que se basa. Se trata de habitar la tierra como un territorio, un terreno de complicidad y reciprocidad. Recuperar nuestra íntima relación con nuestro fondo original. «Una línea de horizonte técnico —escribe muy bien Xavier Bonnaud— separa ya hoy al hombre de la fauna y de



la flora. Estos elementos que él ha alejado, debilitado y canalizado ya no le hablan tanto como ayer, ya no establecen con él aquellas relaciones afectivas profundas que generaba su contacto directo.»<sup>311</sup> Y continúa: «Lo orgánico, lo vegetal y lo animal se sustituyen masivamente por lo mecánico, lo electrónico, lo digital y la robótica.»<sup>312</sup> Y sigue: «Una parte de nosotros se debate en sus recuerdos maltratados de su íntimo contacto con los árboles, los animales, el campo y la naturaleza. Imágenes ancestrales habitan aún en nosotros y resurgen cíclicamente.»<sup>313</sup> Frente a la amenaza de extensión del desierto, nosotros intentamos inventar los caminos de la resistencia a la desolación.

La vía del decrecimiento es la de la libre crítica. Es la de la autolimitación y no del desenfreno de las pasiones tristes. El decrecimiento pretende retomar el programa de emancipación política de la modernidad, enfrentando las dificultades que plantea su realización. La experiencia auténticamente democrática instaaura la experiencia de una trascendencia del hombre en el hombre que permite salir de las aporías del igualitarismo. Como afirma el filósofo belga Robert Legros: «Reconocer una limitación de los poderes humanos que no sea una autolimitación significa sin duda admitir una heteronomía en el centro de la autonomía. Interpretar esta limitación como una norma inscrita en la humanidad del hombre, y no como una norma de origen religioso, es intentar comprender el sentido de una heteronomía propiamente democrática.»<sup>314</sup> Si el decrecimiento y el proyecto de construcción de una sociedad autónoma realizan el sueño de emancipación de la Ilustración y de la modernidad, no será liberándose de la inserción en la naturaleza y del arraigo en la historia, sino, al contrario, asumiendo la doble herencia de nuestra naturalidad y de nuestra historicidad. Es preciso luchar contra esa ilimitación en nosotros mismos y en el mundo que hemos modelado. La vía del decrecimiento es esta lucha.

La vía del decrecimiento es desprenderse de la religión del crecimiento. Implica la necesidad de una descreencia. Es preciso abolir la fe en la economía, renunciar al ritual del consumo y al culto del dinero.<sup>315</sup> Para los teólogos Alex Zanotelli, Don Achille Rossi, Don Luigi Ciotti y Raimon Panikkar, así como para Ivan Illich o Jacques Ellul, la sociedad de crecimiento se basa en una estructura de pecado. Contrariamente a la fórmula desgraciada de la encíclica *Populorum progressio*, el desarrollo no es el nuevo nombre de la paz, sino el de la guerra, guerra por el petróleo y los recursos naturales en vías de desaparición. Nunca más habrá paz y justicia en el interior de la sociedad de crecimiento. En cambio, una sociedad de decrecimiento volvería a colocar la paz y la justicia en su centro. No se trata de recaer en la ilusión de una mítica sociedad perfecta donde el mal se erradicaría definitivamente, sino de construir una sociedad en tensión que enfrente sus inevitables imperfecciones y contradicciones, con el horizonte del bien común en lugar de la avidez desenfrenada. La vía del decrecimiento no es ni una religión ni una antirreligión, es una sabiduría.

La búsqueda de la vía es un deber para los objetores de crecimiento, pero no es un imperativo categórico a la manera de Kant, a pesar de que hacemos nuestro el imperativo kantiano reformulado por Hans Jonas: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción

sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra.»<sup>316</sup>

<sup>293</sup>. Una primera versión de este texto fue publicada en italiano como prólogo en el libro de mi amigo Christoph Baker, *Ama la terra come te stesso*, EMI, Bologne, 2008. Una segunda versión, más parecida a esta conclusión, apareció en forma de artículo: «Brèves notes pour un *ethos* de la décroissance», *Entropia*, n.º 6, primavera de 2009.

<sup>294</sup>. Fédor Dostoïevski, *Crime et châtiment*, Le Livre de poche, París, 2003, p. 33. [Trad. cast.: *Crimen y castigo*, Barcelona, RBA, 1994.]

<sup>295</sup>. Bernard Stiegler, «L'époque du psychopouvoir... entre la honte et le mépris», *La Pensée de midi* (Actes Sud), «Le mépris», n.º 24-25, 2008, p. 59.

<sup>296</sup>. Citado en Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, *op. cit.*, p. 136-138.

