

**La relación convivencial Illichiana: una apuesta para una sociedad digital
inclusiva y equitativa**

Presentado por:

Carlos Alberto Monroy Sánchez

Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Filosofía

Director: Doctor Wilson Hernando Soto Urrea

Codirectora: Doctora Fabiola Inés Hernández Barriga

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

Doctorado en Filosofía

Bogotá D.C., 2023

Tabla de contenido

Introducción	6
Planteamiento del problema	6
Objetivo general	11
Objetivos específicos	11
Justificación	12
Metodología	13
División capitular	16
Capítulo 1: el ser humano prometeico: la lucha incesante por el progreso ilimitado	23
1.1 Introducción	23
1.2 Las versiones antiguas del mito de Prometeo	23
1.2.1 La versión de Hesíodo.	24
1.2.2 La versión de Esquilo.	28
1.2.3 La versión de Platón.	31
1.3 Las versiones modernas del mito de Prometeo y Epimeteo	36
1.3.1 La versión moderna de Nietzsche sobre el mito de Prometeo	36

1.3.1.1 Análisis en torno a los impulsos apolíneo y dionisiaco.	37
1.3.1.2 Prometeo: titán apolíneo y dionisiaco.	42
1.3.1.3 El origen de la relación convivencial desde el análisis illichiano del mito prometeico y las implicaciones del dualismo apolíneo-dionisiaco en dicha relación.	45
1.3.2 La versión moderna del mito de Prometeo desde la perspectiva de Mary Shelley	50
1.3.3 La versión moderna del mito de Prometeo desde la perspectiva de Johannes Wolfgang Von Goethe	60
1.4 Un salto al vacío	66
1.5 Conclusiones	73
Capítulo 2: el ser humano epimeteico: la relación convivencial como punto de partida para la cooperación.....	75
2.1 Apología de Epimeteo a partir de la interpretación Illichiana del mito de Prometeo	76
2.2 La relación convivencial Illichiana: el fruto de las bondades epimeteicas	84
2.2.1 La relación entre la herramienta y el hombre	88
2.2.2 Las consecuencias de la actitud prometeica en la conformación de la sociedad actual	94
2.3 Los retos y dificultades del equilibrio múltiple	97

2.4 La relación convivencial y <i>Yo y tú</i> de Martin Buber	102
2.4.1 Hacia otra forma de entender el vínculo entre seres humanos: la filosofía de Martin Buber	105
2.4.2 La relación yo-tú en la reflexión ético-ontológica de Martín Buber: la relevancia de la integridad de la experiencia	110
2.4.3 La relación convivencial como una relación integral	115
2.5 Conclusiones	120
Capítulo 3: Luces y sombras de los seres humanos prometeico y epimeteico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa	122
3.1 Pros y contras del ser humano prometeico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa	122
3.1.1 El fuego y la tecnología: estandartes de la civilización humana	123
3.1.2 El bumerán de la tecnología.	125
3.2 Aspectos favorables y desfavorables del ser humano epimeteico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa	134
3.3 Las limitantes e ilusiones de la sociedad digital	143
3.3.1 De las cosas a las no cosas de Byung-Chul Han en la sociedad digital.	146
3.3.2 La sociedad digital desde la perspectiva del World Economic Forum y el camino hacia la inclusión y la equidad.	154

4	Conclusiones.....	162
5	Referencias.....	184

**A mis padres, esposa, hijos e hijas, y a quienes han creído, creen y creerán en
las utopías.**

Introducción

Planteamiento del problema

Los problemas que afronta la humanidad derivados de las crecientes desigualdades económicas y sociales en la sociedad digital son objeto de estudio en esta tesis, principalmente, desde la perspectiva de Illich, teniendo en cuenta su actitud crítica y comprometida, a lo largo de su vida intelectual. En ese orden de ideas, se va a tomar prestado su concepto de sociedad convivencial para ir deduciendo el de relación convivencial, que resulta más apropiado para abordar lo concerniente al desbarajuste en las relaciones cotidianas entre las personas.

Ante el deterioro de las habilidades sociales y las capacidades de empatizar, evidenciadas en las dos últimas décadas (World Economic Forum -W.E.F, 2016), resulta conducente tomar el camino de la relación convivencial, en la medida en que sería de gran ayuda para fortalecer los vínculos entre las personas y darle una mayor cohesión a la sociedad. W.E.F (2016) y Han (2021), entre otros, han señalado algunas dificultades que han surgido en la sociedad digital con respecto a la parte convivencial, en cuanto las personas van adoptando comportamientos poco sociables, que exacerban el individualismo, el egoísmo, la falta de empatía, la falta de objetivos comunes, etc.

La sociedad digital puede conducir a que se viva en una sociedad deshumanizada, en la que importen más los logros individuales de las personas y se deje de lado todo vínculo con la comunidad colectiva, local e incluso familiar. Resulta de suma importancia

que la humanidad haga un giro práctico y adopte un nuevo paradigma, alejado del impuesto por el ser humano prometeico, caracterizado por su arrojo, valentía y también por su soberbia y afán de grandeza. En su lugar, Illich (2006) fija su mirada en el olvidadizo y olvidado Epimeteo, quien es más empático con su prójimo y está dispuesto a colaborarle y solidarizarse con él, sin buscar reconocimiento o grandeza alguna.

El viraje hacia el ser humano epimeteico no puede llevarse a cabo si no se tiene en cuenta la relación convivencial que se está proponiendo en este trabajo de investigación, pues en este punto hay que volver a una relación de un yo y un tú, a la manera que lo planteaba Buber (2016), y no seguir dándole prelación al ello, en donde no se toma al otro como un tú, sino como un ello.

La humanidad ha iniciado el proceso de inserción en la sociedad digital. Es un fenómeno irreversible que obedece a los mismos avances de la ciencia y la tecnología acaecidos después de la Segunda Guerra Mundial (Soto, 2012). En algunas regiones del mundo está ocurriendo de una manera acelerada y, en otras, a las que se las ha considerado subdesarrolladas, presentan un ritmo más lento.

El pensador austriaco Illich (2006) advirtió en la década de los setenta a través de sus “panfletos” la situación que padecía la humanidad en cuanto al agotamiento de los recursos naturales y la necesidad de fijar límites a la explotación de estos. Esta postura va en contra de la posición de aquellos que creen en el progreso ilimitado (Kant, por ejemplo). Si bien es cierto que los avances de la ciencia y la tecnología han contribuido a un mayor bienestar de la humanidad en general, el cubrimiento real de las necesidades de la mayoría de la población no ha sido subsanada.

Ahora bien, la noción de relación convivencial, derivada en este trabajo de la de sociedad convivencial de Illich, no tiene solo implicaciones de carácter ético como se va a mostrar en el capítulo 2, sino que tiene otras implicaciones de índole político, económico, social, cultural y educativo que vienen aparejadas con el cambio de ethos en la sociedad: el paso de una sociedad prometeica a una sociedad epimeteica.

La noción de relación convivencial solo es utilizada por Illich en una ocasión en su panfleto de “*La convivencialidad*” como contraposición a la de relación industrial:

Mientras

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 (Illich, 2006, p. 384).

En ninguna otra parte de su obra y del panfleto referido se vuelve a mencionar la relación convivencial de manera tan explícita. Sin embargo, por lo dicho arriba en la cita, Illich resalta el aspecto social que entrevera esta relación, pues existe la posibilidad de conocer de primera mano a las otras personas y de entablar conexiones de diversa índole con ellas, en lugar de permanecer en el anonimato e invisibilidad, como ocurre con la sociedad industrial y la sociedad digital del momento, cuando el Otro no es más que un ello.

Así como me voy a valer de la noción de sociedad convivencial de Illich para ir deduciendo la de relación convivencial, de manera análoga lo han hecho un grupo de

pensadores, en su mayoría franceses, para elaborar el Manifiesto convivialista (2016). Este Manifiesto expresa su preocupación por la supervivencia de este planeta y de quienes lo habitan, para lo cual propone una redefinición de la sociabilidad humana, tomando como referencia *El ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss. No se trata de buscar nuevas relaciones sociales, sino de que “... en las sociedades premonetarias el intercambio de objetos no se orienta únicamente por una lógica utilitarista que pretende satisfacer mediante el intercambio recíproco de objetos las respectivas necesidades existentes, sino que los objetos intercambiados poseen también un valor simbólico” (Kozlarek, 2016, p. 35). Este intercambio de regalos implica “... el público reconocimiento de la identidad y del valor de los socios que individual o colectivamente participan en la circulación de los regalos” (Caillé, cit. por Kozlarek, 2016, p. 36).

Si bien es cierto que uno de los problemas que más está aquejando a la humanidad en su conjunto lo constituye lo económico, en las apreciaciones citadas se evidencia que el aspecto social de las relaciones es clave para una convivencia armónica entre los diferentes miembros de una sociedad. En el Manifiesto al que se hace alusión se define convivialismo de la siguiente manera:

Con el ‘convivialismo’ nos referimos a un modo de convivir (con-vivere) que valora las relaciones y la cooperación humanas y nos permite desafiarnos unos a otros sin recurrir a la masacre mutua y de una manera que garantiza la consideración por los demás y por la naturaleza (Centre for Global Cooperation Research, 2014: 25).

Este trabajo de tesis está encaminado a resaltar la importancia del establecimiento de las relaciones convivenciales para la formulación de una filosofía de la educación cimentada sobre los valores de una sociedad epimeteica.

Hace unos pocos años se consideraba que ingresar y permanecer en la pirámide que impone el sistema escolar conducía a mitigar la situación de miseria que viven muchas familias. Sin embargo, la escuela ha sido una de las principales promotoras de la desigualdad, en tanto que ha creado un modelo competitivo en el que solo quienes logran acceder al escalón más alto de la pirámide, no sólo gozan del éxito y reconocimiento de la sociedad, sino que son quienes impulsan y sostienen el consumo dentro de la sociedad digital.

No obstante, en la actualidad se presenta la posibilidad real de que muchos bachilleres estén plenamente convencidos que el camino de la educación superior no es la mejor alternativa para afrontar su futuro, pues los gastos resultan onerosos para la familia y los dividendos son muy reducidos en comparación con los gastos e inversión de tiempo. Así que muchos de ellos optan por encontrar alternativas en el campo de lo digital, como el caso de los influencers, que puede llegar a representarles mejores entradas económicas y una mayor satisfacción personal. En ese sentido, aunque la comparación puede ser exagerada, la opción que están tomando en consideración es similar a la que le expuso Vautrin a Rastignac en *El pobre Goriot* (1835), tal y como lo rememora Piketty (2014): “... el éxito social por medio de los estudios, el mérito y el trabajo es una ilusión” (p. 263).

Si bien es cierto que la escuela ha estado sujeta a recurrentes crisis debido a diversas cuestiones: infraestructura, dotación tecnológica, capacitación docente, falta de apoyo

familiar, etc., lo cierto es que puede constituirse en un importante elemento para la consolidación de una sociedad digital en la que la humanidad pueda coexistir de una manera armónica, pero sobre todo con un horizonte viable respecto a su futuro, ya que puede llenar el vacío que se está creando en la sociedad digital a raíz de la tendencia a aislarse de los individuos dentro de la sociedad, convirtiéndose en una masa anónima amorfa, desprovista de objetivos comunes, de pertenencia y de empatía hacia los demás. En esa medida, esta tesis está enfocada, entonces, en identificar cómo la relación convivencial illichiana es fundamental para consolidar una sociedad digital inclusiva y equitativa.

Objetivo general

En este trabajo de tesis se van a estudiar dos caras de una misma moneda: el ser humano prometeico y el ser humano epimeteico. La humanidad ha transitado la mayor parte de su destino bajo la égida del primero, menoscabando las cualidades y acentuando los defectos del segundo. Es hora de realizar un giro hacia el ser humano epimeteico ante el riesgo que representa para el planeta y las especies que lo habitan, incluyendo la especie humana. En razón a lo anterior, resulta apropiado señalar que el objetivo general de esta tesis es: postular los fundamentos de la relación convivencial para la consecución de una educación inclusiva y equitativa en la sociedad digital.

Objetivos específicos

Los objetivos específicos por conseguir mediante este trabajo son los siguientes:

- Someter a análisis las distintas posiciones en torno al mito de Prometeo tanto en la Antigüedad (Hesíodo, Esquilo y Platón), como en la modernidad (Nietzsche, Schelley y Goethe).
- Describir el proceso conducente a la concreción de la relación convivencial illichiana a partir del ser humano epimeteico, tomando como eje la propuesta de Martín Buber en *Yo y Tú*.
- Señalar las cualidades y defectos de los seres humanos prometeico y epimeteico con el fin de construir un ser humano integral que sea partícipe de la consecución de una sociedad digital inclusiva y equitativa.

Justificación

El asunto en el que se centrará esta tesis es importante porque constituye una reflexión en torno a la filosofía de la educación, teniendo en cuenta que uno de los sectores desde el cual se está promoviendo de manera inconsciente la desigualdad social y económica que ocurren a nivel mundial, lo constituye el sector educativo. La idea es enfocar la atención sobre el tipo de ser humano que ha predominado hasta el momento en la sociedad y que amenaza con la estabilidad del planeta, dado que sus defectos podrían influir negativamente en la coexistencia armónica y convivencial en la sociedad digital en la que ya transcurre la vida de la mayoría de las personas.

El resurgimiento del ser humano epimeteico en la sociedad digital conduciría a la consecución de unos niveles más elevados de inclusión y de equidad, que serían a su vez vitales para la reducción de las desigualdades económicas y sociales. Todo esto repercutiría en la adopción de una filosofía de la educación centrada en la relación convivencial, en la que los seres humanos obran bajo los imperativos de la equidad, la inclusión, la solidaridad, la cooperación, el trabajo en equipo, entre otros. En esa medida el aporte a este asunto vendría dado por el análisis y reflexión de los elementos que subyacen a la relación convivencial y cómo estos contribuyen a la concreción de una filosofía de la educación encaminada a la consecución de una sociedad digital inclusiva y equitativa.

La novedad de esta tesis reside en la utilización de la noción de relación convivencial, que podemos deducir de la obra de Iván Illich a través del uso de sus conceptos de sociedad convivencial y las características atribuidas al ser humano epimeteico. Como ya se anoto arriba, la noción de relación convivencial solo fue utilizada una vez por el pensador austriaco en su obra, para contraponerla a la de relación industrial, pero en ningún otro momento explicita más este concepto. En esa medida, esta tesis constituye un esfuerzo por construir las características inherentes a esa relación y su incidencia en los posibles cambios positivos que pueda generar en una sociedad convivencial en la que prevalecería el ethos epimeteico y por supuesto, una filosofía de la educación orientada bajo esta mentalidad.

Metodología

La metodología utilizada en esta tesis se centra, en primera instancia, en un procedimiento que toma en cuenta las interpretaciones que han hecho del mito de Prometeo los más connotados estudiosos del tema, sin olvidar que la tesis pretende enfatizar en los aspectos positivos del ethos epimeteico, que pueden dar lugar a un nuevo paradigma que cifre la importancia del ser humano en el cuidado, la solidaridad, la empatía, la cooperación y todas las demás virtudes que, se contraponen a los que en una sociedad prometeica o tecnocrática prevalecen: soberbia, egoísmo, individualismo, ambición, entre otras. Este cambio de paradigma redundará en la adopción de una filosofía de la educación que tenga en cuenta estas aristas.

Se aborda el mito de Prometeo acudiendo a las principales versiones que se han dado en la antigüedad y en la modernidad con el propósito de constatar lo que ha significado para la humanidad este mito y la injerencia que pueda tener hasta nuestros días, en la manera de pensar y actuar de las personas. No obstante que el mito ha sido prácticamente expulsado de los terrenos de la filosofía, al considerársele como opuesto a su impronta racional, en esta tesis va a ocupar un lugar de primera importancia dado que el mito y la razón no son totalmente opuestos, y, por el contrario, el mito se constituye en una manera de pensar e interpretar el mundo que puede coexistir con lo racional (Molpeceres, 2013).

En esta tesis se toma punto de referencia de análisis las principales interpretaciones que se han dado con respecto al mito de Prometeo, asumiendo de entrada que el mito es una herramienta valiosa que no se ha de descartar para afrontar un estudio como el que se va a

llevar aquí. Si bien es cierto que el paso del mito al logos se ha considerado como el origen de la filosofía, esta aseveración puede ponerse en duda, pues “El mito no es un momento previo y negativo, sino que se encuentra inmerso en todo tiempo y lugar de la historia humana, bajo diferentes manifestaciones y de forma más o menos explícita” (FilosofíayCo, 2023).

En ese sentido, en el primer capítulo el método para tener en cuenta es el hermenéutico, dado el procedimiento interpretativo concedido a las principales versiones del mito de Prometeo, tanto en la antigüedad como en la modernidad.

Para el segundo capítulo, en primera instancia, la metodología a emplear varía con respecto al primer capítulo pues se va a utilizar un análisis lógico pormenorizado en torno a la procedencia de la relación convivencial, implícita en los planteamientos de Illich (2006), en especial en “*La sociedad desescolarizada*” y “*La convivencialidad*”. De igual manera, se hará referencia a aquellas obras y artículos atinentes al ser humano prometeico y ser humano epimeteico, procurando estar atento a la observación crítica y constructiva que caracteriza al pensador austriaco, cada vez que fija su atención en alguna problemática, pues un proceso gradual ayudará no sólo a delimitar los diversos ámbitos de la tesis, sino que dará luces con relación a lo que estamos investigando.

En segunda instancia, es conducente fijar la mirada en que la relación convivencial es una noción de carácter ético, que lleva a plantear una relación entre un Yo y un tú, en la que el Otro cobra importancia como tal, en detrimento del ello. En esa medida, este análisis entre el yo y tú posee una raigambre fenomenológica, desde la cual se propiciará este análisis.

En el tercer capítulo se hará uso, en primer lugar, de un procedimiento comparativo en el que saldrán a flote los aspectos más positivos y favorables del *ethos* prometeico y del *ethos* epimeteico, procurando resaltar las cualidades sobresalientes del segundo para su implementación en una sociedad digital, caracterizada por la inclusión y la equidad en los diferentes ámbitos de la vida. En segundo lugar, se intentará hacer uso de un procedimiento metódico y razonado orientado a poner de manifiesto los aportes de Iván Illich a la educación desde la relación convivencial para una sociedad digital inclusiva y equitativa.

Por último, esta investigación tomará en cuenta para la recopilación de información las bases de datos provenientes de Scopus, Science Direct y Google académico.

División capitular

Con respecto al contenido de cada uno de los capítulos, es conveniente, antes de iniciar las distintas versiones del mito de Prometeo en la antigüedad y la modernidad, hacer una breve descripción de lo acaecido con las parejas de los hermanos bíblicos: Caín y Abel, y Esaú y Jacob. Estas descripciones constituyen el preámbulo a la relación entre Prometeo y Epimeteo.

La historia de la humanidad en su versión bíblica ha escenificado las diferencias entre parejas de hermanos: Caín y Abel, Jacob y Esaú, por ejemplo. Caín asesinó a su hermano por envidia, porque Dios sintió preferencia por aquel, pero, aunque Caín recibió castigo por parte de Dios, sobrevivió a su hermano, dejó descendencia y edificó una ciudad (Enoc). Por otro lado, Esaú prefirió ceder su primogenitura a Jacob por un plato de lentejas,

y tras maniobras engañosas a su padre, Jacob se quedó con su bendición, haciéndole pensar que quien había recibido ese honor había sido Esaú.

En ambos casos, Quintana (2004) exalta las cualidades favorables de Caín y de Jacob en cuanto ellos representan el despertar de la inteligencia, pues Caín no soportaba que su hermano fuera tan obediente a Dios y, de otra parte, Jacob tenía muy claro lo que significaban la primogenitura y la bendición. En esos términos, Abel y Esaú, constituyen la materia, mientras que Caín y Jacob son la inteligencia. La inteligencia domina sobre la materia.

Con relación a las particularidades de los hermanos, una de las historias que refiere la mitología griega es la de Prometeo y Epimeteo, en el que las cualidades y defectos de la humanidad se ven reflejados, no obstante que ambos son titanes. Prometeo no elimina a su hermano, pero tampoco le engaña como en los casos referidos anteriormente, aunque su rol se aproxima al de Caín y Jacob en cuanto propulsores de la inteligencia.

Si bien es cierto que esta tesis está enfocada hacia la filosofía de la educación, la temática abordada aquí permite centrarse en aspectos relacionados con la antropología, la cosmología y la ontología, principalmente. En ese sentido, cuando se habla de ser humano prometeico y de ser humano epimeteico, no se está hablando de dos seres humanos distintos, sino de uno solo, que posee rasgos de uno y otro. Hay que buscar una unidad integradora de las dos caras de la humanidad, que permita a la especie humana encontrar el equilibrio múltiple al cual refería Illich (2006).

El esfuerzo de esta tesis va dirigido, entonces, a encontrar en la relación convivencial illichiana esa unidad y puente a la vez, que logre dicho equilibrio en la

sociedad digital en la que la especie humana está incursionando, lo cual se facilitará a través de la inclusión y la equidad, factores determinantes en la disminución de las desigualdades sociales y económicas que afectan a gran parte de la población.

En el primer capítulo de este trabajo de tesis se hará un análisis, descripción y estudio de tres versiones del mito en la antigüedad: la de Hesíodo, la de Esquilo y la de Platón, así como de tres versiones modernas del mito: la de Nietzsche, la de Mary Shelley y la de Goethe. A pesar de tratarse del mismo mito, cada uno de los autores tiene su propia manera de mirarlo. La elección de las tres versiones de la antigüedad recae sobre el hecho de que cada uno muestra una faceta diferente, que le permite al lector optar por aquella que le parece más acorde a sus preferencias.

Así, con respecto al mito de Prometeo en la antigüedad, los comentaristas han observado que Esquilo pretende resaltar la actitud rebelde y temeraria de Prometeo, mientras que Hesíodo no ve con buenos ojos la manera de proceder del titán y le atribuye a él los castigos a que fue sometida la humanidad. Por otro lado, Platón considera que, aunque Zeus castigó a Prometeo y a la humanidad por la osadía del titán, el dios griego se mostró condescendiente con la especie humana al permitirle su supervivencia mediante la introducción de la política y de la ley.

Vernant (1982) considera que: “La lógica del relato expresa el carácter ambiguo de la condición humana en la que, mediante la acción de la ‘ocultación’ divina, bienes y males, dados y no dados, se encuentran indisolublemente unidos los unos a los otros” (p.162). Esa condición ambigua en la que permanece el ser humano le es connatural, pues quiéralo o no, los bienes y males se encuentran entremezclados, con lo cual no se sabe con certeza lo que

va a ocurrir el día de mañana. El ser humano requiere de *elpis* (esperanza), pues no vive confinado en el presente, y sí le preocupa el futuro:

Acorralados (los hombres) entre la lúcida previsión de Prometeo y la ceguera irreflexiva de Epimeteo, oscilando entre el uno y el otro sin conseguir separarlos jamás, saben de antemano que los sufrimientos, las enfermedades y la muerte son su suerte inevitable y, como ignoran la forma que adoptará para ellos la desgracia, no la reconocen hasta que es demasiado tarde y ésta les ha ya golpeado (Vernant, 1982, p. 169).

Por otra parte, para Stiegler (1994), Prometeo y Epimeteo constituyen la esencia que subyace a cada ser humano: ningún ser humano es ajeno a esta doble condición. El hilo que los junta es la esperanza, la *elpis*:

Esperanza y temor al mismo tiempo, que equilibra en ellos la conciencia de su irremediable mortalidad. Pero esto sólo es posible desde la carencia de origen en que consiste el pecado de Epimeteo, a saber, la tecnicidad originaria de la que necesariamente procede la epimeteia, tanto idiocia como sabiduría (Stiegler, 1994, p.35).

El mito de Prometeo y Epimeteo es un mito acerca del origen de la técnica y del origen de la mortalidad. En este mito se pueden distinguir los atributos propios de cada uno de los titanes, que han sido trasladados a los seres humanos y que hace que se establezca un vínculo originario entre ellos:

Proteticidad (Prometeo, dios de la técnica), anticipación (Prometeo, dios de la previsión), mortalidad (Prometeo dando a los mortales *elpis*, tanto la inquietud

acerca del fin como su desconocimiento), olvido (el pecado de Epimeteo) y reflexividad o “comprensión del ser”, como retraso y posterioridad (epimeteia en tanto que saber en la acumulación de la experiencia a través de la meditación de las faltas pasadas) (Stiegler, 1994, p. 272).

Por otro lado, las versiones modernas del mito de Prometeo apuntan a equiparar al titán con aquel personaje que pretende suplantar las funciones de dios (Zeus). En ese sentido, estas versiones coinciden con un mayor grado de exacerbación de la hybris (desmesura) por parte de Prometeo, al identificársele con el deseo de estar a la altura de Zeus; de manera similar, el ser humano, iluminado con su inteligencia, quiere ser Dios, y suplantar su lugar. En esa medida, se excede en el uso de los recursos de la naturaleza porque considera que son inagotables, y que siempre van a estar ahí al servicio de la humanidad. De igual manera, este moderno Prometeo está convencido que la especie humana está destinada a un progreso ilimitado y que su consecución no posee altibajos, sino que va en una línea ascendente, libre de obstáculos. Al final de este capítulo se presentan los cuatro errores en los que ha incurrido el espíritu prometeico, y que han dejado a la humanidad al borde del abismo, en el sentido de agotar los recursos naturales, aumentar la inequidad entre las personas, entre otros.

El segundo capítulo de esta tesis se centra en la relación convivencial illichiana. Esta relación es una construcción teórica que tiene sus raíces en la sociedad convivencial illichiana que se caracteriza, entre otras cosas, por el uso racional de los recursos. En primera instancia se van a retomar los aspectos favorables que encontró el pensador austriaco para sostener la importancia de Epimeteo dentro del mito de Prometeo, y darle así

otra perspectiva al mito, distinta a la habitual, en la que Prometeo se muestra como el paradigma a seguir.

En segunda instancia, es preciso realizar un análisis del uso que se le ha dado a la herramienta dentro de la sociedad, para lo cual es necesario ahondar en los planteamientos que hace Illich en *La sociedad desescolarizada* y en *La convivencialidad*. Cuando la herramienta sobrepasa el segundo umbral, como viene sucediendo hace tiempo, esto da lugar a una sociedad tecnocrática, regida por el impulso tecnológico; en cambio, cuando la herramienta es utilizada bajo ciertos parámetros y no se excede su uso, se puede hablar de una sociedad convivencial, en la que es posible la autonomía de los seres humanos que hacen parte de ella.

Hablar de herramienta también implica hacer alusión al empleo de la energía en una y otra sociedad, pues la energía utilizada en la sociedad prometeica excede los límites de su funcionamiento, mientras que la energía empleada en la sociedad convivencial se mantiene en perfecto equilibrio, produciendo cierta armonía en la que todos sus integrantes se ven favorecidos. Aquí es de donde surge la relación convivencial. Relación que se va a fundamentar en la propuesta de Buber (2016) manifiesta en su obra *Yo y Tú*.

En el tercer capítulo de esta investigación, se van a abordar los aspectos favorables y desfavorables de Prometeo y Epimeteo, y cómo la sociedad ha de llevar a cabo un viraje hacia la incorporación de una sociedad en la que predomine el ethos epimeteico.

Así, en lo concerniente a los dos hermanos titanes, Prometeo y Epimeteo, las cualidades que posee uno, son completamente diferentes a las del otro. A Prometeo se le ha considerado como aquel titán provisto de las cualidades más valiosas en cuanto a su

inteligencia y valentía. Gracias a él, la humanidad posee el fuego y la técnica que han permitido construir la civilización que hoy conocemos. En cambio, a Epimeteo se le han endilgado los más graves defectos: estupidez, lentitud y todos los demás apelativos que se le relacionan. Se dice que Prometeo es el que piensa antes, mientras Epimeteo es el que piensa después.

Cada ser humano lleva en sí las cualidades y defectos de los dos hermanos. En ocasiones nos comportamos como Prometeos o como Epimeteos. Cada uno de nosotros no puede actuar todo el tiempo como si fuera un Prometeo o un Epimeteo, pues si lo hace como el primero, nunca olvidaría nada. En cambio, si actuará como el segundo, viviría olvidando todo. Pero, no se puede caracterizar a los hermanos por ese único aspecto. A ellos también los acompañan otras cualidades y defectos. Uno de los principales defectos atribuidos a Prometeo está relacionado con la *hybris* (la desmesura), mientras que a Epimeteo se le puede atribuir las cualidades de la solidaridad y la cooperación, por ejemplo. Si bien es cierto que Prometeo ha sido el gran inspirador de esta civilización, las cualidades positivas de Epimeteo contribuirían a su preservación. Los aspectos negativos de Prometeo (la desmesura, la codicia, la envidia, la competencia, etc.), en cambio, podrían llevar al planeta y a la humanidad que habita en él a su desaparición.

De este modo surge la propuesta de la relación convivencial, inspirada en la sociedad convivencial illichiana. Por supuesto que para que tenga lugar la relación convivencial es preciso que la humanidad adopte una forma de vida diferente a la que ha predominado hasta el día de hoy. Si bien Illich propuso la sociedad convivencial para contrarrestar los efectos nefastos de una sociedad industrializada, la sociedad convivencial cobra sentido en la época actual, pues la sociedad digital en la que está incursionando trae

aparejados diversos aspectos problemáticos para la existencia humana. Así, por ejemplo, en lugar de ser cada uno de nosotros el amo de la herramienta, nos estamos convirtiendo en los esclavos de ella. Ahora somos los esclavos de los diversos dispositivos electrónicos que hay en el mercado, y las relaciones con las demás personas han pasado a un segundo plano. La sociedad se convierte en un conglomerado de personas que se muestran indiferentes a las necesidades, dificultades y logros de quienes hacen parte de ella. No es que la sociedad vaya en camino de convertirse en una sociedad de hikikomoris, pero se ha perdido el sentido de lo colectivo e incluso de lo individual, pues la persona se está olvidando hasta de sí misma.

Capítulo 1: el ser humano prometeico: la lucha incesante por el progreso ilimitado

1.1 Introducción

El capítulo que el lector tiene entre manos se caracteriza por dar una visión puntual en torno a las principales versiones que han surgido con relación al mito de Prometeo y Epimeteo en la Antigüedad y la Modernidad, con el fin de apuntalar a las cualidades y defectos que le son inherentes al titán que robo el fuego a los dioses, y que de un modo u otro están reflejadas en las aptitudes y actitudes de la humanidad en el presente. De igual manera, a partir de las versiones dadas anteriormente se va a dar cuenta de las equivocaciones en que incurre el talante o espíritu prometeico y que pueden dar lugar a una situación insostenible para el planeta y de posible aniquilación para la especie humana.

En esta primera sección del primer capítulo se va a abordar las versiones antiguas del mito de Prometeo y Epimeteo en las voces de Hesíodo, Esquilo y Platón. Esas versiones

vienen acompañadas de las interpretaciones de estudiosos de este mito, así como de las observaciones y críticas que hacen Illich y otros autores.

1.2 Las versiones antiguas del mito de Prometeo

El mito griego de Prometeo y Epimeteo presenta varias interpretaciones. Si bien es cierto que la idea es dar cuenta, en primera instancia, de manera independiente de las cualidades de Prometeo, hay que considerar que no es posible hablar de uno sin tener en cuenta al otro. A Prometeo se le suele asociar con la previsión, el recuerdo, la osadía, la valentía, la soberbia, la ambición, la insaciabilidad, entre otras cualidades y defectos. A continuación, se presentan tres versiones con respecto al mito en cuestión, que han pasado a la posteridad bajo las voces de Hesíodo, Esquilo y Platón.

1.2.1 La versión de Hesíodo.

La formulación clásica del mito es presentada por Hesíodo, quien se cree que nació a finales del siglo VIII a.C o primera mitad del siglo VII a.C en la Grecia Antigua. En un fragmento de una de sus obras, *Los trabajos y los días*, el poeta cuenta que, ante las burlas proferidas contra Zeus por Prometeo, el dios decide ocultar el fuego a los hombres. Sin embargo, el titán con su talante anticipador robó de nuevo el fuego para los hombres, ganándose así la furia del dios. Ante esto, Zeus decide enviar un presente a los titanes, mediante el cual lograría de una vez por todas responder a las ofensas de Prometeo.

Así, con ayuda de varios dioses creó a Pandora y la envió a los titanes como regalo junto a una vasija que contenía todos los males posibles para la humanidad. Prometeo había anticipado semejante estrategia, por ello le prohibió a Epimeteo, su hermano, recibir regalos de los dioses. No obstante, cuando llegó Pandora, Epimeteo la recibió *olvidando* la precaución de su hermano. De este modo, por designio de los dioses, la tapa de la vasija se cayó y dejó libre todos los males, dejando en el fondo de la vasija la espera o la esperanza (*elpis*).

Algunos estudiosos del mito pueden brindar algunas precisiones importantes. Así, se puede afirmar con Vernant (1982) que: “La lógica del relato expresa el carácter ambiguo de la condición humana en la que, mediante la acción de la ‘ocultación’ divina, bienes y males, dados y no dados, se encuentran indisolublemente unidos los unos a los otros” (p. 162). Esa condición ambigua en la que permanece el ser humano le es connatural, pues quiéralo o no, los bienes y males se encuentran entremezclados, con lo cual no se sabe con certeza lo que va a ocurrir el día de mañana. El ser humano requiere de *elpis* (esperanza), pues no vive confinado en el presente, y sí le preocupa el futuro:

... acorralados (los hombres) entre la lúcida previsión de Prometeo y la ceguera irreflexiva de Epimeteo, oscilando entre el uno y el otro sin conseguir separarlos jamás, saben de antemano que los sufrimientos, las enfermedades y la muerte son su suerte inevitable y, como ignoran la forma que adoptará para ellos la desgracia, no la reconocen hasta que es demasiado tarde y ésta les ha ya golpeado (Vernant, 1982, p. 169).

