

Epistemología axiológica y bioética global. Dos herramientas para la construcción de Proyectos Axiológicos Colectivos

Sergio Néstor Osorio

Tanto la bioética global como la epistemología axiológica tienen un origen común, que vamos a llamar la “revolución contemporánea del saber”. Las dos, son propuestas de pensamiento y de acción que quieren salirle al paso al dismantelamiento axiológico de las sociedades de conocimiento. La bioética global y la epistemología axiológica se convierten, para las sociedades actuales ya sean sociedades de conocimiento o sociedades en tránsito, en dos herramientas pertinentes para la continuación inteligente del proceso de hominización. En este sentido, las dos propuestas no sólo son complementarias, sino que se implican mutuamente cuando se trata de elaborar Proyectos Axiológicos Concretos PACs. Es decir, modos de vida que las comunidades humanas, dentro de coordenadas espacio-temporales y culturales específicas, deben asumir para la construcción de sus ines, sus valores, sus formas de cohesión y de organización social, y de esta manera resistir a las formas de deshumanización que ponen en riesgo la sostenibilidad humana y planetaria.

La “revolución contemporánea del saber”

El origen de esta comunicación se ubica en un proyecto de largo alcance, que con un grupo de colegas comenzamos hace más de diez años en Bogotá-Colombia¹, cuando nos percatamos que la sobrevivencia del hombre en el

¹ Se trata de los miembros del grupo de investigación de la línea en bioética global y complejidad del grupo de bioética (Bioethics Group, Clasiicado en categoría B, según COLCIENCIAS), que tiene su base en Facultad de Educación y Humanidades, programa de bioética, de la Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá-Colombia, Sur América.

planeta tierra dependerá, fundamentalmente, de la manera como se asuma la revolución contemporánea del saber. Sostenemos que sólo desde la apropiación crítica de la emergencia de una nueva racionalidad, es posible comprender la sostenibilidad humana y planetaria.

Desde esta perspectiva, tanto la bioética como la epistemología axiológica, se van posicionando como herramientas de una nueva sabiduría que emergiendo y al mismo tiempo posibilitando de la revolución contemporánea del saber, nos ayudará a la mejora de la condición humana.

El ideal clásico de racionalidad

La sociedad moderna europea se fraguó en medio de las relaciones complejas entre la organización del sistema social a través de la consolidación y expansión de una economía de mercado capitalista; la organización de la comunidad política a través de la constitución de los estados nacionales y de regímenes políticos democráticos y representativos y la producción del conocimiento mediante la consolidación del paradigma científico de la ciencia clásica, que mediante la institucionalización de un saber disciplinar, consolidó lo que Snow llama la separación entre la cultura científica y la cultura humanística (Snow, 1980).

La sociedad moderna europea, en términos del pensador francés Edgar Morin, consolida desde la relación compleja de estas grandes dimensiones una nueva e incierta forma de organización social que buscará como objetivo el desarrollo de una economía de mercado capitalista de alcance mundial (globalización), y un modo de vida humano escindido de la vida del planeta y del universo (la planetarización a medias) (Morin: 2003 a y d). Dichos cambios conllevan un circuito de acciones y retroacciones, causas y consecuencias en todas las dimensiones y esferas de la vida humana y en todos los niveles en los que se construye la identidad humana cuya característica más sobresaliente será la fragmentación social, cultural, personal, espiritual y epistémica (Osorio: 2010 a, pp. 235-248).

El hombre de la modernidad, convertido en sujeto lógico-jurídico, pretendió ser capaz de observar al mundo objetivamente, es decir, con independencia de su mirada sobre sí mismo y aunque esto de hecho era imposible, conió ciegamente en que metodológicamente era posible. Pensar objetivamente el mundo con independencia de quien lo piensa, es la gran paradoja de la racionalidad clásica (Mires: 1996. pp. 153-177). A esta perspectiva del conocimiento en la que el sujeto no se mete en lo conocido a la manera en que un espejo no se mete en la imagen por el relejada, o en que un pintor no se mete dentro del cuadro que está pintando, es justamente a lo que se llama conocimiento representacional de la realidad, que es la característica ontológica y epistemológica más emblemática de la racionalidad y de la ciencia clásica.

En efecto, la ciencia clásica cree en la posibilidad de re-presentar en la mente de quien conoce una imagen que es copia iel de la realidad y aunque esto, en la práctica es imposible, la relexión ilosóica lo impuso como presupuesto epistemológico fundamental del conocimiento de lo real. Para la muestra este texto de John Locke:

Supongamos que la mente es, como nosotros decimos, un papel en blanco, vacío de caracteres, sin ideas. ¿Cómo se llena? ¿De dónde procede el vasto acopio que la ilimitada y activa imaginación del hombre ha grabado en ella con una variedad casi ininita? A esto respondo con una palabra: con la experiencia. En ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva todo en último término. Nuestra observación, ocupándose ya sobre objetos sensibles externos, o ya sobre las operaciones internas de nuestras mentes, percibidas y relejadas por nosotros mismos, es la que abastece a nuestro entendimiento con todos los materiales del pensar. Cuando las ideas simples se ofrecen a la mente, el entendimiento no puede rehusar tenerlas, ni alterarlas cuando están impresas, ni borrarlas para hacer otras nuevas, de la misma manera que un espejo no puede rehusar, alterar o destruir las imágenes o ideas que los objetos puestos delante de él producen. (Locke: 1982, p. 134)

La imagen representacionista del conocimiento que supone que el conocimiento es reflejo del mundo observado sin el observador y que el sujeto es totalmente pasivo, como el espejo, para percibir la realidad exterior, no es capaz de abordar la experiencia humana en su totalidad, tan sólo identifica ésta con una experimentación científica del universo, que además tiene como presupuesto ontológico, la creencia de que éste funciona al estilo de una máquina perfectísima (Capra: 1985, pp. 55-79).

En síntesis, el paradigma científico-filosófico de la modernidad separa de una manera abusiva, violenta y dramática el pensamiento en tanto que proceso y actividad vital para la supervivencia, de aquello que es experimentado y pensado. De este modo logra desacoplar lo que en la vida es inseparable: la vida como conocimiento y el conocimiento como actividad fundamental de vida (Maturana y Varela 1990). La modernidad centrando la atención en las teorías como sistemas *legaliformes* sometidos única y exclusivamente al imperio de la lógica y a la contrastación experimental de la realidad, logró dejar en el olvido o peor aún logró invisibilizar la actividad creativa e inventiva de todo conocimiento y por tanto evadió su dimensión ético-moral. (Husserl, 1994; Heidegger, 1994).

El ideal clásico de racionalidad, aquél que fue desarrollado por la ciencia clásica y por la filosofía moderna del sujeto, epistemológicamente hablando, instauró la separación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, entre el observador y lo observado, la separación y exclusión de lo moral y valorativo como concerniente a la vida social del hombre, como contrario o al menos como algo ajeno a la objetividad del saber científico. De esta manera, legitimó el saber científico como único saber válido en detrimento y exclusión de otros saberes que encantaban la vida humana en su existencia cotidiana.

