

CONTRA EL EVANGELIO DEL DESARROLLO O POR QUÉ VOLVER A LEER A IVAN ILLICH

AGAINST THE GOSPEL OF DEVELOPMENT, OR WHY REREAD IVAN ILLICH

Andoni Alonso Puelles

Universidad Carlos III de Madrid.
<http://orcid.org/0000-0002-8654-2286>
andoni.alonso@uc3m.es

Cómo citar este artículo/Citation: Alonso Puelles, Andoni (2022). Contra el evangelio del desarrollo o por qué volver a leer a Ivan Illich. *Arbor*, 198(805): a653. <https://doi.org/10.3989/arbor.2022.805001>

Copyright: © 2022 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Recibido: 11 mayo 2020. Aceptado: 2 diciembre 2021.
Publicado: 28 octubre 2022.

RESUMEN: La historia del *desarrollo* está estrechamente ligada a la de la *necesidad* en el mundo contemporáneo. La crítica a esta articulación ha ganado fuerza en los últimos años, pero quizás la más profunda se encuentre en Ivan Illich y su *epílogo a la sociedad postindustrial*. La propuesta de Illich, diseminada a lo largo de toda su obra, implica tomar el concepto de *necesidad* desde un punto de vista humanístico o filosófico: ni la economía ni la psicología pueden agotar el significado de la *necesidad*. Este artículo trata de recontextualizar el pensamiento illicheano, de amplia repercusión en la actualidad porque sirve de base para movimientos sociales y políticos en contra del consumo (satisfacción de necesidades) y del desarrollo (teorías decrecentistas). En definitiva, se puede considerar a Illich como un hereje frente al evangelio desarrollista.

ABSTRACT: The history of *development* is closely tied to *need* in today's world. Criticism of this link has grown in recent years, but perhaps it is Ivan Illich who made the most profound criticism in what he called *an epilogue to post-industrial society*. Illich's proposal, scattered throughout nearly all his work, implies taking *need* as a humanistic or philosophical concept: neither economics nor psychology can exhaust the meaning of *need*. This paper tries to re-contextualize Illich's thinking for the present, as it has been taken as a basis for social and political movements such as anti-consumerism (satisfaction of needs) or degrowth groups (against all kinds of economic development). In short, Illich can be considered a heretic against the gospel of development.

PALABRAS CLAVE: Sociedad industrial, evangelio del desarrollo, visión humanística, decrecentismo.

KEYWORDS: Industrial society, gospel of development, humanistic approach, degrowth.

1. INTRODUCCIÓN

Tal vez sólo hoy la obra de Ivan Illich esté conociendo aquello que Benjamin ILLAMABA «la hora de la legibilidad».

Giorgio Agamben

En 2015, la Organización de Naciones Unidas (ONU) propuso el ambicioso proyecto para el futuro: una serie de objetivos ligados al desarrollo, conocidos como *objetivos de desarrollo sostenible* (ODS). En su *Agenda 2030 sobre el Desarrollo Sostenible* (<https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/>), desplegó diecisiete objetivos tan variados como la salud, el crecimiento económico de las naciones, el derecho a una ciudad sostenible o la justicia universal. A primera vista, la bondad de esos objetivos ha convencido a países, políticas e instituciones a lo largo y ancho del mundo. Por ejemplo, la Comisión Europea ha declarado su completa adhesión al proyecto de la ONU y trata de implementarlos de muy diversas formas, desde directivas para la inclusión de los ODS en proyectos de investigación financiados con fondos europeos hasta políticas industriales y económicas para sus socios. Muchas convocatorias, políticas y acciones se declaran por estas razones cumplidoras de los ODS. Sin embargo, la cuestión del desarrollo tiene ya una larga tradición en los debates económicos y políticos a partir, al menos, de la segunda mitad del siglo XXI. Desde la primera enunciación del presidente norteamericano Harry Truman en 1949 (<https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address>) hasta la actualidad podemos contar con más de setenta años de debates, modificaciones y transformaciones sobre lo que signifique realmente el concepto de *desarrollo*. Como se verá más adelante, se han añadido adjetivos al concepto de desarrollo como *económico, humano, sostenible, redesarrollado* etc. Cada nuevo adjetivo implica que es necesario definir el término de forma distinta, o lo que es lo mismo, que no se puede dar por hecho un mero sentido común que defina con sencillez su significado. Cada cambio de adjetivo trata de reinterpretar un desarrollo que puede ser ineficaz, peligroso o, simple y llanamente, contraproducente. También han existido profundas críticas a un modelo de vida, porque en definitiva esto es lo que implica el desarrollo, que seguramente sea uno de los pilares básicos de otro concepto actual: *globalización*. Globalizar un mundo diverso, un *pluriverso*, como dirían algunos críticos (Kothari *et al.*, 2019), no podría tener otro fundamento que propiciar el desarrollo a lo largo y ancho del mundo, independientemente de los intereses y necesidades de cada cultura específica. Fue la idea de desarrollo la que captó la atención de Ivan Illich en los años sesenta y setenta como el tema más importante de la sociedad postindustrial. La razón es que se encontró en el lugar y en el momento del comienzo de un cambio social y económico de proporciones gigantescas. Truman, pero también Kennedy, Jruschov y Johnson, entre otros, se adhirieron a lo que Illich denominaría *el evangelio del desarrollo*. No se trata así de una cualidad exclusiva del capitalismo sino que también el comunismo se convirtió a este evangelio: los objetivos eran los mismos, la diferencia se encuentra en el modo o la manera de organizarse. Hoy en día, disentir de esta doctrina significa, en muchos casos, colocarse en la herejía.

Las críticas de Illich al sistema educativo, al transporte, a la energía o a la medicina discurren en esa dirección: el sobredesarrollo de las instituciones que satisfacen *necesidades* contemporáneas (Illich, 2006; Illich, 2008). Educación, movilidad, energía o salud se convierten en contraproducentes, en creadoras de más problemas que soluciones, según Illich. En el centro del debate se encuentra la idea de necesidad porque es la justificación para crear instituciones cada vez más poderosas, más invasivas y, como consecuencia, individuos cada vez más impotentes, menos autónomos y menos libres. Además, muestran una cualidad iatrogénica, es decir, son cada vez más contraproducentes, más dañinas. En *Hacia una historia de la necesidad* (Illich, 2006), sintetiza su pensamiento con una perspectiva crucial: la *nueva* necesidad transforma una economía de subsistencia en una de la escasez que solo las instituciones creadas al respecto pueden satisfacer, no los individuos, no las culturas. A partir de 1982, tras la publicación de *Género vernáculo* -disponible en el segundo volumen de *Obras reunidas* (2008)-, Illich cambió su registro crítico y adoptó una perspectiva histórica que, de alguna manera, significó una paulatina retirada de la escena internacional pero su crítica, implícita, seguía estando vigente. Por ello, la cuestión de la necesidad y del desarrollo se mantuvo presente en su pensamiento. El desarrollo es una clave explicativa para entender nociones que parecen pertenecer al lenguaje corriente pero no es así (Sachs, 2009). *Ayuda, participación, pobreza o nivel de vida* significan otra cosa distinta a lo que históricamente significaban. La era de la escasez transforma también el lenguaje. La contribución de Illich en el *Dictionary of Development* da fe de tal cambio, por ejemplo, en su entrada *necesidad* (Sachs, 2009).