Por otra parte, para Stiegler (2002), Prometeo y Epimeteo constituyen la esencia que subyace a cada ser humano: ningún ser humano es ajeno a esta doble condición. El hilo que los junta es la esperanza, la *elpis*:

esperanza y temor al mismo tiempo, que equilibra en ellos la conciencia de su irremediable mortalidad. Pero esto sólo es posible desde la carencia de origen en que consiste el pecado de Epimeteo, a saber, la tecnicidad originaria de la que necesariamente procede la epimeteia, tanto idiocia como sabiduría (Stiegler, 2002, p. 35).

El mito de Prometeo y Epimeteo es un mito acerca del origen de la técnica y del origen de la mortalidad. En este mito se pueden distinguir los atributos propios de cada uno de los titanes, que han sido trasladados a los seres humanos y que hace que se establezca un vínculo originario entre ellos:

... proteticidad (Prometeo, dios de la técnica), anticipación (Prometeo, dios de la previsión), mortalidad (Prometeo dando a los mortales *elpis*, tanto la inquietud acerca del fin como su desconocimiento), olvido (el pecado de Epimeteo) y reflexividad o “comprensión del ser”, como retraso y posterioridad (epimeteia en tanto que saber en la acumulación de la experiencia a través de la meditación de las faltas pasadas) (Stiegler, 2002, p. 272).

Epimeteo no sólo es el olvidadizo, sino que también es el olvidado. Aquel que ha sido olvidado por la metafísica y por el pensamiento mismo (Stiegler, 2002). El engaño que profirió Prometeo a Zeus es el origen de la mortalidad de los hombres: condición

intermedia entre los dioses y los demás seres mortales (los animales y las plantas), que desconocen que están abocados a morir, como sí lo saben los hombres.

Somos un puente entre la animalidad y la inmortalidad, entre el desaparecer y el aparecer. Estamos a la vez separados y ligados a la divinidad. Nuestra condición es ambigua y por lo mismo la *eris* (espíritu de competencia, de celos, de disputas) de los hombres se asemeja a la de Prometeo cuando se levantó contra Zeus a través del engaño. Nuestra *eris* está ligada a Prometeo. Según Vernant (como se citó en Stiegler 2002): Si la vida de los hombres, al contrario que la de los dioses, no puede escapar a la *eris*, es porque la condición mortal halla su origen y razón de ser en la *eris* que ha alzado a Prometeo contra Zeus (p. 283).

Subyace a esta confrontación teogónica entre los Titanes y los Olímpicos, el nacimiento de una antropogonía, en la que los hombres son el resultado de un doble pecado (primero el olvido de Epimeteo y luego el robo de Prometeo). La lucha entre Prometeo y Zeus escenifica el combate entre el intelecto (el consciente) y el espíritu (el superconsciente), respectivamente (Diel, 1998).

En esa lucha desigual el espíritu doblega al intelecto en tanto que valiéndose de sus atributos logra aplacar la rebeldía del intelecto. Contrario a lo que se pensaría el intelecto está fuertemente aferrado a la materia, pero aspira a parecerse al espíritu a partir del robo del fuego, lo que elevaría su condición. Los hombres desean parecerse a los dioses. Otro aspecto que le es propio al intelecto y que lo acerca al espíritu es la proximidad a la muerte, pues es “sobre todo el temor frente al misterio ineluctable de la muerte lo que impedirá a la criatura del titán olvidar completamente la llamada del espíritu, la orientación hacia el

sentido de la vida” (Diel, 1998, p. 212) Los hombres participan de la divinidad, especialmente a través del robo, por lo cual es consecuente que eleven altares a los dioses dados su condición de inmortales.

No obstante lo anterior, vale la pena preguntarse: ¿Qué rol desempeña Pandora en este mito? Pandora ha sido creada por los dioses a semejanza de las diosas, por orden del supremo Zeus, con el fin de infligirle a la humanidad un mal para la eternidad. Algunos la equiparan a la primera versión cristiana de la mujer: Eva. Pero, Pandora lleva consigo todos los males de la humanidad, a pesar de la belleza exterior que exhibe, Illich (2006) considera que: “Para la época en que Hesíodo relataba el cuento en su forma clásica, los griegos se habían convertido en patriarcas moralistas y misóginos que se espantaban ante el pensamiento de la primera mujer” (p. 289).

Ante los males desencadenados por Pandora al abrir la vasija que los contenía, los seres humanos optan por crear una sociedad racional en la que estiman que a través de las instituciones se le puede hacer frente a estos males, pues de este modo es posible controlar las acciones humanas, siempre y cuando éstas estén previamente planificadas y proyectadas hacia el futuro. En ese sentido Illich (2006) compara la situación en la que vivió el hombre primitivo y la que se experimenta en la época de la Grecia Clásica:

El hombre primitivo contaba 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 permitían que la paideia (educación) los hiciera aptos para ingresar en las instituciones que sus mayores habían proyectado (p. 289).

1.2.2 La versión de Esquilo.

En la versión que presenta Esquilo en “*Prometeo encadenado*” destaca al titán por su cortesía hacia los seres humanos, a quienes ha ayudado de diversas maneras y a quienes ha protegido de su destrucción a manos de Zeus, incluso atribuye a ellos la fuente de su enemistad con Zeus y los demás dioses. Además, Prometeo libró a los seres humanos de ir destrozados al Hades.

Pero, asimismo en esta versión, Esquilo muestra a un Prometeo arrogante e insubordinado, que no da el menor indicio de someterse a los designios de Zeus, pues él prevé que tarde o temprano el dios olímpico sucumbirá a uno de sus propios descendientes. Zeus se entera de las predicciones del titán y trata de convencerlo para que le dé más detalles a través de Hermes, pero él se rehúsa y en actitud desafiante acepta un castigo mayor al hasta ese momento recibido, pues sabe que de todos modos no va a morir.

Aquí, se puede observar que Prometeo sufre la tragedia, no por ignorante, sino por manifestar ya sea de manera parcial o total, un grado determinado de conocimiento (Ortega, 2013, p. 71). Prometeo sabe que le depara su destino, pero se mantiene obstinado en presumir de su conocimiento y de su insubordinación a Zeus. Por eso no tiene ningún recato en conversar con Io y manifestarle que, a pesar de su tragedia, pronto será madre de quien va a doblegar a Zeus.

No obstante, su sabiduría, Prometeo incurre en errores, motivados por su eris, que se asemeja a la de los hombres. En ese sentido, Prometeo es, tal y como lo expresa Ortega

(2013): “el sabio imprudente que percibe muy tarde su error, pero que paradójicamente lo conoce de antemano. Conocer para el titán significa padecer” (p.p. 80-81).

La imprudencia de Prometeo le acarrea no sólo a él sino a la humanidad drásticas consecuencias. La separación de lo divino y lo humano no hace más que dificultar las cosas para los mortales. Si bien tanto Zeus como Prometeo se muestran reacios a ceder, por derecho propio, Zeus, permanece impávido ante la situación adversa del titán. El Crónida como el benefactor de los mortales, de un modo u otra espera algo del otro. Pero, en términos realistas, el titán no debe esperar nada del omnipotente Zeus. Sin embargo, en la tragedia, Prometeo lo sigue esperando, pues, aunque reconoce que es omnipotente, considera que es a su vez benévolo y liberador. Para Zeus, el titán será digno de ser reconocido en la medida que reconozca su error y pague su castigo, que conlleva de por sí, un aspecto liberador.

La insubordinación de Prometeo hacía Zeus llega a tal punto, que osa despreciarlo: “A mí de Zeus me importa menos que de nada” (Esquilo, v., 938). Con respecto a esta situación, Ciccarelli (2012) afirma que:

La elección de Prometeo es su cárcel. La verdadera libertad es otra cosa: es comprenderse, aceptarse y definirse y saber que la transgresión de lo divino deviene esclavitud para el hombre. Prometeo en su arrogancia y falta de sabiduría (imprudencia) ha decidido romper el lazo que lo une a lo divino (p. 29).

La tensión entre lo divino y lo humano, escenificada en estos dos personajes (Zeus y Prometeo), queda zanjada cuando cada uno es capaz de reconocerse a sí mismo como lo que es: un dios que no obstante ser cruel, violento y arbitrario, va a devenir benévolo y

liberador; mientras que Prometeo “deberá padecer su oscuridad, y desde allí, luego, surgirá a la luz” (Ciccarelli, 2012, p. 30).

Esquilo está convencido de la importancia de la divinidad en esta tensión, pues ella es quien libera, castiga y premia, y esto lo hará independientemente de la actitud del hombre hacia ella. Ciccarelli (2012) estima que el hombre es “quien debe hacer su propio camino, no llevado por su arrogancia y el orgullo de su poder, sino con la humilde aceptación de lo que es (finito) y en la confiada espera de lo que él mismo puede ser (infinito)” (p.31).

Según Illich (2006), al ser humano prometeico se le atribuyen varios aspectos positivos, en cuanto promotor de la laboriosidad y de los valores occidentales, que se han materializado en la creación de una civilización como la actual; sin embargo, no deja de sorprender que a este mismo hombre se le pueda atribuir la situación de crisis planetaria en los diversos ámbitos, debido a su desbordado interés por satisfacer las necesidades que ha creado a partir de las instituciones y de la institucionalización de los valores.

La humanidad hasta el momento se ha dejado orientar por la influencia prometeica, lo que ha ocasionado múltiples problemas derivados del ansía de poder y de ganancia, en su desenfrenada carrera por el progreso. Se ha querido persuadir a la gente de que es esa la línea de acción a seguir por parte de todo pueblo dispuesto a ser feliz; sin embargo, tal y como lo afirma Illich: la corrupción de lo mejor es lo peor. Aquello que se nos presenta como lo mejor: las instituciones, resultan ser lo peor, pues ellas encarnan la corrupción y la contra productividad (Illich, 2006).

1.2.3 La versión de Platón.

El mito de Prometeo y Epimeteo es retratado por Platón en el Diálogo del *Protágoras* (320d-322d); diálogo encasillado, según los especialistas, entre los de Juventud. El asunto central gira en torno a si se puede enseñar o no la virtud (*arete*), y si ese conocimiento es transmisible o no. Protágoras representa los cambios a que se está viendo abocada la sociedad griega en los tiempos de la naciente democracia en Atenas, en cuanto “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son”. Esta frase de batalla no solo de Protágoras, sino de los sofistas en general, va en contravía del pensamiento de Esquilo, quien de un modo u otro enaltece a la divinidad. La frase en cuestión aparece en varios diálogos de Platón de manera directa e indirecta como en el *Crátilo*, *Eutidemo*, *Teeteto* y el mismo *Protágoras* (Rojas, 2015)

La situación político-social en la que está inmersa Atenas, en aquel entonces significa la transición hacia lo nuevo, en detrimento de las formas tradicionales de autoridad y de saber, en los que la divinidad ocupa un lugar preponderante. Los sofistas desempeñan un papel central en dicha transición, pues van imponiendo un nuevo orden en el cual cada persona está en capacidad de decidir por sí misma su destino. En ese orden de ideas, el preámbulo al mito que cuenta Protágoras es bastante diciente al respecto: “me parece que será más agradable contaros un mito” (Platón, *Protágoras*, 320c) En esta expresión podemos dar cuenta de la apreciación que hace Ciccarelli (2012), pues:

La superficialidad y exterioridad, notas dominantes de la sofística, aparecen en esta frase claramente expuestas. El mito ha perdido su sentido religioso y paidético, la

tradición va perdiendo su fuerza y lo nuevo se abre paso arrolladoramente. Ahora, la fuerza es la razón y más, la técnica de la palabra. La educación cumple una función estrictamente mundana: ser ciudadano del mundo. El mundo de lo humano ha triunfado y el hombre se erige constructor, técnico exclusivo de tal mundo y de su organización (pp. 38-39).

Antes de que irrumpiera el utilitarismo y relativismo sofístico en el mundo griego clásico, los seres humanos depositaban su confianza en la esperanza y, no tanto en las expectativas. Es decir, tal y como lo manifiesta Illich (2006), al dejar los mortales de depositar su fe en la bondad de la naturaleza, y “fiarse más en resultados planificados y controlados por el hombre” (p. 288), la historia se repite tanto para los clásicos de la antigüedad, como para los modernos: “Es la historia del empeño prometeico por forjar instituciones a fin de encerrar los males desencadenados. Es la historia de una esperanza que declina y de unas expectativas crecientes” (Illich, 2006, p. 288).

Retomando el mito de Prometeo y Epimeteo, expuesto por Protágoras en el diálogo de Platón, del mismo nombre, el sofista narra que los dioses forjaron a los hombres y les destinaron un tiempo para aparecer a la luz de la faz de la tierra, y encargaron a los dos titanes la tarea de repartir las capacidades y cosas necesarias para que puedan existir. Epimeteo se pidió hacer la distribución de dichas capacidades para que posteriormente su hermano la supervisara. Illich (2006) refiere que: “En la Grecia clásica, al nombre Epimeteo, que significa ‘percepción tardía’ o ‘visión ulterior’, se le daba el significado de ‘lerdo’ o ‘tonto’” (p.289). Como era de esperarse, Epimeteo ante su falta de previsión, comete el error de dejar mal provisto al ser humano; las demás especies animales quedaron

equitativamente dotadas. Ante semejante situación, y el apremio de salir a la luz, Prometeo resuelve el asunto robándole a Hefesto y Atenea “su sabiduría profesional junto con el fuego (...) y, luego, la ofrece como regalo al hombre” (Platón, Prometeo, 321 d). Con lo cual queda asegurada la vida para el ser humano, de momento.

Platón, a diferencia de Hesíodo y de Esquilo, no hace tanto énfasis en el robo de Prometeo a los dioses, y su posterior castigo, en tanto que para él lo importante es el beneficio que se puede derivar de tal accionar para los seres humanos, que lo puede conducir a la construcción de una civilización orientada al progreso ilimitado, en el que los humanos pueden solventar sus necesidades.

Para Ciccarelli (2012), “...el hombre, con su inteligencia y su ‘saber hacer’, podrá ahora convertirse en generador de múltiples obras, en artesano de su propia historia, en productor e impulsor de una civilización llamada al progreso” (p. 41). El ser humano entra a rivalizar con lo divino, pues ha adquirido el poder de transformar su entorno. Esa condición le ha llevado a considerarse autosuficiente y a dejar de lado a deidad alguna.

Sin embargo, Protágoras reconoce en su relato que los seres humanos, en primera instancia, les rindieron culto a los dioses y construyeron monumentos para honrarlos y adorarlos, si bien luego, a partir de sus propias capacidades el ser humano “...articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas y alimentos del campo” (Platón, Protágoras, 322 b). Pero, no solo hay que resaltar el aspecto material, sino también el inmaterial, ya que el ser humano es creador de cultura a través del lenguaje y la misma religión. Droz (como se citó en Ciccanelli, 2012) manifiesta que con: “El homo faber ha nacido (...) la especie humana, así dotada

cambia de estatuto; participa en la ‘suerte divina’ e inventa la ‘civilización’ en cuatro de sus formas más ricas: la religión, el lenguaje, la tecnología y la agricultura” (pp.41-42).

Las condiciones creadas por este nuevo ser humano, que surge en la época de la Grecia clásica y que lo instan a asumir su propio devenir, independientemente de la intervención de la divinidad, propician la formación de un ciudadano del mundo capaz de vivir en armonía con sus semejantes, en tanto que es libre de ejercer su participación en los asuntos políticos de las polis. Capacidad que Protágoras atribuye a la deferencia de Zeus hacia la especie humana:

(...) al no poseer la ciencia política (...) de nuevo se dispersaban y perecían. Zeus temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral (aidos) y la justicia (dike) para que hubiera orden en las ciudades (...) A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes” (Platón, Protágoras, 322c322d).

A diferencia de Hesíodo y de Esquilo, Protágoras muestra a un Zeus benévolo con la especie humana, pues no quiere su aniquilación, por lo que los dotó de las cualidades morales necesarias para lograr su coexistencia.

Hasta el momento se ha mostrado tres versiones de la antigüedad sobre el mito de Prometeo y Epimeteo, en las voces de Hesíodo, Esquilo y Platón. A pesar de las diferencias entre una y otra versión, se constata que el poderío de la divinidad va decayendo. en tanto que, en el primer caso, el poeta condena la insolencia del japetánida y es partidario de su castigo y el de la humanidad. Además, el poeta “... era pesimista respecto del destino de la humanidad, mientras que Protágoras es profundamente optimista, cree en el progreso de la

humanidad, tanto en el ámbito técnico, como en el ámbito político y moral” (Calvo, 2018, p. 6).

Mientras que, en el segundo caso, Esquilo destaca la insubordinación de Prometeo a la vez que pone en entredicho la supremacía de Zeus, gracias al poder predictor del titán. Con relación a Platón, Protágoras resalta los atributos con los cuales ha sido dotada la especie humana y que le acercarían a la divinidad, gracias a la osadía de Prometeo. No obstante que el titán es visto como el gran benefactor de la humanidad, no deja de ser paradójico que Zeus terminé por favorecer a la especie humana, ya que le suministró el sentido moral (*aidos*) y la justicia (*dike*) para que pudieran convivir en armonía y evitar así su aniquilamiento.

Enseguida se dará paso al estudio y análisis de algunas versiones modernas en torno al mito de Prometeo y Epimeteo, en las voces de Nietzsche, Shelley y Goethe.

1.3 Las versiones modernas del mito de Prometeo y Epimeteo

Las tres versiones que se presentan acá con relación al mito de Prometeo han sido seleccionadas teniendo en cuenta que, en el caso del filólogo y filósofo Nietzsche, este aportó elementos innovadores para la interpretación de la tragedia esquilea sobre Prometeo (Llinares, 2005). En el caso de la novelista Mary Shelley resulta llamativa su manera de abordar el asunto de la criatura y su creador, lo cual enlaza con el mito de Prometeo, pero desde otra perspectiva, en cuanto afronta el asunto desde un punto de vista racional, recurriendo a la explicación científica. Esto nos remite a la posibilidad real de que Homo sapiens se convierta en Homo Deus (Harari, 2016). Por último, se describe la influencia

que tuvo para la generación de literatos románticos la obra del poeta alemán Goethe, cuyos inicios estuvieron marcados por el titán Prometeo, a quien el poeta considera como hacedor de hombres.

1.3.1 La versión moderna de Nietzsche sobre el mito de Prometeo

El mito de Prometeo ha sido objeto de análisis y estudio a lo largo de la historia por parte de escritores, poetas, filólogos e incluso filósofos. Estas dos últimas condiciones las reunió Nietzsche, quien ya desde su adolescencia mostraba un gran interés por el titán. El filósofo alemán vivió en la segunda mitad del siglo XIX. Llinares (2005) señala que “el jovencito aprendiz de literato le confiesa a su amigo que había escrito mucho, entre otras cosas, una pieza de teatro, frustrada, titulada Prometeo” (p.p. 279-280). Ese interés se cristalizaría casi una década después (1868) en su libro “*El origen de la tragedia en el espíritu de la música*”. Nietzsche ostentaba para aquel entonces el cargo de catedrático de filología clásica de la universidad de Basilea y pretendía mostrar que la obra artística contiene tanto impulsos apolíneos como dionisiacos. En ese dualismo emerge la figura del titán.

Llinares (2005) estima que Nietzsche “... ha tenido hondas influencias en nuestra actual forma de repensar los mitos y dramas de la tradición grecorromana” (p. 279). Resulta llamativo entonces indagar en torno a una de las más ingeniosas interpretaciones acerca del mito de Prometeo y Epimeteo en la modernidad, como la realizada por el filólogo y filósofo alemán, quien refiere las cualidades y defectos más sobresalientes de Prometeo en varios fragmentos de “*El nacimiento de la tragedia*” (Nietzsche, 2016). En primera

instancia, la idea es tomar contacto con las ideas más importantes que expone Nietzsche respecto a Apolo y Dioniso, con el fin de contrastarlas y equipararlas con las de Prometeo y Epimeteo para encontrar la relación convivencial que subyace a ellas.

1.3.1.1 Análisis en torno a los impulsos apolíneo y dionisiaco.

Para iniciar es preciso llevar a cabo una descripción de los caracteres fundamentales de Dioniso y Apolo. Esto significa mencionar previamente desde qué perspectiva Nietzsche presenta a ambas deidades: en ambos casos, Dioniso y Apolo son divinidades artísticas, es decir, impulsos que guían el desarrollo del arte en las actividades humanas.

En este sentido, el horizonte desde el que estas figuras son desarrolladas por Nietzsche es, desde el principio, el ámbito de la producción artística; de allí que el análisis que se desarrolla a continuación no sea simplemente de un examen mitológico, pues lo que está en juego son las bases de una doctrina estética, en la que “...en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dioniso” (Nietzsche, 2016, pp. 49-50). Lo que se puede evidenciar es que son dos fuerzas antagónicas.

Por otra parte, también es importante hablar de la relación entre estas fuerzas antagonistas, esto es justamente lo que resulta pertinente en este estudio. De ninguna manera se puede decir que sean fuerzas repelentes, muestra de esto es que los impulsos apolíneos y dionisiacos encuentran un delicado equilibrio en la obra de arte. Tampoco son contrarias, pues no es cierto que una anule necesariamente a la otra. En realidad, es muy difícil caracterizar esta relación de forma abstracta, pues se trata de una férrea tensión que

subsiste en la obra y en cada manifestación artística. De este modo, lo que viene a continuación apenas será una descripción de ambas partes de la relación. Esto servirá para comprender cómo se realiza la unidad entre la actitud epimeteica y prometeica.

En el comienzo de su análisis, Nietzsche (2016) sitúa a ambas deidades fenómenos fisiológicos concretos que ayudarán a determinar y perfilar ambos impulsos: a Apolo le corresponde el sueño y a Dionisio la embriaguez. El sueño es la condición de todo arte figurativo, es decir, de todo arte que busca representar de forma fiel los objetos naturales. Esto es así porque en el sueño está el origen de la verdad, pues como afirma el poeta Hans Sachs al ser citado por Nietzsche (2016): "...la ilusión más verdadera del hombre se le manifiesta en el sueño: todo arte poético y toda poesía no es más que interpretación de sueños que dicen la verdad" (p.50). La razón de esto es que en los sueños las cosas se perfilan desde su idealidad, eliminan las particularidades y dejan solo la apariencia de las cosas. Se trata de un impulso estético justamente porque se manifiesta eminentemente como la belleza, no obstante, no se reduce a esta. También lo malvado, lo terrible y lo siniestro se manifiestan de forma ideal.

Apolo es la cristalización de la necesidad griega de soñar. Pero, de lo que se habla aquí no es propiamente de la actividad onírica, sino de la manifestación de la idealidad en la vida en general. Por eso, Apolo es el dios de la previsión, el que hiere desde lejos o el que acierta desde lejos. Esta previsión se encuentra fundamentada en el impulso y la posibilidad de entender la inteligibilidad de las cosas y actuar en consonancia con estas, al mismo tiempo solo el impulso del sueño (entendido como idealidad) es lo que sostiene la posibilidad de hacer las reducciones desde las que opera la generalización.

En otro sentido, el impulso apolíneo también desarrolla la posibilidad de vivir una vida digna, pues sobre este impulso son posibles las artes que dan forma a la vida cotidiana y, en la actualidad, la vida en ciudad. Se trata de la posibilidad de hacer instituciones o de organizar procedimientos para dar forma a nuestras acciones. También se trata del dios solar, pues esta idealidad propia de los sueños se manifiesta en la vida diaria del mismo modo que la claridad diurna: se ven las apariencias de las cosas con total distinción y claridad.

Resulta clave entender la imagen de Apolo con el cuchillo en la mano, pues esto significa la radical ambigüedad sobre la que se sostiene la figura del dios y el impulso estético que le corresponde. Por una parte, se trata del dios de las artes y las letras, al mismo tiempo participa siempre que puede en la guerra y es un dios terrible en sus amoríos y sus venganzas. Esto nos permite aseverar que la idealidad que representa el impulso apolíneo es el fundamento de los beneficios de la tecnología o de la técnica, pues da forma a la realidad, requisito indispensable para la maleabilidad y el control.

Sin embargo, hay que reconocer que dicho impulso también es la fuente de todas las catástrofes ocasionadas por la técnica, pues el impulso que privilegia la apariencia y le da el carácter de imagen persistente e ideal también implica una parcelación de la realidad que puede llegar a ser muy violenta. El impulso apolíneo es también la base del orden violento y el control intransigente que puede aparecer en una sociedad eminentemente técnica. Esto muestra la fuerte analogía que se puede establecer con Prometeo y nos permite anticipar que la relación de este dios con Dionisio puede servir como base para entender la relación entre Prometeo y Epimeteo.

Ahora bien, con relación a la pulsión Dionisiaca, el fenómeno fisiológico que representa el impulso dionisiaco es la embriaguez. Mediante ella “...despiértense aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí” (Nietzsche, 2016, p.54). En ese sentido, no se trata propiamente de una pulsión que niegue la idealidad presente en los sueños, se trata de una experiencia diferente que se caracteriza por la pérdida del yo, es decir, del centro subjetivo desde el que la individualidad comprende el mundo. Sin embargo, esta pérdida no es otra cosa que una reconciliación con “la naturaleza enajenada, enemiga o subyugada [que] celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre” (Nietzsche, 2016, p. 54).

En este sentido, el impulso dionisiaco representa fundamentalmente una vuelta a la unidad con la naturaleza, un encuentro íntimo con nuestra pertenencia a una comunidad superior que es el todo de la existencia. Por ello, este impulso dionisiaco se encuentra emparentado con la música de flauta y no con la música de lira, la cual se encuentra directamente referida al impulso apolíneo.

Este impulso de unidad explica por qué el impulso dionisiaco se manifiesta como bacanales, licor y fuerza salvaje. No es propiamente un dios del caos y del desorden, se trata del dios de la vuelta a la unidad de la naturaleza. Por ello, este impulso tiende a la disgregación y al florecimiento de múltiples manifestaciones de la naturaleza. En este sentido, no es arbitrario o contradictorio que el impulso hacia la unidad y a la pertenencia que se encuentra en la base del impulso dionisiaco implique la purificación y la algarabía.

Sin embargo, hay que aclarar que en la interpretación de Nietzsche no está en juego una idea de naturaleza como la que es dominante en nuestra ciencia moderna, más bien se

trata de lo que los griegos conocían como *physis*. Ciertamente, los antiguos veían en los ciclos naturales algunas continuidades que demuestran un cierto orden oculto en los evidentes cambios en la naturaleza. Pero, también es cierto que a primera vista la naturaleza solo se manifiesta en su arbitrariedad y en un aparente desorden.

No obstante, si se atiende la forma en que se expresa la naturaleza en este punto, se verá que aquel aparente desorden no es otra cosa que una imposición del impulso apolíneo. Es decir, si lo que se ve es el desorden, justamente es porque ya hemos hecho una contraposición con lo ordenado. Por eso, como dice Nietzsche (2016): “El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez” (p. 55). El impulso hacia la unidad de la naturaleza no es otra cosa que un impulso a la disgregación, a la voluptuosidad y la purificación que le caracterizan. El ser humano se encuentra a sí mismo en este exuberante carnaval con un brillo encantador y atractivo, pues encuentra para sí la multiplicidad encantadora de sus posibilidades.

Así, el impulso dionisiaco es una vuelta al vigor esencial de nuestra naturaleza animal, una explosión de vida que se dispersa en todas direcciones con la potencia y la violencia de un despertar primaveral. La perspectiva del mito que estamos desarrollando nos revela que la unidad de lo diferente solo puede ser como unidad *en* lo diferente. Desde la perspectiva de la relación convivencial es claro que no se trata de hacer que un punto de vista pretenda unificar todos los diferentes, más bien lo importante es mostrar el suelo común en el que lo diferente se estructura en una unidad que permite la diferencia. De este

modo, la relación entre Epimeteo y Prometeo no se entiende correctamente cuando se describe como una oposición, más bien se trata de una complementariedad.

1.3.1.2 Prometeo: titán apolíneo y dionisiaco.

En el capítulo 9 de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche inicia la comparación del destino (Moiras) que acompañó a dos personajes mitológicos contrapuestos: Edipo y Prometeo. En el caso de la invención de Sófocles, Edipo está destinado, "... pese a su sabiduría, ... al error y a la miseria, pero que al final ejerce a su alrededor, en virtud de su enorme sufrimiento, una fuerza mágica y bienhechora, la cual sigue actuando incluso después de morir él" (Nietzsche, 2016, p. 107).

La actitud pasiva, pero a la vez sabia por parte de Edipo ante su propia tragedia, al haber asesinado a su padre y casado con su madre, lo llevan a transgredir los órdenes más sagrados de la naturaleza, pero al mismo tiempo resolver el enigma de la naturaleza. Ante semejante panorama, Nietzsche (2016) expresa:

... el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ése tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza (p. 109).

Frente al espectro pasivo que acompaña el devenir del actuar de Edipo, se alza la aureola activa que va de la mano del proceder de Prometeo. Nietzsche retoma la versión esquiva del mito y encumbra a la figura del titán, pues no sólo se atrevió a robarles el fuego a los dioses para entregárselo a los seres humanos, sino que también pretende que los

mortales sean iguales a él. Esquilo pone en la misma balanza a los dioses y los mortales en tanto que ambos se postran ante la Moira.

De algún modo, Esquilo presiente el crepúsculo de los dioses y considera oportuna una reconciliación y unificación metafísica entre los dioses y los mortales (Nietzsche, 2016, p. 110). Esquilo también es consciente de la paradoja que rodea al titán, pues:

El artista titánico encontraba en sí la altiva creencia de que a los hombres él podía crearlos, y a los dioses olímpicos, al menos aniquilarlos; y esto, gracias a su superior sabiduría, que él estaba obligado a expiar, de todos modos, con un sufrimiento eterno (Nietzsche, 2016, p. 111).

Por otra parte, Nietzsche también traslada el mito de Prometeo al ámbito de la comparación, ya que considera que este hace parte del imaginario de los pueblos arios, mientras que el pecado original pertenece a las comunidades semitas. Mientras que, para los primeros, la falta cometida por el titán constituye un sacrilegio de procedencia masculina, el pecado original es un pecado de naturaleza femenina.

En esa medida, el participar del sacrilegio, si bien implica para la humanidad la conquista de cosas óptimas y supremas, también acarrea aceptar las consecuencias: "...todo el diluvio de sufrimientos y de dolores con que los celestes ofendidos se ven obligados a afligir al género humano que noblemente aspira hacia lo alto" (Nietzsche, 2016, p. 112). En cambio, en lo que respecta al pecado original, se ha de tener en cuenta "...como origen del mal la curiosidad, el engaño mentiroso, la facilidad para dejarse seducir, la concupiscencia, en suma, una serie de afecciones preponderantemente femeninas" (Nietzsche, 2016, p.112).

Otra cuestión para observar, de no menor importancia, en la comparación que está teniendo lugar, concierne a la naturaleza dual del titán, pues a través de Apolo se pretende que los individuos tracen fronteras entre ellos, así lo manifiesta Nietzsche (2016) "...y recordando una y otra vez, con sus exigencias de conocerse a sí mismo y de tener moderación, que esas líneas fronterizas son las leyes más sagradas del mundo" (p. 113). Pero, el titán también posee una naturaleza dionisiaca reflejada en su insubordinación a los dioses y en su afán de alterar la naturaleza de las cosas establecida por los dioses y de colaborar con los mortales para que se eleven cada vez más.

De esta manera, es factible encontrar similitudes entre lo prometeico y lo dionisiaco, al igual que con lo apolíneo, pues esa tendencia hacia la justicia también es característica del japedánida. Nietzsche (2016) concluye, entonces que:

Y de este modo la dualidad del Prometeo de Esquilo, su naturaleza a la vez dionisiaca y apolínea podría ser expresada, en una fórmula conceptual, del modo siguiente: 'Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado' (p. 114).

La humanidad es un crisol en el que están vertidos lo justo e injusto, de tal modo que hacen parte de la existencia misma. Es decir, lo justo e injusto hacen parte de las vidas de las personas, así como el aire y el agua hacen parte de la existencia del mundo. Son las caras de una misma moneda.

1.3.1.3 El origen de la relación convivencial desde el análisis illichiano del mito prometeico y las implicaciones del dualismo apolíneo-dionisiaco en dicha relación.

Para comprender adecuadamente la forma en que la rehabilitación de Nietzsche da lugar a una mejor comprensión de lo que está detrás de la relación entre Epimeteo y Prometeo, vale la pena confrontar los dos diferentes contextos desde los que el filósofo alemán e Illich se reapropian de la mitología, pues esto implica hacer manifiestos sus intereses y sus pretensiones. Por una parte, Illich recupera el mito de los hermanos titanes para confrontar dos diferentes formas o actitudes para hacer frente al desconcierto de la existencia, es decir, a los males que salieron de la caja de Pandora.

Por otra parte, Nietzsche (2016) recupera a Apolo y a Dionisio para proponer dos impulsos estéticos a partir de los que es posible comprender el nacimiento de la tragedia en los griegos y sus prácticas artísticas como la música trágica. En este sentido, Illich encuentra en Epimeteo y en Prometeo dos figuras desde donde toma el pretexto para hablar de la relación convivencial (aunque Illich no lo hace explícitamente, pues sí lo hace de sociedad convivencial), y de otro lado, Nietzsche encuentra en lo apolíneo y en lo dionisiaco dos impulsos fundamentales que se encuentran en el fundamento de la obra artística.