<sup>297</sup>. *Ibid.*

<sup>298</sup>. William Morris, «To accept life itself as a pleasure», en *Nouvelles de nulle part* (*News from Nowhere*), Aubier, col. Bilingue, París, 2004, p. 443. [Trad. cast.: *Noticias de ninguna parte*, Capitan Swing, Madrid, 2011.]

<sup>299</sup>. Sobre el Eleventh Commandment Fellowship (la Sociedad del onceavo mandamiento), fundada por el teólogo Paul F. Knitter, se puede consultar el trabajo de Vittorio Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2003. No es casual si Knitter es también un adepto del «relativismo religioso» y del diálogo intercultural, y si por todas estas razones recibe ataques de los «teocons» (teólogos conservadores), que tienen el viento en popa desde el advenimiento del cardenal Ratzinger.

<sup>300</sup>. Difundidos en el seno del MAUSS por Jacques Dewitte. Véase *La manifestation de soi, éléments d'une critique philosophique de l'utilitarisme*, La découverte, París, 2010.

<sup>301</sup>. Véase Vittorio Lanternari, *Ecoantropologia*, *op. cit.*

<sup>302</sup>. Véase la brillante tesis de Laurea de Camilla Narboni, *Sull'incuria della cosa: considerazioni filosofiche sui rifiuti e sul mondo saccheggiato*, Universidad de Pavia, 2006.

<sup>303</sup>. Dany-Rpner Dufour: *Le Divin Marché*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>304</sup>. *Ibid.*, p. 189.

<sup>305</sup>. *Ibid.*, p. 187.

<sup>306</sup>. *Ibid.*, p. 195.

<sup>307</sup>. Jérôme Baschet, *La Rébellion zapatiste*, *op. cit.*, p. 153-154.

<sup>308</sup>. Subcomandante Marcos, «La quatrième guerre mondiale a commencé», *Le Monde diplomatique*, agosto de 1997.

<sup>309</sup>. Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, Mille et une nuits, París, 2000, p. 29. [Trad. cast.: *Desobediencia civil y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005.]

<sup>310</sup>. Marcel Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>311</sup>. Xavier Bonnaud, *De la ville au technocosme. Le meilleur des mondes?*, L'Atalante, Nantes, 2008, p. 47.

<sup>312</sup>. *Ibid.*, p. 57.

<sup>313</sup>. *Ibid.*, p. 103.

<sup>314</sup>. Robert Legros, «Castoriadis et la question de l'autonomie», en Blaise Bachofen, Elbaz Sion y Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis: réinventer l'autonomie*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>315</sup>. Véase nuestro artículo «Le veau d'or est vainqueur de Dieu. Essai sur la religion de l'économie», *La Revue du MAUSS*, n.º 27, 1.er semestre de 2006.

<sup>316</sup>. El principio de responsabilidad de Hans Jonas participa de la ética del decrecimiento. Hans Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*

## › Bibliografía

### Obras

- ALTAMURA, Alberto, «Mare Monstrum», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra cultura? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- AMIECH, Matthieu y MATTERN, Julien, *Le Cauchemar de Don Quichotte. Sur l'impuissance de la jeunesse d'aujourd'hui*, Climats, París, 2004.
- ANDERS, Günther, *Le Temps de la fin*, L'Herne, París, 2007.
- BACHOFEN, Blaise, SION, Elbaz y POIRIER, Nicolas (dirs.), *Cornelius Castoriadis: réinventer l'autonomie*, Éditions du Sandre, París, 2008.
- BARBER, Benjamin, *Comment le capitalisme nous infantilise*, Fayard, París, 2007.
- BASCHET, Jérôme, *La Rébellion zapatiste*, Flammarion, col. Champs, París, 2005.
- BECCHETTI, Leonardo, *Oltre l'homo oeconomicus. Felicità, responsabilità, economia delle relazioni*, Città Nuova, Roma, 2009.
- BELLONCLE, Guy, *La Question paysanne en Afrique noire*, Karthala, París, 1982.
- BELPOMME, Dominique, *Ces maladies créées par l'homme*, Albin Michel, París, 2004.
- BERNAYS, Edward, *Propaganda* (1928), La Découverte, col. Zones, París, 2007. [Trad. cast.: *Propaganda*, Melusina, Barcelona, 2008.]
- BERTHOUD, Arnaud, *Une philosophie de la consommation. Agent économique et sujet moral*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2005.
- BLANC, Jérôme, *Exclusion et liens financiers. Monnaies sociales*, Rapport 2005-2006, Economica, París.
- BONNAUD, Xavier, *De la ville au technocosme. Le meilleur des mondes?*, L'Atalante, Nantes, 2008.
- BONORA, Paola, *È il mercato bellezza! Deregolazione, sprat, abuso di suolo, immobilizarismo di ventura: una crisi annunciata di postmoderna immoralità*, Université de Bologne, marzo de 2009.
- BONTEMPELLI, Massimo y BADIALE, Marino, *Marx e la decrescita. Perché la decrescita ha bisogno del pensiero di Marx*, Abiblio, Trieste, 2010.
- BOOKCHIN, Murray, *Pour un municipalisme libertaire*, Atelier de créaton libertaire, Lyon, 2003.
- BRUNI, Luigino, *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Il Margine, Trento, 2007.
- CACCIARI, Paolo, *Decrescita o barbarie*, Carta/Intra Moenia, 2008.
- CAILLÉ, Alain, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie*