Necesidad es el concepto donde pivota la justificación del desarrollo contemporáneo. Sin ella, no tendría sentido proponer ni la justicia, ni el bienestar, ni la dignidad para vivir. En uno de sus sentidos, el desarrollo orientado a «satisfacer las necesidades de la población», se convierte en obligación moral y por eso los ODS se refieren constantemente a cuestiones morales y son un llamamiento a la política de los derechos humanos. Así, el desarrollo es no solamente bueno sino también justo y ha de distribuirse universalmente. Y aquí comienzan los conflictos, precisamente porque esa bondad es obligada *universalmente*. Por tanto, son los diseñadores del desarrollo quienes tienen en su mano qué sea lo bueno y lo justo, no las sociedades particulares. Dicho de otra manera: ¿las necesidades se refieren a grupos humanos -diversos y distintos- o a individuos entendidos como entidades universales, reproducidas en cada caso concreto? De acuerdo con Sachs (2009), esta relación de lo particular frente a lo universal es una fuente constante de conflictos. ¿Es la idea occidental de una vida buena la que debe imponerse globalmente? Esta es una cuestión que excede las capacidades explicativas de la economía, por ejemplo, aunque el desarrollo parece impensable sin su base económica. ¿Es entonces la economía la que debe decidir qué sea lo bueno y lo deseable en vez de la comprensión humanística o filosófica? Inevitablemente nos encontramos con estas dificultades. Contestarlas es labor de la filosofía y de aquellas disciplinas que tradicionalmente se han denominado humanísticas.

2. SENTIDO COMÚN Y NECESIDAD

Analíticamente, para una crítica del desarrollo, hay que comenzar por saber de qué hablamos cuando mencionamos la palabra *necesidad*. Pensar sobre la necesidad requiere una formulación mínimamente clara y evitar las muchas ambigüedades que tal término presenta. El sentido común puede ser, en este caso, un obstáculo analítico. Si se siente una necesidad parece poco sensato sospechar acerca de si tal evento ocurre realmente o pueda ser una confusión. Los casos extremos de hambre o sed parecen presentarse ante nuestra mente como hechos sólidos más allá de toda duda. Hambre, sed, salud, calor o frío y cansancio son las necesidades llamadas *básicas* que en su famoso tratado de las necesidades humanas, Abraham Maslow (1991) coloca en la base de su pirámide. Aún más, si esas necesidades no se satisfacen, el individuo ni siquiera es capaz de sobrevivir. Las necesidades básicas funcionarían como un mínimo común denominador, basadas en el incontrovertible hecho biológico o natural, desde donde construir una teoría de las necesidades. Sin embargo, es evidente la confusión entre necesidades, expectativas y deseos. Se habla de *necesidades falsas*, de *creación de deseos* etc. Marcar la diferenciación entre estas se convierte en un asunto crucial. De lo contrario, en la confusión conceptual, se da entrada a que el término *necesidad* se convierta en lo que Poerksen (1988: 33) califica como *palabra ameba*, esto es, una palabra tan utilizada que prácticamente no significa nada.

Otra cuestión importante se encuentra en la *legitimidad* que se incorpora al término. Esto es lo que la ONU ha mantenido en su programa de los ODS. Así, *necesidad* en el siglo XXI es la contraparte del *derecho*, en el sentido de que se trata de esa justicia universal que indica Sachs: tener una necesidad habilita para reclamar el derecho a ser satisfecha. Si la movilidad es una necesidad, se otorga el derecho al transporte público o a un coche privado y a gasolina asequible (Illich, 2006). Lo mismo ocurre con la salud o la enseñanza. Sin embargo, y siguiendo a Sachs, son los estados a través de las instituciones junto a un creciente sector privado los que definen tales necesidades. Por tanto, no son potestad ni de los individuos ni de la sociedad civil. La justificación para tal desplazamiento es su supuesto carácter objetivo y científico: la plétora de expertos son los habilitados para definir qué se necesita. Examinados con detalle, tales atributos se pueden colocar bajo una fuerte sospecha porque los resultados no han sido, desde luego, los esperados.

Desde un punto de vista puramente lingüístico, por su etimología, se dice que *necesidad* proviene del latín, su étimo sería *nec cessare*, es decir, aquello que no cesa o, de otra manera, aquella urgencia que es imposible negar o soslayar¹. El hambre o la sed no pueden olvidarse, no es posible hacer como que no existen cuando se sufren. El sentido común, la simple percepción dicta claramente que o se tiene una necesidad o no se tiene y esto vale igualmente para los deseos y los placeres: no existe algo así como una necesidad ignorada o un deseo inadvertido. Pertencería a ese lado subjetivo de los *objetos mentales* que analiza Wittgenstein (1998) en sus

1 Corominas (1985) define así el término: «tomado del lat. *necessitas -atis*, ‘fatalidad’, ‘necesidad’, derivado del adjetivo neutro *neccesse*, ‘inevitable’, ‘necesario’».

Investigaciones filosóficas: el estado de deseo o necesidad se puede acordar fácilmente, es un objeto interior que uno no puede negar que exista, aunque solo el portador de tal objeto sea capaz de contemplarlo con certeza. Cierto es que se puede fingir hacia el exterior, pero no hacia el interior: se puede fingir no tener hambre pero no se puede obviar que uno mismo no tiene hambre. Un enunciado como *no estoy seguro de tener hambre o sed* suena absurdo. Sin embargo, ¿cómo se aprende a unir el concepto de *necesidad* con el estado que designa? En este sentido, nos atreveríamos a decir que aquello que Wittgenstein indaga sobre el dolor podría muy bien aplicarse también a la necesidad. Se requiere de un aprendizaje social para dar contenido al concepto, de una enseñanza social de este para que su uso tenga sentido. Si esto es cierto, se abre un espacio social y cultural para la necesidad que es el que dota de significado a las expresiones. No sirve simplemente con explicar que se necesita una cantidad determinada de calorías o de agua. Siendo cierto esto, no es capaz de explicar correctamente cómo se incardina la necesidad en la cultura, del mismo modo que una medición del dolor no explica qué sea el dolor para el individuo inserto en un contexto determinado. Wittgenstein explora cómo la conducta ante el dolor es inseparable del dolor mismo. Eso explica cómo cambiamos nuestras reacciones: de niños lloramos, de adultos no. Podría aplicarse lo mismo a las necesidades. Igual que el dolor, estas conforman un *juego del lenguaje* incardinado en una *forma de vida*.