Otra diferencia es la manera en que se encuentran construidas ambas oposiciones. El conflicto que se hace manifiesto entre Epimeteo y Prometeo radica fundamentalmente en que la sociedad actual se ha centrado fundamentalmente en exacerbar la pulsión prometeica de prever que ha dejado en el olvido la posibilidad epimeteica de recordar. Sin embargo, no se trata, como en el caso de lo dionisiaco y lo apolíneo, de dos fuerzas que pugnan por

imponerse una encima de la otra. No son dos intencionalidades diferentes que se contraponen, son dos matices diferentes de la relación humana con el mundo. Por su parte, pese a que no se trata de dos fuerzas contrapuestas condenadas a eliminarse entre sí, lo apolíneo y lo dionisiaco sí operan como dos corrientes que se contraponen y se enfrentan. Sin embargo, el resultado, la obra de arte, depende del equilibrio o la tensión que haya entre estos dos impulsos. Así, ambas fuerzas pugnan una contra la otra.

También vale la pena mencionar que ni Prometeo es completamente equiparable con Apolo ni Epimeteo es equivalente con Dionisio. En efecto, no es posible intercambiar uno con otro libremente. Por el lado de Prometeo y Apolo, existe una gran diferencia, no solo en su mitología, sino en sus respectivos caracteres esenciales. Se puede decir que, si bien son similares, se encuentran en niveles muy diferentes.

El impulso apolíneo está emparentado con el sueño y representa la pulsión de idealidad, es decir, la tendencia al aspecto o a la imagen. Por otra parte, Prometeo representa en la crítica mítica de Illich la posibilidad de prever que se encuentra en la antesala de todo acercamiento técnico al mundo. Puede que el esfuerzo por la imagen y la previsión se encuentren próximas, pero se trata de elementos de diferentes aspectos de la vida humana. Sin embargo, la estructura que opera en su articulación sí es un punto en común en el que vale la pena detenerse, pues es el ámbito que resulta interesante para entender mejor como se realiza la relación convivencial.

En este sentido, frente a todas estas diferencias, vale la pena señalar acercamientos que permiten desarrollar un diálogo entre estas dos reapropiaciones de la mitología griega y que resultan provechosos para llevar a cabo dicho acercamiento. En primer lugar, es

importante no olvidar que en ambos casos las dicotomías míticas que se presentan no son excluyentes.

Esto es muy importante porque permite entender en cada caso que se trata de enfrentamientos complementarios. Así como la previsión prometeica no pretende extinguir la visión tardía de Epimeteo, del mismo modo, la fuerza apolínea no apela a la destrucción del vigor dionisiaco. Sin embargo, esto tampoco significa que en ambos casos se trate de un comercio regulado y estable de impulsos, de hecho, existe en cada mito una fuerte tendencia a que lo apolíneo y la previsión prometeica se emplacen frente a su contrario y lo aplaquen al punto del olvido y el hastío.

Esta dicotomía es crucial porque hace que ambos pensadores se detengan a analizar las dinámicas de estas tendencias y sus componentes constitutivos: Illich lo hace por medio de una propuesta ética que consiste en un resurgimiento del hombre epimeteico y Nietzsche como una vuelta al vigor dionisiaco del impulso apolíneo.

Esta complementariedad tiene un suelo común, a saber, la necesaria relación convivencial que se presenta en estas diferentes expresiones de la vida. No se trata plenamente de una eliminación de la diferencia, sino de un reconocimiento que el despliegue aparentemente diverso se encuentra sostenido sobre una unidad que estructura las diferencias.

En el caso de Prometeo y la potencia apolínea, cabe señalar dos similitudes esenciales: por un lado, la importancia de la capacidad de anticipación. En el arte o en la técnica, la capacidad anticipativa de Prometeo juega un papel fundamental, del mismo modo, en el caso de Apolo y todas sus artes la idealidad es fundamental para fundamentar

el dicho carácter anticipativo. La posibilidad de ambas deidades de anticiparse al futuro implica un suelo común desde el que ambas fuerzas son prácticamente la misma.

Otro elemento que vale la pena señalar es el esfuerzo por la imagen que se encuentra en ambos casos: la actitud prometeica en todo caso busca reconstruir el paraíso perdido por la imprudencia de su hermano (una imagen, en todo caso, de un pasado mejor y sin dificultades); el impulso apolíneo como una huida de la inabarcable realidad por medio del artilugio de la imagen. En ambos casos, la imagen (de un mundo mejor o de una realidad que se reduce a su apariencia) es un artilugio que ayuda a mitigar el dolor de la realidad y la inseguridad de la condición humana.

Finalmente, pese a todas las diferencias entre Epimeteo y Dionisio existe un elemento común que resulta revelador a la luz del problema general de la relación convivencial. Epimeteo significa para Illich un retorno a la tierra, una vuelta a la cercanía amorosa con una unidad previa que se sintetiza en la humanidad del prójimo.

Se trata de una explicitación de la pertenencia que siempre antecede al ser humano y que se hace presente en un retorno al pasado, a la memoria y al mundo compartido. En este sentido, Epimeteo significa un retorno a la unidad del espíritu humano del mismo modo que Dionisio representa un retorno a la naturaleza. Por otra parte, Dionisio clama, como ya hemos visto, por una unidad con la naturaleza de un carácter muy especial: se trata de un retorno a su multiplicidad y su embriaguez.

Si bien, en el principio de individuación está implícito el impulso apolíneo por la idealidad de una apariencia, y en el impulso dionisiaco hay una tendencia a reconocer y afrontar la multiplicidad y aparente contradicción del despliegue orgánico de la vida; en

ambos impulsos, existe un llamado a la unidad tanto de lo uno en lo múltiple, como de lo múltiple en lo uno.

En ambos impulsos, la unidad es lo que apremia, pese a que en apariencia lo que está en juego son cosas distintas y opuestas. No obstante, lo común en ambos llamados a la unidad se organiza en función de la integridad de la experiencia y no de lo que, en términos apolíneos, se puede llamar idealidad. Las fuerzas o actitudes que representan Apolo y Prometeo buscan un escape de la multiplicidad de la experiencia por medio de la idealidad; frente a esto lo que representan Epimeteo y Dionisio es una vuelta a la integridad de las diferentes y contradictorias manifestaciones de nuestra experiencia como seres humanos, lo cual se encuentra fuertemente emparentado con la relación convivencial.

En este apartado acerca del mito de Prometeo y Epimeteo desde la perspectiva de Nietzsche en *“El nacimiento de la tragedia”* resulta pertinente concluir que los impulsos artísticos que subyacen a Dioniso y Apolo se encuentran explícitos y ejerciendo una viva tensión en el titán anticipador de Prometeo. Esto significa que la relación convivencial procede de la amalgama de relaciones que pueda establecer cada ser humano con los demás, teniendo en cuenta la necesidad de coexistir la unidad en la multiplicidad y viceversa, es decir, la multiplicidad en la unidad. Lo prometeico y epimeteico se complementan y hacen parte de la unidad de la diferencia y la multiplicidad de la unidad.

Enseguida se abordará lo pertinente al mito de Prometeo desde la perspectiva de Mary Shelley, teniendo en cuenta su mirada desde el punto de vista literario, que cuenta a su vez con la influencia aportada por las enseñanzas recibidas por parte de su padre, quien se desempeñó en varias disciplinas científicas. Del mismo modo ha de considerarse la

injerencia ejercida por los escritos de Goethe en la obra de Shelley; injerencia que marcó a los literatos románticos no solo de Alemania, sino también de los otros países europeos, incluyendo el país natal de la autora. *Frankenstein o el Prometeo moderno* ha sido considerada por muchos como la obra pionera en el campo de la ciencia ficción. En ese sentido, vale la pena tomar en cuenta lo que afirman Martín y Echegoyen (2020):

Esta obra se convierte en pionera del género de la ciencia ficción, como tipo de literatura que mezcla la posibilidad de imaginar o diseñar mundos en los que la razón e inventiva cambia la realidad mundana, reafirmando una visión antropocéntrica (sin intervenciones divinas) y racionalista-cientificista (p. 77).

1.4 La versión moderna del mito de Prometeo desde la perspectiva de Mary Shelley

La novela gótica o de terror que dio a conocer Mary Shelley en 1818 titulada “*Frankenstein o el moderno Prometeo*” resulta aleccionadora para el asunto a tratar aquí, pues la relación que estableció Víctor Frankenstein y la criatura a la que dio vida puede ser analizada a la luz de varios tópicos ya tratados aquí de manera incipiente en el anterior apartado, como el de la relación convivencial. Pero, no solo se puede analizar esta relación bajo esa perspectiva, sino también la que involucra a los otros personajes de la trama.

Para iniciar, es importante tener en cuenta que la época en que fue escrita la novela gótica de Shelley concuerda con el Romanticismo, que es un movimiento intelectual y literario que originó un gran impacto en la sociedad europea de aquel tiempo por su férrea oposición al racionalismo y la exaltación de la sensibilidad, entre otras características. La

figura de Prometeo es llamativa para los exponentes del Romanticismo por cuanto su rebeldía contra el poder supremo les atrae y les parece que “... le puede provocar [a Prometeo] un dolor tan intenso que le hará desear la liberación que sólo otorga la muerte” (Pulido, 2012, p. 2).

Para Víctor Frankenstein, el protagonista de la novela, la vida transcurre de manera apacible y su interés primordial es conservar su juventud. Para ello centra su reflexión desde las lecturas de supuestos filósofos del medioevo. De ahí que él se haya dedicado al estudio de la medicina, con el propósito de crear vida a partir de materia inanimada y animada.

Pero, antes de emprender dicha empresa tuvo que dejar de lado su interés y familiaridad con la alquimia y la magia, pues ya para su tiempo se consideraban como prácticas pseudocientíficas. Acogió y adoptó las prácticas que se consideraban científicas en su afanosa búsqueda de una vida artificial a partir de restos inanimados y animados. El interés por construir una humanidad mejor y orientada al progreso lo condujo, por métodos científicos, a insuflarle vida a una criatura de aspecto horripilante a la vista de los humanos. Desde un comienzo el autor de semejante criatura le mostró su aversión y rechazo: “Al terminar mi obra, sin embargo, la belleza del sueño se desvaneció y me embargaron un intenso terror y repulsión” (Shelley, 2020, p. 132).

El Prometeo moderno o Frankenstein, contrario al titán que describe Esquilo, no se muestra amigable con su creación. Por el contrario, desea que desaparezca de la faz de la tierra. La criatura representa para Frankenstein “...un simulacro de vida, un error, un producto desechable” (Moreno, 2019, p. 10). Todo esto debido a la soberbia científica del

autor de la criatura, quien refleja de manera negativa la relación del “... Yo y el Otro desde el deseo y su frustración” (Moreno, 2019, p.9).

Frankenstein representa los desequilibrios a los que puede llegar a conducir el afán por obtener un poder desmedido, pues en muchas ocasiones dicho poder se vuelve en contra de la humanidad. Así ocurrió con el estudiante de medicina en mención, quien, en su afán por revertir la situación, lo que desencadenó fue una tragedia familiar que lo incluyó a él mismo. El intentó por crear un hombre nuevo por parte de este Prometeo moderno, tal y como lo estima Pulido (2012), constituyó un fracaso pues: “... la criatura creada no puede competir con el hombre natural en perfección ni convivir con él” (p. 2).

Sin embargo, su negativa a la petición de la criatura de crear un monstruo femenino de características similares, puede ser entendido como una manera de no concederle tanta importancia a la mujer, pues ella se ha entendido a través de Pandora como un regalo que acarrea innumerables desgracias y desventuras, y en esa medida, a Frankenstein también se le puede ver como un benefactor de la humanidad, pues a pesar de haber sobrepasado los límites que impone la naturaleza, no cayó en el error de ceder a los requerimientos de la criatura.

La mujer desempeña un papel importante en este mito moderno del Prometeo, pero no precisamente por su intervención protagónica en él, sino más bien por su estelar ausencia, en tanto que, por un lado, ante el pedido de la criatura por contar con una criatura similar, pero de sexo femenino, su creador se mostró reticente y optó por no darle vida a la criatura que, supuestamente habría hecho feliz a la creación de Frankenstein.

Por otra parte, se destaca el “... papel pasivo y problemático de todas las mujeres que aparecen en la obra de Mary Shelley” (Pulido, 2019, p. 2). La faceta humana de la criatura, descubierta por él mismo como consecuencia de las observaciones realizadas, le llevó a considerar necesaria la compañía de una criatura del otro sexo y de ese modo llegar a expresar su amor (Pulido, 2012). Pero, ante la negativa del autor de su vida, se desencadenó la tragedia conocida. El estudiante de medicina consideró que lo mejor para la especie humana era no haberle dado vida a tal engendro de criatura femenina, así su familia y amigos perecieran por ello: “Habría dado cualquier cosa, habría vertido mi sangre incluso, gota a gota, para salvarles la vida; pero no pude padre. No podía sacrificar a toda la raza humana” (Shelley, 2020, p. 286).

La criatura creada por Frankenstein no es una máquina en su totalidad, aunque lo que permitió que tuviera vida fue un mecanismo eléctrico a través del cual se activaron sus ojos y cobró vida, “... cuando cae el rayo, en un ambiente de viento, truenos y lluvia, que desprende un inconfundible regusto gótico ...” (Pulido, 2012, p. 3). Su cuerpo está dotado de cerebro, más no de espíritu. Sin embargo, esta deficiencia él mismo la suple a través del autoaprendizaje de obras que casualmente ha encontrado y mediante la observación de las normas de convivencia practicadas entre los seres humanos. A raíz de este proceso de humanización, tal y como lo señala Pulido (2012):

...la criatura desea ser tratada como tal, y, sobre todo, tiene las mismas necesidades que cualquier ser humano: el amor y la compañía de los otros que, en su caso, tras haberse mirado en el lago y haber sido rechazada por todos los humanos a los que ha conocido, sabe que solo puede llevarse a cabo mediante la creación de una compañera monstruosa (p. 3).

Este proceso de humanización que se lleva a cabo en la criatura por parte de ella misma, puede arrojar varias reflexiones e interrogantes al respecto: a pesar de las buenas intenciones de la criatura por ser acogida e integrarse inicialmente en el hogar de la familia (compuesta por De Lacey, Agatha, Félix y Safie), que desconocía totalmente de su existencia, y, que, al tener contacto visual con ella, de inmediato expresan su rechazo debido a la fealdad y horror que despierta (Shelley, 2020, p. 225). En ese sentido, vale acotar que, si bien la obra de Shelley está inscrita dentro del romanticismo inglés, la actitud de las personas que tienen algún tipo de contacto con la criatura se enmarca en una lógica racionalista, que no examina a fondo el mundo de las sensaciones y de las manifestaciones provenientes del alma.

Aquí resulta pertinente traer a colación lo que ocurre con los personajes de un cuento infantil, que ha sido posteriormente adaptado al cine. Se hace referencia a *Bella y la bestia* (1946). En esa serie, la tragedia que asoma en la vida de la protagonista al ser raptada por la bestia se ve compensada por el desenlace feliz que tiene la historia, pues a pesar de la repulsión que le causa su presencia física, a medida que pasa el tiempo, ella va descubriendo, que, tras ese aspecto desagradable y tosco, se esconde alguien virtuoso y de buenos sentimientos. ¿Por qué a la criatura no se le brindó la oportunidad de mostrar realmente quién era? ¿Acaso la imperfección física que le acompaña no hace que también se le pueda considerar como un igual?

La criatura no es ni un autómatas ni un robot. Es un ser colmado de cualidades que se pueden considerar como humanas. Atendiendo a esta consideración, Pulido (2012) expresa lo siguiente acerca de la criatura: “Es la humanidad que contiene la que hace más

inquietante su creación y su existencia misma. No es extraño, en este sentido, que las identidades del creador y de la criatura se fundan y confundan en más de una ocasión” (p. 3).

La criatura muestra una actitud contradictoria hacia su creador, en tanto que, en ocasiones se muestra dócil ante el creador: “Soy tu criatura, e incluso seré benévolo y dócil con mi señor natural y mi rey si tú también cumples con tu parte, cosa que me debes...” (Shelley, 2020, p. 184); pero, en otras oportunidades, es totalmente rebelde y atrevido: “Tu eres mi creador, pero yo soy tu dueño ... ¡obedece!” (Shelley, 2020, p. 265).

En la primera situación, la criatura trata de persuadir a su creador de las bondades de su accionar, siempre y cuando el creador se comprometa a cumplir con su parte. En la segunda situación, ante la negativa del creador de ser solícito al requerimiento de crear una Eva monstruosa, la criatura, llena de rabia, le recuerda a su creador, quien tiene las riendas del destino. Aquí se puede constatar aquello que ha hecho resonar Francisco de Goya a través de su grabado titulado: *El sueño de la razón produce monstruos* (1799).

La tragedia que vive Frankenstein en carne propia a raíz de su interés desmedido por llegar a suplantar la función dadora de vida, que le corresponde al Creador, y al cual puede llegar a acceder gracias a los conocimientos que ha adquirido a lo largo de su corta, pero metódica carrera al servicio de la Ciencia, llevan a la humanidad a reflexionar y replantear acerca de los fines y límites del conocimiento mismo. Su desaforada pasión lo llevó a la tragedia familiar. Así lo manifiesta el estudiante de medicina en varios pasajes al final de la obra de Shelley (2020):

... y al igual que el arcángel que aspiraba a la omnipotencia, me encuentro encadenado a un infierno eterno... Incluso ahora recuerdo con pasión los sueños que albergaba mientras estaba enfrascado en mi tarea. Era como si pudiera tocar el cielo con las manos, exultaba de júbilo cuando pensaba en mi poder o me emocionaba al valorar sus consecuencias (p. 315).

El talante prometeico que domina en la personalidad de Frankenstein reluce a lo largo de la obra de Shelley (2020) y destaca por su afán de poder y de vanagloria. Lo que parece animarlo inicialmente en pro de la humanidad, procede realmente de una falsa humildad. Sin embargo, cuando empieza a relatarle a Walton, el personaje que lo encontró en las frías aguas del Polo Norte antes de perecer, lo acontecido con su trágica existencia, le dice:

Aprenda, si no de mis consejos, al menos de mi ejemplo, lo peligroso que puede resultar el adquirir el conocimiento, y que es más feliz el hombre que considera a su pueblo natal el mundo entero en lugar del que aspira a superar los límites establecidos por su propia naturaleza (Shelley, 2020, p.p. 125-126).

De un modo u otro, aquí Frankenstein está reconociendo que al ser humano no le basta con tener conocimiento y aspirar a un desenfrenado progreso, también está reivindicando que la naturaleza del ser humano no es solo racional y que requiere de una parte irracional que es necesaria para su felicidad y la de las personas más cercanas.

Esa felicidad la puede encontrar en la relación convivencial que establece con los demás, pues como resalta Illich en *La convivencialidad* (2006), la importancia de esa relación procede del olvido de la dimensión humana que se hace patente en la tecnificación

de los diferentes aspectos de la vida humana y el carácter autoinmune que este implica. Las dinámicas industriales y posindustriales fragmentan al individuo al punto de proponer que su salud, educación y transporte son aspectos independientes de su dignidad humana.

Esta es una de las consecuencias más inhumanas de la tecnología actual que Illich señala, pues el médico termina tratando pacientes, el educador alumnos y el transportador, pasajeros. Esto es radicalmente problemático en todas las esferas, pues si el médico está tratando pacientes entonces puede hacer abstracción de las otras dimensiones humanas que posee el individuo al que trata, por ejemplo, su dignidad, su historia y su pertenencia social, lo que permite la llamada violencia obstétrica (Illich, 2006).

Del mismo modo ocurre con el alumno, pues deja de ser un individuo pleno de capacidades y se convierte en un almacenaje de información que solo logra desarrollarse completamente por medio de un arduo y, en algunos casos, arbitrario adiestramiento. Finalmente, el transportador se enfrenta a pasajeros, es decir, a personas que se definen porque sencillamente pasan, de ese modo, es posible (y necesario) el hacinamiento y la arbitrariedad pueden ser tratados como cualquier otro tipo de carga (Illich, 2006, p. 372).

En todos estos casos, la parcelación de la experiencia humana es la condición de posibilidad de la arbitrariedad. Por el contrario, el llamado a la integridad epimeteica implica reconocer a los individuos en su integridad, es decir, en la unidad de las múltiples dimensiones de su vida humana. Así, no se puede tratar únicamente de pacientes, alumnos o pasajeros, en todo caso se trata de seres humanos concretos con múltiples deseos, necesidades y ocupaciones que no se pueden reducir arbitrariamente a uno de sus posibles aspectos como seres humanos.

No obstante, esto no significa abandonar los desarrollos técnicos que se encuentran a la base de la sociedad moderna, por el contrario, significa aprender a integrar estos en una experiencia que sea en principio compartida y común. Desde esta perspectiva, se entiende mucho mejor por qué Illich comprende su propuesta en *La convivencialidad* desde la perspectiva de las herramientas convivenciales. Estas son la forma en que se logrará cultivar un hombre epimeteico precisamente porque estructuran la vida de los seres humanos de modo que ésta esté orientada más a la vida en común que a la acumulación exacerbada de bienestar.

La herramienta entendida así es, entonces, convivencial en doble sentido. En primer lugar, se trata de la unidad *formal* entre la actitud prometeica y epimeteica. Esta unidad, como vimos gracias a Nietzsche, radica en la necesidad de la multiplicidad de actitudes de fundamentarse en un suelo común, a saber, la convivencialidad. Por un lado, la herramienta es un útil que sirve para algo y que se mantiene en la previsión prometeica, por ello funciona; por otro lado, es convivencial porque dirige los esfuerzos de la utilidad a la vida en común.

Por eso las herramientas convivenciales son la base concreta, cultural y material en la que más claramente se realiza la unidad estructurante de la que hablamos. Solo en la herramienta convivencial se articulan ambos aspectos de la vida humana como un todo armónico. El segundo sentido en el que la herramienta es convivencial es desde la perspectiva de su *contenido*. La herramienta convivencial no elimina ningún aspecto de la vida humana, sino que busca mantenerlos vinculados en su diversidad. Esto significa que la herramienta estructura la vida de modo que el trabajo y el ocio se encuentren al mismo

nivel. En este orden de ideas, la herramienta convivencial mantiene la diversidad desde su integridad estructurante.

A modo de conclusión, se puede anotar que la tragedia de Frankenstein se pudo haber evitado si el autor de la criatura hubiese cedido a las pretensiones de ésta, pues el entorno en el que se habría manifestado dicha relación estaría enmarcado por el diálogo y la oportunidad de reconocer al otro, propias de una civilización abanderada del progreso.

En ese orden de ideas, las diferencias físicas, sociales, económicas y psicológicas de los personajes hubiesen quedado anuladas o por lo menos diezmadas, en gran parte, debido a la relación convivencial emanada de ellas. Una de las maneras de integrar al hombre epimeteico en la organización de la sociedad del momento, lo constituye, como la afirma Illich (2006) “en *La convivencialidad*”, la herramienta convivencial.

En el siguiente apartado se va a abordar lo referente a la posición de uno de los genios del romanticismo alemán con relación a Prometeo, que tal como sucedió con Nietzsche, él quiere de algún modo encarnarlo, lo cual tiene lugar durante su época de juventud. A medida que van transcurriendo los años, y el poeta se va adentrando en la madurez, su talante va transformándose. La figura del poeta, dramaturgo, novelista y naturalista alemán Goethe va a contribuir al estudio y análisis del mito de Prometeo.

1.5 La versión moderna del mito de Prometeo desde la perspectiva de Johannes

Wolfgang Von Goethe

Si Mary Shelley es considerada una de las mejores exponentes del romanticismo británico, Goethe no es sólo el pionero sino el más insigne representante del romanticismo

alemán. El contacto con Herder hizo que Goethe no solo dejará de lado el neoclasicismo francés y la Ilustración, sino que iniciará con él, el manifiesto del movimiento Sturm und Drang (Tempestad e ímpetu), que constituiría el preludio del Romanticismo alemán.

Prometeo fue el dios que inspiró a los románticos, entre ellos a Goethe, quien en un apartado de su autobiografía dedica unas palabras de reconocimiento al titán. Goethe, a diferencia de las versiones antiguas y modernas que se han descrito y analizado en este texto, señala una faceta distinta para el hijo de Jápeto: Prometeo es hacedor de hombres. Prometeo, no solo es benefactor de la humanidad, por haberle robado el fuego a los dioses, sino que se toma la tarea de crearlos:

Siguiendo una tradición cultural relativamente antigua, se consideraba a Prometeo como el creador de los hombres, el ingenioso *daímon*-alfarero, cuyo genio artístico forma con arcilla a los seres humanos y los despierta a la vida con ayuda de Minerva. Durante la antigüedad tardía, esta historia fue motivo de cuño alegóricoliterario, en el fondo indiferente desde el punto de vista religioso (Bey, 2020, p. 2).

El artista alemán se identifica con Prometeo, en primera instancia, por mantenerse aislado de los dioses; Goethe se mantiene aislado de los hombres, pues considera que las mejores producciones han brotado de su soledad:

... desde que mantenía una relación más amplia con el mundo, si bien no me faltaban fuerzas y ganas para la inventiva, la ejecución siempre quedaba bloqueada, ya que en realidad aún no tenía un estilo propio, ni en prosa, ni en verso, y a cada

nuevo trabajo siempre tenía que tantear un nuevo camino desde el principio y hacer varios intentos en función del tema (Goethe, 2016, p. 461).

La creación de los seres humanos por parte del titán crea una situación incómoda entre los dioses, pues algunos de ellos se ven desplazados de su pedestal, ya que se ubicarían entre los titanes y los seres humanos. La figura mitológica de Prometeo suscita en Goethe, un deseo fuerte por reivindicarlo y tomarlo como símbolo a seguir, pues según el genio alemán, la nueva poesía (el romanticismo):

Sirvió como mecha de una explosión que descubrió e hizo públicas las relaciones más que secretas de hombres respetables: relaciones que, desconocidas para ellos mismos, yacían adormecidas en una sociedad que por lo demás ya se mostraba muy ilustrada. La ruptura fue tan violenta que, por su causa, a raíz de una sucesión de azares, perdimos a Mendelssohn, uno de nuestros hombres más respetables (Goethe, 2016, p.461).

El espíritu de Goethe lleva inscrito el proceder prometeico, pues de manera similar al titán, pretende ir en contra del establecimiento, en este caso, de la Ilustración. Su espíritu es más afín con Nietzsche, en cuanto va más allá del dualismo bien/mal. El autor de *Fausto* habla como si se tratará del mismo titán. No se conforma con rendirle tributo, sino que también se identifica con él:

Prometeo es su propia rebelión contra la autoridad para defender su vocación y su libertad de artista, creador de un mundo de seres animados por su impulso vivaz... Prometeo, entonces, personifica el nexo entre la creación divina relegada a la

condición humana y la creación humana con aspiraciones a la divinidad (Albanese, y Leal, 2015, p. 240).

No obstante que en su autobiografía (*Poesía y verdad*), así como en *Prometeo*, su oda, Goethe de una u otra manera hace referencia al asunto religioso, que lleva incluso a disputas entre personalidades de este tiempo como Jacobi y Mendelssohn, al genio alemán le interesa destacar que su posición corresponde con la situación que se vivió a comienzos del Renacimiento, cuando el ser humano vuelve la mirada hacia sí mismo y puede considerarse como un segundo creador, a la manera de Dios. Tal como expresa Bey (2020):

Con ello, Goethe sigue ese concepto que desde el Renacimiento se había asentado en la autoconsciencia de la humanidad y que consideraba al artista como un “segundo dios” (*alter deus*), un segundo creador, concepto que Shaftesbury había proporcionado al siglo XVIII, en el símbolo de Prometeo. Y esta ilación de ideas ha entrado en el concepto moderno de lo creativo y vive, desde el *Sturm und Drang*, en la consciencia general, como culto a la personalidad y al genio (p. 3).

Goethe aborda el asunto del mito de Prometeo, dejándose llevar por ese espíritu rebelde que le caracteriza, apuntando más al lado poético que al religioso. Más que poner en duda el poderío de los dioses, lo que el autor de *Poesía y verdad* desea recalcar es la capacidad del ser humano para afrontar su vida, conforme a sus propias fuerzas, sin renunciar a sus deseos y sueños. Goethe pone énfasis en la capacidad autónoma del ser humano para producir, independientemente de la sujeción de los hombres a las diferentes deidades. El límite a dicha autonomía lo constituye la muerte, que de alguna manera se entrelaza con el amor:

La experiencia de la muerte es el verdadero límite de la autonomía humana y con ello, ya lo suponíamos, el límite del mundo prometeico. Es significativo cómo esta experiencia apenas retiene como experiencia de la muerte, ya que está urdida con la extrema pasión amorosa (Bey, 2020, p. 7).

El amor y la muerte se entrelazan, pero a cada uno de ellos les hace falta algo: “... a la muerte lo irrevocable y con ello, el oscuro misterio del después, y al amor el tú, el trueque con éste, el nacimiento del nosotros” (Bey, 2020, p. 8). Precisamente, la relación convivencial surge en este último escenario, el del amor, cuando un yo y un tú armonizan e integran una unidad más compleja.

El talante prometeico que por naturaleza tiende a expandirse indefinidamente y sin límites encuentra en el amor y la muerte, los dos primeros obstáculos para su realización, pues la posibilidad de las relaciones sociales solo se puede llevar a la práctica, siempre y cuando la herramienta subyazca como elemento articulador de dichas relaciones. Es decir, tal y como afirma Illich (2006): “Según la domine o ella me domine, la herramienta me liga o me desliga del cuerpo social” (p. 396).

La herramienta puede producir una relación directa con el grupo social o, por el contrario, establecer una relación derivada o secundaria. Este punto es importante, pues lo que aquí se encuentra a la base del vínculo social es un compromiso con los intereses de un determinado grupo social, su forma de vida y sus prácticas.

Desligarse de un grupo social no significa apartarse o aislarse, pues, por ejemplo, en una oficina hay muchas personas juntas que se mantienen en una relación impersonal. Desligarse es abstraerse de estos intereses y quedar abierto a jugar un papel cualquiera en

las necesidades de mantenimiento del imperio tecnológico. Cuando la herramienta domina, impone sus intereses. “En tanto domine la herramienta, yo doy al mundo mi sentido; cuando la herramienta me domina, su estructura conforma e informa la representación que tengo de mí mismo” (Illich, 2006, p. 396).

En los años de su vejez, Goethe, alejado de su ímpetu juvenil, que le haría identificarse con el mismo Prometeo, da un viraje considerable a su postura, a tal punto que termina por vindicar a Epimeteo. Según lo expresan Albanese y Leal (2015), Goethe ... se inclina ante la Voluntad Divina en un acto de aceptación, de resignación: ya no es la rebeldía su leitmotiv, sino la devoción servil para con la sociedad. El conocimiento de los dioses lo lleva a descubrir los límites de lo humano (p. 242).

La etapa sosegada de su vejez constituye para Goethe el reconocimiento de las limitaciones impuestas a los seres humanos y a los titanes, y la aceptación de la supremacía de los dioses, quienes ejercen el poder a sus anchas, sin miramientos de ninguna índole. La vindicación a Epimeteo proviene de la importancia que le concede a su devenir, que va a configurar el de la especie humana.

Si el Prometeo de los años juveniles del genio alemán se caracteriza por su rebeldía hacía los dioses del Olimpo y por ser el hacedor de seres humanos, el Prometeo de los años de madurez de Goethe, se identifica con la labor fabril diaria de los seres humanos que buscan su sostenimiento. En esa medida, el titán lerdo es más cercano a esta realidad: “En Epimeteo y su penoso destino, la humanidad ha empezado a recorrer, a pesar de todo, el camino hacia sí misma” (Bey, 2020, p. 10).

Goethe señala en el drama de *Pandora*, ubicada al final de su vasta producción artística, la situación que rodea a Prometeo, Epimeteo, Pandora, Fileros y Epimeleia. En este drama, Epimeteo es abandonado por Pandora. Fileros, hijo de Prometeo, está enamorado de Epimeleia, la hija de Epimeteo. El hermano de Prometeo protege a su hija de los celos de Fileros, de tal modo que su frustración por no verla, lo lleva a arrojarla a las aguas del océano, pero milagrosamente los dioses lo salvan y regresa como si se tratara de Dionisos. Fileros le muestra a su padre las limitaciones del titán, que osó robarles el fuego a los dioses y que creó a los hombres. Fileros es salvado por los dioses, quienes le dan la oportunidad de disfrutar de las delicias que había desdeñado Prometeo. Fileros casa con Epimeleia, pero es consciente de haberse doblegado ante el poder demoníaco de la belleza (Bey, 2020, p. 11).

A Prometeo no le es inherente el compartir su vida con alguien más, pues lo que le corresponde como titán es encumbrarse a lo más alto, rivalizar con los dioses, especialmente con Zeus. En cambio, Fileros, quien ha sucumbido a los encantos demoníacos de la belleza, ha renunciado a ese poder y ha optado por vivir bajo las mieles del amor. Ha tenido que renunciar a sí mismo y ya no tiene nada que lo haga vivir. En ese orden de ideas, al hijo de Prometeo y a la hija de Epimeteo no les queda más opción que tomar posesión del mundo, unidos por el amor (Bey, 2020, p. 12). Epimeleia ha sido la Pandora de Fileros. Pero, al igual que en el mito de Prometeo y Epimeteo, la caja de Pandora, en este caso, la *Kipsele*, según el drama de Goethe, ha sido abierta, pero no ha dejado al descubierto los males que sí trajo Pandora. Ha dejado como regalos la ciencia y el arte. A los dioses les es propio el eterno bien y la eterna belleza. A los titanes, grandes cosas.