- générale*, La Découverte, París, 2009.
- CALAME, Pierre, *Essai sur l'oeconomie*, Éditions Charles-Léopold Mayer, París, 2009.
- CAMUS, Albert, «L'exil d'Hélène», en *L'Été*, Gallimard, París, 1959, p. 140 [Trad. cast.: «El exilio de Helena», en *El verano*, Alianza, Madrid, 1996.]
- CASSANO, Franco, *Il pensiero meridiano*, Lateraza, Roma/Bari, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius, *La Société bureaucratique*, vol. 2: *La révolution contre la bureaucratie*, UGE, col. 10/18, París, 1974. [Trad. cast.: *La sociedad burocrática*, vol. 2: *La revolución contra la burocracia*, Tusquets, Barcelona, 1976.]
- *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, París, 1975. [Trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1 y 2, Tusquets, Barcelona 1983 y 1989].
- *Capitalisme moderne et révolution*, vol. 2: *Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne*, UGE, col. 10/18, París, 1979. [Trad. cast.: *Capitalismo moderno y revolución*, Ruedo Ibérico, París, 1973.]
- *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, París, 1996. [Trad. cast.: *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid, 1998.]
- *Une société à la dérive*, Seuil, París, 2005. [Trad. cast.: *Una sociedad a la deriva: entrevista y debates (1974-1997)*, Katz, Madrid, 2006.]
- *Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS*, Mille et une nuits, París, 2010. [Trad. cast.: *Democracia y relativismo: debate con el MAUSS*, Trotta, Madrid, 2007.]
- CASTORIADIS, Cornelius y COHN-BENDIT, Daniel, *De l'écologie à l'autonomie*, Seuil, París, 1981. [Trad. cast.: *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982.]
- CATTEDRA (pr.), «L'invenzione del Mediterraneo: territori e culture nelle reti di un mare alla ricerca di un progetto comune», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- CHANIAL, Philippe, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Le Bord de l'eau, Latresne, 2009.
- CLÉMENT, Gilles, *Toujours la vie invente. Réflexions d'un écologiste humaniste*, Éditions de l'Aube, París, 2007.
- CLEMENT, Gilles y JONES, Louisa, *Une écologie humaniste*, Aubanel, 2006.
- COCHET, Yves, *Pétrole apocalypse*, Fayard, París, 2005.
- *Antimanuel d'écologie*, Bréal, París, 2009.
- COPPOLA, Pasquale, «Il Mediterraneo: scenari geopolitici di una frontiera mobile», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- D'AGOSTINO, Guido, «Viaggio attorno al Mediterraneo», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- DAHL, Gudrun y MEGERSSA, Gemtchu, «The spiral of the Ram's Horn. Boran concepts of development», en Majid Rahnema y Victoria Bawtree, *The Post-Development Reader*, Zed Books, Londres, 1997.