Visto esto desde un horizonte retrospectivo, podríamos decir que las características más sobresalientes que integraron la racionalidad y la ciencia clásica son:

1. El primado de la razón, ésta entendida como fundamento epistemológico capaz de producir un conocimiento científico nuevo por su formulación y su justificación;

2. La objetividad del saber, entendido como conocimiento de una realidad exterior e independiente del sujeto, con la presuposición de que el universo existe allá, fuera del sujeto, en forma acabada y que lo podemos conocer tal y como es el mediante la investigación científica. En este contexto, la realidad exterior, la naturaleza, el universo, es una máquina perfectísima que se puede conocer a través de leyes invariables. El universo es semejante a sí mismo en todas sus manifestaciones, y por ello puede ser explicado a partir de leyes simples, que durante un tiempo bastante prolongado se identificaron con las formuladas por la física, específicamente la física mecánica;

3. La implementación de un método experimental como única herramienta válida para alcanzar el conocimiento objetivo del mundo exterior, y finalmente,

4. La creencia de que el saber científico es capaz de proveer al hombre de poder para dominar la naturaleza. Según Bacon, saber es poder y el hombre tiene que torturar a la naturaleza para que ella le de sus secretos. La noción del conocimiento representacional de la realidad, puesto al servicio del hombre y de sus intereses económicos, devino capacidad dominadora del hombre sobre la Naturaleza. Y también y al final, del hombre sobre el hombre. (Najmanovich: 2005,2000, 1998).

Emergencia de una nueva racionalidad

Aunque la influencia ideológica de la racionalidad científica clásica conduce a una desactivación cognoscitiva del hombre común y la vida cotidiana, relegándolos a la condición de receptores pasivos de los avances científico-técnicos, en la segunda mitad del siglo XX los nuevos problemas que aparecieron ante el hombre común, en especial el deterioro del medio ambiente, las consecuencias negativas de la introducción de algunos

resultados científicos, el uso de los conocimientos con fines militares o su apropiación como bienes privados, así como el desmantelamiento axiológico de la sociedad (Corbí:2012pp.1-19), entre otros, han venido produciendo una nueva consciencia en el hombre del común, que ha cobrado formas sociales colectivas en movimientos y grupos de presión, los que han tenido una influencia notable en algunos avances cognoscitivos tendientes a la superación de la racionalidad clásica en tanto que ponen a la sociedad en riesgo de desaparecer (Corbí: 2012; 2013: pp. 15-75).

Esto significa que el impacto del modelo tecno-científico de producción económica, trae aparejado el surgimiento de problemas fundamentales que afectan la vida y la muerte de millones de hombres y mujeres, que ponen en riesgo la supervivencia humana y la sostenibilidad planetaria (Beck, 2006; Vallaeys, 2013; 2011). Por tanto, en este contexto, se vuelve vital pensar críticamente las implicaciones sociales, políticas y humanas de la actividad científica. Puesto que la ciencia no es una práctica neutral en relación a la vida y a la política, la significación ontológica y epistemológica del conocimiento científico adquiere una nueva dimensión para la humanidad.

Estas reacciones ciudadanas plantean serios desafíos para la producción de los sistemas científicos, para la legitimidad de las instituciones sociales y para la organización de los sistemas educativos en todos sus niveles. Al mismo tiempo, implican nuevas perspectivas que replantean la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza.

Epistemológicamente hablando, desde la segunda mitad del siglo XX, hemos comenzado a comprender la realidad en términos de sistemas dinámicos, donde las interacciones entre los constituyentes de los sistemas y su entorno resultan tan importantes como el análisis de los componentes mismos. La realidad ha comenzado a dejar de ser un conjunto de objetos para convertirse en un enjambre de conexiones, de interacciones, de redes, de emergencias, de devenires, de incertidumbres, de contradicciones que han encontrado asilo bajo el término ambiguo de la comprensión complejidad del universo.

Algunas de las comprensiones que dichos cambios vienen posibilitando, se comienzan a manifestar en las transformaciones ontológicas y epistemológicas del holismo ambiental, en las epistemologías pos-positivistas o de segundo orden, en los enfoques de la complejidad, en la epistemología axiológica y desde luego, la bioética global. Todas estas manifestaciones son bien distintas e incluso en algunos casos son contradictorias en sus pretensiones y alcances. Pero, tienen una característica en común: su crítica radical a la manera como la modernidad europea comprendió la racionalidad humana desde el paradigma de la ciencia clásica. Por esta razón, en todos estos intentos podemos encontrar como hilo conductor la búsqueda de una nueva racionalidad que supere el paradigma científico de la ciencia clásica y que posibilite una la emergencia de una nueva manera humana de ser.

Esto significa que el reto contemporáneo a la racionalidad y al saber científico es comprender la complejidad fenoménica que somos y nos constituye. Enfrenar la *interretroacción* fenoménica, lo entramado, lo incierto, la contradicción y la aventura del conocimiento no desde un paradigma de clásico de simplificación/disyunción/reducción sino desde un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin separar y asociar sin abstraer. Hay que renunciar a las pretensiones totalizadoras y totalitarias del conocimiento, sin renunciar a la comprensión racional del mismo. El desafío es emprender la producción del conocimiento, del cual dependeremos para vivir, y al mismo tiempo, reorganizarlo desde un paradigma distinto al de la racionalidad y la ciencia clásica. Al respecto dice Morin:

El que el conocimiento no pueda estar seguro de ningún fundamento ¿No significa haber adquirido un primer comienzo fundamental? ¿No nos incitaría ello a abandonar la metáfora arquitectónica, en la que la palabra "fundamento" adquiere un sentido indispensable, por una metáfora musical de construcción en movimiento que transformará en su movimiento mismo los constituyentes que la forman? (Morin: 19882, p.25)

Nos encontramos ante el surgimiento de lo que Potter llama bioética global y ante lo que Corbí nombra bajo el término epistemología axiológica.

La revolución contemporánea del saber y la emergencia de la bioética

La bioética es un neologismo inventado por el bioquímico norteamericano Van Rensselaer Potter hacia la década de los 70'. Potter, en sentido etimológico y cronológico, es considerado el padre de la bioética. Ahora bien ¿Qué quería significar Potter con este neologismo? Con temor a ser demasiado simplificador puedo decir que Potter quería plantear mediante la palabra bioética la respuesta a una pregunta: ¿Hacia dónde nos llevan, como individuos y como especie, los desarrollos de la racionalidad científico-técnica? y si acaso ¿Tendremos otra opción?