En conclusión, la visión moderna de Goethe sobre el mito de Prometeo permite decantar que su visión y postura frente al titán van cambiando de acuerdo a su mismo proceso vital: mientras en sus años de juventud llega no sólo a tributarle honores, sino incluso a identificarse con él; a medida que van transcurriendo los años y se acerca el fin de su ciclo vital, da un viraje con relación al titán, pues ya un poco más sosegado, reconoce que su ímpetu prometeico ha quedado atrás y le da lugar a la paz y tranquilidad que infunde el personaje de Epimeteo.

Con respecto a la relación convivencial, queda evidenciado que ésta sólo puede lograrse siempre y cuando tenga lugar dentro de un ámbito social, en el que predomine el amor y en el que las personas ejerzan dominio sobre la herramienta, y no al contrario. En la medida en que domine la herramienta, el ser humano le da sentido al mundo.

Una vez que se ha descrito y analizado lo correspondiente a la segunda sección del primer capítulo, se dará paso a la tercera sección, en la cual se examinarán las equivocaciones en que ha incurrido el espíritu prometeico y que podrían conducir a la debacle del planeta y con él, de la especie humana.

1.6 Un salto al vacío

En las dos primeras secciones de este capítulo se ha llevado a cabo una descripción y análisis de las versiones antiguas y modernas sobre el mito de Prometeo, destacando que en las primeras al hijo de Jápeto se le tiene como un titán, que es inmortal y es benefactor de los seres humanos. Además, también es presentado como el patrón de los alfareros y de

los herreros. Incluso llega a considerarse como creador del hombre. En cambio, según Flahault (2013):

El Prometeo de los modernos será el hombre que se crea a sí mismo, es decir, el hombre-dios ... es la figura del hombre que se emancipa, rompe las ataduras que lo sujetan y rechaza los límites que le impone la naturaleza (p. 20).

En esta sección se van a abordar los principales errores en los que ha incurrido el espíritu prometeico y el peligro que entrañan para el porvenir de la humanidad. Flahault (2013) distingue cuatro errores, a saber: el primero reside en que el ser humano se ha concebido como un organismo independiente de la naturaleza; el segundo, en creer que donde hay racionalidad no hay desmesura; el tercero, que el ser humano no necesita de interrelacionarse con otros seres humanos; y, el cuarto, en creer que se puede vivir plenamente de manera incondicional y absoluta.

En el caso del primer error, la soberbia del ser humano le ha hecho pensar que es un ser que no pertenece a la naturaleza y que es ajeno a lo que pasa con ella, e incluso que a él no le tocan ni las enfermedades, ni las afugias, ni la propia muerte. Esa manera de pensar ha hecho que conciba de manera inconsciente que los recursos de la naturaleza son inagotables y pueden ser explotados ilimitadamente. Así, por ejemplo, sucede con el océano, en la que los románticos equiparaban su inmensidad con la grandeza del ser humano. Pero, hoy en día esa comparación no es plausible, pues:

...las propias inmensidades marinas ponen de manifiesto sus límites y su vulnerabilidad: el exceso de pesca agota los recursos y degrada la biodiversidad; los fertilizantes y otros productos químicos que acaban vertiéndose en el mar modifican

los ecosistemas, y el aumento de la temperatura del agua debilita los arrecifes de coral (Flahault, 2013, p. 151).

La ciencia económica pasa por alto éstas y otras evidencias concretas que señalan la finitud y fragilidad de nuestro planeta. Los partidarios del libre comercio están de acuerdo en que siempre y cuando el ejercicio económico se realice, sin ningún impedimento, es viable que todas las partes se beneficien.

Es decir que, siempre y cuando el bien común redunde de igual manera para todos, la libre economía no puede ni debe ser prohibida. Sin embargo, lo que tienen en cuenta quienes están a favor de esta posición (Friedman, Hayek, von Mises, entre otros), dista mucho de la realidad, pues como lo señala Flahault (2013):

La utopía que Milton Friedman presenta como realista es la de un mundo en el que cada quien persigue sus intereses y satisface sus deseos sin tener que preocuparse lo más mínimo por el mundo del bien común, ya que se lleva a cabo por sí mismo (p. 154).

No obstante, la anterior crítica a la visión de Friedman, Flahault (2013) indica que su principal crítica va dirigida “... a la afirmación de que la economía libre *sólo* es un bien común, de que la combinación de intereses particulares lleva *siempre y necesariamente* al bien común” (p. 155). Flahault se enfoca en un ejemplo extremo de explotación del hombre por el hombre, en el cual los perjudicados eran las poblaciones de origen africano, que eran llevadas de un continente a otro para ser sometidas a todo tipo de abusos y vejámenes, a cambio de los beneficios pecuniarios de quienes eran sus dueños, en su mayoría de origen europeo.

Esta situación resulta inadmisibles en la época actual, pero durante siglos fue aceptada, pues “... se consideró que la esclavitud era una contribución normal y legítima a la prosperidad de las sociedades que la practicaban.” (Flahault, 2013, p. 155). Así, entonces, para quienes llevaban a cabo estas prácticas les pueden parecer racionales, pero, ya vistas a la distancia no sólo son irracionales, sino desastrosas.

De una u otra manera, con el ejemplo del párrafo anterior, se puede constatar que los agentes económicos participantes en una actividad económica pueden llegar a detentar cierto poder económico que puede incidir negativamente sobre la otra parte. A pesar de que la economía es un bien común, “... eso en ningún caso impide que muchos de sus agentes detenten poder económico, ni que abusen de él ejerciéndolo a expensas de otros agentes con menor poder” (Flahault, 2013, p. 156).

Existen una gran cantidad de agentes económicos que no son conscientes de las posibilidades reales de que su ejercicio de libre economía cause estragos a quienes realizan algún tipo de intercambio con ellos, y, que fundan la legalidad de su accionar en los preceptos de Hayek, Friedman y otros tantos que consideran que “... la economía es una realidad soberana, ... un proceso armónico y racional” (Flahault, 2013, p. 157), en el que no cabe la idea de que “... detentar poder económico es detentar un poder totalmente real, susceptible, como todo poder, de ser ejercido a expensas de los demás” (Flahault, 2013, p. 157).

Conforme a lo anterior, es preciso deducir que mientras el pensamiento económico esté sujeto a una racionalidad que avala este tipo de accionar, en el cual basta que se esté convencido de que lo que se hace está bien y es lícito, y convencer a los demás de lo mismo, se estará auspiciando la *hybris*, la desmesura, en la que se oculta “el deseo de ser

más y... la ostentación de la ‘fuerza de existir’” (Flahault, 2013, p. 157), con el pretexto de hacerlo, como lo indica Flahault (2013), bajo “procesos racionales y neutros” (p. 157). Este desentendimiento de la razón a lo que la realidad humana evidencia, contribuye a la exacerbación de la hybris, y constituye, según el escritor francés, el segundo error en el que incurre el espíritu prometeico.

Otro asunto, de no menor importancia, es el relacionado con el error en el cual caen los defensores del espíritu prometeico, en cuanto no reconocen la interdependencia humana. Esta tendencia a considerar que el ser humano no necesita de los demás ocurre en dos ámbitos: el cognitivo y el existencial (Flahault, 2013). En el ámbito cognitivo, las producciones intelectuales en los diversos órdenes tienen lugar de manera aislada y sólo son atribuibles al talento innato de las personas. Eso es al menos lo que pensarían los partidarios del espíritu prometeico.

Sin embargo, el cerebro es un órgano que no funciona por sí solo, como lo hacen el corazón y los pulmones. El cerebro es un órgano que funciona en red y requiere de ser estimulado, y ello pasa cuando entramos en contacto con otros (Flahault, 2013). “El investigador que presumiera de no haber alimentado su pensamiento con el de otros y se obstinara en pensar por sí solo avanzaría hacia el fracaso, evidentemente” (Flahault, 2013, p. 160). Por más genio que sea el personaje en alguna rama del saber, requiere para llegar a los niveles alcanzados de entrar en contacto con pares y personas de más experiencia y conocimiento. Este contacto necesariamente se da no sólo a nivel cognitivo, sino también en el orden emocional y afectivo.

El aspecto existencial también está estrechamente vinculado con las emociones y la parte afectiva, pues, aunque la libertad es de carácter indeterminada y nos diferencia de los animales, guarda estrecha relación con la manera de ser de cada individuo, que a su vez proviene de la manera de ser de otros, ya sea por transmisión, por mimetismo o por reacción (Flahault, 2013). La filosofía occidental, ha procurado mantener oculta la dependencia y vulnerabilidad del ser humano, lo cual “... nos hace crédulos respecto de discursos que, al negarlos, nos permiten ser en idea lo que no somos en realidad” (Flahault, 2013, p. 161).

De manera similar ocurre con la masculinidad, pues en ese mundo lo propio es mantener un perfil que no dé lugar a ninguna señal de debilidad, en mantener “... una visión utilitarista y contractual de los vínculos sociales” (Flahault, 2013, p. 162). Se procura apropiarse de una visión que deje por fuera todo vínculo con la niñez, como si para ser adulto no se hubiese pasado por la niñez.

Sin embargo, sí se reconoce cierta continuidad entre el infante y el adulto, pero suscrito al ámbito privado; en cambio, cuando estos vínculos sociales tienen lugar en el ámbito público, “... no suelen percibirse como una prolongación y elaboración de los vínculos vividos en la infancia” (Flahault, 2013, p. 162).

Otro de los asuntos en que el espíritu prometeico incurre en error está relacionada con la sensación de existir absoluta e incondicional. Esa sensación de plenitud no es posible que el ser humano la alcance en vida, debido a dos razones, según Flahault (2013), pues, en primera instancia “... en la medida en que nuestro deseo apunta nada menos que a la plenitud, se vuelve incapaz de asumirse en las realidades relativas que constituyen nuestro

entorno real” (p. 177). Las realidades cotidianas escapan a ese deseo de plenitud, pues resultan insuficientes para nuestra avidez, que solo podría saciarse a través de la destrucción.

En segundo lugar, “... en la medida en que el deseo de plenitud invita a identificarse con el infinito... dificulta que se desarrolle una sensación de existir que se inscribiría de entrada en la coexistencia” (Flahault, 2013, p. 177). Esto significa que es poco probable que las limitaciones que impone la vida diaria y que de alguna manera acercan más la persona a las demás, posibilite la consecución de lo infinito. Estas pretensiones absolutistas no se pueden concretar efectivamente, si bien es factible que el ser humano las pueda llevar a cabo, así sea de manera relativa, por ejemplo, cuando “... nos limitamos a sentirnos vinculados a ella por medio de un objeto o de una práctica en curso en la cultura a la que pertenecemos” (Flahault, 2013, p. 178). En ese sentido, se puede renunciar a ser muchas cosas a cambio de disfrutar de las que es posible, como cuando se opta por no ser Dios, pero se mantiene un vínculo con Él.

En otro sentido, es factible que tenga lugar cuando no hay una obsesión particular por la consecución del reconocimiento absoluto. Más bien, es satisfactorio cuando dicho reconocimiento es relativo y se da en el círculo más íntimo. Incluso, cuando la persona no se preocupa tanto por el reconocimiento puede llegar a “... disfrutar de una espontaneidad y de una sensación de libertad, incluso de plenitud, que se inscriben en la coexistencia y que se traducen en el disfrute de un bien común vivido” (Flahault, 2013, p. 179). De una u otra manera estos ejemplos permiten apoyar la idea de la necesidad de la relación convivencial, tal y como se ha venido manejando en las diferentes secciones de este capítulo.

En resumen, en esta sección se han abordado las distintas equivocaciones en las que ha incurrido el espíritu prometeico y que podrían conducir a la humanidad a la debacle no sólo de la propia especie, sino del planeta, en general. Ante semejante situación, resulta coherente formularse los siguientes interrogantes: ¿es viable sustituir el espíritu o talento prometeico por el espíritu o talento epimeteico? O ¿resulta más factible asumir una actitud ecléctica, en la cual se rescate lo mejor de cada uno? ¿qué características presenta el ethos epimeteico, que le haría más asequible a la situación actual...? En el siguiente capítulo se tratará de dar respuesta a estas y otras cuestiones.

1.7 Conclusiones

Prometeo es un titán que ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los seres humanos; que roba el fuego a los dioses para favorecer a los seres humanos (Esquilo) y por eso merece ser castigado por Zeus (Hesíodo); sin embargo, Zeus ayuda a la humanidad dotándola del sentido moral (*aidos*) y de la justicia (*dike*) para que puedan convivir en armonía y evitar así su aniquilamiento (Platón).

Las versiones modernas del mito de Prometeo aquí tratadas (Nietzsche, Shelley y Goethe) apuntan a concebir al ser humano como un potencial Prometeo, en el sentido de considerarse a sí mismo como un dios, por encima de las demás criaturas.

La *eris* heredada de Prometeo por parte de los seres humanos, hace que éstos tengan una inclinación natural a la desmesura (*hybris*).

El talante prometeico ha conducido a la humanidad por los caminos del progreso ilimitado, pero también por las sendas escabrosas del cambio climático y de las abismales desigualdades sociales y económicas, que podrían llevarla a su aniquilación.

Los errores en que ha incurrido el espíritu prometeico podrían desencadenar la debacle del planeta y con él, el de la especie humana.

Si la humanidad pretende salvarse de lo ineludible, es imperativo efectuar un giro dramático en sus maneras de pensar y actuar. Eso incluye alejarse de la desmesura (*hybris*) dominante en el accionar de los seres humanos y optar por un ethos epimeteico.

La relación convivencial surge como una opción válida para hacerle frente a la *hybris* que predomina en el ethos prometeico.

Capítulo 2: el ser humano epimeteico: la relación convivencial como punto de partida para la cooperación

Una vez que se ha examinado las distintas versiones antiguas y modernas del mito de Prometeo, y que se ha establecido los errores en que incurre el espíritu prometeico, se procede a estudiar y analizar lo que puede ocurrir con el ser humano epimeteico y su injerencia en la formación de la relación convivencial como punto de partida para la cooperación.

En la primera sección de este capítulo se va a realizar la defensa de Epimeteo a partir de la interpretación que hace Illich del mito de Prometeo. En la segunda sección, el objetivo es establecer los fundamentos de la relación convivencial, teniendo en cuenta las bondades epimeteicas, analizadas a partir del estudio de dos de los panfletos más conocidos de Illich: *La convivencialidad* y *La sociedad desescolarizada*.

Resulta importante recordar que la relación convivencial es un constructo teórico que se ha elaborado a partir del concepto de convivencialidad. El término convivencialidad fue utilizado, según Illich (2006), por primera vez, por Brillat Savarin. No se refiere exactamente al hombre sino a la herramienta: “Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta” (Illich, 2006, p. 374).

En el primer capítulo se ha hecho referencia a la relación convivencial en tanto que a través de ella se ha podido restablecer las relaciones entre los seres humanos, que se han visto afectadas por la desmesura (hybris) del ser humano prometeico. La eris propia de

cada ser humano inclina la balanza hacia el predominio del ethos prometeico sobre el ethos epimeteico.

En esta primera sección de este capítulo la idea es dar a conocer la defensa que Illich hace del ethos epimeteico, teniendo en cuenta la interpretación que hace el pensador austriaco del mito de Prometeo.

2.1 Apología de Epimeteo a partir de la interpretación Illichiana del mito de Prometeo

En el penúltimo apartado de “*La sociedad desescolarizada*”, Illich va a ocuparse del mito de Prometeo, con el fin de exaltar la figura de su hermano, Epimeteo. El pensador austriaco trae a colación la versión de Hesíodo, destacando que, en el momento de escribir el mito, la Grecia clásica estaba experimentando una transición de la sociedad matriarcal a la sociedad patriarcal. Este momento es clave para la humanidad, pues de algún modo se ve reflejado en que:

Al robar el fuego de los dioses, Prometeo convirtió los hechos en problemas, puso en tela de juicio la necesidad y desafió el destino. El hombre clásico tramó un contexto civilizado para la perspectiva humana. Se percataba de que podía desafiar al trío destino-naturaleza-entorno, pero sólo bajo su propio riesgo (Illich, 2006, p.290).

Antes de irrumpir Prometeo en escena como aparente benefactor de la humanidad, el hombre primitivo vivía sin tener la mira puesta en el futuro, pues como lo expresa Illich

(2006) "... confiaba en la munificencia de la naturaleza, los regalos de los dioses y en los instintos de su tribu" (p. 288). El hombre primitivo vivía en el presente, sin mayores afugias.

Una vez que Prometeo les concede a los seres humanos la facultad de valerse por sí mismos a través del fuego, estos adquieren la potestad de decidir su destino, alterar la naturaleza y confiar en sus propias decisiones, por encima de los instintos de su tribu. En esa medida, las sociedades adoptan un sistema de planificación racional en el que se tiene previsto la obtención de resultados en determinado tiempo y lugar. Así, las sociedades ya no viven del favor de la naturaleza y no esperan nada de ella.

Ese rompimiento con la naturaleza induce a que el ser humano sea proclive a considerarse con la capacidad de controlarla, o al menos de prever lo que pueda acontecer con ella. Se ha dejado de lado toda esperanza y ahora se confía plenamente en las expectativas, derivadas de un previo proceso de planificación. Parece que nada se deja al azar.

En este sentido Illich (2006) distingue entre la esperanza y la expectativa del siguiente modo: "La esperanza centra el deseo en una persona de la que aguardamos un regalo. La expectativa promete una satisfacción que proviene de un proceso predecible que producirá aquello que tenemos el derecho de exigir" (p. 288). En este caso, la humanidad aguarda el regalo de la naturaleza.

La sociedad emergente, luego del robo del fuego por parte de Prometeo, es una sociedad caracterizada por su organización racional a través de las instituciones. Y, esto se debe a que Pandora al abrir la famosa caja, dejó que salieran todos los males, y la única

manera de superar esta contingencia que encontró el ser humano fue la de crear instituciones.

De esa manera, se abandona toda referencia a los ritos sagrados que caracterizaban a las tradiciones del hombre primitivo, y, en su lugar, los griegos clásicos reconocen "... como verdaderos hombres sólo a aquellos ciudadanos que permitían que la paideia (educación) los hiciera aptos para ingresar en las instituciones que sus mayores habían proyectado" (Illich, 2006, p. 289). Además, el único bien que estaba en el ánfora que llevaba Pandora era la esperanza, y esa no salió del recipiente, pues fue cerrada antes de tiempo.

Ante el panorama sombrío derivado de la acción de Pandora al abrir la caja y dejar salir todos los males y dejar atrapada la esperanza en ella, el ser humano ha tratado de hacerle frente a dicha circunstancia recurriendo a la invención de las instituciones, producto de un proceso gradual educativo, pero el efecto provocado ha sido el contrario, pues en lugar de subsanar las dificultades ocasionadas por desestimar los favores de la naturaleza y confiar ciegamente en los procesos racionales, ha logrado un efecto iatrogenético. Es decir, lejos de solucionar los males, lo que ha hecho es empeorarlos:

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 fabrica para encerrar los males que Pandora dejó escapar (Illich, 2006, p. 292).

Como ya se había anotado arriba, cuando se habló de la versión de Prometeo según el *Protágoras* de Platón, quienes mejor se aprovecharon de esta coyuntura y etapa de

transición fueron los sofistas, quienes supieron adaptarse a la situación e hicieron que muchos ciudadanos se convirtieran en “... legisladores, arquitectos y autores, hacedores de constituciones, ciudades y obras de arte que sirviesen de ejemplo para su progenie” (Illich, 2006, p. 289).

Ese ímpetu racional y autoritario ha hecho que la esperanza vaya declinando cada vez más y que las expectativas se acrecienten. “El ethos prometeico ha eclipsado actualmente la esperanza. La supervivencia de la raza humana depende de que se la descubra como fuerza social” (Illich, 2006, p. 289). Este es el punto que Illich pretende defender en su apartado acerca del “Renacimiento del hombre epimeteico”.

A Prometeo se le ha visto la mayoría de las veces como el mayor benefactor de la humanidad, pero en muchas ocasiones, no se ha tenido en cuenta que su hybris desbordada y fuera de sí, ha conducido a la humanidad por los derroteros de un progreso incesante que requiere para la salvación de la propia humanidad de un alto en el camino, que le lleve a un decrecimiento productivo, tal y como lo proponen Latouche (2008, 2011 y 2012), Taibo (2009) y el mismo Illich (2006). La amenaza que se cierne sobre la humanidad y el planeta Tierra es evidente, y así lo evoca Illich (2006):

El hombre ha adquirido el poder de hacer que Caos anonade a Eros y a Gaia. Esta nueva capacidad del hombre, el poder cortar el ombligo de la tierra, es un recuerdo constante de que nuestras instituciones no sólo crean sus propios fines, sino que tienen también el poder de señalar su propio fin y el nuestro (p. 292).

La situación que Illich denunció en los años 70 a través de sus famosos panfletos, como el que se está abordando, resulta similar a la que está padeciendo el planeta cinco

décadas después. Illich atribuye dicha situación al imperio que han establecido las instituciones militares y no militares. Las condiciones absurdas generadas a partir de la imposición de las instituciones han erosionado la forma de vida de los habitantes de este planeta y al planeta mismo, ya que, según lo estima el autor de “*La sociedad desescolarizada*” de la edición del año 2006:

Las armas modernas pueden defender la libertad, la civilización y la vida únicamente aniquilándolas. En lenguaje militar, la seguridad significa la capacidad de eliminar la Tierra... La agricultura moderna envenena y agota el suelo. La ‘revolución verde’ puede, mediante nuevas semillas, triplicar la producción de una hectárea -pero sólo con un aumento proporcionalmente mayor de fertilizantes, insecticidas, agua y energía-. Fabricar estas cosas, como los demás bienes, contamina los océanos y la atmósfera y degrada recursos irremplazables. Si la combustión continúa aumentando según los índices actuales, pronto consumiremos el oxígeno de la atmósfera sin poder reemplazarlo con igual presteza. No tenemos razones para creer que la fisión o la fusión puedan reemplazar la combustión sin peligros iguales o mayores (p. 292).

Se puede apreciar en este fragmento del “Renacimiento del hombre epimeteico” que, lo expuesto por el pensador austriaco para aquella época, no dista mucho de lo que sigue ocurriendo en la actualidad, pues la existencia del planeta y de la especie humana se ven seriamente amenazadas por las guerras, como las que involucran en la actualidad a Rusia y Ucrania, y que pueden desencadenar una guerra de carácter mundial, que podría significar el temido fin.

Por otro lado, lo que acaece con la agricultura y sus implicaciones para el medio ambiente en la actualidad, no son más que la confirmación del desequilibrio a que ha sido sometida la Tierra por parte de sus moradores desde hace varias décadas. El temido cambio climático está ocurriendo ante los ojos escépticos de la humanidad. Lo que está ocurriendo en el orden político, económico y social, obedece en gran parte a que “La expansión del dominio tecnológico, además de dar lugar a incrementos insospechados de la productividad, también genera ‘efectos colaterales’ dañinos, como el deterioro y contaminación del medio ambiente o el trastorno de los vínculos sociales y comunitarios” (Beck, 2017, p. 16).

Las instituciones, antes que colmar de satisfacciones a las personas, lo que crean son mayores necesidades. En ese orden de ideas, las instituciones son creadoras de un ethos insaciable de consumo, en el que creen ciegamente -quienes las usufructúan-, que las instituciones van a satisfacer sus expectativas, predecibles racionalmente a través de la planificación. Pero, esto no es así. De ahí que Illich (2006), asegure que:

El agotamiento y la contaminación de los recursos de la tierra es, por encima de todo, el resultado de una corrupción de la imagen que el hombre tiene de sí mismo, de una regresión en su conciencia. Algunos tienden a hablar acerca de una mutación de la conciencia colectiva que conduce a concebir al hombre como un organismo que no depende de la naturaleza y de las personas, sino más bien de instituciones. Esta institucionalización de valores esenciales, esta creencia en que un proceso planificado de tratamiento da finalmente unos resultados deseados por quien recibe el tratamiento, este ethos de consumidor se halla en el núcleo mismo de la falacia prometeica (p. 296).

Uno de los asuntos a tener en cuenta aquí para descifrar en dónde pudiera residir la falacia prometeica recae en que el ser humano se ha concebido como un organismo independiente de la naturaleza y que no necesita de interrelacionarse con otros seres humanos. Parece que el ser humano ha perdido conciencia de su finitud y de que hace parte de la naturaleza, que no es un ser aislado y que necesita de los demás para subsistir. En el siguiente fragmento, se encuentran dos errores o ilusiones del espíritu prometeico, que se relacionan con lo anteriormente anotado, según Flahault (2013):

... creer que el hombre no forma parte de la naturaleza, que de alguna manera es un colono que está en la tierra para explotarla a su antojo, como Robinson en su isla...negación de la interdependencia humana, que tiene que ver con la ilusión, propia de la cultura occidental, de que el verdadero ser del individuo no tiene el mismo valor que la vida social (p. 17).

Ahora bien, la figura de Epimeteo emerge aquí, en la medida en que su presencia es fundamental para asegurar la continuidad de la especie humana. El lerdo y torpe, que recuerda después de haber actuado, hace caer en cuenta a la humanidad de su finitud y de la del planeta que habita. En ese sentido, a Prometeo no le queda otra opción que "... abrir los ojos del hombre y hacerle ver por qué su hermano Epimeteo, al desposar a Pandora, eligió desposar a la Tierra" (Illich, 2006, p. 297). Epimeteo reúne una serie de cualidades que le hacen erigirse como el prototipo del hombre que la sociedad actual ha de orientarse a buscar: un hombre que valore...

... más la esperanza que las expectativas... que ame más a la gente que a los productos ... que ame la tierra en que podamos encontrarnos unos con otros ... que

colabore con su hermano Prometeo en alumbrar el fuego y en dar forma al hierro...
para acrecentar así su capacidad de entender y cuidar y ser guardián del prójimo...
(Illich, 2006, p. 298).

En esta sección se puede concluir que Illich presenta varios argumentos de peso para establecer que las acciones que ha emprendido el ser humano desde el robo del fuego a los dioses por parte de Prometeo le han representado a la humanidad buenos dividendos, pero también han constituido una situación comprometedora para el planeta y la especie humana, en tanto que ha puesto en peligro su continuidad. Tal y como afirma Hartch (2015):

La crisis de Occidente correspondía al castigo de sufrimiento eterno de Prometeo. Epimeteo, un tonto que no planeó con anticipación y permitió que Pandora para abrir su infame caja de plagas, se había aferrado sin embargo a una buena, espero. Illich vio en el tonto y derrotado Epimeteo una alternativa a la arrogancia de Prometeo (p. 152). (Traducción del inglés).

De ahí que la figura de Epimeteo emerja como una posibilidad para atenuar la desmesura que está caracterizando al ser humano en la actualidad. Epimeteo encarna un pasado cargado de esperanzas y de bondad, que vale la pena replicarlo en la situación presente y por venir.

En Epimeteo se puede advertir algunas de las características de la relación convivencial, en las que prevalece el amor hacía los demás, hacía la tierra, la cooperación, la empatía y el cuidado de sí mismo y de los demás. Cualidades que se oponen a las que resaltan en el ser humano contemporáneo, guiado por la competitividad, el afán de lucro, el

consumo, el individualismo y otros tantos desvaríos de la razón. Beck (2017) advierte ya el talante que rodea al autor de *La convivencialidad*, y que encontramos también en Epimeteo:

Para Illich, el acto cotidiano y en apariencia trivial del encuentro con otro ser humano implicaba hondas dimensiones teológicas y filosóficas en que estaban en juego cuestiones esenciales. Esta concepción, que tenía de fondo una verdadera filosofía de la alteridad o la otredad, era experimentable de manera intuitiva y transparente desde los primeros intercambios personales con el autor (p. 12).

En la siguiente sección el asunto central a tratar está relacionado con esclarecer el surgimiento del *ethos* epimeteico a partir del despliegue de la herramienta convivencial.

2.2 La relación convivencial Illichiana: el fruto de las bondades epimeteicas

El hombre epimeteico no es precisamente la contracara del hombre prometeico y su impulso tecnológico, más bien se trata de una forma de ser que implica la unidad integradora de los múltiples aspectos de la vida humana. Sin embargo, ¿cómo es posible esta forma de ser?, ¿se trata de una transformación interior que da lugar a una transformación social?, ¿acaso Illich no está pensando justamente en todo lo contrario?

Para Illich la transformación social no se logra independientemente de las condiciones materiales de existencia en las que el ser humano realiza su vida cotidiana, muestra de ello es la posibilidad de que el “señorío del hombre sobre la herramienta” sea remplazado por “el señorío de la herramienta sobre el hombre” (Illich, 2006, p. 383). Si la tecnología ha logrado instituir un *ethos* prometeico no ha sido solo porque los ingenieros y

gobernantes así lo hayan querido, sino porque la propia herramienta ha sobrepasado los umbrales de la productividad en su propio despliegue.

De esto se sigue que un determinado tipo de herramienta implica y articula determinadas formas de sociedad. A una sociedad que es articulada por el imperio de una herramienta que ha sobrepasado los umbrales de mutación se va a denominar *sociedad tecnocrática*. El sentido de esta palabra se dice por sí mismo: una sociedad tecnocrática es una sociedad que es gobernada por el impulso tecnológico, es decir, el impulso por parcelar y optimizar la vida humana al punto que este mismo impulso se vuelve contra el hombre.

Por otra parte, también es posible una *sociedad convivencial*, es decir, una sociedad donde todavía es posible la política entendida como la autonomía de la sociedad (y de los seres humanos) con respecto al impulso tecnológico.

La estrategia de Illich para dar el salto de una sociedad a otra, lo que él denomina *la inversión*, no es propiamente un cambio de orden político sino, consecuente con su forma de entender el problema, un cambio tecnológico. El interés de su propuesta, al menos en *La convivencialidad*, no es otro que buscar un criterio que permita distinguir aquellas herramientas que promueven un determinado tipo de relación entre el hombre y la herramienta.

A primera vista puede parecer sencillo, sin embargo, el problema de la relación del hombre con la herramienta prefigura la relación entre los hombres como tal, al menos en el caso de sociedades tecnocráticas: “Una sociedad que define el bien como la satisfacción máxima por el mayor consumo de bienes y servicios industriales del mayor número de gente, mutila en forma intolerable la autonomía de la persona” (Illich, 2006, p. 386).

Así, cuando la herramienta toma el control, cuando se aproxima a su segundo umbral, el ser humano deja de interpretar su realidad con respecto a sus propios intereses y comienza a pensar su realidad en función de las necesidades de la máquina. Además, “Los medios para el fin perseguido por la institución son cada vez menos accesibles a una persona autónoma o, dicho con más exactitud, se integran a una cadena de eslabones solidarios que hay que aceptar en su totalidad” (Illich, 2006, p. 398), esto significa que incluso el ser humano comienza a interpretarse a sí mismo y a la sociedad a la que pertenece como un gran mecanismo administrativo que tiene como objetivo el correcto funcionamiento de la máquina. Esto implica que incluso las relaciones humanas se comienzan a entender a la luz de los imperativos y las necesidades de la sociedad tecnocrática.

En ese orden de ideas, a cada tipo de sociedad corresponde un tipo de relación social que se instituye como un determinado *ethos*, es decir, una determinada forma de vida que se define por una u otra manera de relacionarse con la máquina. Por una parte, en el caso de las sociedades tecnocráticas, el tipo de relación que se desarrolla entre seres humanos es de índole puramente prometeica, es decir, un tipo de relación que se encuentra únicamente articulada a la luz de la utilidad y el control. Este será denominado *ethos prometeico*.

Por otra parte, el tipo de relación que promueve una sociedad convivencial, al menos como lo propone Illich, solo puede entenderse como una modificación del anterior *ethos*, pues, el hombre epimeteico no es una cancelación y negación de las posibilidades técnicas de su vida, sino una comprensión de estas desde la perspectiva de la unidad integradora. A esta forma de relación es a la que se denomina *ethos epimeteico*.

Esta distinción es de suma importancia, en especial porque permite dar luces sobre algunas consideraciones importantes en la forma en que Illich entiende el problema. En primer lugar, la forma en que Illich formula el problema demuestra una relación dialéctica entre la herramienta, el ethos y el tipo de sociedad que se instituye. Se trata de un proceso múltiple en el que la herramienta a utilizar transforma la forma de relacionarnos y, con ello, sienta las bases de una determinada sociedad; al mismo tiempo, esa sociedad fomenta un ethos concreto que da la norma de uso de una herramienta de un tipo determinado.

La estrategia de Illich es construir un criterio para distinguir un cierto tipo de herramienta que promueva unos valores determinados. Esto significa, a su vez, articular un determinado tipo de relación y una determinada forma de sociedad. De este modo, el objetivo general de esta sección no puede ser otro que esclarecer el ethos epimeteico que se desarrolla como resultado del uso de una herramienta convivencial.

El problema de fondo es esclarecer dos tipos de relaciones muy concretas, a saber, aquella que se articula a la luz de fines tecnológicos externos a la relación como tal (tecnocrática) y aquella que surge como resultado del uso de la herramienta convivencial, entonces, la idea es concentrarse en dos propuestas que resultan adecuadas para esclarecer los asuntos aquí mencionados.

