

► **O42**  
Bioética

THE BIOETHICS CHALLENGE OF THE  
PLANETARY ERA: TO LIVE TOGETHER

O DESAFIO BIOÉTICO DA ERA  
PLANETÁRIA: A CONVIVÊNCIA

► Sergio Néstor Osorio García\*\*

# El desafío bioético de la era planetaria: **La Convivialidad\***

► Fecha Recepción: Junio 5 de 2009 ► Concepto Evaluación: Septiembre 5 de 2009 ► Fecha Aceptación: Octubre 20 de 2009

\* Lo que aquí aparece de manera más amplia fue la ponencia que presenté en el Congreso internacional de bioética organizado por el Ministerio de la Protección Social y el Centro Nacional de Biótica CENALBE, con el apoyo académico de la Universidad Militar Nueva Granada y de la Universidad del Rosario el 09 de septiembre de 2008 en el Centro Internacional de Ferias y Exposiciones, CORFERIAS. Durante la realización del seminario se tuvo el lanzamiento de dos libros producto del grupo de investigación en Bioética global, que de alguna manera se encuentran como telón de fondo de esta reflexión. Cfr. Osorio García, Sergio Néstor, *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada, Colección Pedagógica y humanística 12, 2008, 146 pp., y Osorio García, Sergio Néstor, (Coord.) *Bioética y pensamiento complejo II: estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada-Archel publicad, 2008, 225 pp.

\*\* Filósofo, teólogo, bioeticista y educador. Especialista en Docencia Universitaria, Bioética clínica y Filosofía de la ciencia; Magíster en Bioética global y en Programación Neurolingüística, doctorando en teología, Pontificia Universidad Javeriana. Docente del Departamento de Humanidades, Universidad Militar Nueva Granada. Email: sergionestorosorio@yahoo.com



## RESUMEN

Muchas son las posibilidades que se abren hoy a la reflexión bioética. Este escrito desarrolla, de la mano de varios pensadores contemporáneos, los desafíos humanos propios de la era planetaria y postula que la convivalidad ha de ser el reto fundamental para la reflexión y la acción bioética para el siglo XXI. La reflexión, producto del proyecto de investigación en Bioética Global, apuesta por una nueva manera de habitar la tierra y de construir una sociedad-mundo en la que se institucionalicen otras formas de relacionalidad con los sistemas biológicos y se posibilite la transformación de una sobrelvida miserable que padecen  $\frac{3}{4}$  partes de lo que eufemísticamente llamamos: la humanidad.

## Key Words

Bioética Global, nueva racionalidad, epistemología compleja, herramienta dominantes, herramientas convivenciales, convivalidad, desafío planetario.

## ABSTRACT

Many are the possibilities that today open to the bioethics reflection. This writing develops, with the hand of several contemporary thinkers, the own human challenges of the planetary era and postulates that to live together is to be the fundamental challenge for the bioethics reflection and action for the 21st century. The reflection, product of the project of investigation in Global Bioethics, bet by a new way to inhabit the Earth and to construct a society-world in which other forms of relation with the biological systems institutionalize and make possible the transformation of a miserable survive that suffers  $\frac{3}{4}$  parts than euphemistically we called: the humanity.

## Key Words

Global bioethics, new rationality, complex epistemology, dominant tool, to live together, planetary challenge

## RESUMO

Muitas são as possibilidades que se abrem hoje à reflexão bioética. Este escrito desenvolvido das mãos de vários pensadores contemporâneos, os desafios humanos próprios da era planetária e postula que a convivência tem de ser o desafio fundamental para a reflexão e a ação bioética para o século XXI. A reflexão, produto do projeto de pesquisa em Bioética Global, aposta por uma nova maneira de habitar a terra e de construir uma sociedade-mundo na que se institucionalizem outras formas de relacionalidade com os sistemas biológicos e se possibilite a transformação de uma sobrelvida miserável que padecem  $\frac{3}{4}$  do que eufemísticamente chamamos: a humanidade.

## Palavras Chave

Bioética Global, nova racionalidade, epistemologia complexa, ferramentas dominantes, ferramentas de convivência, convivência, desafio planetário

*“Mi convicción profunda es que el futuro no está escrito en ninguna parte; será lo que nosotros hagamos de él. ¿Y el destino? Para el ser humano el destino es como viento para el velero. El que está al timón no puede decidir dónde sopla el viento, ni con qué fuerza, pero sí puede orientar la vela. Y esto supone una enorme diferencia. El mismo viento que hará naufragar a un marino poco experimentado, o imprudente, o mal inspirado, llevará a otro a buen puerto. Casi lo mismo podríamos decir del viento de la planetarización que sopla en el planeta. Sería absurdo tratar de ponerle trabas, pero si navegamos con destreza manteniendo el rumbo y sorteando los escollos, podremos llegar a “buen Puerto.”*

**Aminn Maalouf.**

Para esta dilucidación voy a tener en cuenta los aportes de cuatro grandes pensadores, que en los últimos 10 años de mi vida, han impactado profundamente en mi manera de ser, vivir, pensar y actuar. Ellos son: el bioquímico norteamericano, Van Rensselaer Potter, —creador del neologismo “Bioética”—; el pensador francés, Edgar Morin, —artífice del pensamiento complejo—; el filósofo y teólogo austriaco Iván Illich, —de quien tomo el término convivialidad—; y finalmente, de quien ha pensado de manera originaria la cultura occidental desde la consumación de la misma: el pensador alemán Martin Heidegger. Lo que voy hacer, dicho de manera breve, es compartir con ustedes una primera síntesis personal de la relectura que hago como investigador principal de la línea en bioética global del programa de Bioética de la Universidad Nueva Granada, desde las posibilidades bioéticas para comprender y transformar el mundo a partir de las sugerentes reflexiones de los pensadores anteriormente señalados.

La tesis central del escrito la recojo de Potter<sup>1</sup> y puede ser formulada de la siguiente manera: lo que se busca hoy con el término Bioética, no es nada distinto a la búsqueda razonable de una nueva sociedad que posibilite para todos los habitantes de la tierra una vida decente y digna. Pero, de manera especial, que posibilite otras formas de convivialidad capaces de superar la sobrevivencia miserable que padecen  $\frac{3}{4}$  partes de la humanidad y el deterioro constante y ascendente de nuestro ecosistema planetario (Osorio, S.N., 2008: 146).

Los ojos para mirar esta realidad me los dieron el profesor Heidegger y el profesor Morin, quienes con lucidez sobrecogedora se lanzan en la búsqueda de otra manera de ser humanos, que nos permita una nueva racionalidad como la construcción de la sociedad-mundo; que nos permita comprender la complejidad de lo real, sin reducir la

real a lo racional y sin confundir lo real con lo racional. La realidad siempre será compleja y siempre también comprenderla será posible, pero reconociendo que no todo lo real es racionalizable, sino sólo aquella “banda media” en la que se construyen nuestras estrategias cognitivas<sup>2</sup> (Morin, E. 1992). Debemos, pues, aprender a relacionar lo racionalizable de lo real con aquella dimensión no racionalizable de lo real, siendo lo real un “misterio”<sup>3</sup> (Heidegger, M. 2000: 259-297) (Morin, E. 1998: 31-36). Sólo así, afirman estos pensadores, podremos desarrollar un “otro comienzo del pensar” que nos relige con lo real y al mismo tiempo no nos deje encerrados dentro de una racionalización mutilada y mutilante.<sup>4</sup> (Osorio, S.N., 2009: 223-249) El camino, —no como lo que está ya hecho, sino como lo siempre por hacer—, me lo ha inspirado Iván Illich. Para él la gran crisis de la humanidad, la megacrisis planetaria es una crisis de convivencia<sup>5</sup> (Illich, I. 2006: 120-145). Una crisis del tejido social que puede encontrar para su superación un manejo diferente de lo que él llama: la herramienta. La herramienta para Illich, no es solamente un útil, sino algo todavía insospechado: una nueva manera de institucionalizar las relaciones del hombre con su medio, sea este social, físico o natural. Sólo así, dirá Illich, será posible la configuración de una humanidad que asume su límite para la realización de su propio fin: la ciudadanía planetaria. Sólo asumiendo la “herramienta”, podremos hacer de la bioética una estrategia para el cambio, en lugar de un discurso académico más, con pretensiones neutrales de universalidad.

Para plantear el cometido de la Bioética desde las perspectivas anteriormente expuestas, seguiré los siguientes dos momentos:

- I. Expondré el horizonte histórico de comprensión desde el cual es posible hablar de la era planetaria y como ésta es a un mismo tiempo una “barbarie civilizada” que pone en entredicho la convivencia de los seres humanos con los seres humanos y de éstos con la biosfera.
- II. Mostraré en éste contexto cuáles pueden ser las “herramientas” o estrategias con las que podemos responder bioéticamente al desafío planetario. Es decir, dilucidaré con Illich el paso de las herramientas dominantes a las herramientas conviviales.

## **I. EL HORIZONTE PARA COMPRENDER LA EMERGENCIA DE LA ERA PLANETARIA.**

¿Cómo comprender que estamos en la era planetaria? Y más en concreto, ¿en la edad de hierro de la era planetaria? ¿Cómo llegamos hasta aquí? y ¿cuáles son

nuestras opciones? Estas son las preguntas grandes que tanto el profesor Heidegger y como el profesor Morin quieren hacernos arrostrar, es decir, dilucidar para ensayar posibles formas de solución.

Para muchos puede sonar muy extraño que sea el profesor Heidegger quién enfrente estos interrogantes, pues hemos estado acostumbrados a oír de él como si fuera el último de los metafísicos. Pero, ¿Qué puede decirle una realidad histórica como la nuestra a un metafísico? Nada. Y sin embargo, la publicación de la obra completa del pensador de Friburgo<sup>6</sup>, nos viene acostumbrando a lo contrario: es quizás, este pensador quien con más fuerza y originalidad ha comprendido nuestra historia occidental o mejor ha hecho de nuestra historia occidental una historia del destino del ser. Desde entonces lo metafísico, se ha convertido en lo más histórico<sup>7</sup> (Xolocotzi, A. 2008: 102-128).