Ante la primera pregunta Potter responderá que el desarrollo científico-técnico nos llevará de manera inevitable, hacia el colapso de la humanidad como especie (Potter, 1962). Esto no significa que los adelantos científico-técnicos sean en sí mismos malos o inconvenientes, por el contrario, son útiles y necesarios. Pero, jalonados y supeditados a una racionalidad recortada que se supedita a una acumulación inmediata y desmedida del capital económico de unas pocas personas y de unas pocas organizaciones, en detrimento de la humanidad (lo que hoy podemos nombrar con el nombre de tecno-ciencias), pondrán a futuro, -y no tan a futuro-, en serio peligro la sostenibilidad de la vida del planeta y de la vida humana como parte de la vida del planeta. (Potter, 1988, 1971)²

En relación a la segunda pregunta: y acaso ¿Tendremos otra opción? Potter a pesar de todo pronóstico negativo de una racionalidad recortada, nos dirá que la supervivencia de la humanidad y del planeta tierra, dependerán de lo que nosotros mismos podamos hacer con los adelantos tecno-científicos. Pero para ello, se requiere que la racionalidad científico-técnica pueda ser comprendida y orientada desde otro tipo de racionalidad, diríamos hoy por una racionalidad amplia (práctico-moral), que determine la orientación a

2 Esto mismo, a la luz de la revolución contemporánea del saber, es dicho aunque con otras herramientas conceptuales, por Basarab Nicolescu, de quien se deriva la propuesta de un conocimiento transdisciplinar como antídoto para un conocimiento disciplinar (Nicolescu, 2008, 509-516); Edgar Morin, con la propuesta de un pensamiento y de una epistemología compleja capaz de salirle al paso a una epistemología de simplificación (Morin: 1995), y desde luego, Marià Corbí, con la propuesta de una epistemología axiológica como veremos más adelante..

largo plazo de la racionalidad tecno-científica. Pero aquí justamente está el problema.

Potter como científico dedicado por más de 30 años a la investigación sobre el cáncer, sabe que la humanidad se ha superdesarrollado desde el punto de vista de la racionalidad instrumental (tecno-científica). Pero también sabe que la humanidad ha quedado subdesarrollada desde el punto de vista de la racionalidad práctico-moral. Por ello, piensa que la bioética será una nueva ciencia de la vida que superará el déficit de la racionalidad práctico-moral de la humanidad en la era de la racionalidad científico-técnica e instrumental.

La bioética debería llegar a ser un nuevo tipo de ciencia de la vida, esencialmente interdisciplinar y preocupada por la sobrevivencia de la especie humana, capaz de integrar la biología humana (ampliamente entendida), la competencia humana en crear y acompañar los valores humanos, los problemas del medio ambiente y de los otros seres vivos que intervienen en la preservación y mejoría de la propia calidad de vida de los seres humanos. (Potter, 1970, 127).

Posteriormente, dirá Potter que la bioética será el nombre para una nueva sabiduría capaz de dirigir razonablemente el conocimiento científico-técnico para la supervivencia humana y planetaria.

La humanidad está en una urgida necesidad de un nuevo conocimiento que pueda proveer el “conocimiento de cómo usar el conocimiento” para la supervivencia del hombre y la mejora en la calidad de vida. Este concepto de conocimiento como guía para la acción -el conocimiento de cómo usar conocimiento para el bien social- podría ser llamado ciencia de la sobrevivencia, seguramente el pre-requisito para mejorar la calidad de vida. La ciencia de la sobrevivencia tiene que ser construida sobre la ciencia biológica, pero llevada más allá de sus límites tradicionales enriqueciéndola con los elementos más esenciales de las ciencias sociales y de las humanidades, con énfasis en la filosofía en un

estricto sentido, con el significado de “Amor a la sabiduría”. La ciencia de sobrevivencia tiene que ser más que una ciencia, por esto mismo propongo el término bioética para hacer énfasis en los dos más importantes ingredientes para alcanzar el nuevo conocimiento, del que estamos tan urgidos, el conocimiento biológico y los valores humanos. (Potter, 1971, 1).

En la consecución de este logro habría que leer el artículo de 1998 en el que Potter mira el alcance de esta nueva ciencia de la vida, de esta nueva sabiduría desde los avances de la genética y desde las transformaciones éticas de la humanidad, afirmando que las transformaciones epistemológicas son tan grandes que no puede ser dejadas, únicamente, en manos de los científicos:

En el año 1995 escribí un artículo titulado “Global bioethics: linking genes to the ethical behavior”. En la actualidad podría llamarlo: “Deep Bioethics: linking genes to the ethical behavior”. ¿Podría algo ser filosóficamente más profundo o más profundamente bioético que “unir genes a la conducta ética”? ¿Pueden las profesiones educacionales o éticas relacionarse con la rapidez de los nuevos desarrollos, los nuevos descubrimientos científicos, que unen los genes a las personalidades y que unen la conducta humana a nuestra herencia biológica y a la interacción dinámica entre procesos cerebrales complejos, y una vasta y progresiva lista de aportes sociales? Sin lugar a dudas, el alcance de estas interacciones cambiará con el tiempo y espero que las generaciones futuras puedan ser motivadas a desarrollar cerebros que mejoren el potencial humano para la cooperación global, bioéticamente integrada y más inteligente. La ciencia genética es demasiado importante como para dejarla en manos de los científicos. (Potter, 1998, 30).

En otro de sus escritos, elaborado para dar el informe anual ante la Sociedad oncológica norteamericana, de la que él era su presidente, encuadra el significado de la bioética dentro de una racionalidad axiológica y propone

como actitudes fundamentales de la misma, tanto la responsabilidad como la humildad. Dice Potter:

Desde el comienzo, he considerado la bioética como el nombre de una nueva disciplina que cambiara el conocimiento y la reflexión. La bioética debería ser vista como un enfoque cibernético de la búsqueda continua de sabiduría, lo que yo he definido como el conocimiento de cómo usar el conocimiento para la supervivencia humana y para la mejora de la humanidad. En conclusión les pido que piensen en la bioética como una nueva ética científica que combina la humildad, la responsabilidad y la competencia, que es interdisciplinaria e intercultural y que intensifica el sentido de la humanidad. (Potter, 1975, 2300).

La razón de esta “nueva conocimiento interdisciplinario e intercultural que intensifica el sentido de la humanidad”, se encuentra en la insuficiencia de la ética tradicional, que se refiere únicamente a las interacciones entre personas, dejando de lado, la relación entre las personas y los sistemas “biológicos” de los cuales las personas hacen parte y dependen, al mismo tiempo que aquellos, por el poder de la racionalidad científico-técnica, dependen de los hombres. “La ética tradicional trata de las interacciones de la gente con la gente. Mientras que la Bioética trata de las interacción entre la gente y los sistemas biológicos” (Potter, 2000, 152).