- DARDENNE, Martine y TRUSSART, Georges (dirs.), *Penser et agir avec Illich. Balises pour l'après-développement*, Couleur livres, Bruselas, 2005.
- DIAMOND, Jared, *Collapse. How Societies Chose to Fail or Succeed*, Penguin, Harmondsworth, 2005.
- Dictionnaire des risques*, bajo la dirección de Yves Dupont, Guillaume Grandazzi, Catherine Herbert *et al.*, Armand Colin, París, 2007.
- DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Crime et châtement*, Le Livre de poche, París, 2003. [Trad. cast.: Crimen y castigo, RBA, Barcelona, 1994.]
- DUFOUR, Dany-Robert, *Le Divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Denoël, París, 2007.
- DUMONT, René, *À vous de choisir. L'écologie ou la mort*, Pauvert, París, 1974.
- DUMOUCHEL, Paul y DUPUY, Jean-Pierre, *L'Enfer des choses*, Seuil, París, 1979.
- DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, París, 2002.
- *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Seuil, París, 2006.
- DUPUY, Jean-Pierre y ROBERT, Jean, *La Trahison de l'opulence*, PUF, París, 1976. [Trad. cast.: *La traición de la opulencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.]
- ECOLOGISTAS EN ACCIÓN (dirigido por Fernando Cembranos, Yayo Herrero y Marta Pascual), *Educación y Ecología. El curriculum oculto antiecológico de los libros de texto*, Editorial Popular, Madrid, 2007.
- ELLUL, Jacques, *Les Successeurs de Marx*, La Table ronde, París, 2007.
- *Ellul par lui-même. Entretiens avec Willem H. Vanderburg*, La Table ronde, París, 2008.
- ESTEVA, Gustavo, *Celebration of Zapatismo*, Multiversity and Citizens International, Penang (Malasia), 2004.
- ESTEVA, Gustavo y PRAKASH, M.S., *Grassroots Postmodernism. Remaking the Soil of Cultures*, Zed Books, Londres y Nueva York, 1998.
- FEDALI, Paolo, *Écologie antique. Milieux et modes de vie dans le monde romain*, Infolio, Gollion (Suiza), 2005.
- FLAHAULT, François, *Pourquoi limiter l'expansion du capitalisme?*, Descartes et Cie, París, 2003.
- FOTOPOULOS, Takis, *Vers une démocratie générale. Une démocratie directe, économique, écologique et sociale*, Seuil, París, 2001.
- FRIEDMAN, Yona, *L'Architecture de survie. Où s'invente aujourd'hui le monde de demain*, Casterman, Bruselas, 1978.
- GADREY Jean y JANY-CATRICE, Florence, *Les Nouveaux Indicateurs de richesse*, La Découverte, col. Repères, París, 2005.
- GARCÍA, Ernest, *Medio ambiente y sociedad*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- GAUCHET, Marcel, *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, París, 2002.
- *La Condition politique*, Gallimard, París, 2005.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas, *La Décroissance. Entropie, écologie, économie*, Sang de la terre, París, 2006 (1.ª ed. 1979).

- GODBOUT, Jacques T., *Ce qui circule entre nous. Donner, recevoir, rendre*, Seuil, Paris, 2007.
- GORZ, André, *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris, 1991. [Trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y ecología*, Hoac, Madrid, 1995.]
- GORZ, André *et al.*, *Écologie et politique*, Galilée, Paris, 1975. [Trad. cast.: *Ecología y política*, Ediciones 2001, Barcelona, 1980.]
- GRANSTEDT, Ingmar, *Du chômage à l'autonomie conviviale* (1982), À plus d'un titre, Lyon, 2008.
- GRIMALDI, Ubaldo, «Cadmos cerca Europa», en *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- GRINEVALD, Jacques, *La Biosphère de l'Anthropocène. Climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Georg, Génova, 2007.
- HEINBERG, Richard, *Pétrole, la fête est finie! Avenir des sociétés industrielles après le pic pétrolier*, Demi-Lune, col. Résistances, Paris, 2008. [Trad. cast.: *Se acabó la fiesta*, Benasque, Barrabés, 2006.]
- HOOGENDIJK, Willem, *The Economic Revolution. Towards a Sustainable Future by Freeing the Economy from Money-Making*, International Books, Utrecht, 1991-1992.
- HOPKINS, Rob, *The Transition Handbook. From Oil Dependency to Local Resilience*, Green Books Ltd, 2008.
- HULOT, Nicolas, *Pour un pacte écologique*, Calmann-Lévy, Paris, 2006.
- ILlich, Ivan, *La Convivialité*, Seuil, Paris, 1973. [Trad. cast.: *La Convivencialidad*, Barral, Barcelona, 1974.]
- *Le Chômage créateur*, Seuil, Paris, 1977.
- *Énergie et équité*, Seuil, Paris, 1977. [Trad. cast.: *Energía y equidad*, Barral, Barceclona, 1974.]
- *Le Genre vernaculaire*, Seuil, Paris, 1982. [Trad. cast.: *El género vernáculo*, Joaquín Mortiz-Paneta, México, 1990.]
- *Libérer l'avenir*, en *Œuvres complètes*, vol. 1, Fayard, Paris, 2004.
- *La Perte des sens*, Fayard, Paris, 2004.
- *Œuvres complètes*, vol. 1, Fayard, Paris, 2004 ; vol. 2, Fayard, Paris, 2005. [Ed. cast.: *Obras reunidas*, vol. 1, Fondo de Cultura Económica, México, 2006; vol. 2, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.]
- ILlich, Ivan y CAYLEY, David, *La corruption du meilleur engendre le pire*, Actes Sud, Arlés, 2007.
- JACQUARD, Albert, *L'Équation du nénuphar*, Calmann-Lévy, Paris, 1998.
- JACQUIAU, Christian, *Les Coulisses du commerce équitable*, Mille et une nuits, Paris, 2006.
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Éditions du Cerf, Paris, 1990. [Trad. cast.: *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.]