Dicho con un lenguaje no técnico: lo que Heidegger quiere dilucidar es la manera como el hombre es en cada caso histórico. El hombre, para Heidegger, el *Dasein*, es la manera en que cada uno de nosotros, en tanto que posibilidad histórica, se pone en su propia y auténtica posibilidad de ser<sup>8</sup>. “La esencia del *Dasein*, dice Heidegger, es su existencia”<sup>9</sup>. Eso significa que el *Dasein* en tanto posibilidad histórica, sólo puede ser y realizarse de manera propia y originaria en la manera fáctica de ser<sup>10</sup> (Xolocotzi, A. 2009: 186-209). Heidegger lo dirá de la siguiente manera:

*“Manteniendo el punto de partida fijado a la investigación, deberá ponerse al descubierto en el Dasein una estructura fundamental: el-estar-en-el-mundo. Este “a priori” de la investigación del Dasein no es una determinación reconstruida de fragmentos, sino una estructura originaria y siempre total”*.<sup>11</sup> (Heidegger, M. 2003: §8)

Como quien dice: lo que hace que el hombre sea hombre, no es su esencia metafísica o su filiación divina, sino su manera histórica de habitar la tierra, su “estar-en-el-mundo”. Pero, cuidándonos de no convertir el “mundo” en un habitáculo en donde el hombre está junto a las cosas. El “mundo” en Heidegger no es un receptáculo, sino una manera histórica de vivir determinada en cada caso por cada uno de nosotros y por cada “época histórica”<sup>12</sup> (Heidegger, M. 2003: §8). Heidegger no es ningún iluso y sabe perfectamente que la manera histórica de estar-en-él-mundo, es una estructura originaria y total en tanto que en cada caso se efectúa, se realice o se malogra.

Este hacerse posible en cada caso, es lo que Heidegger llama facticidad. Por ello, no se trata de encontrar un “mundo” en el que el hombre “está” o pueda estar, sino de algo mucho más originario: de vivir de tal manera, que sólo esa manera es o puede ser la manera humana de estar-en-el-mundo. El hombre viviendo fácticamente, históricamente, es decir, el hombre viviendo en tanto que facticidad concreta es el único que “tiene” mundo. El mundo no es, digámoslo nuevamente, un recipiente en el que están las cosas y también el hombre, sino la manera propia de habitar el hombre en la tierra<sup>13</sup>. Esta manera fáctica de estar-en-el-mundo-con-otros será llevada a concepto por nuestro pensador a través de su camino del pensar, pero dicho con el lenguaje de la poesía, nos dirá Heidegger que hombre es el único ser que habita el mundo y lo habita poéticamente<sup>14</sup> (Heidegger, M. 1994: 113-126 y 163-178).

Según Heidegger, la experiencia del Ser fue el motor y el mensaje inicial del pensamiento griego —del pensamiento griego presocrático—. Pero también en Grecia esta experiencia original, que dio luz a la filosofía, quedó muy pronto ocultada y relegada como tal. En concreto, —para la Grecia post-socrática—, la razón, la subjetividad humana, se erigieron en fundamento de lo que es en tanto que es, y con la modernidad, el sujeto pasó a ocupar el puesto del ser y con ello el sujeto humano se convirtió en el principio de razón, no sólo suficiente, sino absoluta de lo real<sup>16</sup> (Acevedo, J. 2006: 7-28). Desde entonces lo real, lo que es, es en tanto está “presente” a la razón a la manera de una cosa, de un objeto. De este modo, el Ser se nivela con el ente, se agota en su aparecer, se sustantiva, se olvida como Ser y el hombre trae con ello su propia objetivación, pues olvida lo supraobjetivo que le arraiga más allá de sí y le pone en contacto íntimo con lo abierto de lo real.

Se posibilita la antinomia, que ratificará la revolución científica, entre un sujeto que conoce y pone las condiciones de posibilidad de todo conocimiento del objeto (Kant), y un objeto que tiene como fundamento el principio de razón suficiente (Leibniz). El sujeto en la edad moderna o, en palabras de Heidegger, en la época de metafísica de la subjetividad, es un yo fijador de realidad, y su “mundo”, no será su manera específica de habitar la tierra, sino aquello que se comprende frente de mí como lo objetivamente fijo, constatado y dominado (Descartes). El pensamiento instrumental se consolida de esta manera como El pensamiento sin más y la actitud

objetivante como la actitud del sujeto pensante. Nos encontramos en la consumación de la relación técnica e instrumental con el mundo y en la imposibilidad de habitar poéticamente, fácticamente, humanamente la tierra.

En efecto, el análisis, la fragmentación, la consideración de los aspectos puramente cuantitativos que permiten operar sobre lo real —controlar y predecir— la absolutización de la linealidad temporal y causal, la mecanicidad, el determinismo, etc., que constituirán las líneas maestras del paradigma que acompañó el nacimiento de la “nueva ciencia”, tuvieron su condición de posibilidad en esta concepción del hombre, de la razón y del Ser. Los éxitos prácticos de la ciencia naciente fueron tales que ésta no tardó en convertirse en el paradigma de toda ciencia que mereciera ese nombre; más aún, olvidando la violencia o abstracción que le dio origen —legítima, cuando se sabe que es meramente funcional— llegó a ser el modo “natural” de ver las cosas. Y desde esta comprensión ya no sólo las ciencias físicas, sino también las ciencias humanas y sociales pretendieron comprender la naturaleza del hombre y de la sociedad a través de un proceso de análisis —reduciendo problemas complejos a elementos más simples— que supestandamente permitiría toda explicación, pronóstico, reorganización y control.

Este proceso —el que ha hecho de la “razón” occidental un inigualable instrumento de poder sobre el ente— ha ido acompañado de una tendencia progresiva a la fragmentación del conocimiento y a la especialización; paradójicamente, también en las ramas del conocimiento, como la filosofía, que se definían por su punto de vista universal. Pero el precio de esta especialización es la incapacidad creciente para pensar la realidad —para comprender lo real: las totalidades vivas, orgánicas y significativas, que nunca se alcanza mediante la mera reconstrucción aditiva de partes—. Las complicaciones y efectos secundarios generados por esta parcialización, que olvida la interdependencia dinámica de todos los aspectos de lo real, suelen superar en gravedad a los problemas que inicialmente las ciencias buscaron solucionar.

Frente a estas dificultades, los distintos ámbitos del conocimiento no han hecho más que aumentar y acrecentar sus específicas formas de control —en una espiral incesante de crisis y soluciones— sin cuestionar en ningún caso el paradigma que sustenta todo este proceso. El requisito del poder del paradigma en virtud del cual el ser se nivela con el ente y el ente deviene objeto manipulable, esta como lo han manifestado Heidegger<sup>17</sup> y también Morin, en que dicho paradigma se hace invisible para nosotros; el triunfo

de ese modo de pensar exige que el paradigma permanezca inconsciente: que permanezca impensado y, consiguientemente, no-cuestionado<sup>18</sup> (Morin, E. 1998: 216-244).

Si volvemos la mirada hacia la Bioética desde esta perspectiva, entonces podemos conjeturar que la Bioética no ha de comprenderse como un nuevo discurso que acompaña a la ciencia en su dimensión ética, ni como una moralización del saber científico para ponerle límites, —esto sería demasiado simplificador—, sino la pregunta crítica y al mismo tiempo el advenimiento de una “nueva ciencia”, de una “nueva sabiduría”, es decir, de un nuevo paradigma epistemológico que permita que las cosas sean lo que son en su propia manera de ser (bios), y al mismo tiempo, la posibilidad de comprensión de aquella otra dimensión que hace que las cosas sean lo que son, cuando se ocultan en lo que ellas son.

Para Heidegger, aquella dimensión de la realidad que se muestra ocultándose en lo que es, y que no puede ser comprendida desde la lógica (logos) de lo que es, porque no es lo que es, sino lo que le hace posible en su forma de ser, es lo que le lleva a la búsqueda de una manera originaria de pensar; o dicho de otra manera, a la búsqueda de otra forma de ser en la experiencia de un pensar que no sea representacional y que le posibilita al hombre (Dasein) su manera de ser propia. Pienso que esta nueva forma de ser, desde el pensar no representacional<sup>19</sup> (Xolocotzi, A. 2007) esta muy próxima a lo que en otros términos hemos escuchado hablar al creador del neologismo Bioética, el oncólogo norteamericano Van Rensselaer Potter<sup>20</sup> (Potter, V.R. 1971).

Volviendo al Heidegger, el peligro del momento presente, el peligro en la época de la imagen del mundo<sup>21</sup> (Heidegger, M. 1996: 63-90), no radica esencialmente en ninguno de los efectos secundarios que nos amenazan y amenazan —literalmente— la vida misma en el planeta desde la planificación y el control científico-técnico, (desde el pensar cibernético), sino que el peligro radica en la peculiar comprensión del hombre que legitimó el pensamiento filosófico pos-socrático y que tiene su máxima expresión en la racionalidad científico-técnica y que “piensa” al hombre desde el olvido de sí mismo, es decir, que “piensa” al hombre en ausencia de aquella dimensión originariamente humana que sólo puede ser asumida como posibilidad. Y ello por la simple razón que no es una cosa más entre otras, sino una manera fáctica, histórica de ser: una manera de habitar la tierra, un verdadero Ethos. Por esto mismo, la “salvación” en la era de la racionalidad científico-técnica, no se dará a través de un intento de

moralización a dicha racionalidad desde una racionalidad externa ella, sino de una crítica radical a sus presupuestos (paradigmatología) y desde una nueva manera de ser-con otros-en-el-mundo<sup>22</sup> (Heidegger, M. 2005).