En la dedicatoria de su libro de 1971 nos dice al respecto:

Dedico este libro a la memoria de Aldo Leopold quien fuera el primero a quien se le ocurrió extender la ética a la Bioética. La ética se ocupó primero de regular las relaciones de los individuos entre sí. El decálogo de Moisés, es un ejemplo de ello. Avances posteriores hicieron que la ética tratara las relaciones entre los individuos y la sociedad. La regla de oro “No hagas a los demás lo que no quieras que hagan contigo” trata de integrar el individuo a la sociedad. La democracia intenta integrar al individuo con la organización social. Hasta ahora no existe una ética que se ocupe de regular las relaciones del individuo con la tierra, los animales y

las plantas que crecen en ella. La relación del hombre con la tierra es todavía exclusivamente económica. Implica privilegios, pero no obligaciones. La extensión de la ética a este tercer elemento en el contexto humano es, si leo correctamente su evidencia, una posibilidad para que continúe la evolución desde una necesidad ecológica... la (nueva ética es decir la bioética) es, posiblemente, una especie de instinto comunitario en formación (Potter, 1971, XII). Y todas estas interacciones incluyen a la bioética y a la supervivencia del ecosistema total que constituye la prueba del valor del sistema (Potter, 1971, VIII).³

Pero, las pretensiones de la bioética potteriana no paran aquí. Potter también sabe que la humanidad se realiza humanamente en medio de entornos o contextos socio-culturales a partir de los cuales los humanos determinan aquellas cosas que no se han determinado genéticamente. Potter sabe que el ser humano es el único animal que para poder hacerse viable tiene que determinar socio-culturalmente los cómo de su existencia. Por tanto, con un mínimo de base biológica, los humanos tienen que determinar su modo axiológico de supervivencia. Es decir, sus fines, sus valores, sus formas de cohesión y de organización social, sus formas de actuar de cara a una sostenibilidad humana y planetaria⁴. Y constata una vez más, que el modo axiológico de supervivencia, no se puede alcanzar desde la racionalidad científico-técnica. De allí surge el reto de construir un tipo de sociedad (un proyecto axiológico colectivo, en términos corbinianos), que pueda mediar los intereses de corto plazo de la racionalidad científico-técnica con los intereses de supervivencia de la humanidad. Es decir los intereses de largo plazo de la humanidad.

Por eso el medio cultural, construcción específica de la especie humana, deberá balancear adecuadamente el instinto individual de corto plazo (el defecto fatal de la evolución biológica) y las necesidades a largo plazo de la especie para una supervivencia

³ Los paréntesis son míos.

⁴ Corbí diría esto en los siguientes términos: *"Los tiene que determinar entre otras cosas, su vida sexual, su organización familiar, sus modos de relación y de organización social, económica y política, así como su inmersión en la totalidad del universo"* (Corbí, 2013; 2013b)

decente, en contraste con la mera supervivencia de una sobrelvida miserable en el planeta. (Potter, 1988. Citado por Schramm, 1998, 22)⁵

Excursus

En este contexto me gustaría relacionar lo dicho por Potter, con lo dicho por el pensador alemán Martin Heidegger a propósito de la racionalidad científico-técnica y de la actitud que podemos tener para con ello.

En primer lugar Heidegger nos hace tomar consciencia de un tipo de racionalidad humana que no es la racionalidad científico-técnica, que tanto nos obnubila. Dice Heidegger:

El fundamento de este estado de cosas está en que la ciencia no piensa. No piensa porque, según el modo de su proceder y de los medios de los que se vale, no puede pensar nunca; pensar, según el modo de los pensadores. El hecho de que la ciencia no pueda pensar no es una carencia, sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en aquélla. La ciencia no piensa. (Heidegger, 1994, 117).

La expresión aparentemente es muy dura: “la ciencia no piensa”. Pero, esto significa que no piensa “como los pensadores”. Es decir, tiene como objetivo fundamental la supervivencia de la especie y no la cualificación pensante de la existencia. Y por ello, no se ha de ocupar de aquella dimensión de la existencia a la que puede ser posible llegar a través de la “sabiduría”. A esta dimensión tenemos que llegar desde la racionalidad humana. Pero, esta

⁵ Los paréntesis son míos. Para Potter el instinto biológico sufre de un defecto fatal (fatal low): los humanos sólo actuamos de manera inmediata, y dejamos desprotegida la supervivencia a largo plazo. La cultura ha de ser el mecanismo para balancear adecuadamente el interés de supervivencia de corto plazo, con el interés de supervivencia a largo plazo en la especie humana. Cfr. Potter, Vans Rensselaer, (1995), “Global Bioethics: Linking Genes to Ethical Behavior”, *Perspective in Biology and Medicine*, 118-131. Id. Potter, Vans Rensselaer, (1990) “Getting to year 3000: can global Bioethics overcome evolution’s fatal low?” *Perspective in Biology and Medicine*, 34, 89-98.

dimensión, desde luego, no es el objetivo de la ciencia. Aunque también tengamos que decir, que el saber tecno-científico, no puede proceder sin dicho referente. El problema es que la racionalidad científico-técnica, tal y como procede en la actualidad, subsume una dimensión sobre la otra y todo que queda saturado desde los “progresos” científico-técnicos. Ir hacia ese fondo profundo que nos constituye será la misión que Heidegger le asigna al pensar. Desde el pensar meditativo, el hombre no solo piensa, sino que pensando se recupera a sí mismo en lo que él es, y recuperándose a sí mismo en lo que él es, podrá determinar la orientación de la racionalidad instrumental⁶. El pensar meditativo, será según Heidegger el nuevo suelo para arraigar humanamente nuestra existencia

¿Cuáles será el suelo y el fundamento para un arraigo venidero? Lo que buscamos con esta pregunta tal vez se halla muy próximo; tan próximo que lo más fácil es no advertirlo. Porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo es siempre el más lejano y por ello el más arduo. Este camino es el camino de la meditación. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte. Hagamos la prueba.

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a un constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar

6 Potter dirá -en una cercanía inimaginable de un científico para con la filosofía-, que esa ha de ser la misión de la bioética. Y por ello dice que se trata de un “conocimiento del conocimiento para orientar el saber científico-técnico”.

los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos... Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, inalmente, devasten nuestra esencia...

Quisiera denominar a esta actitud que dice simultáneamente "sí" y "no" al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad para con las cosas. Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido... Ahora bien, 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. (Heidegger, 1994, 27).

Según esto, en la racionalidad científico-técnica se nos oculta algo que no es técnico, y eso no técnico que se nos oculta en lo técnico, es justamente lo que se nos da cuando lo técnico es mirado en su justo lugar. Eso que se nos muestra ocultándose en la racionalidad técnica, pero que no es técnico, es lo que se comprende con la racionalidad meditativa o pensante y hace que las cosas no sólo se nos den como cosas, sino que al mismo tiempo nos maniieste en ellas el misterio que la habita. Esta apertura al misterio que determina el rasgo constitutivo de la realidad, es lo que, según Heidegger, nos puede dar un pensar meditativo y la actitud discerniente ante las cosas.

Pero, ésta "sabiduría", la racionalidad científico-técnica no nos lo puede dar. El pensar meditativo será la clave de lectura para posibilitar en el ser humano un modo de vida a la altura de sus propias posibilidades.

Para Potter, la bioética global recoge, aunque desde otro lenguaje, las aspiraciones heideggerianas de un pensar meditativo en medio de una sociedad científico-técnica. Y por ello, la bioética global como “nueva sabiduría” nos puede posibilitar una nueva relación con la tierra (bios), y una nueva manera de habitar el mundo (ethos).

Tanto Potter como Heidegger nos invitan a integrar la dimensión científico-técnica de la existencia desde una racionalidad más amplia que posibilite en los seres humanos no sólo su viabilidad como especie, sino también su modo propio de existencia. La bioética, en Potter, no es aún ésta sabiduría. Pero, la bioética servirá a manera de puente hacia el futuro, mientras surja esta nueva sabiduría (Potter, 1971).