Existen dos autores que, desde perspectivas muy diferentes, parecen coincidir con Wittgenstein: Marshall Sahlins y William Leiss. El primero afirma que «las necesidades y sus objetos están estructurados por determinaciones culturales y simbólicas» (Sahlins, 2013). Esta estructuración es la que permite construir con sentido proposiciones sobre las necesidades. Por ello, la articulación de cultura y sociedad es lo que acaba definiendo qué es una necesidad. En un modo particular, como lo que se denomina a grandes rasgos *capitalismo*, una cultura específica con una comprensión del mundo determinada, la necesidad se define de una manera específica, particular. Por su parte, las críticas de Leiss (1988) a la mercancía como fetiche, tomada desde Marx, también se apoyaría en este modo particular de entender la necesidad o las críticas de Sachs que también irían por caminos similares. ¿Cómo separar *símbolo* de *realidad biológica*? ¿Cómo entender la necesidad objetiva que permita separar las necesidades reales de las falsas? ¿Existen realmente necesidades «falsas»? Leiss (1988) recuerda las aportaciones de la antropología, desde Malinovsky o Lévy Strauss, quienes trataron de ver las variaciones de la necesidad en diferentes culturas. El elemento simbólico difícilmente es separable del así llamado *hecho biológico* o de la *necesidad objetiva*. Se podría decir también que incluso las necesidades básicas están sujetas a esta variedad.

Una mirada atenta puede encontrar manifestaciones de cómo se entienda en una cultura y en un momento histórico la noción de *necesidad*. Un caso que bien podría servir para comprobar las diferencias ante una necesidad básica y muy concreta, el hambre, podría ser la obra del escritor danés Knut Hamsun (2004). En ella el protagonista, un escritor en ciernes emigrado a Cristianía para abrirse paso en el mundo literario, comienza un descenso a los infiernos de la pobreza y el hambre. La novela retrata, dicho sea de paso, el precariado artístico de finales del siglo XIX y principios del XX, lo que vino a conocerse como *bohemia*, extendida a diferentes países europeos. Además de su valor literario, la novela expresa no solo en qué consiste el hambre sino cómo se vive. Las diversas reflexiones permiten entender que, en un contexto protestante, pasar hambre y ser pobre implica una afrenta para el individuo. El hambre es fuente de malestar psicológico, supone no ser capaz de llevar una vida digna y sufrir el rechazo social. Por ello la pobreza es fuente de culpa.

Sin embargo, si esta situación se traslada a otro país -por ejemplo, a España o Italia- el hambre podría entenderse como la consecuencia inevitable de la honradez artística, el precio que se paga por el amor al arte. En las culturas de origen católico existe la figura legal, incluida en el derecho romano, del *hurto famélico* (Pereda, 1964), esto es, el derecho a robar si se tiene hambre. Entonces no hay nada reprochable moralmente ni jurídicamente en pasar hambre porque este hecho se concibe, en sí mismo, como una injusticia. Nada de esto entendería el protagonista de Hamsun, de clara raigambre protestante, y quien prefiere, por dignidad propia, el hambre a delinquir. Cuando la pobreza, un concepto extraordinariamente ambiguo en la cultura católica porque tiene su sentido positivo -recuérdese que un principio, la pobreza era una oportunidad de salvación- acaba convirtiéndose en algo negativo (Rahnema, 1991), el cambio representa un importante hecho. De nuevo, y siguiendo a Wittgenstein, son las conductas que se toman sobre las necesidades las que definen qué sean éstas. Esta ambigüedad en la respuesta nos indica que el hambre no es una cuestión solo de calorías, también de cómo el individuo se enfrenta a ello y, consecuentemente, hay diversos tipos de hambre según los diversos contextos.

Si se contempla la necesidad desde el objeto que la satisface, volvemos a encontrarnos con muchos ejemplos que señalan la importancia del contexto para definirla. El agua es materia de necesidad, sin ella no es posible la vida. En su intento de hacer una «historia de la sustancia» (*stuff*), Illich (1993) trató de seguir las variaciones históricas del agua. Desde el punto de vista *objetivo* de la necesidad, el agua es básicamente el compuesto químico que se enseña en la escuela, dos átomos de hidrógeno por uno de oxígeno. En realidad, la fórmula química nada dice de la historia de cómo los seres humanos se han relacionado con ella. Nos dice que las ricas tradiciones del agua y de la sed y la higiene se cuantifican y quedan desprovistas de profundos significados sociales y culturales. De ser la fuente de vida se convierte en lo que sale del grifo, acostumbrados al agua corriente y potable como un derecho de todo ser humano para satisfacer su sed y su limpieza. Sin embargo, desde las aguas del Leteo hasta «el detergente del olor» hay un largo recorrido de metáforas y relaciones sociales que, por ejemplo, Gaston Bachelard (2005) describió al recordarnos que «cuando el agua es preciosa, se vuelve seminal. Se la canta entonces con más misterio». Es sencillo pensar que, para un beduino del desierto, la sed y el agua que la satisface significan una cosa bien distinta que para un habitante cercano a un gran río como el Éufrates o el Misisipi. De nuevo, la mentalidad desarrollista establece que lo que importa es el H₂O, su capacidad puramente fisiológica para hidratarse y lavarse. Todo lo demás queda relegado al olvido. Otro ejemplo más de necesidad básica que señala el denso tejido cultural que la envuelve es la necesidad de cobijo. Illich realizó una distinción fundamental al respecto: los animales *se cobijan* pero los seres humanos *habitan*.