En este orden de ideas, el camino a seguir en esta sección es: en primer lugar, enfocarse en la forma en que Illich entiende la sociedad convivencial y su relación con la sociedad tecnocrática y, cómo se articula esa propuesta con el equilibrio múltiple. El resultado de dicho apartado será una descripción de los elementos básicos de ambos tipos de sociedad mencionados y las formas concretas en que se realiza cada tipo de sociedad.

En segundo lugar, la idea es centrarse en el ethos epimeteico que sostiene la posibilidad de una sociedad convivencial. El asunto conduce a reconocer que el ethos epimeteico no es una negación de la actitud prometeica, sino una integración de las diferentes perspectivas en función de una visión holística de la vida humana.

El objetivo de esta sección será describir la relación convivencial, en especial porque resulta de suma importancia para entender el tipo de sociedad que se hace posible por medio de la herramienta convivencial. Además, esto implica mostrar cómo el ethos epimeteico logra integrar algunos aspectos de la sociedad tecnocrática de modo que estos se encuentren al servicio de la sociedad y no al contrario.

2.2.1 La relación entre la herramienta y el hombre

Hay que subrayar inicialmente que la relación entre la herramienta y el ser humano no ha sido siempre como se ha conocido. Habría que remontarse al mundo de los griegos, en el que la mano y el martillo eran considerados como uno solo, como un organon. Solo fue hasta el siglo XII de nuestra era que Hugo de San Víctor y Teófilo Presbítero

... fueron los primeros en pensar en los instrumentos propios de las diversas artes como algo separable de las manos de los artesanos que los utilizaban. Pero no se dieron cuenta de toda la novedad de lo que estaban haciendo al crear, por primera vez, un ideal general de herramientas como medios de producción (Cayley cit. por Samerski, 2016) Illich formula su crítica a las herramientas desde varios de sus panfletos: *Energía y equidad* (1974), *La convivencialidad* (1971/75), *La sociedad desescolarizada* (1971) y *Los límites de la medicina* (1976/1995). Aquí se va a tomar en cuenta, especialmente, al segundo y

tercero.

El punto de partida de la crítica de Illich es la siguiente constatación empírica: “Al señorío del hombre sobre la herramienta lo reemplazó el señorío de la herramienta sobre el hombre” (Illich, 2006, p. 383). Esta idea se apoya en los análisis que hace alrededor de los umbrales de mutación, los cuales son momentos de grandes avances tecnológicos que tienen como resultado una transformación radical en la forma de vida de los seres humanos. El ejemplo que ofrece es la medicina.

A comienzos del siglo XX la medicina se desarrolló tan eficientemente como técnica de conservación de la salud que desde ese momento “el paciente tiene más de 50% de probabilidades de que un médico diplomado le proporcione un tratamiento eficaz” (Illich, 2006, p. 375). Esto es un gran avance que no solo se sostiene sobre el desarrollo de la medicina, sino que, como el mismo Illich menciona, se asienta en la implementación de la higiene como política de Estado y práctica médica institucional. De este modo, se abren nuevas posibilidades en el desarrollo de la ciencia médica y se logra su consolidación como forma de vida social que no se limita a los consultorios, sino que abarca múltiples aspectos de la existencia humana.

Sin embargo, esta primera transformación dio lugar a las condiciones de la segunda. La estandarización de los procedimientos médicos restringió la posibilidad de practicar la medicina a un grupo de especialistas, “con lo cual se ha creado una demanda imposible de satisfacer” (Illich, 2006, p. 377). Y esto no solo aplica para los procedimientos médicos, sino que se desarrolla especialmente en el caso de la industria farmacológica.

El desarrollo de la medicina ha logrado solucionar problemas médicos que hace años no hubiera sido posible atender, pero su propio despliegue ha sobrepasado el segundo umbral, donde “es la *vida* misma la que parece enferma dentro de un accidente deletéreo” (Illich, 2006, p. 377).

La dependencia de los enfermos con respecto al sistema médico se ha convertido en la base de un negocio de magnitudes tan grandes como la enfermedad y la muerte. Esto ocurre tanto en las redes hospitalarias como en las farmacias, pues, antes de acudir a los conocimientos tradicionales o populares, la salud se encuentra *a priori* entregada a un grupo de especialistas.

Sin embargo, esto no es apenas un efecto secundario, sino que es el mismo desarrollo del sistema. En cierta medida cada persona es consciente de los peligros de la automedicación y de las medicinas alternativas, además, su efectividad contrasta ampliamente con la indudable eficiencia de la ciencia médica.

El segundo umbral no refiere necesariamente a la contaminación de la herramienta, sino al momento en que los seres humanos se ven sometidos a ella en función de su propio desarrollo. En el caso de la medicina, basta decir que en el presente es un suicidio salir del sistema médico o negarse a entrar en él.

No deja de ser llamativa una serie de cuestiones que se encuentran en la base de esta constatación, a saber, ¿cómo es posible que la herramienta tome el control?, ¿acaso se ha renunciado voluntariamente a la autonomía?, ¿el desequilibrio que denuncia Illich es causado a propósito por alguna fuerza global?, ¿acaso las máquinas no son un invento humano?

La forma en que Illich se acerca a esta cuestión tiene que ver directamente con la naturaleza misma de la herramienta: “La herramienta es a la vez medio de control y elemento transformador de energía” (Illich, 2006, p. 396). De este modo, la naturaleza de la herramienta depende directamente del tipo de energía que controle y administre. Para Illich el hombre tiene que ver esencialmente con dos tipos de energía, a saber, la energía que sale de sí mismo y la energía externa a sí.

La relación que establece con la primera es de *manejo*, pues la energía no es más que su propio movimiento, por otra parte, la segunda solo puede ser manipulada, es decir, implica el enfrentamiento de las fuerzas internas con las fuerzas externas. Si tenemos presente que las herramientas no se reducen a los meros instrumentos, entonces es necesario reconocer que la noción de energía que tiene Illich no es equivalente a la que opera en la ciencia natural. En consecuencia, la energía también se manifiesta como la dinámica de una estructura burocrática, como el funcionamiento de una empresa, como un movimiento social e, incluso, como la lectura de un libro.

De esta distinción se siguen dos formas de herramienta: por una parte, la *herramienta manejable* opera únicamente con la energía que proviene del mismo cuerpo humano, la energía metabólica; por otra parte, la *herramienta manipulable* opera a partir del enfrentamiento de las fuerzas internas con las externas. En este punto, podemos decir que es clara la ubicación del problema: existen herramientas que ayudan a potenciar la energía humana, pero también existen herramientas que operan desde la pugna entre esta energía y energía externas.

En el segundo caso es casi inevitable que en algunas ocasiones los papeles cambien, es decir, que las fuerzas externas se impongan a las fuerzas humanas al punto de subsumirlas en una dinámica energética que no depende propiamente de ningún ser humano, sino que es la manifestación de este exceso. De este modo se explica que el ser humano, frente a ciertos tipos de herramienta, pierda autonomía. Beck (2017) manifiesta al respecto que:

La expansión sin límites de la productividad industrial constituye una auténtica guerra contra la autonomía personal: priva a las personas de la libertad de actuar creadoramente y establece que la única forma de sobrevivir es mediante el consumo de mercancías producidas por la industria (p. 20).

El ejemplo contemporáneo por excelencia es la Internet y todos sus derivados, en ella el potencial de comunicación ha desbordado las posibilidades humanas al punto que se han consolidado, casi como norma, fuertes desordenes de ansiedad y de dependencia a la red y a estar conectados.

A partir de lo anterior, se puede señalar que una sociedad tecnocrática se consolida desde el exceso de energía. Este exceso debe ser tramitado por toda la población, de lo contrario es ella misma la que se pone en riesgo, pues el dominio de la herramienta se asienta en una profunda dependencia con respecto a ella.

Por otra parte, la sociedad convivencial se fundamenta en la autonomía de sus individuos con respecto a la máquina. La autonomía es la conjugación de la equidad y la supervivencia, el problema es cómo conjugar ambos elementos para no convertirse en presa

de la instrumentalización. “La autonomía, como poder de control sobre la energía, [...] define el *trabajo convivencial*” (Illich, 2006, p. 387).

En este punto, es claro cómo cada tipo de sociedad se articula alrededor de una economía energética inscrita en las herramientas, es decir, para Illich las sociedades se articulan a partir de un determinado modo de manejo y de gestión de las posibilidades tecnológicas del ser humano. Para entender mejor esta dinámica, a continuación, primero, se profundizará en la forma en que Illich describe la forma en que una sociedad tecnocrática tiene lugar, y segundo, se desarrollará los grandes retos y necesidades de una sociedad convivencial a partir de la necesidad del equilibrio múltiple.

En el primer caso la idea es ver cómo la lógica de optimización de los recursos tiene como desenlace una subsunción total del individuo a la maquinaria tecnológica, lo que permitirá formular la pregunta de la relación del individuo con otros en las sociedades tecnocráticas, es decir, la pregunta por el *ethos prometeico*.

En el segundo caso, el camino será un tanto diferente. Para Illich es claro que una sociedad convivencial no es algo que se haya realizado efectivamente, sino que se trata de un ideal regulativo desde el que las sociedades pueden ponerse en guardia con respecto al impacto de la tecnología. De este modo, lo que ofrece el pensador no son más que indicaciones formales, a saber, un criterio para distinguir herramientas convivenciales a partir de su dinámica energética y de otros criterios generales.

En consecuencia, caracterizar una sociedad convivencial no es una tarea fácil, en especial porque no hay un correlato empírico que pueda servir como modelo. Entonces, el camino a seguir en este trabajo será el de delimitar las características de una sociedad tal,

teniendo como referentes los diferentes retos y dificultades que Illich identifica en el equilibrio múltiple. De este modo, la pregunta a seguir no será propiamente por la dinámica de una sociedad convivencial, sino la pregunta por el equilibrio múltiple que parece encontrarse a la base de la propuesta de Illich.

2.2.2 Las consecuencias de la actitud prometeica en la conformación de la sociedad

actual

Una vez descrita la lógica energética que se encuentra detrás del despliegue de una herramienta como un tipo determinado de sociedad, es momento de indagar por la forma en que esto ocurre concretamente para caracterizar el *ethos* (relación social) que se encuentra a la base de cada sociedad.

Una sociedad tecnocrática solo abre la posibilidad de relacionarse con los demás a partir del lugar que ocupa en dicha maquinaria. En estos casos, “es otro quién determina mi demanda, reduce mi margen de control y rige mi propio sentido” (Illich, 2006, p. 396), lo interesante, es que ese otro también ha renunciado a su demanda, a su control y a su sentido.

Por consiguiente, no se trata del gobierno de un grupo de hombres poderosos, sino del imperio del exceso de la fuerza exterior. Con esto en mente, el *ethos* prometeico se caracteriza por establecer relaciones de segundo orden, donde la herramienta no es un medio, sino que su funcionamiento es un fin en sí mismo que debe procurarse incluso a costa de la vida humana.

Illich se esfuerza por mostrar repetidamente cómo este ethos da forma a la sociedad y no sólo lo hace en el caso de la medicina, sino que se concentra especialmente en el problema del transporte público y en el sistema educativo. Llama la atención que sus análisis no se limitan a examinar un sistema aislado, pues da cuenta que todos se encuentran articulados entre sí de modo que un determinado sistema se encuentra profundamente imbricado con otros que, a su vez, alimentan su funcionamiento. “Los medios para el fin perseguido por la institución son cada vez menos accesibles a una persona autónoma o, dicho con más exactitud, se integran a una cadena de eslabones solidarios que hay que aceptar en su totalidad” (Illich, 2006, p. 398).

En este sentido, este ethos se articula como el empobrecimiento paulatino de la autonomía del individuo en la medida que su propia vida se encuentra cada vez más dominada por diferentes sistemas tecnológicos que limitan sus posibilidades. Lo más impactante de esto es que el sistema como tal necesita del consumo exacerbado y la pérdida de autonomía para poderse desarrollar como tal, de otro modo no se logra justificar su costo total.

Esto se hace evidente en la forma en que el ethos prometeico se hace patente en la conformación del sistema educativo en general. En la actualidad, a diferencia de otros tiempos, la educación se encuentra a la mano de cualquiera que esté dispuesto a cruzar por un curso escolar, ya no hace falta pertenecer a una clase adinerada o ser un privilegiado de la aristocracia.

Sin embargo, esta libertad no viene sola, está acompañada de un perverso sistema de créditos financieros, un complejo esquema de rankings académicos, una serie de

necesidades que la misma vida universitaria genera y que no es sencilla de sobrellevar sin ayuda de un músculo financiero estable, etc.

Del mismo modo que el transporte público, el sistema educativo se encuentra imbricado profundamente con otros sistemas productivos, un ejemplo claro es el mundo editorial, sin el cual la vida universitaria sería imposible. En estos casos, la lógica energética que configura todo el sistema se articula como la necesidad subjetiva de entrar al sistema educativo para poder ocupar un rol reputado en la sociedad, a saber, hace falta obtener un título para poder ejercer determinadas profesiones.

En ese sentido, el sistema le oculta al individuo la posibilidad de educarse a sí mismo o de educar a sus cercanos, pues ahora todo queda a merced de aquel que se encuentra facultado para dar la lección, a saber, el docente. El monopolio que ejerce la escuela, lo expresa Samersky en los siguientes términos: “En el sistema educativo contemporáneo, por ejemplo, las escuelas no son instrumentos de aprendizaje que puedan utilizarse según intenciones personales. Más bien, las escuelas matriculan a los niños para que se adapten a las reglas y objetivos de la institución” (2018, 1639).

El ethos prometeico se articula aquí como la dependencia de los individuos en general con respecto al sistema educativo en sus múltiples manifestaciones. Lo que se encuentra detrás de esta dependencia en este caso es la necesidad de los individuos por ser validados institucionalmente y, así, poder certificar que aprendieron.

Así, el ethos prometeico articula una lógica de medios-fines que en principio parece tener al individuo como centro, pero que tiene como consecuencia la inversión de los roles.

Lentamente un estudiante que quería usar al sistema educativo como medio para su crecimiento personal e intelectual termina siendo usado por este como medio de su propio mantenimiento, una muestra clara de esto es la necesidad creciente de títulos solo tiene sentido desde la perspectiva de una gran necesidad de abrir líneas de créditos para la educación.

2.3 Los retos y dificultades del equilibrio múltiple

El ethos prometeico es el resultado de un exceso energético producido estructuralmente por una herramienta manipulable, lo cual no significa que cualquier herramienta manipulable promueva una sociedad tecnocrática. De hecho, el problema es más profundo, pues, como bien documenta Illich (2006, pp. 400–410), las herramientas manipulables no son las responsables de la subsunción del hombre a la máquina.

Estas herramientas existen mucho antes de que cualquier herramienta hubiese traspuesto los dos umbrales. Entonces, las herramientas manipulables también pueden propiciar un ethos epimeteico, lo que dificulta aún más la tarea de precisar adecuadamente su carácter.

En este orden de ideas, el ethos epimeteico: a) no se contrapone ni anula al ethos prometeico, por ende, una caracterización negativa no sería posible, b) no se puede precisar adecuadamente a partir de una descripción porque no se ha desarrollado plenamente una sociedad convivencial, c) no se puede hacer una relación causal entre la forma de la herramienta y el tipo de ethos que configura, pues una sociedad convivencial es posible en el marco de un grupo de herramientas manipulables.

No obstante, una cosa es clara, la herramienta manipulable se vuelve nociva para el ser humano en el momento en que como sociedad no logra controlar o administrar el exceso de energía. Illich (2006) al respecto señala que “a la evolución de las técnicas correspondía una evolución paralela de las clases sociales” (p. 403), de este modo, las sociedades preindustriales, o pretecnocráticas, desarrollaron estrategias políticas para administrar la energía. Estas estrategias devinieron inevitablemente en formas concretas de organización social, con unos determinados esquemas de valores y unas formas claras de producción.

Sin embargo, todavía queda por preguntar cómo es posible que el ser humano deba renunciar a su autonomía debido a su dependencia a un complejo entrecruzamiento de sistemas energéticos, esto es equivalente a preguntar ¿cuál es la dinámica energética opuesta a aquella que promueve un ethos epimeteico?, ¿cómo entra el hombre en esta dinámica de modo que debe renunciar de entrada a su autonomía?

Illich (2006) traza un interesante camino entre el homúnculo, fantasía de la alquimia medieval que buscaba construir un cuerpo que trabajara por el hombre, y el obrero industrial (pp. 405–407). En el fondo, lo que se encuentra detrás de esta comparación es la reducción de la vida humana a un recurso natural, es decir, a una fuente de energía y a partir de esta el ser humano fue incluido en los estudios de los costos. “Se trató de medir la prestación diaria máxima que se podía obtener de un hombre, luego a comparar el costo de manutención y la potencia del hombre con la del caballo” (Illich, 2006, p. 406).

De esta manera, el ser humano empieza a imbricarse cada vez más profundamente en las lógicas que configuran las relaciones sociales y a las necesidades de gestión

energética. Con la sobreexplotación de recursos naturales, el exceso de energía es tal que es necesario que algunos seres humanos dediquen toda su vida en un proceso formativo que los avale para enfrentar las necesidades de gestión energética. Así, surge la figura del especialista.

Esta figura es un complejo entramado de dependencias institucionales que se reflejan en las relaciones humanas, por ejemplo, el sistema médico articula un monopolio de la salud que, a la larga, condena a una gran parte de la población a depender de un grupo determinado de personas.

En este sentido, un especialista es un tecnólogo de gestión energética que articula a su alrededor, incluso contra su voluntad, una completa red de dependencias que en todo caso no lo dejan libre, pues de entrada se encuentra sometido a las exigencias de la gestión energética. De otro lado, Beck (2017) estima que: "... los expertos constituyen una auténtica tecnocracia: usurpan las jurisdicciones de autoridad que en una democracia estarían reservadas al poder público" (p. 39).

Con esto queda claro un primer sendero en la investigación del *ethos epimeteico*, pues, ahora es clara la dinámica de base que da lugar al sometimiento del hombre a la máquina. El exceso de energía necesita dar forma a determinados hombres que a su vez esculpen un determinado tipo de sociedad para su gestión y desarrollo.

Evidentemente, como un crédito, esta gestión requiere de cada vez más energía, lo que convierte a este proceso en un círculo vicioso de explotación natural y humana. La pérdida de autonomía coincide, entonces, con el desarrollo de los especialistas, por ende, la herramienta convivencial necesariamente debe ser tal que promueva otros tipos de

relaciones humanas y debe ser tal que “cada uno pueda utilizarla sin dificultad, tan frecuentemente como lo desee y para los fines que él mismo determine” (Illich, 2006, p. 397).

Así, se puede entender inicialmente el tipo de relación que una herramienta convivencial pretende instaurar entre los individuos. El especialista es un maestro en el uso de herramientas manipulables porque se encuentra anclado y determinado por estas, de hecho, su profesión se encuentra profundamente vinculada y depende de sus instrumentos.

La herramienta convivencial, por otra parte, busca generar apertura y diversidad en las relaciones humanas, pues no se requiere de un técnico para su empleo, con lo que el usuario puede siempre darle el uso que considere más adecuado. Además, es un tipo de herramienta que no exige más que la energía de un niño pequeño.

Conforme a lo anterior, el camino que propone Illich a través de la herramienta convivencial no es otro que el de la desprofesionalización, es decir, la difusión y democratización de los saberes técnicos y científicos. Lo que se ha mostrado hasta este punto como un exceso, se entiende mejor al interior del andamiaje conceptual de Illich como un desequilibrio, este consiste en la falta de balance entre la energía que se produce y la energía que se puede manejar: “la dinámica del sistema industrial produce su propia inestabilidad: está organizada con miras a un crecimiento indefinido y para la creación ilimitada de necesidades nuevas que pronto se hacen coercitivas dentro del cuadro industrial” (Illich, 2006, p. 417).

El equilibrio se logra acomodando ambas partes de la ecuación, un ejemplo muy didáctico es el que considera cuando está examinando las posibilidades que se abren con la herramienta convivencial:

Ha llegado la hora de elegir entre la constitución de una sociedad hiperindustrial, electrónica y cibernética, y el despliegue en un amplio abanico de las herramientas modernas y convivenciales. La misma cantidad de acero puede servir para producir tanto una sierra y una máquina de coser como un elemento industrial: en el primer caso se multiplicará por tres o por 10 la eficacia de 1000 personas; en el segundo, gran parte del *savoir-faire* perderá su razón de ser. Se debe elegir entre distribuir a millones de personas, al mismo tiempo, la imagen a colores de un tipo agitándose sobre la pantalla, a conceder a cada grupo la posibilidad de producir y distribuir sus propios programas en centros de video (Illich, 2006, p. 409).

En este orden de ideas, la relación convivencial debe propender por formas de relacionarse que no limiten la autonomía del individuo, por una parte, y que no requieran de un exceso energético para poder funcionar adecuadamente. En este sentido, es claro por qué la herramienta convivencial no es propiamente una herramienta manejable ni tampoco excluye a las herramientas manipulables.

El problema de la falta de autonomía de las sociedades tecnocráticas es un problema, en el fondo, de gestión energética. La herramienta convivencial es la base para explorar nuevas formas de gestionar la energía que implican nuevas formas de relacionarse con los demás. Esto no excluye que una sociedad convivencial no pueda ser altamente

tecnificada o profundamente eficiente, pues el problema no es la tecnología sino el desfase que existe entre lo que producimos y lo que podemos manejar.

Más allá de la falta de autonomía derivada del manejo inadecuado de la energía por parte de las sociedades tecnocráticas, lo que está en juego aquí es un nuevo tipo de relación; relación que aquí se va a denominar convivencial, en la que los seres humanos hacen un uso apropiado de los recursos, gozando de la más plena autonomía. Beck (2017) ya nos advertía de la importancia que Illich le atribuye al “acto cotidiano y en apariencia trivial del encuentro con otro ser humano”, pues constituye los pilares de “una verdadera filosofía de la alteridad o la otredad” (p. 12). En esa medida resulta coherente fundamentar la relación convivencial a partir de los planteamientos que lleva a cabo Martín Buber en su libro *Yo y tú*.

No obstante, lo anterior, tampoco se puede olvidar la injerencia de Lévinas en el pensamiento de Illich con relación al asunto de la mirada y la ética óptica, pues para el filósofo lituano de origen judío, “...el rostro es lo que mi ojo toca, lo que él acaricia. La percepción del rostro del otro me habla siempre a mí. Mi subjetividad está en el corazón de lo que toco y encuentro en el rostro del otro...” Illich (como se cita en Robert, 2018).

2.4 La relación convivencial y *Yo y tú* de Martin Buber

Desde la perspectiva tratada aquí, hasta el momento, se puede constatar que una relación convivencial es aquella que, aunque incluye elementos epimeteicos, no se restringe a estos e implica todo desde una perspectiva más general.

Sin embargo, hasta este punto el fundamento de esta perspectiva general se había mantenido oculto por varias razones que se han expuesto anteriormente como la falta de un acercamiento sistemático al fundamento del concepto de *herramienta convivencial* o a la falta de ejemplos concretos de sociedades que hubieran logrado por sí mismas alcanzar un estado de desarrollo convivencial.

Surgen, entonces, una serie de inquietudes con respecto a la misma relación convivencial: ¿Qué papel juega la ética en las relaciones convivenciales?, ¿se trata de un agregado o constituye, por otra parte, un elemento que articula y coordina las diferentes esferas? Además, ¿qué se debe entender aquí por ética?, ¿acaso las relaciones humanas no son, en mayor o menor medida, relaciones que se construyen a partir (o en contra) de fundamentos éticos?

Finalmente, ¿cómo se puede comprender adecuadamente la relación convivencial desde una perspectiva ética?, ¿acaso las relaciones convivenciales no son ética de entrada?, ¿se trata de la construcción de un acuerdo que permite y transforma las relaciones humanas o más bien la noción de ética que está en juego aquí tiene más el carácter de un acontecimiento en el que está en juego algo más que una mera decisión o planificación?, ¿Cuál es el carácter radicalmente epimeteico de la ética que permite posteriormente fundar en esta la relación convivencial?

En primera instancia, para responder a estas preguntas parece que el primer paso sería establecer un concepto claro y determinado de ética. Por ende, como en ocasiones anteriores, vale la pena continuar por caminos que han sido desarrollados por otros

pensadores para iluminar aspectos de esta investigación que se encuentran encubiertos desde la perspectiva de Illich.

De entrada, es claro que una relación convivencial no es algo que se establece a partir de unos determinados mandatos normativos. Si la relación convivencial fuera posible a partir del seguimiento a determinadas reglas, entonces, bastaría con determinar estas reglas y desarrollar una serie de políticas institucionales para lograr cada vez más una sociedad mejor.

Sin embargo, determinar el contenido de estas reglas y consolidar un canon de comportamientos convivenciales es en sí mismo un acto anti-convivencial, pues no reconoce la multiplicidad de factores que están implícitos en la forma en que se establecen las relaciones y, por tanto, pretende reducirlos a uno solo: su normatividad.

Desde esta perspectiva, el camino a seguir de aquí en adelante no debe ser normativo sino descriptivo, es decir, más que dar una pauta para construir relaciones humanas sanas, se ha de entender y analizar cómo se articulan las relaciones éticas entre los seres humanos. Un trabajo importante al respecto es el que presenta Martín Buber en su obra capital *Yo y Tú*.

En este texto, Buber se encarga de mostrar, desde una perspectiva casi fenomenológica, las diferentes formas en que las relaciones humanas pueden ganar contenido y, así, logra establecer una serie de tesis éticas y teológicas que pueden ayudar en nuestro objetivo de determinar el contenido del aspecto ético de las relaciones convivenciales.

Lo anterior será de gran ayuda para enfrentar el reto de proponer un modelo de relación que se denomina convivencial y que, concretamente, se articula de forma fundamental desde una perspectiva de ética de las relaciones.

En consecuencia, el camino a seguir será: a) realizar una exposición de la propuesta de Buber desde la pregunta por las relaciones genuinamente éticas, luego, b) mostrar que el elemento fundamental para entender esta propuesta es que su ética se fundamenta en una idea muy profunda de integridad y, finalmente, c) demostrar que esta idea de integridad es el hilo conductor necesario de lo que llamamos *relación convivencial*.

2.4.1 Hacia otra forma de entender el vínculo entre seres humanos: la filosofía de Martin Buber

No se puede desconocer la pertinencia del pensamiento de Martin Buber en la comprensión de las relaciones humanas en general, a saber, con el mundo, con los otros seres humanos y con la divinidad. Su pensamiento se esfuerza al profundo reto de lograr una descripción adecuada de los posibles modos en los que el ser humano se relaciona y, al mismo tiempo, ofrecer una posición ética desde la cual pueda construir un esquema de valoraciones.

Por ende, pese a que su producción bibliográfica es un poco reducida, es mucho lo que se puede decir de su trabajo y cabe afirmar que todavía hay profundidades que no han sido exploradas completamente. Dada la tarea emprendida acá, es obligatorio acercarse a una de estas profundidades, a saber, la noción de relación y su carácter ético, de este modo, es necesario comenzar con la siguiente pregunta: ¿qué entiende Buber por relación?

Para comenzar, Buber no inicia directamente por establecer un concepto de relación. Su camino inicia definiendo dos formas de existencia que se inauguran en la forma en el que el ser humano se refiere a lo diferente, pues, “La actitud del ser humano es doble según la duplicidad de las palabras que puede pronunciar” (Buber, 2017, p. 11). Estos pares de palabras que inauguran una forma de relacionarse con el mundo son “Yo-Tú” y “Yo-Ello”.

Estos pares de palabras no solo definen el modo en el que la realidad se manifiesta, también, articulan la forma en la que cada uno de nosotros asume su propia existencia, pues el “Yo” de cada palabra básica tiene una estructura diferente. De este modo, la forma en la que se relaciona el individuo con el mundo define esencialmente la forma en que la humanidad se entiende a sí misma y, viceversa, la forma en la que cada uno se relaciona consigo mismo articula una determinada manera en la que se relaciona con el mundo.

Así, una relación no es apenas una función entre dos magnitudes diferentes (piénsese en una función matemática), sino una dinámica compleja que articula un polo subjetivo (o un “Yo”) con una exterioridad (un “ello, él o ella” o un “tú”).

Ahora, es importante entender la lógica de cada forma de relación para, así, describir su dinámica en sus diferentes niveles (la relación con el mundo, con los otros seres humanos y con la divinidad). La relación “Yo-Ello”, establece una dinámica en la que “El ser humano explora la superficie de las cosas y las experimenta” (Buber, 2017, p. 13). Esto significa que lo que aparece desde esta lógica siempre se encuentra determinado y circunscrito por un determinado aspecto que articula la relación. Es decir, “Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo percibo algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo.” (Buber, 2017, p. 12).

Ese “algo” se manifiesta en la relación con determinadas propiedades que dan cuenta de una determinada perspectiva a partir de la que adquiere unas características concretas. Cuando un ser humano se relaciona desde la perspectiva “Yo-Ello” con un animal, un perro o un gato, por ejemplo, surge un aspecto determinado de él, su belleza o su ternura. También otras características como su color, su textura, su edad, o cualquiera de sus características.

Desde esta perspectiva, lo que aparece como un determinado ente adquiere una cualificación en función del modo de relación que se establece con él. Si apenas se está viendo al perro, seguramente surgirán aquellas características que son más cercanas a la sensibilidad. Si además se trata con el perro surgirá su carácter o su “personalidad”. En este sentido, la relación “Yo-Ello” es el reino de las propiedades que tienen las cosas y, con esto, las cosas con las que nos relacionamos de este modo surgen inmediatamente a partir de unas propiedades determinadas.

“Pues donde hay algo, hay otro algo, cada Ello limita con otro Ello, el Ello lo es solo porque limita con otro” (Buber, 2017, p. 13). En este sentido, en la relación “Yo-Ello” pone a todas las esferas al mismo nivel: relacionarse con el mundo es relacionarse con objetos, con propiedades; relacionarse con personas es relacionarse con caracteres definidos y relacionarse con la divinidad es relacionarse con una fuerza avasalladora pero enunciable.

Por otra parte, la relación “yo-tú” en principio es una relación inefable. “Pero donde se dice Tú no se habla de alguna cosa. El Tú no pone confines” (Buber, 2017, p. 13). Además, “Yo-Tú funda el mundo de la relación” (Buber, 2017, p. 14). De este modo,

definir la relación yo tú es un esfuerzo perdido, pues en la definición presuponemos una forma determinada de acercarnos al fenómeno, a saber, una búsqueda de sus propiedades esenciales a partir de las cuales podamos dar cuenta de una cosa o dinámica en el mundo. Buber es muy consciente de esto, por ello su camino consiste en describir (en la medida de lo posible) la forma en que se manifiesta esta relación en cada una de las esferas.

La perspectiva del “Yo-Tú” se caracteriza por ser integral y holística; esto la hace muy pertinente para entender el trasfondo de las relaciones convivenciales. “Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decirles-Tú se queda en el umbral del lenguaje” (Buber, 2017, p. 14). De este modo, aunque la naturaleza no dice nada, se manifiesta una conexión desde la cual no se puede salir fácilmente, pues su existencia es plácida para la humanidad.

Con respecto a los otros seres humanos, “Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú.” (Buber, 2017, p. 15). Es decir, no es que las relaciones humanas se queden rezagadas en el mundo de las palabras y que las relaciones “Yo-Tú” se limiten a relaciones con signos o símbolos.

En realidad, la claridad a la que se refiere Buber, si se puede decir de alguna forma, corresponde a la sincronización en cuanto a todo el ser, sincronización que siempre está mediada por algún modo del lenguaje. Pero, la idea de lenguaje que está implícita aquí no corresponde a la del lenguaje proposicional, más bien se trata de cualquier forma que usa el ser humano para comunicarse, por ejemplo, el baile, el lenguaje corporal, las miradas o cualquier otro.

Finalmente, hablando de las divinidades o los seres espirituales, “No percibimos ningún Tú, y sin embargo, nos sentimos interpelados y respondemos imaginando, pensando, actuando: decimos con nuestro ser la palabra básica sin poder decir Tú con nuestros labios” (Buber, 2017, p. 15). Aquí hay que tener especial atención con lo que significan “seres espirituales” o “divinidades”. No se trata de fantasmas o de entidades supraterrrenales o paranormales. Es algo mucho más sencillo: los seres espirituales refieren a aquellas cosas que están dotadas de espiritualidad, por ejemplo, las obras de arte o Dios.

En este orden de ideas, la relación que se establece en este punto es con algo que en principio rebasa al ser humano. Por eso la relación con la divinidad no es una relación que se pueda desarrollar en el lenguaje, pues este es manifiestamente insuficiente para sondear las profundidades del mundo espiritual o de la vida de las obras artísticas. Por ende, “... la relación está envuelta en nubes, pero manifestándose, sin lenguaje aunque generando lenguaje” (Buber, 2017, p. 15).

Estas tres esferas son una manifestación de un ámbito más profundo de la relación, como señala Buber (2017):

En cada una de las esferas avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera a su manera (p. 15).

Esto tiene una consecuencia interesante para la relación, a saber, aquello que sostiene la relación “Yo-Tú” en cualquiera de sus diferentes esferas es una totalidad de la que no se puede saber nada, sino que sólo se manifiesta en cada una de sus presentaciones. Se trata

de una idea con un acento teológico muy marcado, sin embargo, puede resultar de gran provecho. Como se verá más adelante, las diferentes esferas en las que se despliega el “Yo-Tú”, si bien son irreductibles entre ellas, comparten una unidad que no consiste propiamente en una reducción homogénea.