Epistemología axiológica

La interpretación Corbiniana de la situación del hombre actual es la siguiente: en las últimas tres décadas, sobre todo en los países altamente industrializados (y por el impacto del fenómeno de la globalización en todos los demás), se ha dado un cambio paradigmático en la manera de sentir, pensar, actuar, relacionarse y organizar la vida personal y colectiva. Es decir, se ha dado una transformación paradigmática en la forma en que la humanidad se autoprograma e interpreta culturalmente con el objetivo de hacerse viable y de hacerse humana.

Dicho cambio paradigmático, conlleva una transformación epistemológica que es a un mismo tiempo, una transformación antropológica, sociológica y cultural. Dicha transformación, sin precedentes, deja sin condiciones de posibilidad, la manera como la humanidad se había hecho viable durante milenios, y la manera como los hombres habían cultivado culturalmente el acceso a la dimensión relativa y absoluta de la realidad. Durante muchísimo tiempo, -y esto es lo que se nos está haciendo cada vez más evidente en nuestras actuales sociedades del conocimiento, sociedades de innovación y cambio-, los humanos que vivieron en modos de vida estáticos, preindustriales o incluso industriales de primera industrialización, identificaron el conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad con

la signiicación lingüísticamente mediada que se tenía que hacer de la misma de cara a la supervivencia, y pensaron que con el lenguaje podían conocer y podían describir la realidad tal y como ella es. Esto es lo que Corbí llama epistemología mítica.⁷

Mediante la epistemología mítica los hombres de las sociedades preindustriales (estáticas) y pseudoestáticas, es decir los hombres y mujeres que sobrevivieron evitando el cambio, accedieron e interpretaron el doble acceso a la realidad. Es la epistemología mítica, en los sistemas de programación cultural anclados en creencias, la que da origen al gran fenómeno humano que hoy conocemos con el nombre de religión. La religión no es posible sin la interpretación que posibilita la epistemología mítica y la interpretación mítica del lenguaje y de la realidad es inviable sin la presencia de la religión. Las dos co-producen un tipo de hombre, y un tipo de sociedad que se hace viable mediante sistemas colectivos de programación cultural anclados en creencias.

Durante muchísimo tiempo los humanos creyeron que la realidad, que se les hacía presente en el lenguaje, les hablaba y les revelaba sus secretos. Los humanos, en este sentido, creyeron que podían conocer la realidad tal y como ella era a partir del filtro lingüístico que se utilizaba para significarla. Hoy, con el surgimiento de un tipo específico de conocimiento: el conocimiento tecno-científico, podemos decir metafóricamente, que la realidad nos habla y nos revela sus secretos. Pero, sabemos que el lenguaje humano ni describe, ni revela la realidad, tan sólo la modela, la significa, con fines de supervivencia. Esta situación es la que da paso a una nueva epistemología: la epistemología no-mítica que no se articula a partir de sistemas colectivos de creencias, sino a partir de conocimientos tecno-científicos, que desenganchados de los sistemas de creencias, permiten que la humanidad se haga viable: sobreviva. Por tanto, la epistemología no-mítica nos posibilita la supervivencia. Pero, no nos posibilita el que

⁷ Mítica, no en el sentido peyorativo que le dio el conocimiento ilustrado, sino mítica en un sentido antropolingüístico. La epistemología mítica es mítica no porque sea irracional o porque pertenezca a un momento evolutivo de la humanidad que ya está superado, sino que es mítica porque procede a través de mitos (relatos sagrados).

podamos llevar a cabo una programación cultural y axiológica de la existencia.

Esta nueva situación es la que hace inviable que las religiones construidas sobre los sistemas de creencias puedan seguir programando axiológicamente los cómos de existencia, tal y como lo hicieron de manera inteligentísima en las sociedades preindustriales o estáticas en las que nacieron. Esto significa que la crisis de la humanidad en la actualidad se debe a una mutación epistemológica sin precedentes. Esta mutación que es epistemológica, pero al mismo tiempo sociológica, antropológica, cultural y espiritual, está siendo liderada por los nuevos y poderosísimos vehículos de transformación cultural a través de los cuales los humanos se hacen viables: las ciencias y las tecnologías. Por ello, los conocimientos tecnocientíficos que proceden de manera abstracta, es decir desaxiológizada, sustituyen a los anteriores mecanismos axiológicos de programación e interpretación cultural y mediante ello la humanidad se hace viable. Pero, con ello, la sociedad queda axiológicamente desmantelada.

Por tanto, en las nuevas condiciones históricas, la humanidad no ha generado un mecanismo socio-cultural adecuado para el doble acceso a la realidad, y no tiene cómo cultivar el acceso al conocimiento de la dimensión absoluta de la realidad. El gran reto, epistemológicamente hablando, ha de ser el de proyectar la sociedad desde estos nuevos mecanismos para la supervivencia: las tecno-ciencias que operan de manera valorativamente neutra, y al mismo tiempo, desnudar a las religiones de creencias o religiones-religiones de la epistemología mítica desde las cuales aquellas se interpretaban, para que puedan decirle algo a los hombres y mujeres que conforman la sociedad de conocimiento.

La tesis corbiniana consiste, entonces, en sostener que las tradiciones religiosas (religiones con Dios) y también las tradiciones espirituales de la humanidad (religiones sin Dios) en las nuevas condiciones históricas y socio-culturales, pueden ser asumidas no como revelación divina, ni como mecanismo de programación cultural bajados del cielo, sino como expresiones de sabiduría y como métodos y procedimientos valiosísimos para acceder al conocimiento y cultivo de la dimensión axiológica de la

existencia humana: cualidad humana profunda (antigua espiritualidad de nuestros antepasados), sin que para ello se tenga que pasar, de manera necesaria, por el filtro la epistemología mítica.

En síntesis, la emergencia de una epistemología no-mítica al interior de las sociedades de conocimiento y su repercusión en las sociedades tradicionales (en tránsito, para Corbí), nos pueden ayudar a interpretar, de una manera inédita, tanto el origen y la función de las religiones, como los retos que la humanidad tiene que asumir si quiere seguir haciéndose viable y al mismo tiempo humana.

Profundicemos en la comprensión de las dos epistemologías y saquemos las consecuencias para la construcción de los nuevos Proyectos Axiológicos Colectivos a través de los cuales la humanidad podrá hacerse humanamente viable (Corbí: 2013 c y d).