Por supuesto, el hecho de habitar incluye encontrar cobijo o refugio, pero lo primero implica muchas más cosas que lo segundo. Habitando se huye del frío o del calor excesivos, el individuo se protege de la insolación y de la lluvia, tal como ocurre con el cobijo de los animales, pero la diferencia más evidente es que, en palabras de Illich (2008), «las bestias tienen madrigueras; el ganado, establos; los carros se guardan en cobertizos y para los coches hay cocheras. Solo los hombres pueden habitar. Habitar es un arte. Únicamente los seres humanos aprenden a habitar». Ese arte consiste en dejar una huella en el entorno porque, en cierto sentido, habitar y vivir son lo mismo. Por ello preguntamos en castellano «¿dónde vive usted?», no «¿dónde está su casa?». Sin embargo, durante largo tiempo se ha tomado como referencia para habitar la idea de Le Corbusier de que, a fin y a la postre, una casa es una *machine à vivre*, una *máquina de vivir*. Las relaciones entonces entre el habitante y su espacio no difieren demasiado de las que existen entre un coche y la plaza de garaje. No es posible dejar una huella significativa en un garaje y en eso se ha convertido la forma contemporánea de vivir. Reducir así el hecho de habitar a una serie de medidas cuantificables como metros cuadrados, temperatura interna, cantidad de luz, etc. significa desproveer de todo sentido a este hecho más allá de las objetivaciones planificadas por expertos desde lo alto.

En gran medida, los objetivos sostenibles de la ONU tratan de enfrentarse a este problema, especialmente por el crecimiento exponencial de las ciudades. Sabido es que tal crecimiento conlleva un deterioro profundo de las condiciones de habitabilidad. Ya se vende aire embotellado, traído de la campiña inglesa, en megaurbes como Pekín, el agua potable es un lujo en México D. F., las favelas crecen en precariedad en Brasil, Perú, Calcuta... Pobreza contemporánea, infraviviendas, suministros básicos de agua y energía, salubridad del aire... todo ello implica que esas necesidades que los programas de desarrollo deberían cumplir se encuentran en una situación realmente alarmante. Sin embargo, la idea es la de establecer una forma estándar de ciudad y urbanismo para dar respuesta universal a las diversas formas de habitar que existen a lo largo del mundo.

3. ¿HAY UNA FILOSOFÍA DE LA NECESIDAD?

No solo las diversas culturas del mundo han desarrollado unas maneras muy variadas de enfrentarse a la necesidad. También el pensamiento occidental, desde sus inicios, ha entendido que saber qué es una necesidad y cuál es su articulación ética, social y política es un asunto filosófico de primera magnitud. Si Springborg (1981) está en lo cierto, se puede trazar una corriente desde los presocráticos hasta la actualidad en donde se aprecian las diversas conceptualizaciones. Es claro que, para estoicos y epicúreos (Sharpless, 1965), cómo se entienda este concepto derivará en una filosofía o en otra. La ataraxia, la diferencia entre verdadera necesidad, deseo y renuncia indica el carácter moral hacia el que se ha de dirigir la *vida buena*. La limitación del deseo y la atención a solo las necesidades esenciales, esto es, la consecución de un hábito explicaría también la consecución de esta vida buena. Han pasado así más de dos milenios intentando entender qué son las necesidades. Desde Platón y Aristóteles, pasando por Rousseau, Hegel o Marx, señala Springborg, el problema no se ha resuelto de manera satisfac-

toria. Por ejemplo, Marx consideraba que lo importante no son las necesidades sino los deseos. La razón es que la necesidad simplemente habla de la parte animal o, si se quiere, natural del ser humano. Lo importante recaería sobre los deseos porque estos sirven para dilatar la condición humana: los deseos desplazan constantemente el límite de qué concierna a lo humano, y la importancia del capitalismo, según Marx, consiste precisamente en su esencia de creador de deseos y, consecuentemente, en su capacidad de poner en marcha los mecanismos para conseguirlos. Con esta acción deseante el ser humano dota a la naturaleza -pura materialidad- de espíritu.

Cada momento histórico lleva a una reflexión filosófica diferente sobre qué sea la necesidad, y tal diversidad muestra sin duda la problematicidad de esta noción. Las múltiples respuestas mostrarían una tipología diferenciada de posibles respuestas. Más aún, no es posible encontrar una respuesta única por muy científica que sea la posición adoptada. Esto respondería a lo que Wittgenstein denominaría *formas de vida*. Intentar encontrar la *esencia* del hecho, de la palabra que designa tal hecho, resulta fútil. Esto no significa que se adopte una postura relativista sino *pluralista*. Como en otros ámbitos, debería servir para, en palabras del filósofo vienés, intentar librarse del «embrujo del lenguaje» e intentar encontrar la *esencia* de la necesidad. Sin embargo, esto va directamente en contra de la actitud contemporánea. Hoy se entiende que *necesidad* es un término que designa un objeto medible y limitable científicamente. De nuevo, se trata de extender una noción de *necesidad biológica* a todo el conjunto de necesidades y, a partir de ahí, tratar de *traducir* o modular según este principio filosófico. Si esto fuera así, la pluralidad de culturas y experiencias humanas respecto a la necesidad debería reducirse a un solo modelo: «no se pueden encontrar “necesidades objetivas”, por lo que debemos concentrarnos en encontrar los mecanismos sociales que median entre necesidades en conflicto, conflicto que ocurre inevitablemente» (Springborg, 1981; 251). Y, en este sentido, el desarrollo no sería más que una forma programática más de extender esta sociedad de consumo actual pero con pretensiones universales.

Así parece que la multiplicación de bienes y servicios contemporánea -solución reduccionista de la necesidad- se enfrenta al menos a dos serios problemas. Por una parte, representa una amenaza para el medio ambiente, esto es, provoca una crisis ecológica al devastar el entorno. Por otra, tiene un efecto determinado en las relaciones sociales, en la vida cotidiana y en sus ramificaciones políticas. Desde los años sesenta del siglo pasado, desde muy diferentes corrientes de pensamiento, como el posmarxismo de Marcuse (1993) o Fromm (2013), las teorías del consumo de Espósito (2013) o las críticas de Sahlins (2013), Leiss (1988), Bookchin (1974), Bauman (2013) o el propio Van Illich, lo que aparece en la palestra puede resumirse del siguiente modo: si es cierto el carácter destructivo de la sociedad de consumo, entonces la cuestión de las necesidades y de los deseos está mal planteada. En esta última fase del despliegue capitalista este ha desarrollado una capacidad única de perpetuarse a sí mismo introduciéndose en la psique de los sujetos. Esta invasión supone un enorme coste para el individuo ya que lo corrompe porque, al «convertirlo en un adepto voluntario y consumidor insaciable, produce una forma aún más brutal de alienación que la causada directamente por la explotación del capitalismo en sus etapas primeras» (Springborg, 1981: 5-6). Desde aquí se puede hablar entonces de *falsas necesidades* porque, básicamente, se confunden con deseos creados por un sistema de consumo, esto es, por una economía política determinada y, lo que es más importante, se aliena todavía más al individuo. Ciertamente, diferenciar en este planteamiento entre lo puramente descriptivo de lo prescriptivo puede ser difícil. Los problemas están ahí. En la actualidad, las teorías del colapso social y ecológico ocupan cada vez más espacio. La sensación de que nos encontramos ante una crisis civilizatoria gana *momentum* en la actualidad.