Cada esfera constituye una forma de relación completamente diferente e inconmensurable y, sin embargo, no dejan de tener en común que son la manifestación de una relación previa con la divinidad o lo eterno, a saber, el fundamento de la relación. El trabajo del siguiente apartado consistirá en esclarecer el carácter de esta unidad. Esto ayudará a entender el carácter integrador de la ética en las relaciones convivenciales.

2.4.2 La relación yo-tú en la reflexión ético-ontológica de Martín Buber: la relevancia de la integridad de la experiencia

El problema que mueve la reflexión de Buber no es propiamente epistemológico, aunque en primera instancia parezca que se trata de una fenomenología de la relación, la inquietud que mueve sus consideraciones es de carácter ético. Esto es claro en la medida en que su forma de entender la relación es previamente un componente no normativo, es decir, efectivamente las relaciones “Yo-Tú” son mucho más profundas y valiosas que las relaciones “Yo-Ello”

Sin embargo, “...sin el Ello no puede vivir el ser humano. Pero quien solamente vive en el Ello no es ser humano” (Buber, 2017, p. 46). En este sentido, es importante señalar que el “Yo-Tú” no es un tipo de relación que excluya o se oponga al “Yo-Ello”, más bien se trata de una relación mucho más fundamental que tiene importantes resonancias.

El “Yo-Tú” es una forma de relación en la que la integridad es el horizonte general desde el que es posible la relación, es el fundamento básico sobre el que se pueden articular las diferentes posiciones del “Yo-Ello”. A este tipo de relación se describe con la palabra *integridad*, pues se trata de una relación en la que se reúne una multiplicidad alrededor de una unidad estructurante, en este caso, la multiplicidad de modos de relacionarse con las cosas con respecto a la unidad de un fundamento inefable. A continuación, se mostrará la centralidad de esta tesis a partir de los ejemplos que da Buber sobre el tipo de relaciones que se constituyen en la esfera del “Yo-Tú”.

Un árbol. “Puedo considerarlo un lienzo [...]. Puedo seguir su huella como movimiento. [...] Puedo clasificarlo como un género [...]” (Buber, 2017, pp. 15-16). En todos estos casos, el árbol siempre se circunscribe a un modo de ser, es decir, sigue siendo un objeto. Sin embargo, hay otra forma de relación.

Pero también puede ocurrir que yo, por unión de voluntad y gracia al considerar el árbol sea llevado a entrar en relación con él, de modo que entonces él ya no sea un Ello. El poder de su exclusividad me ha capturado.

Para esto no es necesario que yo renuncie a cualquiera de los modos de mi contemplación. Nada hay de que yo tenga que prescindir para ver, ningún saber que yo deba olvidar (Buber, 2017, p. 16).

En esta relación no surge un aspecto y se pone sobre todos los demás, más bien emerge la dinámica de todos los aspectos de lo viviente y su interrelación. Lo que surge es la integridad de los momentos en su despliegue y su flujo. Cualquier posición del Ello es una parcialidad de este continuo que integra las múltiples percepciones. Esto es una

relación ética en la medida en que no reduce al mundo natural a uno de sus aspectos (por ejemplo, ser materia prima) y permite, así, una complejidad ontológica en la que los múltiples aspectos posibles se interrelacionan en un flujo diverso y exuberante.

Este modo de integridad manifiesta la unidad natural de todos los momentos y establece una relación que se sostiene antes de las palabras, pues, en el fondo, el secreto de la experiencia del “Yo-Tú” a la que se alude es que no hay palabras para describir la naturaleza.

Una persona. Las relaciones con otros seres humanos se encuentran atravesadas por diferentes dimensiones, por ejemplo, el género, la nacionalidad, las creencias, el aspecto físico o la personalidad. Todas estas condiciones crean las bases para construir unas determinadas normas de convivencia e incluso protocolos. En este sentido, cuando nos relacionamos con alguien de forma “Yo-Ello” se abre un mundo de propiedades que suponemos en las personas y que permiten y anteceden a la relación. Sin embargo:

Así como la melodía no se compone de tonos, ni el verso de palabras, ni la columna de líneas, siendo preciso quitar y romper hasta que se ha hecho de la unidad una pluralidad, así también ocurre con el ser humano al que le digo Tú (Buber, 2017, p. 17).

De este modo, los seres humanos a los que se les dice Tú no son un conglomerado de situaciones y de experiencias, sino una unidad compleja y evanescente que recoge y sobrepasa. No se trata ni de un él o ella, ni de un rico o un pobre, ni de un letrado o un iletrado, sino que lo que está en juego es la experiencia total de una humanidad a la que la persona se refiere desde su integridad.

En este sentido, el ser humano entendido desde una perspectiva genuinamente ética no se define desde una esencia o desde algún predicado fundamental, más bien lo que se abre es un mundo lleno de vida y profundamente rico que se manifiesta como una totalidad que, se puede denominar “convivencial”.

El ser humano no se expresa como una herramienta o como una cosa (por ejemplo, materia prima), sino que existe como una multiplicidad integrada que recoge y articula de una forma inefable los diferentes aspectos en una integridad mayor. Esto es muy significativo para nuestra búsqueda de una relación convivencial, en especial porque ahora el ser humano no se limita a ser apenas un contenedor de predicados sociales (como su labor o su trabajo), sino que ahora se entiende desde todas sus dimensiones.

La obra de arte. Una obra de arte puede ser vista como una mercancía, es decir, como un objeto entre otros que se caracteriza por ser un objeto del disfrute estético. Se puede saber todo sobre la obra: su historia, las condiciones materiales de su creación, su calidad o su valor artístico. Pero en esta medida, la obra todavía no es arte, es una cosa más. Entonces:

Yo no puedo experimentar ni describir la forma que se me pone en frente; solo puedo realizarla. Y, sin embargo, la contemplo irradiando en el esplendor de lo que se me pone enfrente, más clara que toda la claridad del mundo experimentado. No como una cosa entre las cosas ‘interiores’, no como un fantasma de la ‘fantasía’ sino como lo presente (Buber, 2017, p. 19).

La obra abre más allá del deseo, un mundo que lo sobrecoge y abarca. No se trata de los colores de la pintura o del material de la escultura, sino de la integridad de una fuerza

que se sustrae de la realidad y abraza más allá del deseo. Es un delirio en el que el mundo se oculta para manifestar la integridad de sentido que se expresa en la obra. Esto significa que la obra como tal no se agota nunca y se despliega en su potencia más allá del lenguaje creando nuevas formas de habitar la integridad.

En este sentido, no se trata propiamente de una experiencia estética o psicológica ni de una propiedad objetiva en la obra como “la belleza” o “lo sublime”, lo que está en juego es una integridad que se superpone a nuestra existencia y la avasalla. Esto crea un nuevo horizonte en el que los seres humanos se ven interpelados por un todo completo y armónico que no es homogenizante. De hecho, en el momento en que se determina una pauta, la obra deja de ser arte para volverse un objeto “artístico”.

Estas tres descripciones de la relación “Yo-Tú” no establecen un criterio normativo en el sentido de fijar unas pautas para identificar cuándo los seres humanos están en una relación de este tipo o no. Por el contrario, se trata de descripciones desde las que es posible figurarse cómo se articula esta relación. De allí que Buber diga luego de esta exposición:

- Así pues ¿qué experiencia hay del Tú?
- Ninguna. Pues no se le experimenta.
- ¿Qué se sabe entonces del Tú?
- Todo o nada. Pues de él no se sabe nada parcial (Buber, 2017, p. 20).

En este sentido, se puede concluir que en la relación “Yo-Tú” se manifiesta una integridad en la que se encuentra inmerso todo el contenido real y posible de aquello con lo que se establece esta relación. Esto es muy interesante, pues se trata de una unidad que integra incluso los aspectos más contradictorios.

Por ejemplo, en este tipo de relación un ser humano no es un alma y un cuerpo, sino una unidad integral en la que alma y cuerpo se encuentran profundamente fundidos. Vale la pena aclarar que esto no es un resultado epistemológico, es decir, este tipo de relación no es una estructura privilegiada de conocimiento en la que se manifiesta el todo desde su integridad.

Más bien, es un fundamento ontológico, es decir, se trata de la condición básica sobre la que se funda una existencia determinada. Este tipo de relación abre una forma concreta en la que se manifiesta tanto un Yo como un Tú que no se manifiestan como un agregado de propiedades, sino como una pluralidad condensada de forma integral. No son cosas, ni soy un sujeto, se trata de una integridad en la que incluso el Yo se confunde con el Tú.

De esta manera, se trata de una forma de integridad en la que el ser humano se vincula profundamente con su mundo, descubriendo una esfera todavía más radical en la que las diferencias no son concebibles, sino que existen como un todo. En conclusión, la relación “Yo-Tú” es el ámbito ético de la integridad.

2.4.3 La relación convivencial como una relación integral

La pregunta inicial de esta sección concierne a la posibilidad de una sociedad convivencial. Se determina que, para entender claramente a qué tipo de sociedad se está refiriendo, se debería esclarecer el tipo de relación que la conforma y el ethos que sostiene estas relaciones. En su momento se señalaron varios inconvenientes para determinar el contenido de una relación convivencial, pues se optó por desarrollar su contenido por vía negativa determinando el contenido de las relaciones no convivenciales, es decir, aquellas que articulan una sociedad tecnocrática y, así, dan lugar a un ethos prometeico.

El resultado apuntó, entonces, a que las relaciones convivenciales, sea cual fuere su contenido, debían lograr un punto de unidad a partir de una relación ética. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, esta perspectiva es rica en problemas, especialmente porque no es claro cómo una perspectiva ética logra generar una unidad vinculante desde la que se integran múltiples perspectivas o aspectos de las relaciones.

Entonces, la relación convivencial se encuentra coordinada desde una perspectiva ética. La pregunta que queda es ¿cómo puede esta relación ética ser integral para evitar un ethos prometeico? Un ethos prometeico es análogo a lo que Buber llama una relación “Yo-Ello”, en especial porque se trata de una forma de relacionarse en la que solo existe un único aspecto que resulta relevante.

De este modo, podemos arriesgar que el ethos epimeteico, o la relación convivencial, se constituyen análogamente con la relación “Yo-Tú”. Esta perspectiva ayuda a entender múltiples problemas que habían surgido, en especial aquellos que tienen que ver

con la relación convivencial y su contenido y explica la dificultad para fijar alguno como un eje normativo *a priori*.

La relación convivencial no es una relación prescriptiva, sino que ella no establece límites más allá de su integridad. Lo natural de una relación no convivencial es que se encuentre enmarcada en una cadena muy estricta de dictámenes y protocolos. De hecho, como se ha visto, las sociedades tecnocráticas requieren de estos protocolos para realizar con rigor el manejo de energía que es resultado de las herramientas manipulables. No obstante, en el caso de las relaciones convivenciales, estos protocolos, pese a que no quedan excluidos, no establecen definitivamente el carácter de la relación.

Las relaciones convivenciales no tienen normas prescriptivas fijas en la medida en que se encuentran integrando diferentes aspectos de la relación como tal. Esto significa que, aunque la normativa propia de las relaciones no convivenciales no pierda rigor, las relaciones se encuentran sujetas a las necesidades de la situación y de los otros con los que se establecen estas relaciones.

Estas relaciones son versátiles en la medida en que lo que guía su constitución no es una norma sino, más bien, la integridad propia que se hace manifiesta en cada relación concreta. Las normas son importantes porque regulan y permiten gestionar ciertos momentos de estas relaciones, sin embargo, lo verdaderamente esencial es el encuentro en el que unos con otros se entienden desde su integridad.

Con esto en mente, la dificultad en determinar el contenido de una relación convivencial es que su fundamento no se sostiene sobre una serie de dictámenes, sino que

se da de forma espontánea y se articula siempre una unidad estructurante de diferentes aspectos.

Esto significa que los problemas que antes aparecían como limitaciones metodológicas en realidad son propios del carácter de este tipo de relaciones. Esto es muy revelador, porque obliga a pensar de otra forma las exigencias que se pueden hacer a una teoría que busque lograr una articulación convivencial de la sociedad. A lo mejor, no se trata de producir una sociedad, quizá el problema sea más inmediatamente la posibilidad de cultivarla y prepararla.

Así, se entiende cómo la relación convivencial no excluye los diferentes aspectos del ethos prometeico, sino que los articula desde una perspectiva más global. Las características propias del ethos prometeico se articulan a la luz de la previsión y la planeación de una sociedad. Sin embargo, el ethos epimeteico no puede producirse, su génesis es casual, sin preparación. No obstante, esto no significa de ninguna manera que el ethos epimeteico sea espontáneo y se pueda generar de la nada.

Lo que se revela en este punto es que las máximas del ethos prometeico se encuentran profundamente vinculadas con el aseguramiento de las condiciones básicas para la constitución de una sociedad convivencial. Una sociedad sin planeación es una sociedad que se muere de hambre y que está irremediablemente condenada a la desaparición.

Pero, al mismo tiempo, una sociedad que se encuentra dominada por la necesidad de la gestión energética solo va en camino a su autodestrucción. Aquí la integridad juega un papel decisivo porque permite el montaje de los diferentes ámbitos relevantes para la

construcción de una sociedad en la que no se reduzca a los individuos a un determinado aspecto, ya sea su capacidad de producción, su género o su condición económica.

Sin embargo, todavía cabe preguntar ¿cómo realiza la herramienta convivencial la integridad que exigen las relaciones convivenciales? Esta pregunta es crucial porque es claro que las relaciones no se desarrollan desde sí mismas sino a partir de las herramientas. En ese sentido, la integralidad que se reconoce en la relación convivencial debe tener una réplica en la estructura convivencial de la herramienta.

Las demandas que hace Illich para este tipo de herramientas es que no requieran un aprendizaje previo, que puedan ser manejadas por todos y que no excedan por mucho las capacidades humanas. Entonces, la pregunta se transforma en ¿cómo es posible que estas demandas garanticen la articulación de relaciones integrales que no deriven en el privilegio de un solo aspecto?

La herramienta convivencial es una herramienta integral. Una herramienta generalmente se construye con un fin determinado y al mismo tiempo hay herramientas versátiles que pueden cumplir varios fines. Esto es claro tanto en el caso de los martillos como en el caso de los reactores nucleares y de las centrales eléctricas. Sin embargo, el caso de las herramientas convivenciales es muy particular, en especial porque en ellas lo que se privilegia no son fines externos a las relaciones humanas ni a la sociedad.

Cuando la construcción de un tipo de relación hace parte de los fines de una herramienta se manifiesta una estructura diferente, porque debe respetar la estructura teleológica de este tipo de relación. El fin que articula las relaciones convivenciales es la integridad, es decir, las herramientas deben estar diseñadas para poder incluirse en

diferentes espacios de experiencia de diferentes individuos. Esto significa que su empleabilidad no debe estar limitada, en todo caso cualquiera debe poder usarla.

Por otra parte, esto significa también que debe tratarse de herramientas sencillas que no requieran adiestramiento. El adiestramiento implica la especialización en un solo aspecto, lo que significa un desequilibrio en la integralidad de la relación. Por último, el exceso de energía generalmente impone la demanda de su gestión, por lo tanto, no es deseable que este tipo de herramientas impliquen un exceso energético que no pueda ser controlado.

Así, es posible concluir que la sociedad convivencial no es una sociedad pobre de técnica, sino una sociedad en la que la tecnología ha ganado su justo lugar en las relaciones humanas. En este sentido, una relación convivencial implica incluso la integración de elementos no convivenciales. El eje de esta integridad es la dirección ética que tiene en cuenta los múltiples aspectos de la existencia humana. Esto enriquece en cada caso la pobre experiencia de las relaciones no convivenciales, pues amplía de forma significativa la totalidad de relaciones que en ellas se pueden establecer y su valor. En la relación convivencial es clave también entender el papel que juega la mirada, en tanto que actividad corporal, está sometida a una ética: “la ética de la adquisición de buenos hábitos (hexis) en la actividad de mirar” (Robert, 1998, p.1).

2.5 Conclusiones

El ser humano epimeteico que defiende Illich en “*La sociedad desescolarizada*” se constituye en el foco sobre el cual ha de girar la relación convivencial, en cuanto poseedor

de las cualidades suficientes para suscitar un cambio en la manera de pensar y actuar de las personas en una sociedad digital, caracterizada por dejarse guiar de manera inconsciente por la hybris prometeica.

La sociedad tecnocrática ha surgido del exceso de energía manipulable, en la que los seres humanos están sometidos al dominio de la herramienta, de tal modo que, en lugar de favorecer su autonomía, lo que ha hecho es aumentar su dependencia hacia ella. El ethos prometeico es afín a este tipo de sociedad, pues el ser humano vive bajo los presupuestos del egoísmo, la codicia, la ambición y la falta de empatía con el otro.

En la sociedad tecnocrática se confunden los medios y los fines, otorgándole primacía a los medios. Esta ambigüedad se sustenta en una institución que promueve un tipo de adiestramiento que responde a las necesidades del sistema general de administración energética que se encuentra dominado por su exceso.

La sociedad convivencial propende por el uso autónomo de la energía tanto externa (manipulable) como interna (manejable), provocando que la herramienta se constituya en un aliado del bienestar del ser humano. El ethos epimeteico es afín a este tipo de sociedad, ya que constituye el punto de partida para que el ser humano logre el equilibrio en los diversos ámbitos de su vida.

El ethos prometeico y el ethos epimeteico no son totalmente antagónicos. Ambos se complementan. No se puede prescindir del todo del ethos prometeico, pero sí se le debe dar mayor cabida al ethos epimeteico, en tanto que a través de él se logrará una mayor armonía y equilibrio entre los seres humanos.

La relación convivencial es el estado ideal de una sociedad en la que predomina el ethos epimeteico, en tanto que logra armonizar las relaciones éticas que tienen lugar entre los individuos que la conforman a través de la integridad de sus miembros.

Capítulo 3: Luces y sombras de los seres humanos prometeico y epimeteico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa

En el capítulo anterior se fundamentó la relación convivencial illichiana, tomando como referencia el nexo conceptual entre el ser humano epimeteico y la apuesta por una ética construida a partir de la relación Yo- Tú, tal y como lo propone Martín Buber, la cual también se puede hacer extensiva a la relación con el Otro, que caracteriza el pensamiento de Emmanuel Lévinas, por ejemplo.

En este capítulo se va a tomar en cuenta los aspectos favorables y desfavorables de las dos caras de la humanidad, representadas por el ser humano prometeico y el ser humano epimeteico, con el fin de mostrar su injerencia en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa.

3.1 Pros y contras del ser humano prometeico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa

En la primera sección de este capítulo se va a abordar lo concerniente a los pros y contras del ser humano prometeico en la conformación de una sociedad digital inclusiva y equitativa. En la segunda sección, el enfoque va a centrarse en los aspectos favorables y desfavorables del ser humano epimeteico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa. Por último, en la tercera sección, el asunto va a estar dirigido a las limitantes de

la sociedad digital desde el punto de vista social, cultural, educativo y económico en la actualidad, así como sus posibles aspectos favorables para la humanidad.

3.1.1 El fuego y la tecnología: estandartes de la civilización humana

En este apartado el asunto central a tratar concierne a las bondades que ha deparado para la humanidad el robo del fuego por parte de Prometeo a los dioses y su nexos con la tecnología en el proceso civilizatorio de la humanidad.

El camino de Prometeo se cristalizó en el desarrollo de occidente como la vía de la expectativa. Prometeo, el que todo lo puede pre-ver, ofrece a los seres humanos el fuego para poder lidiar con la incertidumbre de la catástrofe. El fuego, como es recogido en la interpretación tradicional de este mito, es la fuente de la técnica que ayuda al ser humano a sobreponerse de su radical menesterosidad ocasionada por una deficiente repartición de dones. Así lo recoge Platón (2019) en el *Protágoras*:

Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional, junto con el fuego ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien y, así, luego lo ofrece como regalo al hombre (321d).

En este fragmento del diálogo del *Protágoras*, Platón muestra al japetonida Prometeo como benefactor de la humanidad, en tanto que ha obrado de manera desinteresada con el fin de salvaguardar la existencia de la especie humana y “que siente

conmiseración por una especie destinada a la aniquilación o bien por una raza desprotegida del abrigo contra las inclemencias del tiempo o las circunstancias” (Ríos, 2005, p. 23).

Incluso, se le puede tildar de filántropo en la medida en que parece no esperar nada a cambio por parte de sus benefactores, los seres humanos; por el contrario, su acto generoso e irreverente a la vez, le va a ser conmutado con un severo castigo que le va a condenar por la eternidad a estar encadenado a una roca, y expuesto su hígado a ser devorado de manera incesante y cíclica por un águila durante el día, mientras de noche cicatriza su herida. A pesar de su infausto destino, lo acepta “... y no se arrepiente en absoluto de sus actos, pues los considera piadosos y hasta justos, un detractor y dementor del altísimo, del Señor Supremo del Olimpo, al cual juzga de inclemente, de litigante e injusto...” (Ríos, 2005, p. 23)

Sin embargo, hasta qué punto se puede considerar que tales actos del titanida son en realidad filantrópicos, pues en ocasiones resulta cuestionable su soberbia, ya que no escucha razones y se mantiene intransigente a los pedidos de los demás, a tal punto que solo parece interesarle su disputa por el poder con Zeus. Para ello se vale, entre otras cosas:

... del entuerto, del engaño, de la extorsión exclusivamente para satisfacer sus fines... ¿y cuáles pueden ser esos fines? Siempre se debe tener presente que es un ser astuto, que se mueve subrepticamente, que oculta enigmas en su corazón, un rebelde tan apasionado en su pugna ¡es de temer! Podría también aspirar al trono y reinar para que se cumplan solamente sus designios y prevalecer en la tiranía hasta que el tiempo y el destino lo decidan... (Ríos, 2005, p. 25).

La disputa entre Zeus y Prometeo deja de por medio a los seres humanos, quienes son los más perjudicados con las decisiones arbitrarias y caprichosas de estas deidades, como en el caso de la caja de Pandora, en la que, como lo expresa Ríos (2005) "... sólo guardamos la esperanza dentro y la respuesta a la resolución de nuestro destino, sólo nos lo puede enseñar el paso del tiempo, como bien ha dicho Prometeo" (p. 25).

Retomando el tema del fuego, este ayuda a los seres humanos a enfrentar su carencia y su radical desventaja con respecto a los demás animales. Gracias a la técnica se puede prever la catástrofe y solucionarla incluso cuando no ha ocurrido, también se pueden lograr las hazañas inimaginables que solo se pueden idear con la mirada puesta en el futuro. La luz del fuego es la herramienta más potente para anticiparse al destino y transformarlo; su calor funde el acero inexorable de los hechos para transformarlos en utensilios y herramientas; y, finalmente, su llama consume las necesidades para hacerlas desaparecer de nuestra vista para darle lugar a las oportunidades (Illich, 2006).

La potencia previsor de Prometeo es la salida tecnológica que da forma a las pretensiones y los logros de occidente, es el arma más potente frente a la venganza de los dioses y, así mismo, el origen de todo el proyecto civilizatorio de occidente.

Sin embargo, en nuestro presente, que aquí entenderemos en completa consonancia con el presente de Illich, la previsión ha manifestado sus aspectos más demoníacos. La técnica, el fuego, que ha demostrado ser una herramienta inmunológica frente a los azares del destino se vuelve contra la humanidad con la mayor potencia autoinmune que hemos podido imaginar. Hasta ahora es el comienzo.

3.1.2 El bumerán de la tecnología.

Así como la ciencia y la tecnología han contribuido al engrandecimiento de la especie humana, en cuanto han proporcionado los soportes sobre los que se constituye la civilización actual, del mismo modo también está brindando los elementos suficientes para señalar su decadencia y fin.

La misma tecnología que ayudó a construir ciudades inabarcables es la que cada día acerca a la sociedad al final de sus días; la misma medicina que dio a la humanidad los antibióticos, hoy prepara una revolución microbiológica que amenaza con producir enfermedades resistentes a cualquier medicamento o cualquier tratamiento; los mismos procedimientos que aseguraron el uso efectivo de las energías humanas para las más imponentes hazañas, hoy guían a la corrosión subjetiva de individuos que cada vez son más incapaces de sentirse en casa; la misma educación que ayudó a sacar pueblos enteros adelante, hoy mina las posibilidades de muchos para acercarse a una vida digna produciendo más pobreza de la que se puede imaginar con la popularización de necesidades que solo se han logrado por medio del adiestramiento; el mismo sistema económico que logró satisfacer necesidades y dar a la gran mayoría un lugar dónde vivir, una familia y un trabajo, hoy se encarga de hacer miserables a los seres humanos con esclavizantes horas laborales justificadas en un sistema económico que solo sobrevive a partir de la satisfacción de necesidades que él mismo crea.

En este orden de ideas, la vía prometeica ha demostrado ser efectiva pero deshumanizante, un camino que llevará a la destrucción de la humanidad en búsqueda de la realización de la vida humana. Este acabose no se articula solo en una esfera de la vida,

sino que se proyecta a todas las dimensiones de la existencia. Illich da pruebas fehacientes de esto: no solo es el sistema económico, también son nuestros cuerpos, el medio ambiente, nuestra interioridad y todo ámbito en el que la esperanza pueda encontrar su nicho. Ante semejante panorama es preciso que a través de la relación convivencial se pueda llevar a cabo un proceso de inclusión y equidad en la sociedad digital, pues quiéralo o no, la inmersión en la sociedad digital es irreversible (Schaw, 2016).

Las cualidades atribuidas al ser humano prometeico se han consolidado en la sociedad digital del momento y por ese motivo constituyen una amenaza para la humanidad, pues esto significa que el egoísmo, la indiferencia, la instrumentalización de las personas, el individualismo y la falta de objetivos comunes empiezan a carcomer la sociedad en general. Precisamente, la relación convivencial illichiana resulta conducente para humanizar las relaciones, en general, en la sociedad digital.

La proliferación de las cualidades negativas enunciadas arriba se debe en buena parte a que “el individuo prometeico ya no acepta que lo preceda el mundo social y cultural en el que se constituyen su persona y su pensamiento” (Flaubert, 2013, p. 35). ¿Qué quiere decir esto? Que el individuo prometeico antepone su relación con las cosas a la relación con las demás personas. En esa medida, la priorización de las cosas por parte del ser humano prometeico va en detrimento de las relaciones humanas, en tanto que éstas se consideran, según Flaubert (2013), “‘irracionales’, ‘emocionales’ o ‘afectivas’” (p. 37).

La connotación dada a las cosas por parte del ser humano prometeico constituye el punto de partida para erigir al conocimiento de las causas y de los efectos, de los medios y de los fines, como el único válido y a través del cual la humanidad ha logrado lo que se

precia de alcanzar hasta la fecha. De este modo, tal y como lo sostiene Flaubert (2013): “Se abre un abismo inmenso cada vez mayor, entre nuestro conocimiento del mundo material y el mundo de las relaciones humanas” (p. 38).

Ese abismo entre el conocimiento del mundo material y el de las relaciones se ha constituido en el eje sobre el cual se desenvuelve occidente, en el que

... no tener vínculos ha pasado a definir una forma de existencia absoluta ... el modo de ser del individuo que se fundamenta en su relación con las cosas y con la naturaleza, ‘el individuo que trasciende la sociedad en su ser interior, en su ser verdadero’ (Flaubert, 2013, p. 39).

La importancia de Prometeo para la civilización occidental recae en buena medida en su carácter civilizador, es decir, en su capacidad para inspirar y empujar a los seres humanos a ser los creadores de su mundo. Mientras Prometeo entrega a los hombres el fuego civilizador, el Dios del cristianismo, en palabras de Flaubert (2013): “Lo que entrega a los seres humanos no es la vida en sociedad y la cultura, sino el alma racional e inmortal” (p. 41).

El ser humano que actúa bajo la impronta prometeica asume una posición externa con respecto a sí mismo y la sociedad, ya que pasa por alto como sujeto cognoscente que es, que vive y hace parte de lo que Flaubert (2013) llama sociedad vivida, en contraposición a la sociedad pensada. En esa medida, para el pensador francés, el ser humano prometeico “... aparece ante sí mismo como *homo faber* y *homo economicus* por naturaleza” (p. 46).

El ser humano prometeico olvida que:

... nació de una mujer, que los vínculos entre el bebé y el adulto que lo cuida
vínculos inmersos también en la vida social- son fundadores de su ser, que son
previos a su interés por las cosas, que esos vínculos constituyen el marco en el cual
y a partir del cual el mundo material adquiere sentido y el niño puede habitarlo y
apropiárselo (Flaubert, 2013, p. 46).

En cierto modo, al desconocer el ser humano prometeico su procedencia, lo que
hace es reivindicar el predominio de lo masculino. De ahí también que a Pandora se le
conciba como generadora del mal para la sociedad patriarcal de la época. La revancha
contra Pandora también se manifiesta en la solidaridad masculina, la cual se expresa a
través de los vínculos que establecen entre sí los hombres para subsanar su incapacidad
biológica para concebir a otros hombres. De ahí que, “En el espíritu prometeico los
hombres pretendan darse a luz a sí mismos gracias a un poder originario sobre las cosas que
en segundo término pasa a ser poder sobre los demás” (Flaubert, 2013, p. 53).

De otro lado, conferirles valor a las cosas es el resultado de humanizar y socializar
el mundo de las cosas. Las cosas por sí mismas no tienen valor. El ser humano se las da, de
común acuerdo. Así sucede, por ejemplo, con el oro, según Flaubert (2013): “Nos parece
que el oro tiene valor por sí mismo, cuando solo depende del hecho de que todo el mundo
piensa que el oro tiene valor” (p. 46). Esta asignación de valor a las cosas y no a las
personas, contribuye a que el sujeto cognoscente del cual se ha estado hablando,
paradójicamente

... es transparente para sí mismo porque, al no considerarse constituido en y por las
relaciones con los demás, cree que no forma parte de ellas, y al no reconocer que

forma parte de sus relaciones con los demás, tampoco reconoce que una parte de él escapa a su consciencia (Flaubert, 2013, p. 69).

Además de que el hombre prometeico no reconoce que es un ser social que se relaciona con los demás (si no es por un fin utilitario), tampoco admite que posee límites, y procura desbordarlos, tal y como acaece con el titán japetonida cuando reta el poder de Zeus y le endilga ser injusto y soberbio. Sin embargo, la hybris (desmesura) no sólo atañe a Prometeo sino también a Zeus, quien también abusa de su poder e inflige al titán como a los seres humanos sendos castigos, que parecen desproporcionados a la acción cometida. En ambos casos, tanto el uno como el otro, pretenden mostrar superioridad sobre el otro, así como dejar en claro su perfección, que se extiende al infinito.

El escenario de la hybris también se puede trasladar al ámbito económico, bajo el supuesto racional del libre mercado en el cual no interviene el Estado y cuyos efectos no pueden ser otros que los del bien común, guiados por la “mano invisible”. Este escenario “racional”, propio del espíritu prometeico, según Flaubert (2013), en el sentido de “...convencerse y convencer a los demás de que lo que hacemos en ningún caso procede del deseo de ser más y de la ostentación de la ‘fuerza de existir’ ..., sino de procesos racionales y neutros” (p. 157), no tiene en cuenta que en la economía libre no se puede impedir “...que muchos de sus agentes detenten poder económico, ni que abusen de él ejerciéndolo a expensas de otros agentes con menos poder” (Flaubert, 2013, p.156).

Son muchos los ejemplos que se pueden dar al respecto, desde la persona de bajos recursos que adquiere una vivienda mediante cuotas y que se ve precisada a devolverla porque se atrasa con el pago de dichas cuotas, hasta la esclavitud a que fue sometida buena

parte de la población africana en la trata de personas por el océano Atlántico, en los inicios del proceso colonizador en América.

Una de las maneras que propone Flaubert (2013) para solventar los errores del espíritu prometeico es el bien común vivido que, coincide de una u otra manera con la relación convivencial que se está proponiendo en esta investigación, pues a lo que apuntan ambas concepciones es a construir el bienestar de los individuos teniendo en cuenta que su accionar depende de las relaciones que puedan establecer dentro de la sociedad. El pensador francés, además de los dos criterios considerados como pertinentes a los bienes comunes: la no rivalidad y la no exclusión, añade otros dos: "... para que estos bienes se produzcan es preciso que varias personas gocen de ellos... como son vividos, tienen que ver con el afecto, con el sentimiento, y por lo tanto se trata de bienes inmateriales" (Flaubert, 2013, p. 164).

Los bienes comunes vividos no tienen que ver con la concepción utilitarista de Bentham, según la cual la felicidad está estrechamente relacionada con la mayor cantidad de personas que así lo sientan, en tanto que estos bienes, en la apreciación de Flaubert (2013), "... resultan del hecho de que otros disfruten de ellos, no son del mismo tipo que la suma de los placeres que vive cada uno" (pp.172-173). Un programa de televisión me puede suscitar placer tanto si lo veo solo como si lo veo en compañía de otros, pero lo que lo hace más satisfactorio, según el pensador francés es el "... hecho de saber que muchos otros lo ven al mismo tiempo hace que el programa sea más interesante" (Flaubert, 2013, p.173).

Flaubert considera que su concepción acerca del bien común vivido se acerca más a lo que tiene en mente Norbert Elias, que, a lo pensado por Amartya Sen, pues este último mantiene una postura liberal en la que prima el bienestar individual, más que la felicidad de todas las personas. Para Elias, "...las acciones o reacciones individuales se inscriben necesariamente en configuraciones relacionales" (Flaubert, 2013, p. 173). Es decir, los bienes comunes vividos:

... son bienes fundamentales, y al mismo tiempo procuran una sensación de libertad o de expansión de nosotros mismos por el hecho de que sentimos que tienen lugar en un espacio social, porque no nos reducimos a nosotros mismos y participamos en un mundo común. Así pues, son transindividuales por naturaleza y al mismo tiempo son vividos por cada individuo (Flaubert, 2013, pp. 173-174).