La epistemología mítica

El mito es un sistema de crear convencimiento, supuestos intocables, pero que no implica el requerimiento de creencias. Estas aparecen cuando es preciso que esos sistemas de convencimiento sean forzosos. Las sociedades pre-agrarias eran pequeñas, de entre 40 y 50 miembros, en ellas los mitos crean supuestos comunes que aportan cohesión y que se renuevan con ritual por lo cual no se requiere una base de sumisión. En sociedades más complejas la adhesión a esos supuestos no puede ser libre, sino que debe ser asumida por todos los miembros para que no se ponga en riesgo la sociedad por lo que deberá ser forzada teniendo que derivar en creencia. (Corbí, 2010a, p.45)

Según esto, la epistemología mítica, pieza central de la construcción de las sociedades preindustriales y medio a través del cual los humanos se han interpretado así mismos durante milenios, es en sentido técnico, un uso del lenguaje y una ontología que están mutuamente relacionados. Y los dos, indisolublemente unidos con el sistema axiológico de programación cultural

anclado en creencias, que es el propio de las sociedades preindustriales o estáticas. En este sentido,

La epistemología mítica sostiene que lo que dicen nuestras construcciones lingüísticas, tales como símbolos, narraciones y mitos, e incluso lo que nos dicen las formaciones conceptuales, es como es la realidad. Lo que dicen los mitos y símbolos es la naturaleza misma de la realidad. Las ciencias, hasta el último tercio del siglo XX se interpretaron también desde esta misma epistemología, con algunas excepciones. (Corbí: 2010a, p.13)

La epistemología mítica viene avalada por la textura que le ofrecen los mitos, símbolos y rituales, que son, en las sociedades preindustriales, los dispositivos a partir de los cuales los vivientes culturales se autointerpretan, y al mismo tiempo acceden a la dimensión absoluta de la realidad.

La epistemología mítica es la prolongación en el lenguaje de las condiciones morfo-genéticas de los animales no-humanos. La condición genético-morfológica les permite a los animales no-humanos hacer una interpretación y “valoración” del medio circundante para sobrevivir; en los animales que hablan, la epistemología mítica, extiende la interpretación genética de la condición viviente a la estructura lingüística. Y así como la programación genética da por reales las acotaciones y “valoraciones” que el viviente hace del medio para sobrevivir eficazmente, de la misma manera la epistemología mítica, da por real lo que las interpretaciones y valoraciones simbólico-míticas y simbólico-conceptuales hacen de la realidad con la intención primaria de sobrevivir.

Así, los mitos, símbolos y rituales dependen unos de otros y sus interacciones dan la textura de la epistemología mítica. Desde un punto de vista, los símbolos son las unidades menores de los mitos. Pero, desde otro punto de vista, los mitos son los desarrollos narrativos de los símbolos. A su vez, los ritos, son la escenificación, la puesta en escena que actualiza en cada caso, aquello que los mitos y los símbolos dicen.

Gracias a los mitos los grupos humanos interiorizan profundamente los símbolos centrales y gracias a los ritos interiorizan y reactualizan colectivamente y corporalmente los mitos y los símbolos. Mitos, símbolos y rituales completan, gracias a la lengua, nuestra insuficiente determinación genética. La insuficiente programación genética, que nos haría animales inviables, a través de la lengua nos permite autoprogramarnos para ser animales viables y sumamente lexibles. Gracias a esa flexibilidad podemos cambiar nuestros modos de vida cuando convenga, sin tener, por ello, que cambiar nuestra fisiología, ni nuestra dotación genética. (Corbí, 2010a, p.14)

La función antro-po-lingüística de los mitos, símbolos y ritos es la de programar al viviente cultural con el fin de completar su indeterminación genética. Por esta razón la epistemología mítica, impone la creencia según la cual las cosas que se representan en la dimensión relativa y en la dimensión absoluta de la realidad a partir del lenguaje, no son una simple interpretación, sino revelación las cosas tal y como ellas son. La realidad, es entonces, lo que los mitos, símbolos y rituales nos dicen. Y en las sociedades que viven de evitar el cambio, esta situación no puede ser de otra manera.

La epistemología mítica, es entonces, un uso del lenguaje y una determinada concepción de la realidad a través de la cual los vivientes culturales suplen su indeterminación genética con el objetivo de hacerse viables. El larguísimo periodo de vida preindustrial e incluso gran parte del periodo de vida de las sociedades industriales, se ha vivido mediante un tipo específico de programación cultural: la programación cultural anclada en creencias, que a su vez se han interpretado desde una epistemología mítica.

La filosofía y la ciencia, cuando aparecen en Grecia, mucho más tarde que las interpretaciones míticas de la realidad, no se construyeron desde una epistemología mítica. Pero, cuando entraron a disputar el puesto que ocupaban las interpretaciones míticas en el todo social, lo hicieron desde el mismo nivel semántico de la epistemología mítica. Esto explica el enfrentamiento y la disputa entre la filosofía y la ciencia heredera de

aquella, y la religión en los modos de vida que se programan culturalmente a partir de una epistemología mítica.

El supuesto fundamental de la epistemología mítica, es heterónimo y absoluto. Parte de la creencia según la cual lo que dicen los mitos, lo que se transmite con los símbolos y lo que se actualiza en los ritos, es el legado sagrado de los antepasados y revelación inviolable de los dioses. Este supuesto de la epistemología mítica, permaneció operante y existente todo el tiempo en las sociedades preindustriales e industriales de primera industrialización. Pero, permaneció operante y existente de manera inconsciente. Y ello por una doble razón. Primero, porque la epistemología mítica se construyó durante un larguísimo periodo de tiempo, durante años y milenios, de tal manera que quienes la construyeron no podían tener consciencia plena de su construcción. Y segundo y fundamental, porque si hubieran sido conscientes de su construcción, entonces no hubieran podido programar axiológicamente los modos culturales de vida estática para hacerse viables.

Recordemos que los hombres de las sociedades preindustriales se hicieron viables repitiendo permanentemente una acción central de supervivencia (recolección y caza; agricultura de lluvia, posteriormente agricultura de riego y la ganadería) y sometándose de forma incondicional a los sistemas de programación que consolidaban y validaban dichas acciones centrales de supervivencia. Sin el sistema axiológico de programación cultural anclado en creencias e interpretado míticamente, los hombres de las sociedades preindustriales o estáticas no hubieran podido hacerse viables, y tampoco hubieran podido acceder desde los mismos sistemas de programación cultural a la dimensión relativa y absoluta de la realidad.

Sin los supuestos que la epistemología mítica comporta: que lo que dicen los mitos y los símbolos son el legado sagrado de los antepasados y son la revelación intocable de los dioses, la programación cultural no hubiera funcionado y la indeterminación genética de nuestra especie no se hubiera podido completar. Para poder sobrevivir, los vivientes culturales tuvieron que tomar por reales las acotaciones, las modelaciones, las signiicaciones, las interpretaciones y las valoraciones que se hacían de la realidad desde

sus sistemas de programación cultural viabilizados por mitos, símbolos y rituales. Así ha vivido la humanidad desde las sociedades preindustriales hasta bien entrado el pasado siglo XX. Y así muchas culturas que aún no entran del todo en la lógica cultural de las sociedades de conocimiento, siguen interpretando y valorando la realidad desde una epistemología mítica, sin tener plena consciencia de ello.

Sin embargo, esta situación será cada vez menos posible, en la medida en la racionalidad tecno-científica se haga presente al interior de los modos preindustriales de vida y vaya colonizando los espacios que cubre la epistemología mítica y sus sistemas axiológicos de programación cultural anclados en creencias. Por esta misma razón, las sociedades mixtas que se transforman de sociedades preindustriales a industriales y las sociedades en tránsito que se transforman de sociedades industriales a sociedades de conocimiento, tendrán que prepararse para estos cambios y tendrán que aprender a hacerse viables y a acceder a la dimensión absoluta de la realidad desde una epistemología no-mítica.