En uno de sus últimos escritos, Heidegger nos invita a desarrollar una actitud que posibilite en nosotros un doble movimiento en relación para con las cosas, de tal manera que nos revelan lo que ellas son y al mismo tiempo “aquello” que las hace posibles para nosotros. Es decir, una actitud de no posesividad de las mismas (de aquí que algunos traduzcan el término alemán: *gelassenheit*, como vaciamiento; y una actitud de apertura para con el misterio en el que las cosas aparecen para nosotros como lo que son). Dice Heidegger:

*“Pero si decimos simultáneamente «sí» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad para con las Cosas. (Gelassenheit zu den Dingen). Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica... Ahora bien, si atendemos, continuamente y en lo propio, al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico, nos hallaremos al punto en el ámbito de lo que se nos oculta y que, además, se oculta en la medida en que viene precisamente a nuestro encuentro. Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la apertura al misterio”<sup>23</sup> (Heidegger, M. 1998).*

Con esta actitud, estamos según Heidegger, no sólo en capacidad de preguntarnos por la “esencia de la técnica” que no es en absoluto nada técnico y en capacidad de aproximarnos hacia aquella experiencia del ser que hemos perdido con el mundo técnico. La unilateralidad de la racionalidad occidental y de la civilización que ella funda, no son obstáculo para que ellas en tanto

Aquella dimensión de la realidad que se muestra ocultándose en lo que es, y que no puede ser comprendida desde la lógica (logos) de lo que es, porque no es lo que es, sino lo que le hace posible en su forma de ser, es lo que le lleva a la búsqueda de una manera originaria de pensar o dicho de otra manera, a la búsqueda de otra forma de ser en la experiencia de un pensar que no sea representacional y que le posibilite al hombre su manera de ser propia.

tales, estén llamadas a convertirse en un nuevo inicio del pensar y una sociedad civilizada, puesto que en ellas se destina el ser, ocultándose<sup>24</sup> (Heidegger, M. 1994).

En síntesis, la historia de Occidente es la historia del "olvido del Ser" (*Seinsvergessenheit*) y la historia del olvido de este olvido. Heidegger, a través de la "deconstrucción" de la filosofía occidental, —entendida por él como metafísica o como comprensión onto-teológica de la realidad—,<sup>25</sup> (Heidegger, M. 1988) buscó hacer luz sobre sus presupuestos no reconocidos y sobre sus "olvidados olvidos"; para dejar paso, así, a un nuevo pensar del Ser; un "pensar del Ser" (*Seinsdenken*) que, según él, posibilitaría el "nuevo inicio de una nueva historia"<sup>26</sup> (Heidegger, M. 2007).

Esta nueva forma de pensar es lo que Heidegger dilucida en sus últimos escritos bajo el nombre del pensamiento como *Ereignis*<sup>27</sup> (Xolocotzi, A. 2005); del pensamiento desde el que el hombre vuelve a ser hombre en su co-pertenencia a la experiencia del ser, en la que el hombre se convierte en el "pastor del ser"<sup>28</sup> y en el que el ser vuelve a ser para el hombre el "lugar" (topos) para el misterio de su propia y constitutiva identidad. El pensar como *Ereignis* es la comprensión de una manera histórica de ser que no queda constreñida a la comprensión técnica de los objetos medibles, sino que se abre a la posibilidad misteriosa del Dasein en su historicidad desde la experiencia del ser en cuanto tal. Experiencia que ha olvidado la filosofía occidental desde Platón hasta nuestros días y que con el ejercicio de deconstrucción, puede volver para el hombre la posibilidad de descubrir su manera originaria de ser: su ethos histórico.

La bioética desde esta perspectiva, no será una disciplina para mostrarle al hombre lo que debe hacer, sino una sabiduría de largo alcance<sup>29</sup> que le acompañe en esa labor titánica que consiste en habitar la tierra, en vivir poéticamente la existencia, en construirse fácticamente, históricamente-con-otros-en-el-mundo<sup>30</sup> (De Lara, F. 2008).

Edgar Morin, —quien en varias ocasiones no deja de reconocer su deuda con el pensador de Friburgo—, desarrolla su reflexión en torno a la manera histórica de ser y de habitar la tierra, ya no desde el ámbito de la tradición filosófica, sino desde el ámbito en el que ella llega a su realización: desde la racionalidad científico-tecnológica. Morin, afirma que su reflexión comienza allí en donde termina la modernidad<sup>31</sup>, es decir, en la era planetaria o mejor aún en la "edad de hierro de la era planetaria"<sup>32</sup> y en "la prehistoria del espíritu humano"<sup>33</sup> (Morin, E. 2003) La planetarización es para Morin, en contraste con la mundialización economicista, un proceso inacabado constituido por un doble proceso

de mundialización: la mundialización tecno-económica y la mundialización humanística.

En varios de sus perturbadores escritos, Morin de cara a la situación del mundo actual, nos plantea realizar una apuesta que nos saque la de sociedad-imperio y nos coloque en la posibilidad de construir una sociedad-mundo<sup>34</sup>. Para Morin, la sociedad-imperio no es nada diferente de la globalización tecno-económica dejada al libre desarrollo de sus imperativos: más consumo, más dinero, más poder, con su consecuente depredación del medio y de todo lo que encuentre en su camino; por el contrario, la sociedad-mundo es la apuesta por una planetarización más amplia, que sin negar las ventajas que trae la mundialización tecno-económica (globalización), la integre desde una mundialización humanística. De hecho para Morin, fue y es la mundialización humanística la condición de posibilidad de la mundialización tecno-económica; solo que ésta última logró desengancharse de la primera y hoy en día funciona sin "ninguna" relación con aquella. Esto hace que la situación actual del mundo, se viva como una globalización grotesca y bárbara. Vivimos, según Morin, en una planetarización a medias.

*"Quiero decir que estamos llegando no sólo a un término histórico, sino a los preliminares de un nuevo comienzo, que, como todos los comienzos, conllevará barbarie y crueldad, y que la ruta hacia una humanidad civilizada será larga y aleatoria. Y esta marcha, que ya se inició después de Hiroshima, se hará a la sombra de la muerte. Quizá este comienzo sea un fin"<sup>35</sup> (Morin, E. 2003).*

Esta posibilidad no será un paraíso, una situación idílica que nos evita la creatividad y el compromiso de luchar, como Goethe, por una "altísima existencia". Morin es muy consciente de que:

*"Cualquiera que sea su vía de formación, la sociedad-mundo no aboliría por sí misma las explotaciones, las dominaciones, las negaciones, las desigualdades existentes. La sociedad-mundo no va a resolver ipso facto los graves problemas presentes en nuestras sociedades y en nuestro mundo, pero es la única vía por la cual, llegado el caso, podría progresar el mundo"<sup>36</sup> (Morin, E. 2003).*

A esta situación de un mundo que no muere y de un mundo que tampoco nace del todo le llama Morin "la edad de hierro de la era planetaria"<sup>37</sup>, o más exactamente, los comienzos de la era planetaria, que requieren para su posibilitación de una verdadera reforma del pensamiento.

Haría falta, sin embargo, en favor de la civilización mundializada, que sobrevinieran grandes progresos del espíritu humano, no tanto en sus capacidades técnicas y matemáticas, no sólo en el conocimiento de las complejidades, sino en su interioridad psíquica<sup>38</sup>.

Cuando Morin caracteriza este “comienzo del fin” es decir, la “edad de hierro planetaria”, se centra en los últimos cuatro (4) siglos de la planetarización. Teniendo como eje la mundialización económica, sostiene tres grandes tesis:

- a) que la mundialización económica ha sido simultáneamente la mundialización de la dominación;
- b) que la mundialización económica tiene como dinamizador un aparato cuatrimotor compuesto por la ciencia, la técnica, la industria y el interés económico, y
- c) que la mundialización económica es al mismo tiempo la mundialización de la guerra. Sólo en esta época de “barbarie civilizada” la humanidad se ha unido en torno a aquello que inevitablemente la destruye: la guerra.

Por esta razón, Morin interpreta los conflictos del siglo XIX, las guerras del siglo XX y el terrorismo del siglo XXI, no como situaciones aisladas, sino como culminación de una mundialización burda, tozca y unidimensional<sup>39</sup> (Morin, E.; Roger, E.; Motta, R. 2007).

Dado que hemos estado acostumbrados a hablar únicamente de la globalización, y de esta como una bendición para la civilización, permítanme profundizar un poco más en los motivos que tiene nuestro autor en llamar a este complejo proceso de integración y diferenciación

de las dos mundializaciones (la tecno-económica y humanística) bajo el nombre de planetarización y no simplemente globalización.

La utilización de dicho término, para Morin no es neutra, pues todos sabemos que geo-política y geo-estratégicamente el término planetarización es utilizado para plantear la diferencia hermenéutica entre la cosmovisión del mundo anglo-americano-israelí y la cosmovisión del mundo europeo, centro europeo o continental<sup>40</sup> (Gracia, D. 2002).

Adicionalmente a la confrontación cosmovisional, Morin hace uso del término planetarización:

*“Porque el término planetarización es un término más complejo que globalización, porque es un término radicalmente antropológico que expresa la inmersión simbiótica, pero al mismo tiempo extraña, de la humanidad en el planeta tierra. Porque la Tierra no es sólo un terreno donde se despliega la globalización, sino una totalidad compleja físico/biológica/antropológica. Es decir, hay que comprender la vida como emergente de la historia de la Tierra y a la humanidad como emergente de la historia de la vida terrestre. La relación del ser humano con la naturaleza y el planeta no puede concebirse de un modo reductor ni separadamente, como se desprende de la noción de globalización, porque la tierra no es la suma de elementos disyuntos: el planeta físico, más la biosfera, más la humanidad, sino que es la relación entre la tierra y la humanidad que debe concebirse como una*

Según Heidegger, la experiencia del Ser fue el motor y el mensaje inicial del pensamiento griego —del pensamiento griego presocrático—. Pero también en Grecia esta experiencia original, que dio luz a la filosofía, quedó muy pronto ocultada y relegada como tal. En concreto, —para la Grecia post-socrática—, la razón, la subjetividad humana, se erigieron en fundamento de lo que es en tanto que es, y con la modernidad, el sujeto pasó a ocupar el puesto del ser y con ello el sujeto humano se convirtió en el principio de razón, no sólo suficiente, sino absoluta de lo real.