4. ILLICH, NECESIDADES Y DESARROLLO

En realidad, el desarrollo ha sido en gran medida la respuesta contemporánea -desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días- al problema de las necesidades humanas. El desarrollo de los países y de la economía sigue teniendo un aura positiva mayoritariamente, pero su planteamiento ha prescindido casi por completo de los matices que las diversas culturas o corrientes de pensamiento han ido elaborando en las diversas sociedades que conforman este mundo o de las diferentes respuestas en diversos momentos históricos. Se ha apostado por afrontar de manera científica este problema, con pretensiones de servir por igual, universalmente, a todo ser humano, independientemente de su contexto y situación. Ha sido así la política quien ha encargado a la economía y su versión estadística dar respuesta a esto. Siguiendo a Esteva (2010), se podría situar el inicio de la carrera por el desarrollo en el discurso presidencial de Harry Truman en 1949. Lo que propone, esencialmente, es que el desa-

rollo garantiza tanto el bienestar de los individuos como la propia democracia. Por tanto, y en contra del posible avance del comunismo, Estados Unidos asumía la tarea de desarrollar las naciones. Para poder medir de forma científica los grados de desarrollo, se introdujeron estadísticas capaces de revelar ese *estadio económico* y aparecieron conceptos como el *producto interno bruto* (PIB), retrato supuestamente fidedigno de la situación de un país. La historia del concepto muestra las numerosas vacilaciones que se produjeron y todavía hoy se mantienen. El PIB por sí solo no equivale a bienestar de los individuos; este indicador puede reflejar el crecimiento de la pobreza, puede mantenerse o incrementarse. Se añadió el adjetivo *humano* para poder abordar cuestiones como el bienestar y la felicidad pero tampoco estos indicadores ofrecen un retrato objetivo de lo que miden. La cuestión ecológica lleva a introducir un término que aporte un enfoque positivo del creciente problema medioambiental: el término *sostenible*. Desde que el informe Brundtland en 1987 propuso una manera diferente de enfrentarse al desarrollo, *sostenibilidad* es otro concepto que ha perdido su significado. Ello no ha impedido que la ONU lo haya relanzado de nuevo.

La publicación del informe del Club de Roma en 1972, *Los límites del crecimiento*, (Meadows y Randers, 2012), ampliado y corregido posteriormente con el significativo subtítulo de *Más allá de los límites del crecimiento* (Meadows y Randers, 2013), supuso una seria advertencia al planteamiento desarrollista. La primera de las obras es contemporánea de los ensayos illicheanos sobre el desastre que suponía plantear las necesidades desde el punto de vista industrial -como servicio- y su universalización en el desarrollo como evangelio planetario. Pero las soluciones son distintas. El Club de Roma preconizará más tarde que, para evitar el colapso económico, hay que transformar la producción industrial en servicios. En cambio, Illich incide en la desaparición de las culturas y las formas de vida en el mundo por causa de los servicios industrializados. La destrucción de la naturaleza, en consecuencia, se liga directamente a la destrucción cultural porque, al proponerse un solo modo de vida, basado en el crecimiento exponencial de servicios y de consumo, la naturaleza soportará todavía más presión. Es esta uniformidad cultural, que avanza imparable en el siglo XXI, la causa más severa de destrucción ambiental.

En realidad, el pensamiento de Illich sobre el desarrollo ligado a las necesidades sirve como clave para entender su crítica a la sociedad postindustrial que se gestó a mediados del siglo XX y que muestra su lado más amargo de contraproductividad en el XXI. Sin embargo, su punto de partida interpretativo proviene de la tradición clásica porque esta ha conformado la visión del mundo occidental. El pensamiento griego, estoicismo, epicureísmo y otros, sirven para su método analítico. No es casual, por ello, que nociones clave como ὑβρις (*hibris*) jueguen un papel fundamental en su pensamiento. Cuando desde cierto pensamiento económico y desde la tecnología que lo sirve se afirma que el crecimiento y el desarrollo no tienen límites, se atenta contra esta noción clásica de la tradición griega, se atenta contra una noción elemental en el mundo griego, el *Παν μέτρον ἄριστον* (*pan metron ariston*), la medida que tienen las cosas de este mundo y que hay que respetar. En la tradición latina, el término más cercano sería el de *proportio*. Si se traspasan esos límites, si se olvida la proporción, inevitablemente aparecerán consecuencias, se dará lugar a la iatrogenesis de las acciones. En la mitología griega, esto queda perfectamente ejemplificado con Prometeo (Sbert y Muñoz, 2009). Este mito sirve para explicar la diferencia que Illich encuentra entre una economía de la subsistencia y una de la escasez. La primera aparecía en la mayoría del mundo, la segunda es la que obedece al régimen del desarrollo. La primera, dirá Illich, da lugar a la esperanza y a desarrollar un *ars vivendi*, una forma de vivir en la que se ha de comprender tanto el goce como el sufrimiento, es decir, debe entrenarse en un *ars sufriendi*. La economía de la escasez propugna que las necesidades y lo que nos rodea son susceptibles de manejarse de forma abstracta, sistémica. La esperanza desaparece sustituida por la expectativa: lo que, según las condiciones iniciales, es esperable en el futuro, lo medido de antemano. Pero la realidad, obtusa, se resiste a la planificación humana de innumerables maneras y se produce el fracaso. Si solo resta la expectativa, entonces no queda espacio en absoluto para un arte de vivir. Y si es así, la autonomía creativa de individuos y culturas se subsume en estadísticas y mediciones que, pretendidamente, deben ofrecer una imagen científica de cómo se ha de vivir. Estadísticos, economistas, *managers* y expertos son los que dictan así las directrices para todos los habitantes de este planeta. Con ello se intenta convertir la esperanza en expectativa, en lo que razonablemente se puede esperar dadas las condiciones de partida y el método científico para averiguar su rumbo. En los años 70 surgieron así pensadores que, desde otros puntos de partida, llegaron a conclusiones similares. Sin duda, Marcuse (1993) y su *hombre unidimensional* lanzaba una crítica similar. Michael de Certeau (1996) trató de encontrar maneras de escapar de la dictadura del consumo en su *arte de hacer*. Con posteriori-

dad, Agamben continuará la crítica del consumo como forma de desactivar la propia capacidad de hacer y usar, esto es, la autonomía individual. Agamben (2005) apuesta por restituir el uso común de las cosas, que ha sido cooptado por el consumo, lo que denomina “profanar lo improfanable”.