La epistemología no-mítica y la necesidad de una nueva construcción axiológica de la existencia humana

Diré algunas palabras para comprender la epistemología no-mítica en su contrastación con la epistemología mítica y también en relación con la construcción de los proyectos axiológicos colectivos PACs.

Nos dice Corbí que algunos fenómenos de las sociedades actuales ponen al descubierto el fin de la epistemología mítica y el surgimiento de la epistemología no-mítica:

El hundimiento de las sociedades preindustriales, la generalización de la industria, la aparición y asentamiento de las sociedades de conocimiento, la globalización y la migración de personas de una parte del mundo a otra, el intercambio cultural en cada sitio del globo con las expresiones religiosas propias de cada cultura, y sobre todo la colonización del mundo de la vida por parte de

la racionalidad tecno-científica, han puesto de manifiesto la aparición de otra manera de hacernos viable, otra manera que hace que la epistemología mítica se deshaga en nuestras manos. (Corbí, 2011, p.5)

Esto significa que con la aparición de las sociedades de innovación y cambio, que con la aparición de las sociedades de conocimiento, la humanidad como un todo, va a tomar distancia de la epistemología mítica y de los sistemas axiológicos de programación cultural posibilitados por aquella a través de las creencias. Y con ello va ser posible una nueva comprensión del lenguaje, de la realidad y de las religiones, teniendo en cuenta epistemología no-mítica.

La epistemología no-mítica, liberará no sólo a la filosofía y a la ciencia del nivel semántico en el que se movió la epistemología mítica, sino que también liberará a la espiritualidad de la comprensión mítica que tuvo que hacerse de ella al interior de los modos preindustriales de vida. En las sociedades de conocimiento, la espiritualidad (Cualidad Humana Profunda) podrá vivirse sin tener que estar indisolublemente unida a las creencias. La espiritualidad, por primera vez en la historia de la humanidad, podrá asumirse a nivel cultural y personal no como un sometimiento a formas, sino como una utilización de nuestras competencias cognitivas, como un tipo específico de conocimiento: el conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad.

Por primera vez en la historia de la autoconstitución humana, la religión podrá comprenderse desde fuera de la religión-religional o de creencias, y podrá mostrarse que el ser humano puede ser considerado un ser religioso, no porque tenga dioses, religiones y creencias, -todos dispositivos para vivir la Cualidad Humana Profunda en ciertas condiciones culturales-, sino porque es el único ser capaz de acceder a un conocimiento inobjetivable, indecible de la realidad; porque es el único ser que por su condición antropolingüística tiene un doble acceso a la realidad: uno lingüísticamente mediado y sometido a formulaciones y otro no-lingüísticamente mediado en tanto que no puede quedar reducido a fórmulas, aunque desde luego puede hacer uso de ellas para indicar el lugar al que el lenguaje no llega.

Esta nueva epistemología emerge en las sociedades de conocimiento y se va haciendo cada vez más consciente en la medida en que la humanidad se hace viable a través de la racionalidad tecno-científica. Hoy, para la gran mayoría de la población mundial la realidad ya no es lo que describen nuestras formulaciones lingüísticas, sean estas religiosas, científicas, filosóficas o estéticas. Hoy se sabe que el lenguaje, en ninguno de sus usos, describe la realidad tal y como ella es; sabemos más bien que el lenguaje modela, acota, interpreta, delimita la inmensidad de lo real, para que el animal que habla pueda hacerse viable. Pero, que el lenguaje no nos dice lo que la realidad es; sabemos que el lenguaje modela la realidad desde nuestras reducidas medidas y bajo condiciones socio-culturales e históricas bien determinadas. Hoy hemos perdido la ingenuidad. Y sabemos también que el lenguaje abre la comprensión humana hacia la dimensión absoluta de la realidad y esto no por su carácter representacional, sino por la capacidad humana de silenciamiento de toda capacidad lingüístico-representacional que se hace posible desde la condición antro-po-lingüística del viviente cultural.

Desde la epistemología no-mítica reconocemos aquello que las sociedades preindustriales no pudieron percibir de manera explícita: que las narraciones sagradas y las simbologías centrales de los sistemas culturales de programación, eran figuraciones o modelaciones de la realidad acorde a las necesidades de supervivencia; eran sistemas de representación y objetivación que orientaban y daban eficacia a las acciones centrales de supervivencia de un grupo humano con el objetivo primario de hacerse viable.

Hoy sabemos que los mitos, símbolos y rituales en tanto que sistemas de programación cultural que determinan la indeterminación genética del animal que habla, son construcciones que se ponen en funcionamiento desde modelos que se han construido tomando como referentes las acciones centrales de supervivencia de un colectivo. Y que estas acciones centrales de supervivencia aparecen, en el plano lingüístico, expresadas en símbolos que se convierten en las metáforas paradigmáticas, que a través de cadenas narrativas y de acciones ritualizadas, funcionan como patrones para la interpretación, valoración y actuación de una comunidad humana.

Sabemos que los mitos, símbolos y rituales modelan axiológicamente los cómo y las inalidades de la existencia, con la creencia personal y colectiva de que dicho modo de ser es querido y deseado por los antepasados o es un proyecto de vida que cuenta con la garantía divina.

Sabemos que las ciencias e incluso la filosofía, cuando funcionan desde el mismo nivel semántico que modela la realidad, no se diferencian de los mitos. Todos estos modos de conocimiento son construcciones modeladoras de la realidad. La única diferencia está en que los mitos están cargados axiológicamente y motivan a los vivientes para sentir, pensar, actuar, relacionarse y organizarse de una determinada manera: la manera como Dios quiere; mientras que la filosofía y las ciencias se abstraen de la carga axiológica con el fin de manipular y controlar el ámbito de la realidad que están modelando desde un punto de vista crítico o científico. Por tanto, no tiene la pretensión de hacer que los vivientes culturales vivan de una o de otra manera. Las ciencias, como nos ha dicho Heidegger, hacen y esa es su fortaleza. Pero, no motivan el vivir: no modelan axiológicamente la existencia.

Las ontologías que se hacen presente en las epistemologías lingüísticamente mediadas, sean estas míticas y no-míticas, son ontologías que operan a partir de supuestos, sólo que en la epistemología mítica operan de manera inconsciente, mientras que en la epistemología no-mítica operan de manera consciente: operan a partir de postulados que se saben son constructos lingüísticamente mediados de la realidad.

El viviente cultural en las nuevas sociedades de conocimiento podrá tener noticia de la dimensión absoluta de la realidad, pero ésta ya no será accesible desde el conocimiento anclado en creencias, sino desde un tipo de conocimiento que ya no estará mediado por ningún tipo de dispositivo apto para la programación cultural del animal que habla. El conocimiento silencioso de la dimensión absoluta de la realidad, estará presente a la manera de un “ruido de fondo” en el conocimiento representacional, pero ya no podrá identificarse nunca con aquél. Sin este tipo de conocimiento, el viviente cultural quedaría encerrado como los vivientes no-humanos dentro de la interpretación y valoración genética de la realidad.