Otro aspecto que puede considerarse como negativo en el desenvolvimiento del ser humano prometeico concierne a la previsión, pues ésta domina la vida de la mayoría de las personas, lo cual las lleva en muchos casos a olvidar su pasado. Este olvido no es un olvido cualquiera, pues implica dejar atrás la tierra, las costumbres y las verdaderas necesidades. Así, desde la perspectiva mítica, la radicalización de la actitud prometeica solo significa la pérdida de nuestro origen y nuestro nacimiento y, con ello, nuestra subordinación a las fantasías escatológicas de la tecnología.

Sin embargo, ante esta situación no se puede optar por olvidar o censurar a Prometeo, pues la vida en general está sostenida sobre los desarrollos técnicos que permiten protegernos de las desgracias naturales, que tampoco son muy amables. La vía de la salvación es la esperanza, es decir, una espera atenta que permita redimirnos del olvido de

la actitud epimeteica. El hombre prometeico vive sometido a las restricciones de la uniformidad de las necesidades producidas en serie, que le llevará del *homo economicus* al *homo miserabilis*, según Illich (2006).

La descripción que presenta Illich acerca de la caja que se abre y se cierra por dentro, no es otra cosa que una síntesis de la respuesta prometeica de nuestro tiempo al problema de la finitud de la existencia: una caja que, al abrirla, se cierra sola. Es decir, una respuesta inmediata y eficaz a todos los males desatados por la imprudencia de los titanes y el devenir de la existencia.

Esta respuesta, además, presenta una frívola observación: sólo los seres humanos son aquellos que, en su confusión o avaricia, crean el ambiente perfecto para el desastre; al mismo tiempo, en nuestra época, el desastre se resuelve por sí mismo. Sin embargo, la técnica o la actitud prometeica son la salida funcional para evitar a toda costa la destrucción humana creada por humanos y sólo anticipada por los dioses. Finalmente, lo que verdaderamente queda ante el desastre es la anticipación de los grandes problemas junto a sus ingeniosas y efectivas soluciones.

La propuesta illichiana también apunta a crear una relación convivencial entre las personas participantes del proceso de enseñanza y aprendizaje, pues ya no se trata de impartir conocimientos de una manera vertical, en la cual se reconoce al que posee el conocimiento y a quien requiere de ese conocimiento. De lo que se trata es de compartir conocimientos, experiencias y maneras de aprender, distintas a las que habitualmente se imparten en las escuelas. Este aspecto es sumamente importante para Illich (2006), pues en las relaciones de enseñanza y aprendizaje debe primar la amistad.

Pero, no sólo en las relaciones de enseñanza-aprendizaje. Por supuesto que en los diferentes entornos en los que hay interacción humana. La amistad implica un acercamiento físico que la sociedad digital está dando al traste. Hoinacki y Mitcham (2002) refieren acerca de Illich que:

... Iván nos recuerda nuestros sentidos como guías de convivencia. Debemos ver, escuchar, oler, gustar y sentir para ser y, por tanto, ser un posible amigo. Por supuesto, en la televisión no podemos ver; con el disco compacto, no podemos oír; con desodorante, no podemos oler; en Olean, no podemos saborear. Y en las salas de chat, no podemos sentir nuestra presencia o nuestro espíritu. Nuestra posibilidad y nuestra satisfacción está en evitar estas herramientas sinsentido. Tal vez entonces podamos sentirnos el uno al otro. En nuestra amistad encontraremos sensibilidad, sensualidad, sufrimiento y satisfacción (p. 51). (Traducción del inglés)

A lo largo de esta sección se han evidenciado las dos caras de la moneda que acompañan al ser humano prometeico, en tanto que facilitador de la civilización, pero a su vez como posible destructor de esta. En la siguiente sección el objeto de estudio lo va a constituir el ser humano epimeteico. Se tratará de dilucidar los aspectos favorables y desfavorables que lo acompañan.

3.2 Aspectos favorables y desfavorables del ser humano epimeteico en la búsqueda de una sociedad digital inclusiva y equitativa

Dado el breve esbozo que se ha realizado de los seres humanos prometeico y epimeteico, resulta imperativo modificar el ethos de insaciabilidad y del consumismo que

amenazan con deformar el sentido de la humanidad; una manera de empezar a cambiar dicho ethos consiste en volver la mirada al ser humano epimeteico.

El cambio de ethos también incluye una modificación en la Filosofía de la Educación, ya que los fundamentos sobre los cuales ha de guiarse la acción humana no pueden recaer sobre las nociones de insaciabilidad, consumismo, egoísmo, competencia y todas aquellas que han degradado la condición humana. Más bien lo que se hace inaplazable en estos momentos para el planeta y el ser humano es la adquisición y puesta en práctica de los valores asociados al ser humano epimeteico, iniciando por los del cuidado.

Aquí se puede apreciar las notorias diferencias entre una sociedad guiada bajo la égida del ser humano prometeico y una sociedad orientada bajo las directrices del ser humano epimeteico, ya que el hombre prometeico vive sometido a las restricciones de la uniformidad de las necesidades producidas en serie, mientras que el ser humano epimeteico goza de una mayor libertad en la medida en que le saca mayor provecho a lo que produce para su uso inmediato.

De ahí que su forma de vida sea conducida por la austeridad y la modestia llevada a buen término. Por supuesto que los cambios derivados de la adopción de una nueva forma de actuar y conducirse en la sociedad han de llevar al ser humano por el camino de una Filosofía de la Educación en la que se recalquen otras actitudes y aptitudes distintas a las predominantes bajo el espectro del ser humano prometeico.

Así, bajo la concepción del ser humano epimeteico cabe hablar de él, como lo hace Fromm en la introducción a *Alternativas*, no como “una cosa sino como un proceso; hablamos de su potencial para desarrollar sus poderes; los poderes de dar mayor intensidad

a su ser, mayor armonía, mayor amor, mayor percepción” (Illich, 2006, p. 48); sin embargo, no podemos ocultar que es un hombre “con un potencial para ser corrupto, con su poder de acción que se transforma en la pasión de poder sobre los demás, con su amor por la vida que degenera en pasión destructora de la vida” (Illich, 2006, p. 48).

Se tiene entonces que en el ser humano es inevitable que se conjuguen tanto las características del ser humano epimeteico como las del ser humano prometeico, ya que de un modo u otro la humanidad está provista de ambas caras. Se requiere entonces de la complementariedad de las dos caras para tener una idea general de la humanidad. Si bien son antagónicos, es necesario demostrar que existe una unidad.

En la historia bíblica es recurrente la imagen de la pareja de hermanos, cuyas características son, por lo general, antagónicas. Así, se presentan las historias de Abel y Caín, y de Jacob y de Esaú. En ambos casos, uno de los dos es quien detenta una mayor inteligencia. Tal y como lo afirma Quintana (2004):

El hermano elegido para asentar su voluntad es inteligente y previsor, capaz de valorar los bienes por su importancia real y de fundamentar su futuro sobre la base de una meta trascendente, como Prometeo, como Caín o como Jacob; en tanto que el hermano destinado a ser vencido, muerto o dominado se nos aparece como estúpido, atolondrado, brutal y sin demasiadas luces para diferenciar lo verdadero de lo espurio, caso de Epimeteo, Abel o Esaú (p.37).

El simbolismo de la pareja de hermanos señala las características que acompañan a todo ser humano, en cuanto cada uno representa la mitad de la otra parte:

Una mitad sólo cuenta con una mirada miope, apegada a la tierra, sin otros horizontes que los de una imaginación perturbada por los apetitos y deseos que inútilmente trata de saciar. La otra mitad, en cambio, tiene una mirada capaz de elevarse por encima de sus apegos terrenales y de captar, aunque débilmente al principio, el impulso interno que le impele a superar los materiales intereses del bruto que siempre va con él (Quintana, 2004, pp. 38-39).

Quintana (2004) sostiene que la rebelión de los hermanos que salieron airoso está justificada en tanto que "... es el primer acto responsable, el primer acto en toda su dimensión trágica, en la medida en que el hombre en libertad asume su destino y paga un alto precio por su automanumisión" (p. 40). El precio que tuvo que pagar Prometeo al engañar a Zeus y los dioses, representado en el intenso dolor que sufría al desgarrarle su hígado de manera continua el águila, se compensa con el aire de libertad y autonomía que rodea a cada ser humano.

A diferencia de Abel (quien muere asesinado) y de Esaú (quien pasa a un segundo plano), Epimeteo desaparece de la escena, pues después de desposar a Pandora, no se vuelve a saber de él. Sin embargo, Quintana (2004) estima que:

... el mito griego, a diferencia del bíblico, sustituye al desaparecido Epimeteo por el centauro Quirón, el cual herido de muerte ofrece su vida a cambio de la libertad de Prometeo... El centauro simboliza, en este caso, al hombre atado de por vida a la bestialidad. Cuando Prometeo se libera de su mitad brutal, el águila, que representa la culpa, muere abatida por la flecha, que, a su vez, representa un arma del espíritu (p. 41).

Sin embargo, esta comparación entre Prometeo y Epimeteo es incomprensible desde sí misma, es necesario partir del elemento vinculante que da origen a la dicotomía mitológica a la que se quiere hacer alusión. Este elemento no es otra cosa que el “origen de todos los males”, la desgracia originaria del género humano, es decir, la caja de Pandora. Esta apreciación es un tanto machista en cuanto deja de lado que los dioses ya tenían preparado su modo de actuar, una vez cometida la ofensa hacia ellos por parte del titán previsor.

Pandora no es más que la resultante de los designios de los dioses, en cuanto ellos ya tenían previsto que alguien se les revelará contra su poder (Prometeo) y que la humanidad en su conjunto pagará los platos rotos de dicho atrevimiento. ¿Qué papel juega Epimeteo en esta tragedia? Epimeteo es la antípoda de Prometeo, como bien señala Quintana (2004): “Carente de previsión, sin norte ni guía, sin propósito ni meta, Epimeteo se entrega a su hacer compulsivo o al abandono imaginativo y exaltado de sus deseos representado en este caso por Pandora- originando siempre toda suerte de males irreparables” (p.19).

Teniendo en cuenta las características atribuidas a Epimeteo resulta lógico preguntarse si Illich no estaba equivocado al proponer que la humanidad debiese dirigir su mirada hacia el ser humano epimeteico y no tanto hacia el ser humano prometeico, pues como lo muestra Flaubert (2013), en detrimento de lo segundo, la especie humana está transitando bajo el crepúsculo de Prometeo.

Por otro lado, pese a los evidentes defectos del ser humano epimeteico, la especie humana merece darse otra oportunidad, en la que prevalezcan otra serie de cualidades,

diferentes a las estipuladas por una sociedad prometeica, pues en la medida en que prevalezca el ethos de esta sociedad, el rumbo de la humanidad estará en riesgo, lo cual afecta en grado sumo a las poblaciones más vulnerables. De ahí que la brecha entre ricos y pobres sea cada vez mayor, tal y como lo afirma Beck (2009):

No sólo ha aumentado la brecha entre ricos y pobres, sino que además aumenta el número de personas que cae en la trampa de la pobreza. Las políticas de libre mercado, impuestas por Occidente a países endeudados, empeoran la situación al obligar a esos países a desarrollar industrias especializadas para el abastecimiento de los ricos, en lugar de proteger, educar o cuidar a los más débiles. Las naciones más pobres gastan ahora más en pagar los intereses de su deuda a los países más ricos de lo que emplean en sanidad y educación en sus propios países (p. 8).

Illich (2006) ya se anticipaba a esta situación de desigualdad cuando consideraba que la escuela es una de las instituciones que la promueve a través de su inequitativo sistema de acceso a los más altos puestos, que les permite a las personas que han transitado por la escalera del “éxito”, asegurarse mejores entradas económicas, y por supuesto, mayor calidad de vida. A pesar de que...

La escolaridad universal tenía por objeto separar la adjudicación de las funciones de la historia personal de cada uno: se ideó para dar a todos una oportunidad igual de obtener cualquier cargo...Pero, en vez de haber igualado las posibilidades, el sistema escolar ha monopolizado su distribución (Illich, 2006, p. 201).

Illich expone cómo la “ritualización del progreso”, la idea de que el progreso significa cada vez fabricar más y tener más, hace perder al hombre su dimensión de “ser”, y

le hace medir su valor por el “tener”. La sociedad de consumo, si no hay un alto en el camino, puede terminar por devorar al propio hombre y a su ambiente.

Al igual que Prometeo, la humanidad terminará encadenada por nuestra propia obsesión con el progreso; encadenados a las mismas instituciones y objetos que ha creado. Es aquí donde surge Némesis, que no es más que el castigo impuesto por los dioses a la pretensión de los hombres de querer superar sus propios límites y de querer equipararse a los dioses; es el castigo al orgullo (*hybris*) y la pleonexia (codicia radical) que han caracterizado a la humanidad.

La escuela ha contribuido a este proceso de deshumanización en el cual el ser humano fija su mirada en el ritual consumista, tal y como lo expresa Illich (2006):

La escuela es un ritual de iniciación que introduce al neófito en la sagrada carrera del consumo progresivo, un ritual propiciatorio cuyos sacerdotes académicos son mediadores entre los creyentes y los dioses del privilegio y del poder, un ritual de expiación que sacrifica a sus desertores, marcándolos a fuego como chivos expiatorios del subdesarrollo (p. 231).

Pero, no solo la escuela está contribuyendo a ese despropósito del consumo desbordado de la sociedad prometeica en la que la humanidad está instalada, es la misma sociedad en que la especie humana está inserta. Una sociedad que Quintana (2004) considera epimeteica, en tanto que “Sumido en un frenesí transformador de su realidad, el hombre fáustico trabaja y fábrica objetos, sin detenerse a *recordar* que su vida puede tener algún propósito distinto al consumo y a la acumulación de bienes y dinero” (p. 159).

El ser humano prometeico que describe analiza y disecciona Flaubert (2013) coincide con el ser humano contemporáneo, en tanto que es un ser humano temeroso ante los riesgos que pueda suscitarle su entorno más próximo y lejano, que confía ciegamente en los resultados que proceden de las múltiples interacciones que pueda tener en su vida, como si la armonía en las relaciones humanas tuviera que ver con la supuesta mano invisible que dirige los ajustes del mercado.

Ante estos riesgos, miedos e inseguridades, “... el hombre... termina, ... por recluirse en su espacio privado, olvidándose de los demás -a los que, por otra parte, teme- con el progresivo deterioro que esto supone para la convivencia y la solidaridad” (Quintana,

2004, p. 162). En esa medida, el ser humano epimeteico, desde la perspectiva de Quintana (2004), hunde sus incertidumbres existenciales recluyéndose en su habitación, ...

encendiendo la radio o la televisión, o enchufándose a Internet en busca de un tele próximo que no le reconozca y con el que establece unas relaciones virtuales, en las que *epimeteicamente* se olvida la parte más importante: el contacto, el calor, la empatía, la compasión y el amor (p. 162).

Por ello, contrario a lo que sostiene Quintana (2004), Illich (2006) hace que Epimeteo se erija en el símbolo de la espera del don del otro, del don del buen samaritano, como se describió en la primera sección del segundo capítulo. Además, la figura de Prometeo no se puede concebir sin la de Epimeteo, no obstante que a este último se le asocie con una serie de defectos, tal y como lo describe Stiegler (2002), para quien;

La imagen solitaria de Prometeo ... no tiene sentido. No consiste más que en su reduplicación por la de Epimeteo, que se reduplica a su vez -1) cometer el pecado, atolondramiento, imbecilidad, idiotez, olvido, etc. 2) meditarlo, siempre demasiado tarde, reflexividad, saber, sabiduría y *una imagen de la rememoración totalmente distinta: la de la experiencia* (p. 275).

Epimeteo representa la sabiduría de la experiencia, de la tradición, en la medida en que hace las veces del muro de contención frente a la situación de infortunio suscitada por los males desencadenados por Pandora. También se puede añadir que Epimeteo representa a la ciencia y la técnica en cuanto creador de remedios a la debilidad de quien las usufructúa y en cuanto reafirmador de la verdad en el sentido de hacer perdurable lo que ha sido probado y experimentado como agradable, a través de las generaciones. Hay que recalcar que la ciencia ha de estar orientada a la reparación del daño que ocasiona a la naturaleza.

Pero, así como Illich da un viraje de ciento ochenta grados respecto al rol asignado a Epimeteo, reivindicándolo con los atributos anteriormente mencionados, lo mismo hace con relación a Pandora, quien es “interpretada como un elemento de belleza y esperanza sobre el belicoso mundo prometeico; salvadora y pacificadora de un mundo violento en su progreso despiadado” (Sbert, 2009, p. 76). Epimeteo guarda la ilusión de que al abrir “el arca” de Pandora entenderán mejor los hombres el sentido de la vida y lograrán un mundo mejor. En ella se encontrará, en efecto, la unidad definitiva de lo verdadero y lo bello, del conocimiento y la creación artística, la religión de la bella cultura humana que va a suceder al realismo prometeico... Pandora, la Primera Mujer, no es ya vista como el origen de las

desdichas, sino como prototipo del Eterno Femenino, la introductora del Ideal, de la Belleza, de la Paz y la Poesía (Sbert, 2009, pp. 76-77).

Dadas las anteriores características atribuibles a los paradigmas de Epimeteo y Pandora, también podríamos catalogarlos como pertenecientes al ámbito del *homo habilis*, en cuanto están inscritos dentro de una gran variedad de sociedades

... cuya existencia se organiza en torno a actividades de subsistencia, donde los útiles contemporáneos facilitan la creación de valores de uso. El ideal social, en este caso, es el del *homo habilis*, una imagen que presenta una multiplicidad de individuos haciendo frente a la realidad de forma diferente, al contrario del *homo economicus*, sometido a la uniformidad de necesidades producidas en serie. El individuo que está en condiciones de optar por su independencia extrae de todo lo que fabrica para su uso inmediato más satisfacción de la que le producirían los servicios de un esclavo o de una máquina. Su forma de vida se caracterizará por la austeridad, la modestia, moderna, aunque artesanal y realizada a pequeña escala (Sbert, 2009, p. 83).

A pesar de los evidentes defectos y falencias del ser humano epimeteico en cuanto a su disposición natural, en él también se albergan una serie de cualidades, que merecen ser objeto de estudio y puesta en práctica, dadas las condiciones de la sociedad digital en curso. En la próxima sección se hará un análisis y descripción de la incidencia que pueda tener la relación convivencial illichiana en el desenvolvimiento de una sociedad digital bajo la égida del ser humano epimeteico.

3.3 Las limitantes e ilusiones de la sociedad digital

La humanidad está inmiscuida en la sociedad digital, también conocida como sociedad de la información o sociedad del conocimiento, pero no es totalmente consciente de esto. Incluso, hasta se podría hablar de una moda pasajera, que paradójicamente proyecta a la especie humana hacia un mundo de incertidumbres. Pérez (2005) estima que la sociedad digital es un eslogan que

... Podríamos, sin riesgo de error, decir que ha funcionado y funciona más como una especie de mito, como un objeto de deseo que como una realidad empírica. Pero el peso de este mito es y ha sido tan importante, que, en torno a la sociedad digital, se están acometiendo en casi todos los países del mundo una transformación profunda de los modos de vida tradicionales, programas de ajuste económico, cambios industriales, alteraciones en las formas de gobierno de educación y de trabajo e, incluso, aunque se hable poco de ello, transformaciones muy profundas de personalidad y del modo de ser de los individuos (p. 248).

Ya han transcurrido un poco más de dieciocho años desde aquellas afirmaciones de Pérez y la sociedad digital no se puede catalogar como un mito sino una realidad constatable en la vida cotidiana de una buena parte de la población a nivel mundial. Sin embargo, no deja de ser un mito la noción de sociedad digital, en el sentido de que "... un mito es una realidad simbólica deslumbrante, atractiva, que despierta reverencia y cultos, aunque su realidad sólo sea convencional. Y esto es la idea de sociedad digital" (Pérez, 2005, p. 248). La sociedad digital, como tal, no dejará de seguir deslumbrando a la

humanidad con la gran cantidad de avances tecnológicos y científicos, que le hacen pensar en la seria posibilidad de transformar su futuro e incluso su ser mismo.

La sociedad digital no surgió de la noche a la mañana, pero si ha tenido un acelerado desenvolvimiento desde los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial.

Así, Castells (2000) indica en su primer volumen de *La era de la información*, que:

Como es sabido, Internet se originó en un audaz plan ideado en la década de los sesenta por los guerreros tecnológicos del Servicio de Proyectos de Investigación Avanzada del Departamento de Defensa estadounidense (Advanced Research Projects Agency, el mítico DARPA), para evitar la toma o destrucción soviética de las comunicaciones estadounidenses en caso de guerra nuclear...El resultado fue una arquitectura de red que, como querían sus inventores, no podía ser controlada desde ningún centro, compuesta por miles de redes informáticas autónomas que tienen modos innumerables de conectarse, sorteando las barreras electrónicas. Arpanet, la red establecida por el Departamento de Defensa estadounidense acabó convirtiéndose en la base de una red de comunicación global y horizontal de miles de redes (que ha pasado de menos de 20 millones de usuarios en 1996 a 300 millones en el 2000, y sigue creciendo rápidamente), de la que se han apropiado individuos y grupos de todo el mundo para toda clase de propósitos, muy alejados de las preocupaciones de una guerra fría extinta (p. 31).

La sociedad digital ha sido influenciada por diversos factores: políticos, sociales, económicos y culturales, los cuales han determinado en muchos casos su curso. No obstante,

... la doctrina de la sociedad de la información, o sociedad digital, ha funcionado como coartada justificativa de muchas acciones de gobierno y muchos acuerdos internacionales, como inspiradora de programas de gobierno y, en general, como un sistema de re-diseño o re-ingeniería de las instituciones sociales (Pérez, 2005, p. 250).

Así, la misión de los sabios en Colombia (1993) y la educación STEM constituyen dos ejemplos de la injerencia de sociedad digital en los asuntos de gobierno a nivel local y mundial.

A pesar de las numerosas ventajas adjudicadas a la sociedad digital (acceso rápido a la información, facilitar el aprendizaje, romper las barreras de la distancia, ofrecer entretenimiento, aumentar la productividad y la eficiencia, etc.), Castells (2005) y Schwab (2016) señalan la importancia de las decisiones que se tomen a nivel individual y colectivo respecto al manejo de la información. Castells (2005) expresa que la era de la información es un proceso de transformación multidimensional que puede acarrear cuestiones de índole excluyente e incluyente, dependiendo de los intereses dominantes que estén en juego en cada país y organización social. Esto no determina que la historia tenga un curso único, así como tampoco que las consecuencias no tengan que ver con las múltiples opciones que se le presentan a la voluntad humana.

Castells también se refiere, a propósito de reunión de la reunión del G 7 en 1995, sobre las posibles contradicciones de la era de la información o sociedad digital con relación a su alcance universal, en tanto que hay un reducido grupo de privilegiados que van a tono con los últimos avances de este tipo de sociedad, pero hay una gran mayoría que

permanece al margen, lo cual constituye una diferencia fundamental entre la globalidad de la riqueza y el poder y la localidad de la experiencia personal.

A continuación, se presentan dos apartados en los cuales se describe las problemáticas que está generando la sociedad digital en cuanto al aspecto de las relaciones humanas e inconvenientes que suscita la desigualdad para la obtención de una sociedad más incluyente y equitativa. Del mismo modo, se plantearán algunas alternativas para la superación de la exclusión y la inequidad, que están imbricadas con la propuesta de la relación convivencial.

3.3.1 De las cosas a las no cosas de Byung-Chul Han en la sociedad digital.

En su libro NO-COSAS (Han, 2021), el filósofo surcoreano describe el paso que está ocurriendo en estos momentos de una sociedad en la que primaban las COSAS a otra en la que empiezan a predominar las NO-COSAS. Han considera que la información es el elemento constituyente más importante de la sociedad digital.

La descripción que lleva a cabo Han del paso de la era de las cosas a las No cosas, es un tanto sombría y desconcertante, en tanto que la humanidad se ha liberado de las cosas, que le brindan estabilidad, permanencia y durabilidad, y en estos momentos va dejándose arrastrar por la incesante cadena de estímulos e informaciones, que le hacen sentir, equivocadamente, que está en permanente comunicación y en contacto con las demás personas, y en especial, que es libre. Pero, en realidad, las personas se encuentran más solitarias y aisladas del resto del mundo.

Paradójicamente, una de las críticas que Flaubert (2013) realiza al ser humano prometeico consiste en su fijación primordial en las cosas, antes que en las relaciones humanas. Sin embargo, en esta transición hacia el predominio de las NO-COSAS, según Han (2021) siguen estando ausentes las relaciones humanas. La falta de contacto físico a través de los sentidos lleva a que las personas opten por encerrarse en sus burbujas electrónicas, y a pesar del apego adictivo a estos dispositivos, estos aparatos no crean el apego sentimental, que sí creaban en un pasado, no muy lejano, las cosas. Por el contrario, los dispositivos electrónicos son fácilmente reemplazados por otros, más recientes y mejor equipados. Es cierto que cuando perdemos uno de estos dispositivos entramos en pánico, pero recuperamos rápidamente la confianza cuando lo sustituimos por otro.

En la sociedad digital en la que estamos inmersos, el predominio de la información es de tal magnitud, que no importa si ésta es verdadera o no. Al fin y al cabo, la búsqueda de la verdad entraña tiempo y dedicación, y eso es con lo que las personas de la infoesfera no cuentan. En cambio, en la era de las cosas, la búsqueda de la verdad es fundamental y se dispone del tiempo necesario para llegar a ella. Además, se cuenta con las manos, pues a través de ellas se accede al mundo circundante. Para los seres humanos de hace unos años, el mundo era una esfera de cosas.

En estos momentos la humanidad se encuentra en una infoesfera: no se manejan las cosas que, pasivas, tenemos delante, sino que se da la comunicación e interacción con infómatas, los cuales actúan y reaccionan como actores. El ser humano ya no es un Dasein (el término ontológico para el hombre), sino un inforg que se comunica e intercambia información (Han, 2021, p. 16). El Dasein que propuso en su momento Heidegger es válido para la era de las cosas de las que está hablando Han, pero para la sociedad digital en la que

estamos incursionando, ya no resulta tan adecuado, pues la humanidad va camino de convertirse en un ser informacional, que habita en una infoesfera, que según Han, “nos ayuda a tener más libertad, pero al mismo tiempo nos somete a una vigilancia y un control crecientes” (Heidegger, 2021, p.17).

¿De qué manera la relación convivencial que propuso Illich contribuiría a que las relaciones que tienen lugar en la sociedad digital no estén sometidas a vigilancia y control? ¿Resulta imposible ofrecer resistencia al proceso de vigilancia y control que se lleva a cabo en la sociedad digital? El asunto aquí es que es poco probable que dentro de la sociedad digital tenga lugar algún tipo de resistencia, pues la humanidad en su conjunto parece estar conforme con su situación de sometimiento a los dispositivos electrónicos, ya que éstos le proporcionan “libertad”.

Beck (2017), señala, sin embargo, que:

Con todo y la realidad de nuevos ‘monopolios radicales’ o de una vigilancia omnipresente, el mundo de las redes ha creado también bolsillos de intercambio cooperativo y no mercantilizado, como el sistema operativo de fuente abierta Linux o la propia Wikipedia, que probablemente se acercan a ser personificaciones de una convivencialidad digital (p. 68).

Basta con dar a todo con un click “Me gusta” para que el capitalismo consumado no tema ninguna resistencia, ni ninguna revolución. Los dispositivos electrónicos no son objetos de transición, es decir, no son cosas que faciliten la transición segura a la realidad; es decir, se caracterizan por su exacerbación de los estímulos, lo cual dificulta la atención y

desestabiliza la psique, a diferencia de los objetos de transición, que no solo son pobres en estímulos, sino que fundan una relación con el otro y tienen un efecto estabilizador.

La digitalización del mundo y de las cosas existentes en él, ha ocasionado que éstas hayan dejado de existir y, por tanto, también el otro. Esta falta de empatía hacia las cosas y las personas ha hecho que, como lo subraya Han (2021), “... el mundo se desrealiza en un mundo sin cosas, sin cuerpos. Al ego así fortalecido nada otro lo toca...” (p.71).

Las relaciones entre las personas en una sociedad digital están destinadas a ser erradicadas y casi que anuladas, incluso la de las personas con las cosas. Como consecuencia de lo anterior hay un empobrecimiento del mundo y de las personas que viven en él. No en el aspecto económico sino en el aspecto existencial.

Tanto las cosas como las personas al convertirse en mercancías susceptibles de ser intercambiadas privan al ser humano y a las cosas de entablar todo tipo de relación. Las personas, al igual que las cosas, se convierten en objetos disponibles y consumibles. De ahí que podamos afirmar con Han (2021) que: “Un objeto disponible y consumible no es un tú, sino un eso. La ausencia de relación y apego conduce a un serio empobrecimiento del mundo” (p. 71).

Shcwab (2016) también señala el proceso de individualización que está ocurriendo en la sociedad digital a consecuencia de la preponderancia de las metas individuales sobre las locales, familiares y colectivas. Además, el autor de “*La cuarta revolución industrial*” es consciente de las implicaciones éticas que trae la adopción y aceptación de la sociedad digital, pues esto podría llevarnos a cuestionarnos nuestra identidad, así como poner en duda nuestras capacidades de autorreflexión, empatía y compasión.

Uno de los aspectos negativos que están en curso con respecto a la sociedad digital proviene de la disminución de nuestras habilidades sociales y la capacidad de empatizar, lo cual queda ejemplificado con los eventos que suceden en la cotidianeidad, cuando las personas jóvenes y adultas no interactúan, sino que prefieren la compañía de los dispositivos electrónicos.

Cada vez que tratamos al otro como si se tratará de un objeto, y no como un tú, no solo hay ausencia de relación, sino un empobrecimiento general del mundo que habitamos. ¿Cómo restituir la relación con el otro a partir de la relación convivencial illichiana dentro de la sociedad digital? ¿Es necesario humanizar las relaciones en la sociedad digital? ¿Acaso no basta que cada uno viva a placer su vida, buscando satisfacer sus deseos más egoístas? ¿Por qué habría de ser necesario el otro...?

El camino que está empezando a transitar la humanidad, ¿lo va a llevar a un futuro más prometedor...? La comunicación digital impide las relaciones entre las personas, pues en lugar de tratar uno con un tú, trata es con un ello: “La comunicación digital elimina el encuentro personal, el rostro, la mirada, la presencia física. De este modo, acelera la desaparición del otro” (Han, 2021, p. 74). La comunicación digital también elimina las distancias, cercanas o lejanas.

De ese modo ya no hay un tú, sino un ello. El contacto se da sin distancia. La comunicación digital, en lugar de unir a las personas, lo que hace es desconectarlas a una de la otra. En lugar de acercar a las personas, las aísla. Ya no hay tiempo para escuchar al otro, porque esto implica atención, y la humanidad vive el tiempo del apresuramiento, que no es habitable. En esa medida, tal y como lo afirma Han (2021): “Hoy no tenemos tiempo

para el otro. El tiempo como tiempo del yo nos hace ciegos para el otro. Solo el tiempo del otro crea los lazos fuertes, la amistad y hasta la comunidad. Es el tiempo bueno” (p. 94-95).

La falta de contacto físico, propia de la infoesfera en que habitamos, es producto del capitalismo de la información, en la que lo inmaterial también se convierte en mercancía. De esa manera, no solo se anula al individuo, sino también la comunidad, pues tanto el uno como la otra viven bajo la dominación de la mercancía. En esa medida se pierde el nexo entre la comunidad y la cultura, ya que al convertirse la última en mercancía se va alejando de su origen. En suma, como bien lo expresa Han (2021):

La comercialización y mercantilización total de la cultura ha tenido por efecto la destrucción de la comunidad. La community que tan a menudo invocan las plataformas digitales es una forma de comunidad mercantil. La comunidad como mercancía es el fin de la comunidad (p. 31).

Pero, el fin de la comunidad también tiene lugar cuando la comunicación digital no permite que los participantes tengan algún contacto visual o de otra índole. Por eso, evitamos llamar al otro y escuchar su voz y preferimos escribir un mensaje escrito, con lo cual también evadimos tener un trato directo con el otro.

Illich consideraba que uno de los principales peligros a los que se ve expuesta la humanidad con relación al manejo de las herramientas, corresponde al hecho de que, en lugar de tener dominio sobre ellas, sean ellas precisamente quienes tengan dominio sobre la humanidad. Es lo que sucede con los dispositivos electrónicos como el smartphone, en la medida en que:

No somos nosotros los que utilizamos el smartphone, sino el smartphone el que nos utiliza a nosotros. El verdadero actor es el smartphone. Estamos a merced de ese informante digital, tras cuya superficie diferentes actores nos dirigen y nos distraen (Han, 2021, p. 39).

No obstante las aseveraciones anteriores en torno a la incidencia negativa de la sociedad digital en las maneras de relacionarse la humanidad, por parte de Han (2021), subsiste una esperanza, a la manera de la caja de Pandora, consistente en poner en práctica la propuesta illichiana con relación al trabajo convivencial o desempleo creador, lo cual supone, en palabras de Beck (2017): "... la reconstrucción de la sociedad a partir de la sinergia positiva entre los modos autónomo y heterónomo de producción..." (p. 69).