Entonces, dirá Illich, aparece en el siglo XX el *homo miserabilis*, el ser humano al que se le ha expropiado casi todo lo que lo realmente le pertenece, su capacidad autónoma para relacionarse con el medio y satisfacer sus necesidades de forma proporcional y en compañía de los otros. La falta de autonomía es una forma de alienación más profunda que las anteriores, tal como decía Springborg. A cambio el ser humano se convierte en consumidor de servicios, de las necesidades que se le imponen desde fuera en forma de paquetes diseñados, desde fuera de sus intereses, por aquellos que científicamente saben lo que realmente necesita, lo que debe comprar y de lo que no puede prescindir. Esto va desde el conocimiento (escuela obligatoria) al habitar (planificación) pasando por el transporte o la salud. Cuanto más compartimentado se encuentra el ser humano por esas necesidades administradas burocráticamente, menos capaz es de percibir y de hacer uso de sus capacidades y de su fuerza para poder enfrentarse al mundo. Esas necesidades se han convertido tan solo en índices estadísticos que, supuestamente, deberían reflejar como en un espejo la realidad de sus necesidades. Esto implica, al tiempo, el control del *necesitado* -perverso eufemismo desarrollista del pobre o miserable- por parte de las instituciones. Con el desarrollo del estado del bienestar tanto en los países comunistas como en los capitalistas, es una burocracia la que dicta, *sensu strictu*, el catálogo de necesidades. No importa que cuestiones tan cruciales como aquello que nos define, qué tipo de ser humano aspiramos a ser, dentro de una cultura o de una tradición queden fuera de esos catálogos dictados por expertos. Es decir, la larga y laboriosa investigación filosófica sobre qué necesita un ser humano, cómo el hecho de manejar las necesidades nos convierte en un tipo u otro de ser es obviada.

A cambio, el evangelio del desarrollo se ha extendido por todo el globo y son bien visibles los desastres realizados en su nombre. Cuanto mayor es la escala del proyecto de desarrollo, más fácilmente se corre el riesgo de provocar una catástrofe ambiental, cultural o política. Décadas de inversiones en África no han supuesto una mejora sustancial de las condiciones de vida de sus habitantes, y reflejo de ello son las constantes olas migratorias. Países que optaron por un desarrollo muy similar de la administración de las necesidades como el comunista también han sufrido retrocesos en los llamados *estándares de vida*. El problema medioambiental, el agotamiento de materias primas o el cambio climático parecen estar relacionados directamente con esta idea acrítica de desarrollo. Sin embargo, y durante muchos años, se ha sostenido contra viento y marea el desarrollo como mantra para poder acabar con las necesidades insatisfechas y para que los países más pobres alcancen el nivel de los más desarrollados. En estas clasificaciones se han introducido cambios lingüísticos significativos como *primer, segundo y tercer mundo, países en vías de desarrollo* y similares. De nuevo la inestabilidad terminológica señala la incapacidad de concretar un ideal de clasificación y definición de lo que realmente ocurre a través de los medidores. Tan es así que se necesitan constantemente propagandistas que nos aseguren y convenzan de que quizás el viaje sea más largo pero que, cualquiera que vuelva la vista hacia atrás, comprobará el largo trecho que se ha recorrido en estas tres últimas décadas. Tal como Illich tempranamente señaló con bastante anterioridad:

«Hace sólo 20 años aún no era ridículo imaginar una comunidad mundial fundada sobre una dignidad y una justicia iguales que podría proyectarse siguiendo el modelo de los flujos de valor derivados de la termodinámica. Desde entonces no sólo la promesa de igualdad entre los hombres sino incluso la posibilidad de una oportunidad igual de supervivencia suenan vacías. A escala mundial es evidente que el crecimiento ha concentrado los beneficios económicos, desvalorizando simultáneamente a los seres y los lugares de manera tal que la supervivencia se ha vuelto imposible fuera de la economía monetaria. Más gente está más desprovista y es más impotente como nunca lo fue en el pasado. Además, los privilegios que sólo pueden adquirir los que gozan de grandes ingresos son cada vez más valorados, principalmente como un medio de escapar al desvalor que afecta la vida de todos» (Illich, 2008: 486-487).

Sorprende sobremanera la pertinencia de estas palabras hoy en día. Nadie piensa seriamente que la igualdad se pueda alcanzar en los plazos prometidos por Truman, incluso se duda si alguna vez podría hacerse. La riqueza se ha polarizado más que nunca; solo en Estados Unidos, el 1% de sus habitantes poseen el 40% de la riqueza del país y es uno de los más desarrollados del mundo.

5. CONCLUSIÓN: DESPUÉS DE ILLICH O ESPERANDO EL COLAPSO

Se puede afirmar con certeza que el diagnóstico de Illich se ha cumplido y, curiosamente, se ha convertido en parte en una certeza generalizada. Hay pocos estudiosos que piensen realmente que el progreso prometido por el evangelio del desarrollo se va a cumplir en un plazo de tiempo breve. Más bien la impresión es la de malestar ante un futuro que se presenta lleno de dificultades. Basta con enumerar una serie de hechos como la desaparición de la diversidad ecológica, el calentamiento global, el agotamiento de materias primas como el petróleo o los minerales, la polución generalizada de océanos y de tierras, desertizaciones, el creciente desempleo, la radical polarización económica, la desaparición de diferentes lenguas y culturas, etc. En el siglo XXI, y como consecuencia de estas previsiones negativas, ha nacido toda una disciplina nueva llamada *colapsología* que trata de pensar cómo serán las cosas tras un inevitable colapso. Con adhesión creciente entre ecólogos, filósofos, economistas y científicos, el diagnóstico se convierte cada vez más en incontrovertible. En este aspecto, confirman lo que Illich había señalado: el modelo cultural, asolado por un modelo económico específico, se muestra incapaz de dar respuestas a lo que ha de venir. Sin embargo, esta respuesta no se ha generalizado. El llamado *aceleracionismo* entiende que justamente lo que se necesita es acelerar todavía más el desarrollismo técnico y económico. Esta posición incluye tanto a la derecha más radical, lo que se conoce como *anarquismo capitalista* (Land, 2018), como a la izquierda social-demócrata (Srnicek, 2016) y quizás el libro más emblemático sea *Comunismo de lujo completamente automatizado* de Aaron Bastani (2019) para esta revisión del desarrollismo de izquierdas. Por tanto, el *evangelio del progreso* (Bury, 1971) no ha desaparecido del imaginario contemporáneo, aunque sí hay un cambio de interpretación: ahora es el del desarrollo. El punto de partida en los años 50 del siglo pasado fue la creencia en un progreso feliz hacia la utopía, una convicción que ahora ha fracasado, incluso desde el punto de vista aceleracionista, pues sabemos que las últimas décadas están llenas de catástrofes causadas por el desarrollo; no obstante, siendo conscientes de eso, también hemos de entender que, dadas las circunstancias, es la única posibilidad que nos queda. El desarrollo ha sido desastroso pero no hay otra opción. Por ello, no es de extrañar la revitalización del pensamiento sobre qué sea una comunidad como muestra el trabajo de Agamben (2005) o Esposito (2013).