Epistemología axiológica y bioética global como modos de sabiduría para la construcción de Proyectos Axiológicos Colectivos (PAC)

La epistemología axiológica, sí como la bioética global, han de ayudarnos a encontrar una nueva racionalidad a partir de la cual podamos construir un nuevo mundo desde el cual podamos vivir humanamente y podamos hacernos viables aprendiendo a usar el conocimiento tecno-lógico.

Hoy la humanidad no sólo es más consciente de sus deberes y derechos para consigo misma y para con los demás (UNESCO, 2005), sino que concomitantemente ha tomado consciencia de que los modos socio-culturales de vida religados a los ecosistemas de los que hacen parte, alcanzan un grado tal de auto-organización que les permite relexivamente preguntarse sobre las posibilidades que tienen para su viabilidad y para lograr una sostenibilidad en tanto que comunidad de destino planetario (Morin, 1993).

En estas nuevas coordenadas, tanto la epistemología axiológica como la bioética global, serán no sólo la posibilidad de una nueva utilización de la racionalidad tecno-científica, no sólo será la actualización de una nueva responsabilidad moral de los seres humanos, sino también y a un mismo tiempo, las mediadoras para la construcción de Proyectos Axiológicos Colectivos PACS, a partir de los cuales la humanidad pueda hacer viable una vida digna y decente para todos los habitantes de la tierra.

Él desde dónde de la construcción estará determinado por las condiciones geo-políticas y geo-estratégicas desde las que se construyen los proyectos en el escenario mundial. Pero, visto esto desde el escenario latinoamericano, o mejor aún desde “La Quinta Amerindia” como gusta llamar a esta bella región del planeta al politólogo brasileiro Waldemar De Gregori (De Gregori, 1984; 2005), la epistemología axiológica, así como la bioética global serán una relexión crítica al mismo tiempo que un movimiento social que desenmascare los mecanismos culturales que esclavizan, oprimen y llevan a la muerte a los menos aventajados de la sociedad (Osorio: 2014: pp. 133-168; 2014: pp. 45-75; 2008b, 95-119).

Bibliografía

Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona: Editorial Paidós, 2006.

Capra, Fritjof, *Las conexiones ocultas. Implicaciones sociales, medioambientales y económicas y biológicas de una nueva visión del mundo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

Corbí, Marià, -Coord-, *La crisis axiológica raíz de todas las crisis que sufre el mundo actual. ¿Cómo manejarnos con ella?* Barcelona: CETR-Bubok, 2013a.

Corbí, Marià, *La construcción de los proyectos axiológicos. Principios de epistemología axiológica* Barcelona: CETR-Bubok, 2013b.

Corbí, Marià, *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de epistemología axiológica 1.* Barcelona: Bubok-CETR, 2013c.

Corbí, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito. Principios de epistemología axiológica 2.* Barcelona: Bubok-CETR, 2013d.

De Gregori, Waldemar, (1984), *Hacia la Quinta Amerindia: endoculturación de paradigmas sociopolíticos en las Américas*. Bogotá: ISCA Editores.

Heidegger, Martin, *La pregunta por la técnica*, En: *Conferencias y artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp.9-37.

Heidegger, Martin, *Ciencia y meditación*, En: *Conferencias y artículos*, Traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp.39-61.

Heidegger, Martin, *¿Qué quiere decir pensar?* En: *Conferencias y artículos*, traducción de Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, pp.113-125.

Heidegger, Martin, (1994b) *Serenidad*, Traducción de Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Aguilar, 1982.

Morin Edgar & Kern Anne Brigitte, (1993) *Tierra patria*, Barcelona: Editorial Kairós.

Morin, Edgar-Roger, Emilio & Motta, Raúl, *¿Sociedad mundo o imperio mundo?*, En: *Educación en la era planetaria*, Barcelona: Gedisa, 2003a

Morin, Edgar, "¿Sociedad mundo o imperio mundo? Más allá de la globalización y el desarrollo", *Gazeta de Antropología*, N° 19, 2003b.

Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México: editorial Folios, 1984.

Maturana, Humberto-Varela, Francisco, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1990.

Najmanovich Denise, *Paradojar: poner las paradojas en movimiento*, tomado de:
<http://www.pensamientocomplejo.com.ar/docs/iles/Paradojar%20-%20Najmanovich.pdf>

Najmanovich Denise, *De los paradigmas a las figuras del pensar*,
En: http://www.unne.edu.ar/institucional/documentos/formacion_doc/denise_najmanovich.pdf

Osorio García, Sergio Néstor, Nuevo horizonte epistemológico para salir de la crisis axiológica (bioética) de la sociedad actual. La apuesta del pensador Marià Corbí, En: *La bioética a la luz de las epistemologías de segundo orden I: El aporte crítico de Iván Illich y Hans Jonas*, Bogotá: UMNG-AF&M Producción Gráfica S.A.S. 2014a.

Osorio García, Sergio Néstor, *Bioética y pensamiento complejo I: Un puente en construcción*, UMNG-Afán gráfico Ltda, 2013.

Osorio García, Sergio Néstor, De la pro-vocación Bioética a la provocación biopolítica. Los desafíos humanos vistos desde un país como el nuestro, En: *Bioética y pensamiento complejo II: Estrategias para enfrentar el desafío planetario*, Bogotá: UMNG-Archel publicidad 2008b.

Osorio García, Sergio Néstor, (2005), Van Rensselaer Potter. Una visión revolucionaria para la Bioética, En: *Revista Latinoamericana de Bioética*, Universidad Militar Nueva Granda, Bogotá-Colombia, Edición No.8, pp. (2005), p. 88-127.

Potter Van Rensselaer, "Temas bioéticos para el siglo XXI", Vídeo conferencia en el Congreso Mundial de Bioética, organizado por la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), Gijón, España, 20-24 de junio de 2000. Traducción de Daniel Otero para la *Revista Latinoamericana de Bioética*, Universidad Militar Nueva Granada, Bogotá- Colombia, Número 2, (2000), pp. 150-157.

Potter, Van Rensselaer, Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda, *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, Organización Panamericana de la Salud, 1998.

Potter Van Rensselaer, "Global Bioethics: linking genes to ethical behavior", *Pers.Biol.Med.* No.39, (1995), pp.118-131.

Potter, Van Rensselaer, "Getting to year 3000: can global Bioethics overcome evolution's fatal flaw?" *Perspective in Biology and Medicine*, 34, (1990), pp. 89-98.

Potter, Van Rensselaer, *Global bioethics, building on the Leopold Legacy*, East Lansing, Michigan State University Press, 1988.

Potter, Van Rensselaer, "Humility with responsibility, a bioethics for oncologists presidential address", *Cancer Research* 35, (1975), pp. 2297-2306.

Potter, Van Rensselaer, *Bioethics. Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971.

Potter, Van Rensselaer, "Bioethics. the Science of Survival". *Perspective in Biology and Medicine*, 14, (1970), pp. 127-153.

Schramm, Fermín Roland, (1998), Nuevas tendencias en Bioética: la bioética global de Van Rensselaer Potter, *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, Organización Panamericana de la Salud, número 4, página 22.

Toulmin Stephen & Jonsen Albert, *the abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, Berkely, 1990.