- JOUVENEL, Bertrand de, *Arcadie. Essai sur le mieux-vivre*, Seuil, Paris, 1968.
- KEMPF, Hervé, *Comment les riches détruisent la planète*, Seuil, Paris, 2007.
- *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*, Seuil, Paris, 2009.
- KLEIN, Naomi, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre*, Actes Sud, Arlés, 2008.
- LA CAPRIA, Raffaele, *La Mouche dans la bouteille. Éloge du sens commun*, Climats, Paris, 2005.
- LANTERNARI, Vittorio, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari, 2003.
- LATOUCHE, Serge, *L'Autre Afrique. Entre don et marché*, Albin Michel, Paris, 1998. [Trad. cast.: *La otra África: autogestión y apaño frente al mercado global*, Asociación Cultural OZEBAP, Barcelona, 2007.]
- *Justice sans limites*, Fayard, Paris, 2003.
- *La Mégamachine*, La Découverte, Paris, 2004.
- *Survivre au développement*, Mille et une nuits, Paris, 2004. [Trad. cast.: *Sobrevivir al desarrollo: de la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*, Icaria, Barcelona, 2007.]
- *L'Invention de l'économie*, Albin Michel, Paris, 2005.
- *Le Pari de la décroissance*, Fayard, Paris, 2006. [Trad. cast.: *La apuesta por el decrecimiento*, Icaria, Barcelona, 2008.]
- LEAKEY, Richard y LEVIN, Roger, *La Sixième Extinction. Évolution et catastrophes*, Flammarion, Paris, 1997.
- LEBEAU, André, *L'Engrenage de la technique. Essai sur une menace planétaire*, Gallimard, col. Bibliothèque des sciences humaines, Paris, 2005.
- LEGROS, Robert, «Castoriadis et la question de l'autonomie», en Blaise Bachofen, Elbaz Sion y Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis: réinventer l'autonomie*, Éditions du Sandre, Paris, 2008.
- LIETAER, Bernard, «Des monnaies pour les communautés et les régions biogéographiques: un outil décisif pour la redynamisation régionale au XXIe siècle», en Jérôme Blanc, *Exclusion et liens financiers. Monnaies sociales*, Rapport 2005-2006, Economica, Paris.
- LIETAER, Bernard y KENNEDY, Margrit, *Monnaies régionales. De nouvelles voies vers une prospérité durable*, Éditions Charles-Léopold Mayer, Paris, 2008. [Trad. cast.: *Monedas regionales: nuevos instrumentos para una prosperidad sustentable*. Asociación Cultural la Hidra de Lerna, Almería, 2010.]
- LORDON, Frédéric, *La Crise de trop*, Fayard, Paris, 2009.
- LOVELOCK, James, *The Revenge of Gaia. Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Allen Lane, Londres, 2006. [Trad. cast.: *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2008.]
- MAGNAGHI, Alberto, *Le Projet local*, Mardaga, Sprimont (Belgique), 2003.
- MARTIN, Hervé-René, *Éloge de la simplicité volontaire*, Flammarion, Paris, 2007.
- MARTIN, Hervé-René y CAVAZZA, Claire, *Nous réconcilier avec la terre*, Flammarion,