Es el individuo el centro de todo, el responsable de su propio *management*, tal como criticaba Illich, desde su salud a su bienestar económico. Ahora es el individuo, entendido como consumidor de bienes y servicios, el nodo explicativo central para el desarrollo y sus políticas consecuentes. Son sus preferencias y sus deseos los que deben dar sentido a la política neoliberal junto a su capacidad de autoadministración, pero estas preferencias y deseos le vienen diseñados desde fuera. Por ello se convierte en cliente de todo; ya no hay estudiantes o usuarios de servicios sociales, o pacientes, puesto que en todos esos casos se es *cliente*. El cliente consume esos servicios para poder satisfacer sus necesidades y deseos. Aparece así una contradicción entre la filosofía del consumo de servicios y las posibilidades reales de satisfacerlos, no solo en sociedades concretas sino también a escala mundial. Se sabe que es imposible pero las políticas van por otro lado. Tal como señalaba Illich, la expresión *desarrollo sostenible* no define algo neutro; si hay alguna dificultad, siempre primará el desarrollo sobre lo sostenible porque eso es lo que garantiza la adhesión de políticos y votantes.

La catástrofe ecológica y el calentamiento global, ideas compartidas mayoritariamente, podrían entenderse como la piedra de toque para cambiar la mentalidad imperante de una sociedad compuesta por individuos consumidores de bienes y servicios. Pero la primera dificultad a la que se enfrenta es que la autonomía del individuo ha sido limitada tan severamente que se convierte en impotente para poder realizar un cambio significativo. Es aquí donde aparece de nuevo algo que es inédito hasta nuestra era y que quizá sirva para tranquilizar la conciencia individual: los *servicios* de numerosas ONGs en todo tipo de catástrofe medioambiental o humanitaria. Abonando una cuota se apacigua la mala conciencia y no se requiere pensar más en ello. Otro servicio más. Pero diversos acontecimientos demuestran hasta dónde llega esa impotencia. La pandemia que hemos sufrido recientemente ha revelado de forma brutal la incapacidad de hacer nada para la inmensa mayoría de los individuos, apenas capaces de seguir las directrices a través de los medios de comunicación y poco más. Ciertamente han existido algunos grupos organizados -los menos- para cuidar de los más vulnerables. Esto significa dos cosas: primero, el deseo de revitalizar un sentido de comunidad; y en segundo lugar, que es imposible eliminar por completo este sentido, por muy minoritario y escaso que haya sido. La impotencia comprendida y asimilada, por otra parte, se transforma en un valor político de primera magnitud.

Reconocer la impotencia y pensar a partir de ella lo social y lo político es entonces una tarea fundamental. El aceleracionismo, la nueva versión del evangelio del desarrollo (Avanessian, 2021), propone transmutarla en una nueva fe, esto es, en creer con más fuerza contra la adversidad. En gran medida, la nueva religión tecno-pagana de la diosa Gaia pide también convertirla en fe (Latour, 2017). Pero todas estas son respuestas insatisfactorias porque exigen un salto de fe, en términos de Kierkegaard, que teóricamente debería estar apoyado por la propia ciencia. Es decir, tal como sostendría Wittgenstein en su análisis de la creencia religiosa, en apoyar lisa y llanamente una superstición o, en terminología moderna, la *hiperstición* propuesta por Land².

Quizás el movimiento inspirado en el pensamiento de Illich con más influencia en la actualidad sea el *decrecentismo*. En realidad, la idea decrecentista forma parte de una larga tradición en Occidente. Se ha señalado anteriormente cómo los estoicos y los epicúreos, de alguna manera, formularon una noción de límite de la necesidad y el deseo (Westacott, 2016). Leiss (1988) recuerda cómo John Stuart Mill, aun perfectamente utilitarista y partidario del *laissez faire, laissez passer*, era partidario ya en el siglo XIX de una *sociedad conservadora (conserver society)*, esto es, una sociedad que ponga límites a la producción porque el crecimiento ilimitado era una amenaza tanto para el medio ambiente como para el individuo. Lo llamó *estado estacionario*. La teoría decrecentista contemporánea (Latouche, 2008) trata de revertir el proceso de desarrollo y crecimiento económico basando sus ideas en la *convivencialidad* y la *frugalidad* de Illich. Lo que se necesita no es producir más bienes y servicios, aumentar la productividad o colocar más mercancías a disposición del consumidor, esto es, más desarrollo, sino volver a entender la frugalidad. Ello implica una *reducción*. Obviamente esto se enfrenta a una ideología económica que busca siempre expandir el mercado de todas las formas posibles. El *capitalismo verde*, buen ejemplo de esta expansión, apoyado por algunos gobiernos y por cierto ecologismo blando, busca nuevos negocios. Esta expansión no se libra de todos los efectos contraproducentes, de la iatrogénesis inherente al desarrollo económico que se ha manifestado a lo largo de estas décadas. Tampoco la austeridad impuesta en la crisis del 2007 tiene que ver con lo que el decrecentismo sostiene. Más bien, este *austericismo economista* trataría de reagrupar las fuerzas económicas para encarar de nuevo otro ciclo de consumo y crecimiento, esto es, cesar temporalmente el desarrollo para relanzarlo en un futuro propicio.