*entidad planetaria y biosférica... Además porque el término planetarización contiene en su raíz etimológica la idea de aventura de la humanidad... comprender esta aventura y su posible destino es el desafío principal de la educación planetaria, y en este contexto, es primordial para alcanzar una civilización planetaria”<sup>41</sup> (Morin, E.; Roger, E.; Motta, R. 2003).*

La planetarización es, entonces, la dialogización entre, por un lado, una mundialización bárbara que es unidimensional y está caracterizada por lo que Morin llama globalización tenco-económica, y que nosotros nombramos bajo el término globalización, y por otro, una mundialización humanística que completaría el proceso de hominización con el devenir de un auténtico proceso de humanización<sup>42</sup>. En los *“Siete saberes necesarios para una educación del futuro”*, Morin nos dirá que la finalidad de la educación en la era planetaria será la de salvar la humanidad, convertida por primera vez en la historia, en comunidad de destino:

*“La comunidad de destino planetario debe trabajar para dar nacimiento a la humanidad como consciencia común y solidaridad planetaria del género humano. La humanidad dejó de ser una noción biológica, una noción sin raíces, una noción abstracta: es una realidad vital ya que desde ahora está amenazada de muerte por primera vez. La humanidad ha dejado de ser una noción simplemente ideal, se ha vuelto una comunidad de destino y sólo la conciencia de esta comunidad la puede conducir a una comunidad de vida; la humanidad de ahora en adelante, es una noción ética: ella es lo que debe ser realizado por todos y cada uno. Mientras la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de autodestrucción, el imperativo es: salvar a la humanidad realizándola”<sup>43</sup> (Morin, E. 2003).*

Este imperativo educativo ya había sido enunciado por otros autores con los que Morin no deja dialogar en todos sus escritos. Uno de ellos, es Jacques Robin, a quien Morin cita en el texto anterior.

*“Los focos de cambio de era se revelarán, no lo dudemos, múltiples, inesperados, diseminados por toda la superficie de la tierra. Lo quiera o no, lo sepa o no, la humanidad ha entrado en su fase de mundialización, y la civilización por venir, si debe haber una, no puede ser más que planetaria. Nos queda por saber ¿cuál será el atractor: la universalización del sistema actual, para mayor*

El término planetarización es un término más complejo que globalización, porque es un término radicalmente antropológico que expresa la inmersión simbiótica, pero al mismo tiempo extraña, de la humanidad en el planeta tierra. Porque la Tierra no es sólo un terreno donde se despliega la globalización, sino una totalidad compleja físico/biológica/antropológica. Es decir, hay que comprender la vida como emergente de la historia de la Tierra y a la humanidad como emergente de la historia de la vida terrestre.

*provecho de algunos, o la expansión de los habitantes de la Tierra hacia la puesta en común de sus diferencias culturales?*<sup>44</sup> (Morin, E.; Roger, E.; Motta, R. 2003).

Este atractor es lo que origina en Morin el objetivo de la educación y de la sociedad en la “edad de hierro de la era planetaria” que será el despertar en los aprendices, —hombres y mujeres de carne y hueso—, la posibilidad de una sociedad-mundo, —y recordemos que para Morin así como para Heidegger el mundo no es un recipiente en donde los hombres están, sino una manera histórica de ser con otros—. Para Morin es posible despertar a una sociedad-mundo, si “desarrollamos” la hélice humanística de la planetarización desde nuevos movimientos humanitarios y desde la construcción de ciudadanos cosmopolitas. Morin ve como acontecimientos significativos de este surgimiento el Encuentro de Davos, Suiza, en contra del economicismo anglo-americano y el Encuentro de Porto Alegre, Brasil, donde se continúa la concientización de una incipiente conciencia ecológica de la humanidad.

Pero, ello no nos da pie para pensar que ya habitamos en la sociedad-mundo; por el contrario, para Morin, los humanos que vivimos en éste siglo XXI continuamos en “la edad de hierro de la era planetaria” y como en la “la prehistoria del espíritu humano”, y, adicionalmente, contamos adicionalmente con dos grandes dificultades:

- a) la falta de instituciones mundiales para poder pensar complejamente la planetarización, acompañada de una incipiente conciencia ecológica, y
- b) la falta de conciencia ante un destino común. Lo que haría necesario el surgimiento de una nueva forma de gobernabilidad planetaria.

Teniendo presentes estas dos últimas dificultades, para Morin es prácticamente imposible establecer un proceso dialógico de las dos hélices de la planetarización, es decir, la mundialización económica y la mundialización humanística y, por tanto, la necesidad de concebir la humanidad como destino común. Por ello, se hace necesario, “combinar una *world politics* —propia de la mundialización económica— con una *world policy* —necesaria para una nueva gobernabilidad planetaria—”. Es decir, el surgimiento de una nueva mundialización humanística capaz de descubrir una nueva gobernabilidad mundial. Esta nueva mundialización es llamada por el pensador la antropolítica o el surgimiento de una política del hombre<sup>45</sup> y de una política de civilización<sup>46</sup> (Morin, E. 1991).

*“Está claro que es necesaria una reforma de la civilización occidental y de todas las civilizaciones, que es necesaria una reforma radical de todos los sistemas de educación, pero no está menos claro que reina una inconsciencia total y profunda de la necesidad de esta reforma”*<sup>47</sup> (Morin, E. 2003).

En síntesis, el mayor obstáculo para nuestro autor es la precariedad con la que seguimos pensando nuestra condición humana. No acabamos de comprender el proceso de humanización desde la hipercomplejidad humana que nos constituye<sup>48</sup> (Solana, J.L. 2001). Pero esto no lleva a nuestro pensador a una actitud pesimista; pero desde luego tampoco triunfalista. Más bien a una actitud de esperanza en medio de las desesperanzas. Morin piensa en una esperanza contra toda desesperanza y, para ello, nos propone tres grandes criterios o principios:

- El principio de invisibilidad de las grandes mutaciones, que reza:
 

*“La superación de la situación necesitaría una metamorfosis del todo inconcebible. Sin embargo, esta constatación desesperante comporta un primer principio de esperanza; sabemos que las grandes mutaciones son invisibles y lógicamente imposibles antes de que aparezcan; sabemos también que aparecen cuando los medios de que dispone un sistema se vuelven incapaces de resolver sus problemas. Así, para un eventual observador extraterrestre, la aparición de la vida, es decir, de una nueva organización más compleja de la materia físico-química y dotada de cualidades nuevas, habría sido tanto menos concebible cuanto que se produciría en medio de torbellinos, tempestades, borrascas, erupciones, temblores de tierra.”*
- El Segundo principio es el de improbabilidad lógica del origen de la vida:
 

*“Además, la metamorfosis no es imposible, es improbable. Aquí aparece un segundo principio de esperanza: con frecuencia lo improbable sucede en la historia humana. La derrota nazi era improbable en 1940-41, cuando el Tercer Reich dominaba Europa y había invadido victoriosamente la Unión Soviética.”*
- Y el tercer principio es el de generatividad biológica:
 

*“En fin, hay un tercer principio de esperanza en lo que Marx llamaba el hombre genérico: recordemos*

*que las células madre, capaces de regenerar la humanidad, están presentes, por doquier, en todo ser humano y en todas las sociedades, y que se trata de saber cómo estimularlas. Así, pues, es posible mantener la esperanza en la desesperanza."*

Finalmente, nos dice Morin, que debemos añadir a los anteriores principios, la apelación de la grandeza humana que se manifiesta ante los desafíos de su existencia:

*"Aunque casi nadie tenga aún conciencia, nunca ha habido una causa tan grande, tan noble, tan necesaria como la causa de la humanidad para, a la vez e inseparablemente, sobrevivir, vivir y humanizarse"*<sup>49</sup> (Morin, E. 2003)

La reforma del pensamiento capaz de transformar la educación y la reforma de la educación capaz de transformar el pensamiento, será la vía que encuentra Morin para salir de "la edad de hierro de la era planetaria"<sup>50</sup> Y la bioética vista desde esta perspectiva, no será la elaboración de una nueva ética para una vieja sociedad, sino la transformación de una sociedad-imperio que deja en el abandono a  $\frac{3}{4}$  partes de la humanidad en una sociedad-mundo; y la inmersión de la sociedad-mundo en los complejos sistemas biológicos de los que a su vez dependemos para sobrevivir y en la que los hombres despierten a una nueva conciencia de responsabilidad como comunidad de destino planetario.

## II. IVÁN ILLICH: LA INVERSIÓN DE LAS HERRAMIENTAS DOMINANTES EN HERRAMIENTAS CONVIVENCIALES.

*"Lea usted a fondo este extraño libro; haga sus notas en los márgenes; pásele el libro, con notas y todo, a los amigos; decidan por ustedes mismos. Viva peligrosamente."* Michael G. Michaelson, *Contraportada al libro La convivencialidad.*

Recordemos rápidamente los propósitos de la Bioética Global antes mencionados: por un lado, y de la mano de Potter, la Bioética Global contribuirá sin descanso a una sociedad decente, es decir, a una sociedad que incluya a la  $\frac{3}{4}$  partes de la humanidad que la "sociedad liberal" ha dejado por fuera de sus metas y buscará una nueva relación entre los humanos y los sistemas vivos de los cuales hace parte y dependen, al mismo tiempo que ellos dependen del hombre por los avances adquiridos desde su racionalidad científico-técnica; de la mano de Heidegger, la Bioética Global no será una ética de la racionalidad

científico-técnica, sino algo todavía más radical: será una nueva racionalidad que posibilite en el hombre, en tanto ser-histórico, un nuevo ethos, una nueva manera de habitar la tierra, de estar-en-el-mundo-con-otros. De la mano de Morin, la Bioética Global, introducirá una nueva epistemología o epistemología compleja, que emergiendo de la crisis de la racionalidad científica moderna y de sus formas simplificadoras, contribuirá a la transformación de la "edad de hierro de la era planetaria", y por tanto, al advenimiento de la sociedad-mundo.

Iván Illich, no se quedará atrás para pensar la utopía humanitaria, y soñará ésta desde la más radical crítica a la sociedad industrial. Illich no nos dirá qué sociedad podemos esperar, sino cómo podemos limitar la sociedad industrial para que se posibilite una organización a escala humana. Por ello, su crítica se centrará en las "herramientas" que ha utilizado el hombre desmesurado de la sociedad actual y las "herramientas" se pueden implementar para reconquistar la medida perdida.