- París, 2009.
- MENDES, Candido, *Le Mythe du développement*, Seuil, París, 1977. [Trad. cast.: *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980]
- MORRIS, William, *Nouvelles de nulle part (News from Nowhere)*, Aubier, col. Bilingue, París, 2004. [Trad. cast.: *Noticias de ninguna parte*, Capitan Swing, Madrid, 2011.]
- NAESS, Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Éd. MF, París, 2008.
- NAPOLEONI, Claudio, *Cercare ancora. Lettera sulla laicità e ultimi scritti*, Editori Riuniti, Roma, 1990.
- NARBONI, Camilla, *Sull'incuria della cosa: considerazioni filosofiche sui rifiuti e sul mondo saccheggiato*, thèse de Laurea, Université de Pavie, 2006.
- NORDMANN, Charlotte, *La Fabrique de l'impuissance*, vol. 2: *L'école, entre domination et émancipation*, París, Amsterdam, 2008.
- PANIKKAR, Raimon, «Méditation européenne après un demimillénaire», en *1492-1992. Conquête et évangile en Amérique latine. Questions pour l'Europe aujourd'hui*, Actas del coloquio de la Universidad católica de Lyon, Profac, Lyon, 1992.
- PARTANT, François, *Que la crise s'aggrave!* (1978), Parangon, Lyon, 2002.
- PEPICELLI, Renata, «Le relazioni tra riva nord e riva sud nel partenariato euromediterraneo», en Ubaldo Grimaldi, *Scuola e incontro tra culture? A cura di Ubaldo Grimaldi e Piero de Luca*, Actas del seminario internacional de Ercolano, 10-13 de noviembre de 2003.
- POIRIER, Nicolas, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, PUF, París, 2004.
- RAHNEMA, Majid, *Quand la misère chasse la pauvreté*, Fayard/Actes Sud, París/Arlés, 2003.
- RAHNEMA, Majid y ROBERT, Jean, *La Puissance des pauvres*, Actes Sud, Arlés, 2008.
- RAMADE, François, *Le Grand Massacre. L'avenir des espèces vivantes*, Hachette Littératures, París, 1999.
- RAVAIOLI, Carla, *Ambiente e pace. Una sola Rivoluzione. Disarmare l'Europa per salvare il futuro*, Punto Rosso, Milán, 2008.
- RAVIGNAN, François, *L'Économie à l'épreuve de l'Évangile (1992)*, À plus d'un titre, Lyon, 2008. [Trad. cast.: *La economía a la luz del evangelio*, Mensajero Unipersonal, Bilbao, 1994.]
- REES, Martin (Sir), *Our Final Century*, Arrow Books, 2004. [Trad. fr.: *Notre dernier siècle?*, J.C. Lattès, París, 2004.] [Trad. cast.: *Nuestra hora final: ¿será el siglo XXI el último de la humanidad?*, Crítica, Barcelona, 2004.]
- RENAULT, Michel, en Hiroko Amemiya et al., *L'Agriculture participative*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2007.
- RIST, Gilbert, *L'économie ordinaire entre songes et mensonges*. Presses de SciencesPo, París, 2010.
- RUFFOLO, Giorgio, *Crescita e sviluppo: critica e prospettive*, Falconara/Macerata, 8-9 novembre de 2006.
- SAHLINS, Marshall, *Stone age economics*, Aldine, 1972. [Trad. fr.: *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, col. Bibliothèque des

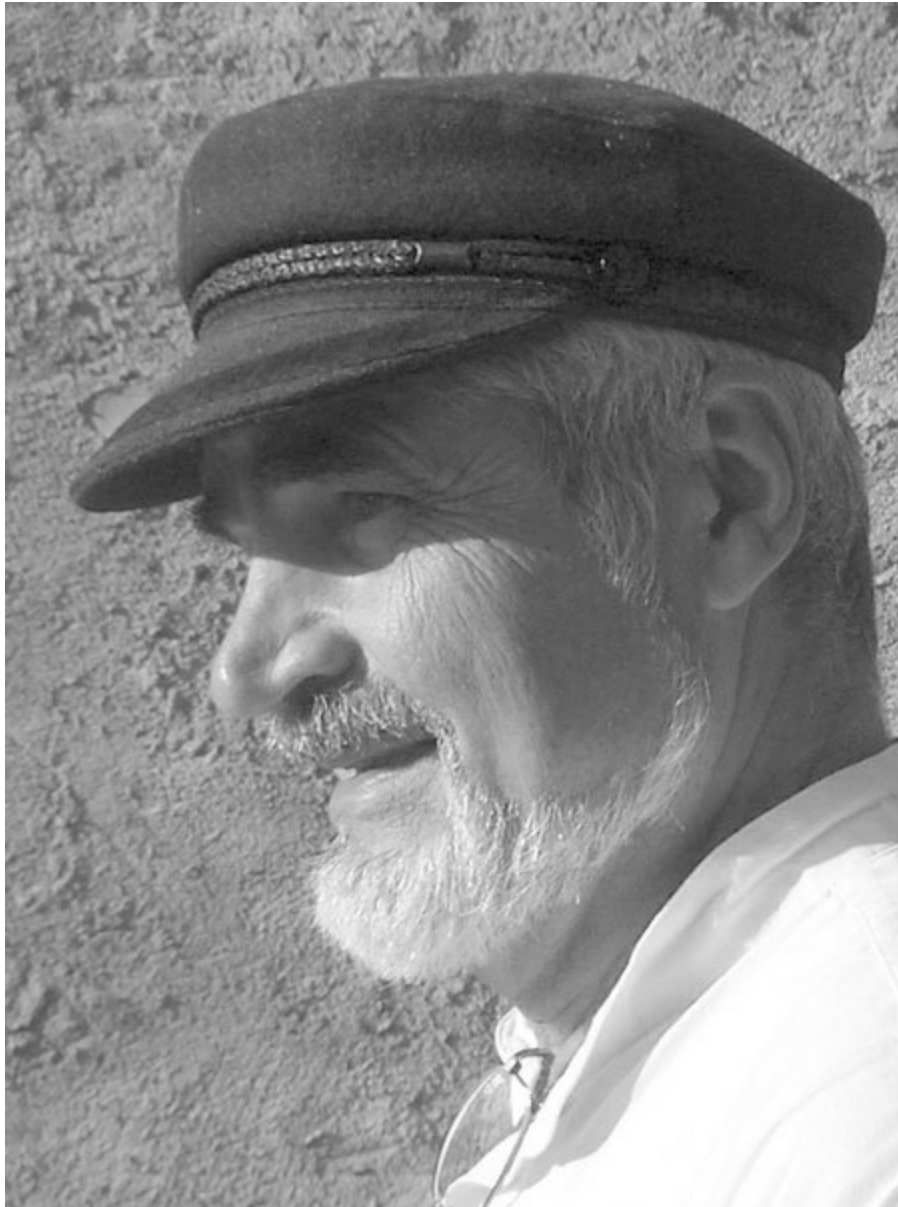
- sciences humaines, París, 1976.] [Trad. cast.: *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1983.]
- SINGLETON, Mike, «Patrimoine (in)humain?», en *Patrimoine et co-développement durable en Méditerranée occidentale*, Tunis, octubre de 2001.
- SUBCOMANDANTE MARCOS, *Saisons de la digne rage*, presentación de Jérôme Baschet, Climats, París, 2009.
- SULLO, Pierluigi, *Postfuturo*, Carta/Intra Moenia, 2008.
- TAIBO, Carlos, *En defensa del decrecimiento. Sobre capitalismo, crisis y barbarie*, Catarata, Madrid, 2008.
- TERTRAIS, Jean-Pierre, *Du développement à la décroissance. De la nécessité de sortir de l'impasse suicidaire du capitalisme*, París, Monde Libertaire, 2004, nueva ed., 2006.
- THOREAU, Henry David, *La Désobéissance civile*, Mille et une nuits, París, 2000. [Trad. cast.: *Desobediencia civil y otros escritos*, Alianza, Madrid, 2005.]
- THUILLIER, Pierre, *La Grande Implosion*, Fayard, París, 1995.
- TRAORÉ Aminata, *Le Viol de l'imaginaire*, Fayard/Actes Sud, París/Arlés, 2002. [Trad. cast.: *La violación del imaginario*, Sirius Comunic. Corporativa, Madrid, 2004.]
- VIVERET, Patrick, *Reconsidérer la richesse*, Éditions de l'Aube, París, 2003.
- WILSON, Edward O., *The Diversity of Life*, Belknap Press, Harvard, 1992. [Trad. fr.: *La Diversité de la vie*, Odile Jacob, París, 1993.] [Trad. cast.: *La diversidad de la vida*, Crítica, Barcelona, 2001.]
- YAKU, *La rivoluzione dell'acqua. La Bolivia che ha cambiato il mondo*, Carta, 2008.