Pero no se trata de encontrar recetas ni de elaborar libros de autoayuda, porque se basan en modas como lo *slow*, para responder a una urgencia momentánea, para tener la tranquilidad de la fórmula compartida en consejos y vídeos de YouTube. La verdadera frugalidad y la austeridad tienen el sentido de una forma de vida que comprenda qué sea el ser humano más allá de los preceptos económicos o estadísticos. Se trata de encontrar los límites a lo necesario y lo deseable en un entorno natural y social que también es limitado. La lucha no es solo económica, es también social y cultural. Se trata de cambiar todo un imaginario imperante que describe la esencia del ser humano como simple y llanamente un consumidor nunca satisfecho, ansioso por la novedad aportada por la opulenta sociedad industrial.

El decrecentismo tiene así su importancia en la sociedad contemporánea no solo porque ecológica, psicológica y sociológicamente ofrezca una vida más vivible, más *convivencial* si se quiere en términos illicheanos. El decrecimiento voluntario y extenso del consumo debería servir no solo para aliviar la presión en el medio ambiente y reorientar las relaciones entre los individuos sino para recuperar alguna noción de comunidad, de lazos interpersonales. Pero ahora las cosas han cambiado porque el escenario es otro: el decrecimiento se presenta como una de las pocas soluciones ante el colapso intuido por muchos y cada vez más presente en el medio ambiente. Hay un colapso medioambiental pero también civilizatorio porque no parecen encontrarse respuestas para hacer frente a la situación de emergencia; no hay formas culturales *distintas* que presenten alternativas. Precisamente la *colapsología* (Serving y Stevens, 2020) es la heredera del decrecimiento para el siglo XXI.

Los dos elementos se encuentran profundamente interrelacionados: medioambiente y cultura. En este sentido, el pensamiento de Illich responde a muchos de los problemas de la actualidad porque fue capaz de verlos con

2 *Hiperstición*: is a positive feedback circuit including culture as a component. It can be defined as the experimental (techno-)science of self-fulfilling prophecies. Superstitions are merely false beliefs, but hyperstitions – by their very existence as ideas – function causally to bring about their own reality. Capitalist economics is extremely sensitive to hyperstition, where confidence acts as an effective tonic, and inversely. The (fictional) idea of Cyberspace contributed to the influx of investment that rapidly converted it into a technosocial reality (Delphi Carstens interviews Nick Land. Disponible en <https://www.orphandriftarchive.com/articles/hyperstition-an-introduction/>).

una antelación sorprendente. Vio, en el momento en que nacían tales problemas, hacia dónde se dirigían y las situaciones críticas a las que se iba a llegar. No sirve ya pensar que era un profeta del desastre sino un clarividente al que, por desgracia, no se tomó tan en serio como se debía. En los prolegómenos de la catástrofe, su obra está más viva que nunca y, como dice Agamben (2005), ahora se le puede leer con un completo sentido.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2005). *Profanaciones*. Barcelona: Anagrama.
- Avanessian, Armen (2021). *Meta-futuros. Perspectivas especulativas para el mundo que viene*. Barcelona: Holobionte.
- Bachelard, Gaston (2005). *El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia* (vol. 18). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastani, Aaron (2019). *Fully automated luxury communism*. Londres: Verso Books.
- Bauman, Zigmunt (2013). *La cultura en el consumo de la modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bookchin, Murray (1974). *El anarquismo en la sociedad de consumo*. Barcelona: Kairós.
- Brundtland, Gro Harlem (1987). Our common future—Call for action. *Environmental Conservation*, 14 (4): 291-294. <https://doi.org/10.1017/S0376892900016805>
- Bury, John (1971). La idea del progreso. Madrid: Alianza.
- Certeau, Michel de (1996). *La invención de lo cotidiano: artes de hacer I* (vol. 1). México: Universidad Iberoamericana.
- Corominas, Joan (1985) *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.
- Esposito, Roberto (2013). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k1hn>
- Esteve, Gustavo (2010). What is development? *Oxford Research Encyclopedia of International Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Fromm, Erich (2013). *¿Tener o ser?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamsun, Knut (2004). *Hambre*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Illich, Ivan (1993). *H2O y las aguas del olvido: reflexiones sobre la historicidad de la "materia", aquello de lo que las cosas están hechas*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Illich, Ivan (2006). *Obras reunidas/Collected Works* (vol. I). México: Fondo de Cultura Económica.
- Illich, Ivan (2008). *Obras reunidas/Collected Works* (vol. II). México: Fondo de Cultura Económica.
- Kothari, Ashih, Salleh, Ariel, Escobar, Arturo, Demaria, Federico y Acosta, Alberto (coords.) (2019). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Land, Nick (2018). *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*. Falmouth: Urbanomic/Sequence Press.
- Latouche, Sergé (2008). *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria Editorial.
- Latour, Bruno (2017). *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Londres: John Wiley & Sons.
- Leiss, William (1988). *Limits to Satisfaction: an essay on the problem of needs and commodities*. Montreal: McGill-Queen's Press.
- Marcuse, Herbert (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Maslow, Abraham (1991). *Motivación y personalidad*. Madrid: Ediciones Díaz de Santos.
- Meadows, Dennis y Randers, Jorgen (2012). *The limits to growth: the 30-year update*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781849775861>
- Meadows, Dennis y Randers, Jorgen (2013). The Limits to Growth. En Libby Robin, Sverker Sörlin y Paul Warde (eds.). *The Future of Nature*. New Haven: Yale University Press, pp. 101-116.
- Pereda, Julián (1964). El hurto famélico o necesario. *Anuario de Derecho Penal y Ciencias Penales*, 17 (1): 5-28.
- Poerksen, Uwe (1995). *Plastic words: The tyranny of a modular language*. Pennsylvania State University Press.
- Rahnema, Mahid (1991). *Global poverty: A pauperizing myth*. Montreal: Intercultural Institute of Montreal.
- Sachs, Wolfgang (ed.) (2009). *The development dictionary: A guide to knowledge as power*. Telangana: Orient Blackswan.
- Sahlins, Marshall (2013). *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sbert, José y Muñoz, José María (2009). *Epimeteo, Iván Illich y el sendero de la sabiduría*. México: Ediciones Sin Nombre.
- Servinge, Pablo y Stevens, Raphaël. (2020) *Colapsología*. Barcelona: Arpa.
- Sharpless, Robert (1996) *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Londres: Routledge.
- Springborg, Patricia (1981). *The Problem of Human Needs and Critique of Civilization*. Londres: Unwin Hyman.
- Srnicek, Nick (2016). *Inventing the future: Postcapitalism and a world without work*. Londres: Verso Books.
- Westacott, Erwin (2016). *The Wisdom of Frugality, Why Less Is More, More or Less*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1wf4dhv>
- Wittgenstein, Ludwig (1998). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.