Recordemos también el contexto en el que nuestros pensadores hacen su propuesta: se trata de la humanidad en "los tiempo de la guerra fría" en la que las dos grandes potencias mundiales: Estados Unidos y Rusia se peleaban el dominio mundial. Un período, por tanto, regido por la utopía de un nuevo mundo y de la mejora de la humanidad a través de dos grandes mitos: el mito del desarrollo y su más fuerte aliado: el progreso humano, el mito de las "herramientas tecnológicas". Mitos de los cuales nuestra querida Latinoamérica no se ha podido liberar, o más bien apenas se empieza a enredar. Esto es muy paradójico, pues mientras que los primeros mundos se descubren necesitados de una liberación de los "imperativos tecnológicos", a los terceros se nos vende la adquisición de la tecnología a cualquier precio, y como panacea universal. Por ello, cuando en los años 70 Illich se viene, lanza en ristre contra la ideología tecnológica se le va a ver como un "anarquista" o como un pensador "contracultural", que sin aportar nada a la sociedad, le clava sus más afiladas garras. Sin embargo, luego de la presentación que haré de este último de los cuatro pensadores, espero que al final y desde la distancia histórica que nos separa de sus lineamientos, podamos hacer una nueva apropiación de su sueño de un humanismo radical.<sup>51</sup>

¿Quién fue Iván Illich? ¿Qué nos dio? y ¿Qué podemos hacer con su legado en este siglo XXI que comienza?

Iván Illich, austriaco de nacimiento y latinoamericano de corazón, coetáneo de Van Rensselaer Potter, de Edgar Morin y de Martin Heidegger, avanzó sin ninguna comunicación personal con sus coetáneos, desde una

Manteniendo el punto de partida fijado a la investigación, deberá ponerse al descubierto en el Dasein una estructura fundamental: el-estar-en-el-mundo. Este “a priori” de la investigación del Dasein no es una determinación reconstruida de fragmentos, sino una estructura originaria y siempre total”

▶ O53

provocativa, sugerente y comprehensiva interpretación de la sociedad industrial, a buen tono con lo que hoy llamamos Bioética Global. En palabras de Jean Robert y Valentina Borremans, cofundadores del Centro Intercultural de Documentación, CIDOC en Cuernavaca-México, Iván Illich fue el más lúcido de los críticos de la sociedad industrial. Y resulta inevitable compartir este juicio en cuanto uno lee la fascinante reflexión de dicho pensador.

Aquí y para lo que nos interesa, presentaré la comprensión que tiene Illich de la sociedad industrial, mostrando en cada caso, las similitudes con las propuestas anteriores y la manera como este pensador visualiza la superación de la “sociedad industrial”. Es decir, mostraré como la apuesta por una sociedad convivencial (proporcionada) constituye hoy, lo que desde la tradición potteriana se coloca como meta de una Bioética Global. Obviamente que Illich, al igual que Morin y que Heidegger nunca habló en nombre de la Bioética, pero es evidente, —por lo menos para quien hace esta reflexión—, que sus críticas al mundo contemporáneo y sus apuestas por una sociedad nueva, distinta, apuntaba hacia lo que nosotros podemos entendemos hoy por Bioética Global.

Illich no era muy amigo de los relatos que nos han llegado del mundo griego y que articulan en gran medida la cosmovisión del mundo occidental, y ello no porque descubra la insuficiencia de la manera mítica de comprender el mundo. Para Illich, al igual que para Morin y para Heidegger, la interpretación mítica de la existencia, no es producto de un período poco evolucionado de la comprensión humana, sino una dimensión humana que configura, junto con otras, la existencia humana en tanto posibilidad. La crítica a la concepción mítica de la existencia

se centra en la manera unilateral desde la que pueden interpretarse ciertas tradiciones de sentido cuando se plasman desde un lenguaje manipulador.

Para Illich, los mitos que nos llegan desde los griegos eran mucho más antiguos que las tradiciones en donde los hemos encontrado y, la construcción originaria de los mismos apuntaba hacia otra dirección que la encontrada en las interpretaciones con las que nos han sido transmitidas. Ejemplos de estas reinterpretaciones interesadas, son por ejemplo, el famoso mito de Pandora y el mito de Prometeo.

El mito originario de Pandora, según Illich, nos narra la historia de una diosa que dejó salir de una ánfora (caja) todos los males esparcidos sobre la faz de la tierra, pero que en el momento de salir la esperanza, tapo su salida; no dejó que esta saliera y se convirtió para el resto de los días en su custodia. De esta forma los hombres viven con los males esparcidos sobre la faz de la tierra, pero a partir de la esperanza.

*“La Pandora original, “la que todo lo da,” era una diosa de la Tierra en la Grecia matriarcal prehistórica, que dejó escapar todos los males de su ánfora (phytos). Pero cerró la tapa antes que pudiera escapar la esperanza... El hombre primitivo vivía en este mundo de esperanza. Para subsistir confiaba en la munificencia de la naturaleza, en los regalos de los dioses y en los instintos de su tribu”<sup>52</sup> (Illich, l. 1985).*

El mito clásico de Pandora, fue una interpretación posterior elaborada en el mundo griego desde su particular forma de vida y, por tanto, refleja las características de dicha cultura en un período específico y no el mito originario.

*Los griegos del período clásico comenzaron a reemplazar la esperanza con expectativas. En la versión que dieron de Pandora, ésta soltó tanto males como bienes. La recordaban principalmente por los males que había desencadenado. Y, lo que es más significativo, olvidaron que "la que todo lo da" era también la custodia de la esperanza. La historia del hombre moderno comienza con la degradación del mito de Pandora<sup>53</sup> (Illich, I. 1985).*

A juicio de Illich, al igual que el juicio de Heidegger, la degradación del hombre moderno, no es "actual", sino griega. Es decir, la actualidad no es un problema del presente, sino una tradición de largo alcance, del que todavía no nos hacemos conscientes. El problema del "presente" se encuentra, para estos pensadores, en nuestra forma de comprender y comprendernos-en-el-mundo; en el cambio de perspectiva para comprender el hombre. Para Heidegger, los hombres equivocaron la comprensión del ser desde el conocimiento de lo ente; para Illich, con los griegos o mejor desde los griegos, los hombres "reemplazaron la esperanza con la expectativa". Y con ello condicionaron al hombre a otro tipo de males, ya no los liberados por Pandora, sino los liberados por ellos mismos. Nos dice Illich:

*"Para comprender lo que esto significa debemos re-descubrir la diferencia entre expectativa y esperanza. Esperanza, en su sentido vigoroso, significa fe confiada en la bondad de la naturaleza, mientras expectativa, tal como la emplearé aquí, significa fiarse en resultados que son planificados y controlados por el hombre. La esperanza centra el deseo en una persona de la cual aguardamos un regalo. La expectativa promete una satisfacción proveniente de un proceso predecible que producirá aquello que tenemos el derecho de exigir. El ethos prometeico ha eclipsado actualmente la esperanza. La supervivencia de la raza humana de que se la descubra como fuerza social"<sup>54</sup> (Illich, I. 1985).*

Para concluir, nos dice Illich que el mito de Pandora, de la Pandora clásica, puede convertirse en una lente para interpretar nuestra situación "actual", si a su vez lo relacionamos con un juguete que él encontró un cierto día, caminando en la ciudad de New York. Este juguete (o artilugio como le llama Illich) consiste en una caja, como la de la Pandora clásica, que sólo sirve para asegurar el vacío que ella guarda por dentro. El artilugio no sirve para nada, pero es tal la sofisticación de su funcionamiento, que los hombres atraídos por el mismo la compran compulsivamente.

*"Nuestra sociedad, nos dice Illich, se asemeja a la máquina definitiva que una vez vi en una juguetería neoyorquina. Consistía en un cofrecillo metálico con un interruptor que, al tocarlo, se abría de golpe descubriendo una mano mecánica. Unos dedos cromados se estiraban hacia la tapa, la cerraban y la acerrojaban desde el interior. Era una caja; uno esperaba poder sacar algo de ella, pero no contenía sino un mecanismo para cerrarla"<sup>55</sup> (Illich, I. 1985).*

Este artilugio o mejor este artefacto, le sirve a Illich para interpretar el mito fundacional de la cultura occidental, que en la Grecia clásica se dió junto al mito de Pandora. Se trata del famoso mito de Prometeo encadenado<sup>56</sup> (Osorio, S.N. 2008). El mito de Prometeo, desde las dos tradiciones que conocemos (la de Hesiodo y la de Platón), narran la historia de dos hermanos Epimeteo (el torpe) y Prometeo (el inteligente de larga visión), en quienes descansó el otorgamiento de características y cualidades de todas las especies sobre la faz de la tierra, incluidas las de los seres humanos. Cuenta el mito que por descuido de Epimeteo, el hombre se vio desnudo y sin cualidades y por tal razón, Prometeo viendo en el extravío en el que se hallaba la especie humana, robo el fuego a los dioses y lo entregó a los hombres para su sobrevivencia. Desde entonces, los hombres viven de sus expectativas, es decir, perviven gracias a sus propias producciones, a partir de sus capacidades técnicas para manipular el medio y adecuarlo a sus necesidades. En palabras de Illich, los humanos logran la sobrevivencia desde el uso e institucionalización de sus "herramientas". Estas, como veremos más adelante, pueden ser "dominantes o convivenciales".

El mito concluye que por este robo, los dioses castigaron a Prometeo encadenándolo a una roca para que fuera devorado por las aves carroñeras y como desgracia adicional, otras diosas, todas las noches, le regeneraban las entrañas para que el suplicio fuera permanente. De esta forma los hombres occidentales somos hijos del producto de nuestras manos y del robo del fuego robado por Prometeo a los dioses: somos hijos de la ausencia de límites, de nuestra desproporción (hibris)<sup>57</sup>.