## Artículos

- ARAUD, Christian, «Modéliser le monde, prévoir le futur», *Entropia. Revue théorique et politique de la décroissance* (Parangon, Lyon), n.º 4, 2008.
- AUBERTIN, Catherine, «Johannesburg: retour au réalisme commercial», *Écologie et politique*, n.º 26, 2002.
- BERTHOUD, Arnaud, «La richesse et ses deux types», *La Revue du MAUSS*, n.º 21, 1.er semestre de 2003.
- BERTHOUD, Gérald, «Un anti-économiste nommé Polanyi», *Bulletin du MAUSS*, n.º 18, 1986.
- BESSET, Jean-Paul, «Faire face à l'agression climatique», *Le Monde*, 2 de agosto de 2003.
- CÉRÉZUELLE, Daniel, «Autoproduire pour se reconstruire», *Silence*, n.º 360, septiembre de 2008.
- CHANIAL, Philippe, «Une foi commune: démocratie, don et éducation chez John Dewey», *La Revue du MAUSS*, n.º 28, 2.º semestre de 2006.
- DECROP, Geneviève, «Redonner ses chances à l'utopie», *Utopia* (Lyon, Parangon), n.º 1, 2006.
- DUPUY, Jean-Pierre, «Ivan Illich ou la bonne nouvelle», *Le Monde*, 27 de diciembre de

- 2002.
- GRINEVALD, Jacques, «Histoire d'un mot. Sur l'origine de l'emploi du mot décroissance», *Entropia. Revue théorique et politique de la décroissance* (Parangon, Lyon), n.° 1, 2006.
- LATOCHE, Serge, «Le veau d'or est vainqueur de Dieu. Essai sur la religion de l'économie», *La Revue du MAUSS*, n.° 27, 1.er semestre de 2006.
- LEPAGE, Corinne, «Écologie: la révolution ou la mort», *Le Monde*, 15 de agosto de 2003.
- MENS, Yann, «Si proches, si loin...», *Alternatives internationales*, dossier Méditerranée, «Quand l'Europe oublie son Sud», enero de 2005.
- MICHAELIS, Anthony, en *Impact. Science et société* (Unesco), n.° 1, 1982.
- MORIN, Edgar, «Porto Alegre: l'internationale citoyenne en gestation», *Libération*, 5 de febrero de 2001.
- OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, «L'économie morale de la corruption en Afrique», *Politique africaine*, n.° 63, octubre de 1996.
- STIEGLER, Bernard, «L'époque du psychopouvoir... entre la honte et le mépris», *La Pensée de midi* (Actes Sud), Le mépris, n.° 24-25, 2008.