Pero para Illich, el mito originario de Prometeo, se narra y terminaba de otra manera. Los griegos recortaron la relación del hombre con la naturaleza al separar el mito de Prometeo, del mito de Pandora y con ello, al hombre de su dimensión de esperanza. Los hombres se hicieron sólo, llevados por el poder ilimitado de sus herramientas y en contra de la naturaleza, reemplazaron la relación con la

naturaleza por la relación con los productos de sus manos, los rituales de iniciación social por la institucionalización de prácticas educativas y, con ello, “superaron” el mito y pusieron al hombre prometéico como constitutivo de la identidad racional del hombre. Con ello, la sociedad industrial o sociedad sin límites, para Illich, para Morin y para Heidegger, es hija de su propia creación: viven sin esperanza y bajo el uso desproporcionado de sus herramientas.

*“Los griegos contaban la historia de dos hermanos, Prometeo y Epimeteo. El primero advirtió al segundo de que no se metiera con Pandora. Éste, en cambio, se casó con ella. En la Grecia clásica, al nombre “Epimeteo”, que significa “percepción tardía” o “visión ulterior”, se le daba el significado de “lerdo” o “tonto.” Para la época en que Hesíodo relataba el cuento en su forma clásica, los griegos se había convertido en patriarcas moralistas y misóginos que se espantaban ante el pensamiento de una primera mujer. Construyeron una sociedad racional y autoritaria. Los hombres proyectaron instituciones mediante las cuales programaron enfrentarse a todos los males desenjaulados. Llegaron a percatarse de su poder para conformar el mundo y hacerle producir servicios que aprendieron también a esperar. Querían que sus artefactos moldearan sus propias necesidades y las exigencias futuras de sus hijos. Se convirtieron en legisladores, arquitectos y autores, hacedores de constituciones, ciudades y obras de arte que sirviesen de ejemplo para su progenie. El hombre primitivo había contado con la participación mística en ritos sagrados para iniciar a los individuos en las tradiciones de la sociedad, pero los griegos clásicos reconocieron como verdaderos hombres sólo a aquellos ciudadanos que permitirían que la paideia (educación) los hiciera aptos para ingresar en las instituciones que sus mayores habían proyectado. El mito en desarrollo refleja la transición desde un mundo en que se interpretaban los sueños a un mundo en que se hacían oráculos”<sup>58</sup> (Illich, I. 1985).*

Con la reinterpretación de los mitos fundacionales de occidente, creo que nos podemos ubicar en la crítica radical que prepara Illich en contra de la “sociedad industrial” o sin límites (como él la llama) y su desproporcionado uso de las “herramientas dominantes” que aseguran, como el artillugio newyorquino, una vida encerrada en el vacío de sí misma. Nótese la relación entre la vida que se encierra en sus formas de producción o “herramientas dominantes” con la incapacidad del hombre actual para “habitar la tierra” de Heidegger, con la atrofiada mundialización

tecnico-económica de Morin, y con la “indecente manera de vivir de la sociedad liberal” en Potter.

Si analizamos a profundidad la interpretación que hace Illich de la sociedad actual, nos percatamos que su crítica se centra en la manera como el hombre actual, -el hombre prometéico-, no acepta los límites que se le imponen su propia naturaleza y en lugar de “vivir-en-el-mundo-con-otros”, en lugar de “habitar la tierra”, convierte a ésta en una despensa para el saqueo ilimitado. Con una

▶ O55

En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso al precedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta.

denominación rica en imágenes, nos dice Illich, que la supervivencia de la especie humana exige dejar atrás el ethos prometeico para que renazca el hombre epimeteico, esto es, un hombre que supere la dependencia con respecto a las instituciones y deje de ser el juguete, al artefacto, el artilugio de científicos, ingenieros y planificadores.

*“El hombre ha desarrollado la frustradora capacidad de pedir cualquier cosa porque no puede visualizar nada que una institución no pudiera hacer por él. Rodeado por herramientas todopoderosas, el hombre queda reducido a ser instrumento de sus instrumentos. Cada una de las instituciones ideadas para exorcizar alguno de los males primordiales se ha convertido en un ataúd a prueba de errores y de cierre automático y hermético para el hombre. El hombre está atrapado en las cajas que fábrica para encerrar los males que Pandora dejó escapar. El oscurecimiento de la realidad por el smog producido por nuestras propias herramientas nos rodea. Súbitamente nos hallamos en la oscuridad de nuestra propia trampa. El absurdo de las instituciones modernas se evidencia en el caso de la militar. Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida únicamente aniquilándolas. En lenguaje militar, seguridad significa la capacidad de eliminar la Tierra. El absurdo subyacente en las instituciones no militares no es menos manifiesto. No hay en ellas un interruptor que active sus poderes destructores, pero tampoco lo necesitan. Sus dedos ya atenazan la tapa del mundo. Crean a mayor velocidad necesidades que satisfacciones, y en el proceso de tratar de satisfacer las*

*necesidades que engendran, consumen la Tierra. Esto vale para la agricultura y la manufactura, y no menos para la medicina y para la educación”<sup>59</sup> (Illich, I. 1985).*

Así las cosas, la producción intelectual de Illich se propone presentar criterios para discernir cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad al mismo tiempo que se propone la invención de herramientas que optimicen el equilibrio de la vida para maximizar la libertad de cada uno. Los presupuestos de su brillante interpretación de la sociedad sin límites, son fundamentalmente tres:

- a) el hombre se hace hombre si acepta sus propios límites;
- b) los hombres actualizan sus formas de vida en el trato que establecen con la naturaleza y con los demás, y ello a partir de sus herramientas, y
- c) la sociedad actual se ha dado una fundamental transformación: las herramientas que en épocas anteriores se consideran como instrumentos para un fin humano, se han convertido en fines, y con ello el hombre es víctima de su propio invento. De este modo, las grandes herramientas, es decir, las estrategias por medio de las cuales la sociedad industrial se hace industrial, más que liberarnos de las ataduras, cubren con rosas las cadenas con las que nos atan.

*“En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una*

Las herramientas dominantes, es decir, los medios de producción industrial dejados a la lógica de la producción ilimitada se convierten en el mayor obstáculo para la consecución de una vida que pueda llamarse humana. Pero no solo eso sino que además amenaza la supervivencia del planeta tierra en la que ha surgido la existencia humana. Se hace necesario encontrar la manera en que los hombres vuelvan al dominio de sus herramientas en lugar de ser dominados por ellos y, esto es justamente lo que hace Illich a través del análisis de lo que el llama umbral de las herramientas y la aparición de la contraproductividad.

*extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso al precedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto ya es insoportable. Poco importa que se trate de un monopolio privado o público, la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo”<sup>60</sup> (Illich, I. 1985).*

Las contradicciones señaladas surgen por la concepción y el uso de lo que Illich llamó “herramientas dominantes”. En contraste, las herramientas propias de una sociedad en que las herramientas en su justo uso se conviertan en convivenciales. Por ello, la convivialidad propuesta por Illich esta enraizada en el uso proporcional de las herramientas:

*“Por convivialidad entiendo lo inverso de la productividad industrial. Cada uno de nosotros se define por la relación con los otros y con el ambiente, así como por la sólida estructura de las herramientas que utiliza. Éstas pueden ordenarse en una serie continua cuyos extremos son la herramienta como instrumento dominante y la herramienta convivencial. El paso de la productividad a la convivialidad es el paso de la repetición de la falta a la espontaneidad del don. La relación industrial es reflejo condicionado, una respuesta estereotipada del individuo a los mensajes emitidos por otro usuario a quien jamás conocerá a no ser por un medio artificial que jamás comprenderá. La relación convivencial, en cambio, siempre nueva, es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. La convivialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces. Cuando una sociedad, no importa cuál, rechaza la convivialidad antes de alcanzar un cierto nivel, se convierte en presa de la falta; ya ninguna hipertrofia de la productividad logrará jamás satisfacer las necesidades creadas y multiplicadas por la envidia”<sup>61</sup> (Illich, I. 1985).*

Resumiendo, la producción intelectual de Illich se propone presentar criterios para la determinación de cuándo una herramienta alcanza un umbral de nocividad y como una sociedad puede recuperar los límites de su crecimiento al hacer

Si analizamos a profundidad la interpretación que hace Illich de la sociedad actual, nos percatamos que su crítica se centra en la manera como el hombre actual, —el hombre prometéico—, no acepta los límites que se le imponen desde su propia naturaleza y en lugar de “vivir-en-el-mundo-con-otros”, en lugar de “habitar la tierra”, convierte a ésta en una despensa para el saqueo ilimitado.

057

un uso político-jurídico de las herramientas. Sólo así, para Illich la sociedad contemporánea podría salir de la crisis que la consume. Veamos entonces los tres conceptos claves del pensamiento illichiano: la herramienta, la herramienta dominante o contraproduktividad y la herramienta convivencial.

**La herramienta.** Para Illich, la herramienta es todo medio utilizado por el hombre para un fin y, por ello, el hombre en términos genéricos sólo pueda hacerse tal en el uso de sus herramientas.

*“Claramente, yo empleo el término herramienta en el sentido más amplio posible, como instrumento o como medio, independientemente de ser producto de la actividad fabricadora, organizadora o racionalizante del hombre o, como es el caso del sílex prehistórico, simplemente apropiado por la mano del hombre para realizar una tarea específica, es decir, para ser puesto al servicio de una intencionalidad. Una escoba, un bolígrafo, un destornillador, una jeringa, un ladrillo, un motor, son herramientas, a igual título que un automóvil o un televisor. Una fábrica de empanadas o una central eléctrica, como instituciones productoras de bienes, entran también en la categoría de la herramienta. Dentro del instrumental, hay que ordenar también las instituciones productoras de servicios, como son*

*la escuela, la institución médica, la investigación, los medios de comunicación o los centros de planificación. La categoría de la herramienta engloba todos los instrumentos razonados de la acción humana, la máquina y su modo de empleo, el código y su operador, el pan y el circo. Todo objeto tomado como medio para un fin se convierte en herramienta*"<sup>62</sup> (Illich, I. 1985).

Ahora bien, la gran crisis de la sociedad industrial es haber convertido los medios en fines y en lugar de que el hombre viva del uso de sus herramientas, vive para las mismas. Esta situación es para Illich no solo reprochable, sino además, insoportable:

*"En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso al precedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto ya es insoportable."*

Las herramientas dominantes, es decir, los medios de producción industrial dejados a la lógica de la producción ilimitada se convierten en el mayor obstáculo para la consecución de una vida que pueda llamarse humana. Pero no solo eso sino que además amenaza la sobrevivencia del planeta tierra en la que ha surgido la existencia humana. Se hace necesario encontrar la manera en que los hombres vuelvan al dominio de sus herramientas en lugar de ser dominados por ellos y, esto es justamente lo que hace Illich a través del análisis de lo que él llama umbral de las herramientas y la aparición de la contraproductividad. En efecto para Illich todas las herramientas se determinan por el uso y por el fin que buscan, pero llegado cierto momentos las herramientas pueden pasar el umbral de su funcionamiento adecuado y comienzan a producir justamente lo contrario a lo que pretende con ellas. Así el análisis que él hace de las grandes herramientas en la sociedad industrial, tales como la educación, la medicina, el transporte y la vivienda, en lugar de producir bienestar, crean lo que llamaríamos con Freud el "malestar de la cultura".

Los griegos recortaron la relación del hombre con la naturaleza al separar el mito de Prometeo, del mito de Pandora y, con ello, al hombre de su dimensión de esperanza. Los hombres se hicieron solos, llevados por el poder ilimitado de sus herramientas y en contra de la naturaleza, reemplazaron la relación con la naturaleza por la relación con los productos de sus manos, los rituales de iniciación social por la institucionalización de prácticas educativas, y con ello, "superaron" el mito y pusieron al hombre prometéico como constitutivo de la identidad racional del hombre. Con ello, la sociedad industrial o sociedad sin límites, para Illich, para Morin y para Heidegger, es hija de su propia creación: viven sin esperanza y bajo el uso desproporcionado de sus herramientas.

*“La crisis se arraiga en el fracaso de la empresa moderna, a saber, la sustitución del hombre por la máquina. El gran proyecto se ha metamorfoseado en un implacable proceso de servidumbre para el productor, y de intoxicación para el consumidor. El señorío del hombre sobre la herramienta fue reemplazado por el señorío de la herramienta sobre el hombre. Es aquí donde es preciso saber reconocer el fracaso. Es la herramienta la que hace al hombre su esclavo”<sup>63</sup> (Illich, I. 1985).*

La alternativa que postula Illich será la del paso de una sociedad que no reconoce sus propios límites a una sociedad proporcional; la del paso de la hibris tecnológica propia de las herramientas dominantes a una uso a escala humana de las herramientas o lo que él llama las herramientas convivenciales. Es decir, la apropiación y manejo social o convivencial de las herramientas:

*“La solución de la crisis exige una conversión radical: solamente echando abajo la sólida estructura que regula la relación del hombre con la herramienta, podremos darnos unas herramientas justas. La herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe. Yo creo que se deben invertir radicalmente las instituciones industriales y reconstruir la sociedad completamente”<sup>64</sup> (Illich, I. 1985).*

Illich, propone tres grandes criterios a partir de los cuales los hombre pueden hacer esta reconstrucción de la sociedad a partir de la inversión o el paso de las herramientas dominantes a las herramientas convivenciales (y, con estos criterios Illich se pone, sin pretenderlo, al nivel de una Bioética Global). Es decir, al nivel no solo de un discurso Bioético, sino también de una acción local que reconoce sus pretensiones globales en tanto que con ella se pone en juego la supervivencia de la humanidad y la responsabilidad planetaria que implica el uso de las herramientas convivenciales.

*La supervivencia es condición necesaria, pero no suficiente, para la equidad: se puede sobrevivir en prisión. La equidad en la distribución de los productos industriales es condición necesaria, pero no suficiente, para un*

*trabajo convivencial: uno puede convertirse en prisionero de la instrumentación. La autonomía, como poder de control sobre la energía, engloba los dos primeros valores citados, y define el trabajo convivencial. Este tiene, como condición, el establecimiento de estructuras que posibiliten esta distribución equitativa de la energía. Debemos construir -y gracias a los progresos científicos lo podemos hacer- una sociedad postindustrial en que el ejercicio de la creatividad de una persona no imponga jamás a otra un trabajo, un conocimiento o un consumo obligatorio. En la era de la tecnología científica, solamente una estructura convivencial de la herramienta puede conjugar la supervivencia y la equidad. La equidad exige que, a un tiempo, se compartan el poder y el haber. Si bien la carrera por la energía conduce al holocausto, la centralización del control de la energía en manos de un leviatán burocrático sacrificaría el control igualitario de la misma a la ficción de una distribución equitativa de los productos obtenidos. La estructuración convivencial de las herramientas es una necesidad y una urgencia desde el momento en que la ciencia libera nuevas formas de energía. Una estructura convivencial de la herramienta hace realizable la equidad y practicable la justicia; ella constituye la única garantía de supervivencia”<sup>65</sup> (Illich, I. 1985).*

Esta doble relacionalidad proporcional entre el hombre y sus herramientas, por un lado, y el discernimiento del umbral de su productividad bajo los criterios de equidad, autonomía y justicia, por otro, de cara a la supervivencia de la humanidad con todos los sistemas vivos para posibilitar un destino planetario, es sin lugar a dudas, a lo que podemos llamar el desafío de la convivialidad o más exactamente el desafío bioético en la era planetaria.

#### NOTAS

- 1 Cfr. OSORIO GARCÍA, S.N., *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada, Colección Pedagógica y humanística 12, 2008, 146 pp.
- 2 Cfr. MORIN, E., *El método IV: las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid: Editorial Cátedra, 1992.
- 3 Para este punto es muy sugerente que tanto Heidegger como Morin no oculten, ni renieguen de aquella dimensión humana que se confronta con la ultimidad de lo real, pero que no es accesible por vía del concepto, aunque no sin el concepto. En Heidegger la dimensión de lo divino, en Morin la dimensión de lo inexplicable. Cfr. Heidegger, Martin, Carta sobre el humanismo, En *Hitos*, Madrid: Alianza editorial, 2000, pp. 259-297; Morin, Edgar, *El hombre y Dios*, En AA.VV, *Dios, hoy*, Barcelona: Kairós, 1998, pp. 31-36.

- 4 Cfr. OSORIO GARCÍA, S.N., "Sólo un Dios puede aún salvarnos." Dilucidación acerca del "otro pensar" en *Martin Heidegger. La experiencia del pensar*, Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009, pp. 223-249.
- 5 Cfr. ILLICH, I., La convivencialidad, En *Obras Reunidas I, México: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 120-145. El término empleado por Illich en Inglés es conviviality. Los traductores lo han traducido por convivencialidad. Yo prefiero traducirlo por convivialidad para mostrar la reinterpretación que hago del mismo desde la perspectiva que reclamo para el discurso Bioético. Cfr. Osorio García Sergio Néstor, Bioética y Pensamiento complejo. Hacia una emergente manera de ser, en Revista Latinoamericana de Bioética, Volumen 8, No 2, Edición 15, julio-diciembre de 2008, pp. 106-113.*
- 6 Desde 1985 se viene llevando a cabo -bajo la dirección de Herman Heidegger- la publicación de las obras completas de Martin Heidegger: "Edición integral-Gesamtausgabe, GA". Se espera terminar la tarea en el año 2020 con un total de 102 volúmenes.
- 7 Cfr. XOLOCOTZI, Á., Las estancias de habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo, en Félix Duque (Coord), *Heidegger. Sendas que vienen*, vol. 2 Madrid: Círculo de Bellas Artes-Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 102- 128.
- 8 Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, § 5.
- 9 HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, § 5.
- 10 XOLOCOTZI, Á., La necesidad del abandono, aproximaciones al pensar ontológico de Heidegger, en *Martin Heidegger. La experiencia del pensar*, Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009, pp. 186-209.
- 11 Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, § 8.
- 12 HEIDEGGER, M., § 14-24. En este capítulo tercero titulado: la mundaneidad del mundo, Heidegger nos lleva, en clara confrontación con Descartes, a la comprensión del mundo en tanto recipiente o habitáculo en el que están las cosas y los hombres, al mundo como una manera fáctica de habitar el Dasein. Es decir, que para Heidegger el único que tiene mundo es el Dasein.
- 13 Para descubrir la influencia de esta manera de ser en el mundo con la ecología contemporánea véase: Schérer, René, Consideraciones inactuales, En Schérer, Rene-Lothar, Arion, *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Madrid: EDAF, 1975, pp. 9-60.
- 14 Cfr. HEIDEGGER, M., Construir, habitar, pensar; Poéticamente habita el hombre, En *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 113-126 y 163-178 respectivamente.
- 15 Cfr. HEIDEGGER, M., La pregunta por la técnica; Ciencia y meditación, En *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 113-126 y 163-178 respectivamente.
- 16 Cfr. ACEVEDO GUERRA, J., En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente, en *Revista de Filosofía, Vol. 26, 2006, pp.7-28.*
- 17 Paradigma para Heidegger, —sin que él use propiamente esta terminología— es la concepción de lo real que supone a) una determinada idea de lo que "es": Lo que "es" es tal en tanto que objeto del representar y de la disposición del hombre; b) una determinada interpretación de la verdad: la verdad es sinónimo de certeza, de la certidumbre del representar humano; y c) una determinada concepción del hombre: éste se vivencia a sí mismo como *ego cogito, como sujeto*.
- 18 Cfr. MORIN, E., El pensamiento subyacente (paradigmatología), En *El Método IV: Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 216-244. Cfr. Osorio García, Sergio Néstor, El pensamiento complejo: paradigmatología en Edgar Morin; En, *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: Universidad Militar Nueva Granada, Colección Pedagógica y humanística 12, 2008, pp. 98-120.
- 19 Cfr. XOLOCOTZI, Á., *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación n Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*, México: Universidad Iberoamericana. Palza y valdes editores, 2007.
- 20 POTTER, V.R., *Bioethics: Bridge to the future*, New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1971; Van Rensselaer, Potter, *Global bioethics. building on the leopold legacy*. Michigan State University Press, 1998; Van Rensselaer, Potter, Global bioethics: origin and development of global bioethics. In *Handbook of Environment Risk Decision Making: Values, Perceptions and Ethics*, Edited by C. R. Cothorn, (2000); Van Rensselaer, Potter, Temas bioéticos para el siglo XXI. Videoconferencia en el Congreso Mundial de Bioética, Organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), Gijón, España: 20-24 de junio.
- 21 Cfr. HEIDEGGER, M., La época de la imagen del mundo, En *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Madrid: Alianza, 1996, pp. 63-90.
- 22 Cfr. HEIDEGGER, M., *¿Qué significa pensar?* traducción de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.
- 23 Cfr. HEIDEGGER, M., *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1988, pp. 27 y 29.
- 24 Cfr. HEIDEGGER, M., La pregunta por la técnica, Ciencia y meditación, En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 113-126 y 163-178 respectivamente.
- 25 Cfr. HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 114 – 117.
- 26 Cfr. HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Argentina: Biblos-Almagesto, 2003. Traducción de Dina V. Picotti; Heidegger, Martín, *Sobre el comienzo*, Argentina: Biblos-Almagesto, 2007.
- 27 Cfr. XOLOCOTZI, Á., Fundamento, esencia y Ereignis. A propósito de la interpretación gadameriana de la *kehr* de Heidegger, en *Éndoxa, Series filosóficas (Madrid)*, no. 20, 2005, pp. 733-744.
- 28 Cfr. HEIDEGGER, M., Carta sobre el humanismo, Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés, En *Hitos*, Madrid: Alianza, 2000, pp. 259-297.
- 29 Cfr. DELGADO, C.J., Dialogar con Potter y Morin: La Bioética en la revolución contemporánea del saber, En Osorio García, Sergio Néstor, (Coord), *Bioética y Pensamiento complejo II: Estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG, 2008, pp. 61-76.
- 30 Cfr. De LARA, F., Bioética y complejidad. La Bioética como filosofía, En Osorio García, Sergio Néstor, (Coord), *Bioética y Pensamiento complejo II: Estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG, 2008, pp. 77-88.
- 31 Cfr. MORIN, E., *El Método III: El conocimiento del conocimiento*, Madrid: Cátedra, 1988 2, pp. 24.
- 32 Cfr. MORIN, E., La edad de hierro planetaria, En *Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 155-167 Morin, E., De las ideas y los hombres, En *El Método IV: Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 247-256.
- 33 Ibidem, pp. 218-219.
- 34 Cfr. MORIN, E.; ROGER, E. y MOTA, R., Los desafíos de la era planetaria: El posible despertar de una sociedad-mundo; En, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp.77-118; Morin, Edgar, "¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo", *Gazeta de Antropología*, N° 19, 2003.
- 35 Cfr. MORIN, E., "¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo", *Gazeta de Antropología*, N° 19, 2003. [www.pensamientocomplejo.com.ar/biblio.asp](http://www.pensamientocomplejo.com.ar/biblio.asp), pp. 10.
- 36 Ibid, 10.
- 37 La metáfora esta en la línea de Reflexión de Max Weber, quien comprendió la modernización como la recaída en una "Jaula de Hierro" y como el desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas

del mundo premoderno. Cfr. Weber, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, Madrid, 1973. Una muy interesante reconstrucción del planeamiento global del sociólogo Weber de cara a la comprensión del mundo contemporáneo en tanto proceso de globalización a medias lo encontramos en Habermas, Jürgen, *La teoría de la racionalización de Max Weber*, En, *Teoría de la Acción Comunicativa*, I, Madrid: Taurus, 1987, pp.197-350. Cfr. Osorio García, Sergio Néstor. De la teoría crítica de la sociedad en J. Habermas a la paradigmato-  
 38 logía de E. Morin, En: *Complejidad: revolución científica y teorías*.  
 39 Bogotá: Universidad del Rosario, 2008. De próxima aparición.  
 Ibidem, 10.  
 Cfr. MORIN, E., ROGER, E. y MOTTA, R., Los desafíos de la era planetaria: El posible despertar de una sociedad-mundo,"En, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp.77-118. Morin, Edgar, En el corazón de la crisis planetaria, En, *La violencia del mundo*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, pp. 35-54. En este mismo texto, Baudrillard, desarrolla la explicación sobre la hipótesis soberana del terrorismo en la que se muestra cómo las acciones terroristas son ellas mismas expresión del sistema perverso que las produce: "La táctica del modelo terrorista consiste en provocar un exceso de realidad y en hacer que el sistema se derrumbe bajo este exceso de realidad. Toda la irrisión de la situación y, además, la violencia movilizada del poder se tornan contra éste, ya que los actos terroristas son a la vez el espejo exorbitante de su propia violencia y el modelo de una violencia simbólica que le está prohibida, de la sola violencia que el sistema no puede ejercer: la de su propia muerte."Cfr. Baudrillard, Jean, La violencia de lo mundial, En Baudrillard, Jean-Morin, Edgar, *La violencia del mundo*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2003, p.28.  
 40 Cfr. GRACIA, D., El sentido de la globalización, En, *Bioética: un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo S.J.*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2002, pp. 569-589; Véase también Apel karl-Otto, Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-transcendental y procedimental de la ética discursiva), *Revista Debats*, No. 66, (Verano de 1999), pp.49-67.  
 41 Cfr. MORIN, E.; ROGER, E. y MOTTA, R., Los desafíos de la era planetaria: el posible despertar de una sociedad-mundo, En, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 80-81.  
 42 Cfr. GÓMEZ GARCÍA, P., "Antropología y técnica. De la hominización a la mundialización", *Revista Diálogo Filosófico*, Madrid, No. 54, (2002), pp. 495-524.  
 43 Cfr. MORIN, E., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Bogotá: Magisterio, 2003, pp.120-121.  
 44 Cfr. MORIN, E., ROGER, E. y MOTTA, R., Los desafíos de la era planetaria: el posible despertar de una sociedad-mundo, En, *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003, pp. 77.  
 45 La antropolítica para Morin es la plena conciencia de que la construcción de una política de civilización para el desarrollo de una sociedad-mundo, es una política que opera "con" y "en" la multidimensionalidad compleja de los problemas humanos y debe tener como base de su visión antropológica un hombre genérico y como finalidad el desarrollo del ser humano y de la humanidad en el contexto de la prosecución de la hominización. Para una profundización de esta apuesta véase, Morin, Edgar- Kern, Anne Brigitte, *La antropolítica, En Tierra-patria*, Barcelona: Kairós, 1993, pp. 167-187, y Morin, Edgar *Introducción a una política del hombre*, Barcelona: Gedisa, 2002.  
 46 Cfr. MORIN, E., *Une politique de civilisation* (en colaboración con Sami Naïr). París: Arléa, 1997.  
 47 Cfr. MORIN, E., ¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo, En *Gazeta de Antropología*, universidad de Granada, N° 19, 2003, pp. 9.

48 Cfr. SOLANA RUIZ, J.L., *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*, Granada: Editorial Comares, 2001.  
 49 Cfr. MORIN, E., "¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo", *Gazeta de Antropología*, N° 19, 2003, pp. 9.  
 50 En lo que sigue no voy a entrar en estos aspectos epistemológicos de pensador austriaco-mexicano. Para ello remito al lector a mi texto *Bioética y pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: UMNG-Prontoprinter Ltda, 2008.  
 51 Erich Fromm, amigo personal de Illich, nos dirá en el prefacio de una de sus obras que la propuesta illichiana se puede catalogar como un radicalismo humanista. "Antes de toda reflexión, el radicalismo illichiano es llevado a adoptar como lema 'de omnibus dubitandum'; hay que dudar de todo, en particular de aquellos conceptos ideológicos que están bien anclados en la opinión pública y que se transforman en axiomas". Cfr. Illich Iván, *Celebration of Awarness*, en *Œuvres Complètes V.1*, Paris: Fayard, 2003. En lengua castellana contamos con una reciente reedición crítica de las obras de Illich, pero desafortunadamente este escrito no hace parte de la misma. Véase, Illich Iván, *Obras Reunidas I*, México: Fondo de cultura Económica, 2006; id., *Obras Reunidas I*, México: Fondo de cultura Económica, 2008  
 52 Cfr. ILLICH, I., Renacimiento del hombre epimetéico, en *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 145-161.  
 53 Cfr. ILLICH, I., Renacimiento del hombre epimetéico, en *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 145.  
 54 Cfr. ILLICH, I., Renacimiento del hombre epimetéico, en *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 145.  
 55 Cfr. ILLICH, I., Renacimiento del hombre epimetéico, en *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 145.  
 56 Cfr. OSORIO GARCÍA, S.N., *Ética para la Bioética y Bioética para la ética. El diálogo con la tradición occidental*, En *Bioética y Pensamiento complejo I: un puente en construcción*, Bogotá: UMNG, 2008, pp. 11-22. Allí, a diferencia de lo que aquí vamos a hacer, interpreto el surgimiento de Bioética en la era tecnológica desde el Mito de Prometeo encadenado tal y como nos ha sido transmitido por la tradición teniendo como origen el relato griego. El tema de la desproporción, fue sin duda el tema de reflexión para el mundo griego, pero por razones que no trataré en este momento fue abandonado. Al recuperar lo originario de la tradición mítica, Illich recupera el tema de la proporcionalidad o de los límites a escala humana y lo convierte en la clave de lectura de su reflexión sobre la sociedad convivencial. En esto Illich es deudor, como el mismo lo reconoce, de los reflexiones de Paul Goodman, Jacques Ellul, E. F. Schumacher y sobre todo del maestro de Schumacher, el austriaco Leopold Kohr.  
 58 Cfr. ILLICH, I., *La sociedad desescolarizada*, México, Joaquín Mortiz, 1985, pp. 146-147.  
 59 *Ibid*, 151-152  
 60 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 11.  
 61 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 28.  
 62 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 44.  
 63 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 28.  
 64 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 27.  
 65 Cfr. ILLICH, I., *La convivencialidad*, México: Joaquín Mortiz / Planeta, 1985, pp. 32.