## > SOBRE EL AUTOR



**Serge Latouche**, profesor emérito de Economía en la Universidad de Orsay, es autor de numerosos libros, algunos de ellos traducidos al castellano: *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*, *Decrecimiento y posdesarrollo*, *Sobrevivir al desarrollo* y *La hora del decrecimiento*, entre otros.






con vivencias

# Fragilidades

Una  
aproximación a  
la inconsistencia  
de lo humano

José M. Asensio Agullera

Octaedro 



# Fragilidades

Asensio Aguilera, Jose M<sup>a</sup>

9788499218083

196 Páginas

Por lo común no solemos tomar en consideración las potenciales fragilidades del ser humano a la hora de pretender traducir en acciones los proyectos de orden social, político o personal que concebimos. Se tiende a pensar que todos ellos vienen avalados por una plena racionalidad, una no menor autonomía de las personas y el convencimiento de que está al alcance de nuestras posibilidades su exitosa realización. Una y otra vez, sin embargo, la experiencia del vivir y los acontecimientos recogidos en la Historia vienen a confirmar lo contrario.

Especialmente en un mundo tan complejo y propenso a los desequilibrios (sociales, económicos, medioambientales, etc.) como el actual, urge conocer cómo se generan las fragilidades que pueden explicar los recurrentes conflictos que generamos y que muchas veces inciden de manera trágica en la vida de las personas y los pueblos.

Las reflexiones del autor de este libro pretenden contribuir a la comprensión de esta problemática y a proporcionar elementos de juicio a quienes, desde el ámbito de la política, las instituciones sociales, la educación, la jurisprudencia o la psicología, inciden en los comportamientos y las valoraciones de las personas, sobre las cuales ejercen unas u otras influencias.

# Índice

Portada	3
Créditos	4
Cita	5
Prólogo	6
Introducción. El despertar de los amerindios, otra vía y otra voz	9
Primera parte. Salir del atolladero	18
Introducción	19
1. La catástrofe productivista	20
Crónica de una catástrofe anunciada	21
Las causas: el totalitarismo productivista	23
Conclusión	25
2. ¿Habrá vida después del desarrollo?	28
Romper con las palabras: ¡descolonizar el imaginario!	28
Romper con las cosas: salir del delirio productivista	31
Anexo: sobre la traducción de la palabra decrecimiento	36
Segunda parte. La vía de la felicidad: salir de la economía	40
Introducción	41
3. Espíritu del don, economía de la felicidad y decrecimiento	43
Espíritu del don y sociedad de decrecimiento	44
La economía de la felicidad y el decrecimiento	47
Conclusión	52
4. ¿El decrecimiento es la buena nueva de Ivan Illich?	54
Los temas «decrecentistas» del pensamiento Illich/Dupuy	55
La insostenibilidad del desarrollo y de nuestro modo de vida	55
La contraproductividad	56
El disvalor	56
La colonización del imaginario	57
La autolimitación de las necesidades	59
La convivencialidad	60
Catastrofismo ilustrado y pedagogía de las catástrofes	61
La paternidad contestada	62
Conclusión	65

5. El reto de la educación en el decrecimiento	69
La paradoja del derecho a la educación para todos	70
¿Cómo se hace la educación?	71
Resistir al Absurdistán	74
Tercera parte. Otras voces y otras vías	78
Introducción	79
6. Castoriadis, pensador del decrecimiento: megamáquina, desarrollo y sociedad autónoma	81
Decrecimiento, autonomía y democracia ecológica	81
La descolonización del imaginario y la realización de la sociedad de decrecimiento	85
Técnica, crecimiento y desarrollo	86
¿Qué salida hay?	87
7. Utopía mediterránea y decrecimiento	93
El mito de la vía mediterránea	94
El decrecimiento, ¿un proyecto mediterráneo?	95
Conclusión	97
Cuarta parte. Una salida	100
Introducción	101
8. ¿Es el decrecimiento la solución a la crisis?	102
La oportunidad de la crisis	104
Cambiar el software: una pista para el futuro	107
Conclusión. El Tao del decrecimiento	112
Sobre el autor	127