Más allá de la pretensión de la sociedad industrial de emanciparse *del* trabajo a través del uso de las máquinas, lo que ha pretendido Illich es emanciparse *en el* trabajo. ¿Qué significa esto? Que Illich considera incoherente, según Beck (2017), "... oponer el espacio de la libertad al ámbito del trabajo" (p. 71). Es coherente, más bien, "... introducir ... en el horizonte moderno la posibilidad de hallar la libertad en la necesidad" (Beck, 2017, p. 71). Contrario a lo que se pensaría, mayor libertad no significa menos necesidad. El asunto sería reconstruir el reino de la necesidad "... de modo tal que la participación en él ya no sea alienante sino liberadora" (Beck, 2017, p. 70).

La libertad y la igualdad no se conciben, por parte de Illich, de igual manera que en la época de la sociedad industrial moderna, es decir, como "... el derecho de producir mercancías", en el caso de la libertad, y, "...el derecho a contar con las garantías para el consumo de esos productos" (Beck, 2017, p. 71), sino desde el punto de vista de los límites

tecnológicos. Los límites constituyen la apuesta de Illich para contrarrestar los desvaríos de los valores en mención, cuando no están sujetos a un control social.

Castoriadis (2006) también es partidario de que el ser humano se imponga él mismo límites a su accionar en el planeta:

Se trata de recordar a los hombres su limitación, no sólo individual sino social. No es solamente el hecho de que cada cual está sometido a la ley y que un día va a morir; es que todos juntos no podemos hacer cualquier cosa, debemos autolimitarnos. La autonomía -la verdadera libertad- es la autolimitación necesaria no sólo en las reglas de la conducta intrasocial, sino también en las reglas que nosotros adoptamos en nuestra conducta con respecto al medio ambiente (p. 279).

La sociedad convivencial, tal y como la ha formulado Illich (2006) implica “la instauración de un control social de la tecnología que establezca límites máximos a las dimensiones del mundo industrial – la talla de sus instituciones, la eficacia de sus herramientas, la intensidad de sus servicios profesionales-” (Beck, 2017, p. 61). De manera análoga, también se puede hablar de establecer un control social a la sociedad digital en curso, pues no puede exceder ciertos límites, pues en caso de hacerlo, estaría poniendo en peligro la propia supervivencia del ser humano.

Cuando se exceden ciertos límites en el consumo de energía se desencadenan más desigualdades en el orden social y político, lo cual se puede contrarrestar, en palabras de Beck (2017) “... a través del establecimiento de límites superiores al gasto energético per cápita” (p. 62).

Latouche (2006) es otro pensador partidario de establecer límites a la sociedad en su conjunto. Para ello se hace necesario de manera urgente, llevar a cabo un cambio de mentalidad, pues para el pensador francés:

El cambio de imaginario que permitiría asegurarse el triunfo de una sociedad de decrecimiento, si no se acaba de decidir, se deduce por una parte, fruto de la propaganda y, por otra, del ejemplo” (p. 99). En esa medida, el decrecimiento va acompañado de “...la reducción drástica del tiempo de trabajo, la interiorización de los efectos externos, la incitación al uso de técnicas más convivenciales, la penalización de los gastos perjudiciales como la publicidad, etc. (p. 99).

3.3.2 La sociedad digital desde la perspectiva del world economic forum y el camino hacia la inclusión y la equidad.

En su libro “La cuarta revolución industrial”, a nombre del World Economic Forum, Schwab (2016) expone de una manera optimista los aspectos positivos, derivados de lo que él denomina la cuarta revolución industrial, que viene acaeciendo desde hace unas dos décadas en nuestro planeta de una manera vertiginosa. Esas transformaciones son propias de la sociedad digital en la que transcurre la vida cotidiana. Según Schwab (2016): “Vivimos en un mundo hiperconectado, donde la información, las ideas y las personas viajan más rápido que nunca. También vivimos en un mundo de desigualdad creciente, un fenómeno que se verá agravado por los cambios masivos en el mercado laboral...” (p. 73).

No obstante la perspectiva optimista de Schwab, también se muestra cauto y realista frente a lo que viene sucediendo en la sociedad digital, pues la inminente robotización del

campo laboral en varias profesiones desestimula la creación de mano de obra, y podría contribuir de manera negativa a un incremento del desempleo y generar más problemas de orden social. Schwab señala la conveniencia de adoptar las medidas más adecuadas respecto a la hiperconectividad, pues, así como puede ser de gran utilidad para mantener la cohesión social de una comunidad, también puede ser un detonante de fragmentación creciente. Todo depende del manejo que el ser humano haga de ella.

La digitalización de la sociedad también podría conllevar un aumento de la desigualdad no solo en el campo económico sino también en el social. En el orden económico, la brecha entre ricos y pobres se ampliaría. Las cifras que entrega Schwab, tomadas de la OCDE, muestran, por ejemplo, que “el ingreso promedio del 10% más rico de la población en los países de la OCDE es aproximadamente nueve veces mayor que el del 10% más pobre” (Schwab, 2016, p. 83).

En el aspecto social, el panorama tampoco es el mejor, pues las sociedades más desiguales presentan un sinnúmero de problemas, tal y como lo describen Wilkinson y Pickett en su investigación: “...tienden a ser más violentas, tienen un mayor número de personas en prisión, experimentan mayores niveles de enfermedad mental y obesidad, y tienen menores expectativas de vida y menores niveles de confianza” (Pickett cit. por Schwab, 2016, p. 83). Otros investigadores señalan otros efectos de la desigualdad como la segregación y los bajos resultados académicos de los niños y de los jóvenes adultos.

Las desigualdades sociales y económicas han existido a lo largo de la historia de la humanidad, pero al momento parecen agudizarse. Piketty (2014), sostiene que

... la historia de la desigualdad no es un largo y tranquilo río. Está hecha de incontables giros y, desde luego, no de una tendencia irreprimible y regular hacia un equilibrio ‘natural’. En Francia, como de hecho en todos los países, la historia de la desigualdad siempre es política y caótica, y está marcada por los sobresaltos de la sociedad y por los múltiples movimientos sociales, políticos, militares y culturales tanto como por los propiamente económicos... (p. 299).

Piketty (2014) refiere dos tipos de desigualdad que están relacionadas con el trabajo y el capital: “... la desigualdad respecto al capital es siempre mucho mayor que aquella respecto al trabajo. La distribución de la propiedad del capital y de los ingresos resultantes es sistemáticamente mucho más concentrada que la de los ingresos del trabajo” (p. 267). No obstante que, la diferenciación entre la desigualdad proveniente del capital y la del trabajo favorece de sobra al primero, en la sociedad digital del momento no es factible tener como una opción confiable la derivada de la herencia, pues

En este inicio del siglo XXI, aunque haya resurgido todo tipo de desigualdades y se hayan debilitado muchas certezas en materia de progreso social y democrático, la impresión difundida y dominante sigue siendo, sin embargo, que el mundo cambió radicalmente desde el discurso de Vautrin. ¿Quién aconsejaría hoy en día a un joven estudiante de derecho abandonar sus estudios y seguir la misma estrategia de ascenso social que la sugerida por el antiguo presidiario? Probablemente existan casos aislados en los que acceder a una herencia siga siendo la mejor estrategia; sin embargo, ¿acaso no es más rentable, y no sólo más moral, apostar por los estudios, el trabajo y el éxito profesional en la inmensa mayoría de los casos?

(Piketty, 2014, p. 265).

Ahora bien, si se lleva el plano de la desigualdad a los terrenos de la sociedad digital se encuentra que incorporar la tecnología a la vida cotidiana de las personas implica, según Cantabrana et al., (2015),

... contemplar factores de riesgo de exclusión relacionados con la vinculación entre el acceso a la tecnología y el poder adquisitivo, que se considera que debe tenerse en cuenta y destacarse al abordar el tema de la cohesión social en la sociedad actual (p.45).

Así como Beck (2009) hablaba de los riesgos de una sociedad global para una modernidad reflexiva, Cantabrana et al., (2015) hacen énfasis en las posibles desigualdades que se puedan originar en la sociedad digital, en la medida en que no todas las personas pueden acceder a estos dispositivos. Pero, no sólo se trata de la falta de recursos económicos, sino también de la “... alfabetización digital ... en su nivel más elemental y prioritario, y en competencia digital, como un nuevo reto que debería contemplarse en los actuales sistemas educativos, como una competencia básica para el ciudadano del siglo XXI” (Cantabrana et al., 2015, p. 45).

La irrupción de la sociedad digital acarrea varios retos para la comunidad en general, pues uno de los asuntos a abordar es el concerniente a la inclusión, tópico en el cual instituciones de carácter mundial como la Unesco (2009), pretenden erradicarla del todo. Para llevar a cabo dicha empresa es necesario, como la afirma Cantabrana et al., (2015):

... utilizar planes educativos estratégicos inclusivos, entendiendo la inclusión como un proceso continuo que tiene en cuenta a todos los individuos que configuran la

sociedad y sus distintas necesidades, y que intenta que se participe en todos sus ámbitos y se reduzca la exclusión hasta su desaparición (pp. 45-46).

Los principios y valores que contribuyen a poner en práctica las políticas educativas inclusivas son los siguientes, según Cantabrana et al (2015): “acceso y calidad, igualdad y justicia social, democracia y participación, y equilibrio entre comunidad y diversidad” (p.46). Estos principios y valores contribuyen a que la inclusión y la equidad fomenten la igualdad en educación.

Sin embargo, en la sociedad del momento, la brecha digital y la exclusión social son el pan de cada día, pese a que estas problemáticas han sido objeto de estudio y tratamiento por parte de entidades públicas y privadas, así como de organismos de carácter nacional e internacional, como en los casos del: Centro Común de Investigación-Comisión Europea, 2010; OCDE, 2001, 2007 y 2010; Unesco, 2009, 2013a y 2013b; y Foro Económico Mundial, 2014 (Cantabrana et al., 2015, p. 52). La información acumulada hasta el momento por estas entidades no ha sido suficiente para lograr, según Cantabrana et al., (2015): “... un corpus de conocimiento, cuya finalidad sería conocer la situación y la evolución de estas medidas, las políticas y sus efectos, o los criterios o variables determinantes para reducir la brecha digital y mejorar la inclusión social” (p. 52).

Las metas de la agenda 2030 en materia de conectividad incluyen “que todas las personas deben tener acceso seguro y asequible a Internet, incluido el uso significativo de servicios habilitados digitalmente en línea con los Objetivos del Desarrollo Sostenible” (ONU, 2020). León (2003) trae a cuento la definición de la desigualdad dada por el Banco

Mundial: “... como el estado en el cual existe una dispersión de una distribución en el ingreso, consumo, o en algún otro indicador relacionado con el bienestar o atributo de una población” (p. 1066).

En lo que concierne a la equidad, la CEPAL (2000) la concibe como “la reducción de la desigualdad social en sus múltiples manifestaciones” (p. 15). La CEPAL (2018) también define a la igualdad como:

... principio ético irreductible, centrado en un enfoque de derechos. Es también una condición necesaria para avanzar hacia un modelo de desarrollo orientado hacia el cierre de brechas estructurales y en la convergencia tecnológica, que permita lograr mayores niveles de productividad con sostenibilidad económica y ambiental, de cara a las futuras generaciones. Se trata de crecer para igualar, e igualar para crecer... (p.17).

La inclusión social “... se refiere a la capacidad de las personas de conducir y controlar el rumbo de su vida; por lo tanto, es necesario que cuenten no sólo con ingresos derivados de un empleo productivo sino con servicios de salud, educación y vivienda, además de un compromiso ciudadano” (Zermeño, 2017, p. 54). En cambio, para la inclusión digital

... no basta con la disponibilidad física de computadoras y conectividad, sino que es necesario tomar en cuenta los contenidos que se ofrecen a través de las tecnologías, la alfabetización digital, las características socioculturales y los recursos

comunitarios de la población en las que se insertan las TIC (Warschauer, como se citó en Zermeño, 2017, p. 55).

Se ha establecido una conexión, “natural”, hasta cierto punto, entre la inclusión digital y la inclusión social, pero no se ha tenido en cuenta que estar digitalizado, no significa que haga parte de la inclusión social, según Zermeño (2017) “...sin tomar en cuenta que las TIC son sólo un ámbito de la sociedad y que, por lo tanto, si el ser digital es un valor agregado que algunos no poseen, no por esto los últimos serán excluidos socialmente” (p. 56). Pero, resulta más efectivo para promover la inclusión social integrar los diferentes recursos (físicos, digitales, humanos y sociales), independientemente de que algunos consideren el ser digital como un agregado o no, y que de manera libre y espontánea hagan o no uso de estas tecnologías.

Por otro lado, también es oportuno señalar que la inclusión y la brecha digitales son conceptos complementarios, en la medida que la primera está conectada con

... el punto de llegada en la pretensión de una sociedad justa e igualitaria en la que las tecnologías de información y comunicación (TIC) tendrían un papel fundamental al grado de que en ocasiones se las ha llegado a considerar herramientas indispensables sin las cuales la inclusión social, en el contexto de la era de la información, no sería posible (Zermeño, 2017, p. 43).

Mientras que la brecha digital hace alusión a lo que hace falta para llegar a ese ideal de inclusión. Lo lejos o cerca que el ser humano esté de alcanzarlo. Ambos conceptos son importantes en el análisis de la incorporación de la relación convivencial en la sociedad digital en la que la humanidad está incursionando, pues la inclusión digital es algo más que

el acceso a las tecnologías digitales, como lo expresa la Unesco. La inclusión digital involucra, como indica Zermeño (2017): "... otros aspectos como la relación entre las propias tecnologías, las capacidades de apropiación y el contexto" (p. 44). Zermeño, (2017) presenta un ejemplo de lo anterior, a continuación:

Ejemplo de la concepción de inclusión digital más allá del acceso es el proyecto impulsado por dicho organismo internacional con el nombre Finding a Voice (Encontrando una voz), conformado por una red de 50 comunidades con iniciativas en torno de las tic en India, Indonesia, Nepal y Sri Lanka, donde las tic no sólo se conciben como factores que contribuyen al desarrollo de comunidades marginadas, sino, sobre todo, se plantea la necesidad de que su introducción sea en formas que reconozcan las redes sociales locales y los contextos culturales (Skuse et al., 2007, p.44).

4. Conclusiones

En esta tesis se ha transitado por los caminos del ser humano prometeico y se ha señalado las bondades y nefastas consecuencias que ha tenido para la humanidad la adopción del ethos prometeico, en el primer capítulo; de manera similar, en el segundo capítulo, se ha fundamentado la relación convivencial illichiana realizando un análisis de los propios textos de *“La convivencialidad”* y *“La sociedad desescolarizada”*, y estableciendo una conexión con los principios éticos que se desprenden del análisis del libro *“Yo y tú”*, de Martín Buber. Con respecto al tercer capítulo, se ha tomado en cuenta los aspectos favorables y desfavorables tanto del ser humano prometeico como del ser humano epimeteico y se ha descrito las implicaciones que tiene para la humanidad incursionar cada vez más en los asuntos de la sociedad digital, siempre y cuando se tenga en cuenta la inclusión y la equidad. El camino recorrido ha conducido a que se planteen las siguientes consideraciones finales.

El paso del ser humano prometeico al ser humano epimeteico solo tendrá lugar cuando la humanidad tome conciencia de la importancia del cuidado de sí mismo, del planeta y de los seres que lo integran, poniendo en práctica la adopción de límites en las diferentes actividades en las que despliega las energías provenientes de las máquinas y de sí mismo, para lo cual urge la regulación ética del proceder de la Inteligencia Artificial en la sociedad 5.0; este término “... hace referencia a una nueva sociedad en la que el desarrollo tecnológico se centra en el ser humano y en la búsqueda de soluciones realmente valiosas para la vida de las personas en todo el mundo” (Terán, 2022). No obstante lo anterior, la

Sociedad 5.0 también se le puede catalogar como una sociedad tecnocrática o prometeica, tal y como acá se le ha caracterizado.

La Sociedad 5.0 funciona bajo los parámetros de la Industria 4.0 con el fin de mejorar la calidad de las personas a través del uso del internet de las cosas (IoT), la inteligencia artificial (I.A), la Clovel Computing, el Big Data y otras. La expansión de la tecnología 4.0 "... ha permitido crear una fusión entre el mundo físico y el digital de una manera nunca antes vista" (Terán, 2022). Ante la inminente proliferación de estas tecnologías se abre un espacio de beneficios para la humanidad que se traduce, entre otras cuestiones, en la disminución de las desigualdades sociales y la resolución de los problemas causados por las catástrofes naturales anteponiendo la previsión y la promoción de la sostenibilidad.

Sin embargo, la avalancha de beneficios que brinda la Sociedad 5.0, creada en Japón en 2016, presenta algunos obstáculos para su realización, que remiten a las problemáticas de orden económico y social que afectan a la humanidad en su conjunto, que "*La cuarta revolución industrial*" del Foro Económico Mundial (2016) recoge a través de datos estadísticos, que denotan la creciente brecha económica entre la minoritaria población más rica del planeta y la mayoritaria población más pobre; de igual manera, en este texto también quedan registrados las dificultades de carácter social que afectan, en especial, a los países mal llamados "en vía de desarrollo", como el desempleo, la violencia, la pobreza, entre otras.

A nivel nacional, y guardando las proporciones, también se ha pretendido poner al país a tono con los procesos de innovación y competitividad tecnológica y científica en el

mundo, a través de la Misión de sabios, cuyos inicios se remontan a 1993. Bajo el gobierno del presidente Duque se auspició dicha Misión con el fin de

Aportar a la construcción e implementación de la política pública de Educación, Ciencia, Tecnología e Innovación y a las estrategias que debe construir Colombia a largo plazo, para responder a los desafíos productivos y sociales de manera escalable, replicable y sostenible (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación – Minciencias- Minciencias, 2019, p. 11).

Uno de los focos temáticos sobre los cuales se centra esa misión lo constituyen las tecnologías convergentes (nano, bio, info y cogno), mediante las cuales es viable un mayor desarrollo económico y liderazgo científico. El uso adecuado de estas tecnologías hará de Colombia un país más competitivo. Sin embargo, el desenvolvimiento de estas tecnologías podría traer aparejada algunas dificultades

... por sus posibles implicaciones sociales y ambientales. Por ejemplo, la falta de certidumbre sobre sus impactos a largo plazo sobre la salud humana y el posible incremento de la brecha económica entre países, son algunos factores que pueden incidir en las formas de desarrollo de estas tecnologías en un país (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación – Minciencias, 2019, p. 14).

Tanto en un caso y en otro (a nivel mundial y local), los proyectos para el mejoramiento de las condiciones de vida de la población en general, con una base científica y técnica, chocan de fondo con las problemáticas económicas y sociales que pueden suscitar los mismos “avances científicos y tecnológicos”. La ciencia y la tecnología en su pretensión esencialista y triunfalista han dejado al margen a la sociedad, pues

La ciencia, ..., sólo puede avanzar persiguiendo el fin que le es propio, el descubrimiento de verdades e intereses sobre la naturaleza, si se mantiene libre de la interferencia de valores sociales por beneméritos que éstos sean. Análogamente, sólo es posible que la tecnología pueda actuar de cadena transmisora en la mejora social si se respeta su autonomía, si se olvida de la sociedad para atender sólo a un criterio interno de eficacia técnica. Ciencia y tecnología son presentadas, así como formas autónomas de la cultura, como actividades valorativamente neutrales, como una alianza heroica de conquista cognitiva y material de la naturaleza (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI, 2001, p. 121).

¿Tiene sentido que la ciencia y la tecnología prescindan de la sociedad, y consideren que sus logros van a repercutir de manera positiva en la sociedad por añadidura? A lo largo de la década de los años sesenta y setenta del siglo pasado se observó el malestar causado por los fallos de la ciencia y la tecnología (vertidos de residuos contaminantes, accidentes nucleares en reactores civiles y transportes militares, envenenamientos farmacéuticos, derramamientos de petróleo, etc.), que condujo a diferentes manifestaciones de temor y oposición a las consecuencias del uso no controlado de la ciencia y la tecnología, tal y como sucedió con las protestas de 1968 a nivel mundial (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI, 2001).

La ciencia y la tecnología no pueden prescindir de la sociedad pues sus logros y fracasos de una u otra manera tienen que ver con ella. No se las puede seguir concibiendo como si se tratará de un proceso o actividad autónoma, sino como, lo afirma la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI(2001):

... un proceso o producto inherentemente social donde los elementos no epistémicos o técnicos (por ejemplo, valores morales, convicciones religiosas, intereses profesionales, presiones económicas, etc.) desempeñan un papel decisivo en la génesis y consolidación de las ideas científicas y los artefactos tecnológicos (p.126).

La ciencia y la tecnología se nos presentan como agentes no niveladores, propiciadores de mayor desigualdad entre ricos y pobres, así como beneficiadoras de los intereses de los ricos y de los gobiernos más poderosos. En ese contexto es preciso que la ciencia y la tecnología realmente se pongan al servicio de las necesidades sociales de la humanidad: “comida fácil de producir, casas baratas, atención médica y educación accesible” (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI, 2001, p. 141).

Reorientar la actividad científica y tecnológica hacia la satisfacción de las necesidades sociales de una buena parte de la población implica fomentar la regulación ética de su proceder, así como

... fomentar también una revisión epistemológica de la naturaleza de la ciencia y la tecnología: abrir la caja negra de la ciencia al conocimiento público, desmitificando su tradicional imagen esencialista y filantrópica, y cuestionando también el llamado “mito de la máquina” (en palabras de L. Mumford), es decir, la interesada creencia de que la tecnología es inevitable y benefactora en última instancia (Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI, 2001, p. 143).

En ese orden de ideas, la ciencia y la tecnología deben actuar bajo unos criterios éticos bien definidos en los que prime la búsqueda del bien de la humanidad en su totalidad. La relación convivencial illichiana que se está proponiendo en esta tesis apunta a la consecución de unas relaciones más armoniosas y equilibradas entre los seres humanos, en las que se haga uso moderado de las energías procedentes del entorno y de las personas que hacen parte de él, con el fin de favorecer simultáneamente al individuo y al colectivo. De ahí que la Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI (2001) considere, haciendo eco de Haldane y Einstein, que el progreso ético y epistemológico es la “... única solución para los problemas causados por el progreso científico y tecnológico” (p. 143).

La relación convivencial illichiana es factible siempre y cuando tenga lugar el tránsito de una sociedad tecnocrática o prometeica a una sociedad convivencial o epimeteica, lo cual es realizable en la medida en que los seres humanos consideren que ya no es posible coexistir en comunión si no se cambia el paradigma que orienta la vida de las personas. Es decir, hay que llevar a cabo un giro en la manera de pensar y actuar que se acerque más al Otro, y no lo excluya y discrimine, pues en cierto modo, hay una clara tendencia hacia la deshumanización. El paso de una sociedad a la otra se concretará en la medida en que los individuos que la integren adopten un ethos dirigido a salvaguardar la coexistencia colectiva, lo cual implica asumir una postura de austeridad ejercida con alegría y satisfacción. Proporcionar el adecuado uso a las herramientas para que éstas sirvan como medios para llevar a cabo las cosas, y no permitir que ellas se conviertan en el fin de la acción, hace parte del ejercicio de austeridad que recalca Illich.

La sociedad convivencial y el ser humano epimeteico que propone Illich encuentran asidero en la sociedad 5.0 en la medida en que están centrados en el ser humano. El mecanismo social y ético a través del cual se fortalecería no solo el desarrollo tecnológico, sino también las relaciones entre las personas sería la relación convivencial, pues ella está centrada en el bienestar individual y colectivo. La relación convivencial illichiana está destinada a crear vínculos de cooperación, solidaridad y empatía entre las personas, dentro de la sociedad digital, lo que la haría más humana, pues la inmersión en la sociedad digital es una realidad que está sucediendo ante los ojos de cada ser humano y ante la cual unos asumen una postura de plena aceptación, mientras otros transitan la ladera escéptica, en tanto que suscita más dudas que certezas respecto al propio futuro de la humanidad.

De otro lado, la sociedad tecnocrática ha surgido del exceso de energía manipulable, en la que los seres humanos están sometidos al dominio de la herramienta, de tal modo que, en lugar de favorecer su autonomía, lo que ha hecho es aumentar su dependencia hacia ella. El ethos prometeico es afín a este tipo de sociedad, pues el ser humano vive bajo los presupuestos del egoísmo, la codicia, la ambición y la falta de empatía con el otro. En la sociedad tecnocrática se confunden los medios y los fines, otorgándole primacía a los primeros. Esta ambigüedad se sustenta en un sistema general de administración energética que se encuentra dominado por su exceso.

El talante prometeico ha conducido a la humanidad por los caminos del incesante progreso, pero también ha señalado su desvarío (cambio climático, abismales desigualdades sociales y económicas) debido a la exacerbación de su hybris (desmesura). Si la humanidad pretende salvarse de lo ineludible, es imperativo efectuar un giro dramático en sus maneras

de pensar y actuar. Eso incluye alejarse de la desmesura dominante en el accionar de los seres humanos y optar por un ethos epimeteico.

El ser humano prometeico al confiar más en las cosas que en las personas ha optado por recluirse en las supuestas bondades que le brinda la sociedad digital en la que está incursionando, pues huye de los riesgos que se puedan derivar del contacto con los demás. La instrumentalización del otro en la sociedad prometeica ha conducido a que, en el capitalismo de la información (Han, 2021), lo importante sean las cosas abstractas, sin interesar si son verdaderas o no.

El ethos prometeico ha predominado a lo largo de la historia de la humanidad y dadas las circunstancias en que ha devenido al presente, resulta imperioso que la humanidad dé un viraje hacia el ethos epimeteico. El ethos prometeico y el ethos epimeteico no son totalmente antagónicos. Ambos se complementan. No se puede prescindir del todo del ethos prometeico, pero sí se le debe dar mayor cabida al ethos epimeteico, en tanto que a través de él se logrará una mayor armonía y equilibrio entre los seres humanos. Llevar a cabo la transición de una sociedad en la que predomina el ethos prometeico a una sociedad en la que destaque el ethos epimeteico no implica la eliminación del primero. Se requiere de una complementariedad, en la que empiece a brillar el ethos epimeteico.

Uno de los errores en los que ha incurrido el ser humano prometeico es considerar que las cosas preceden a las relaciones humanas. Dicha concepción ha desencadenado en la formación de una sociedad en la que prevalece lo masculino sobre lo femenino y en la que se evita toda relación afectiva con los demás, pues se piensa que éstas se llevan a cabo de

manera imprevista de manera análoga a como se llevan las relaciones de mercado, guiadas por la “mano invisible”.

El ser humano epimeteico que defiende Illich en “*La sociedad desescolarizada*” se constituye en el foco sobre el cual ha de girar la relación convivencial, en cuanto poseedor de las cualidades suficientes para suscitar un cambio en la manera de pensar y actuar de las personas en una sociedad digital, caracterizada por dejarse guiar de manera inconsciente por la hybris prometeica. La relación convivencial surge como una opción válida para hacerle frente a la hybris que predomina en el ethos prometeico. De igual manera, la relación convivencial illichiana constituye la base sobre la cual se cimienta una sociedad gobernada bajo el ethos epimeteico, pues se encuentra configurada para lograr la autonomía y cooperación entre las personas, en tanto que logra armonizar las relaciones éticas que tienen lugar entre los individuos que la conforman a través de la integridad de sus miembros.

La sociedad convivencial propende por el uso autónomo de la energía tanto externa (manipulable) como interna (manejable), provocando que la herramienta se constituya en un aliado del bienestar del ser humano. El ethos epimeteico es afín a este tipo de sociedad, ya que constituye el punto de partida para que el ser humano logre el equilibrio en los diversos ámbitos de su vida.

La relación convivencial resalta el uso adecuado de la herramienta por parte de las personas, que redundará en el bienestar individual y colectivo, en un ambiente de solidaridad, cooperación, austeridad y libertad bajo ciertos límites. La relación convivencial illichiana es aquella en la cual los seres humanos emplean su energía y la proveniente de fuerzas

externas (las máquinas) para lograr no sólo su bienestar individual, sino también el colectivo, creando así una sociedad en la que prevalecen la austeridad, la solidaridad, la cooperación y la empatía hacia los demás. Por estas razones, la relación convivencial illichiana es clave en la consecución de una sociedad digital inclusiva y equitativa, pues dicha relación propugna por un acercamiento más humano entre las personas que hacen parte de una comunidad. La relación convivencial illichiana es un llamado a que la humanidad transite por los caminos de la austeridad en el buen sentido de la palabra. No se trata de vivir infelizmente sino de coexistir alegremente con los demás, disfrutando de las cosas que se puedan compartir en comunidad, sin exceder los límites.

La sociedad 5.0 puede conducir a que los seres humanos resuelvan cuestiones vitales que los agobian en este momento: crisis ecológica, curar enfermedades que han sido consideradas incurables, etc. Sin embargo, hay que “asegurarnos de que las nuevas herramientas de la inteligencia artificial se utilizan para el bien y no para el mal. Por ello, primero tenemos que comprender las verdaderas capacidades de esas herramientas” (Harari, 2023).

La inteligencia artificial tiene “...el potencial de aumentar considerablemente el crecimiento económico y de resolver problemas sociales estructurales como el cambio climático, la desigualdad y la corrupción” (Departamento Administrativo de la Presidencia de la República, 2021, p.4). Sin embargo, es un imperativo regularla antes de que ella lo haga con la humanidad entera. Harari (2023) sugiere que “... sea obligatorio que una inteligencia artificial revele que es una inteligencia artificial”, en una conversación, por ejemplo.

La inclusión digital y social no se correlacionan en la medida en que puede haber personas que voluntariamente se excluyen de lo primero, sin que esto vaya en detrimento de lo segundo. La inclusión digital no sólo está referida a la tenencia de dispositivos electrónicos sino también a “... la relación entre las propias tecnologías, las capacidades de apropiación y el contexto” (Zermeño, 2017, p. 44).

La noción de límite es clave para entender la relación convivencial illichiana, tanto para la sociedad convivencial que propuso Illich para hacerle frente a la sociedad industrial de su tiempo, como para la sociedad digital en que la humanidad ha empezado a transitar. La humanidad debe tomar las riendas de la inteligencia artificial, antes que quede bajo su poder, que puede llegar a ser muchísimo más grande que el de la inteligencia humana. De lo contrario, la humanidad quedará a merced de la inteligencia artificial, tal y como aconteció con el creador del monstruo de la novela de Shelley.

El paso de la sociedad tecnocrática a la sociedad convivencial, así como el paso del ser humano prometeico al ser humano epimeteico traería consigo un cambio fundamental en la educación, por cuanto dejaría de estar centrada en el consumo , y, más bien, enfocaría su manera de pensar y actuar en aspectos relacionados con la cooperación, la solidaridad y la empatía, en lugar de optar por el individualismo, el egoísmo y la enemistad, que son el fruto de una sociedad en la que prima la competencia desaforada. Illich (2006) considera que la sociedad convivencial es plausible siempre y cuando la humanidad ponga en práctica la austeridad. La austeridad es entendida por él, retomando a Tomás de Aquino, como: ...una virtud que no excluye todos los placeres, sino únicamente aquellos que degradan la relación personal. La austeridad forma parte de una virtud que es más frágil, que la supera y que la engloba: *la alegría, la eutrapelia y la amistad* (Illich, 2006, p. 374).

Illich (2006), al igual que Han (2021), no sería partidario de una sociedad en la que prevalezcan las pantallas y los seres humanos vivan bajo el dominio de estas herramientas, pues para él lo importante reside en la interacción que se lleve a cabo entre las personas, que les permita sentirse libres, autónomas y satisfechas de su accionar en comunidad. Para el pensador austriaco:

La relación convivencial... es acción de personas que participan en la creación de la vida social. Trasladarse de la productividad a la convivencialidad es sustituir un valor técnico por un valor ético, un valor material por un valor realizado. *La convivencialidad es la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces* (Illich, 2006, p. 384).

El giro que tendría lugar si se da el tránsito de una sociedad tecnocrática a una sociedad convivencial y de un ser humano prometeico a un ser humano epimeteico, implicaría en términos educativos la desescolarización de la sociedad. Este suceso resulta coherente con lo planteado en torno a la cooperación, la solidaridad y la empatía, pues de una u otra manera los tres objetivos que propone Illich (2006) para un buen sistema educativo se correlacionan con estos:

... proporcionar a todos aquellos que lo quieren el acceso a recursos disponibles en cualquier momento de sus vidas; dotar a todos los que quieran compartir lo que saben del poder de encontrar a quienes quieran aprender de ellos, y, finalmente, dar a todo aquel que quiera presentar al público un tema de debate la oportunidad de dar a conocer su argumento (Illich, 2006, p. 260).

Los cambios suscitados por una sociedad desescolarizada podrían devenir de manera compatible con los eventos que se vienen precipitando a raíz de la puesta en marcha de la sociedad 5.0, ya que el escenario en que puede originarse el conocimiento no está restringido a un salón de clase, sino que puede extenderse a cualquier sitio en el que tenga lugar la interacción humana. Sin embargo, a raíz del proceso intensivo de virtualidad en que la humanidad ha entrado, se ha llegado a poner en duda la necesidad e importancia del docente en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Sin embargo, para Illich (2006) es de vital importancia la relación maestro-discípulo en dicho proceso, pues “Lo que es común en todas las verdaderas relaciones maestro-discípulo es el hecho de que ambos tienen conciencia que su mutua relación es literalmente inapreciable y de maneras muy diferentes constituye un privilegio para ambos” (p. 284).

La propuesta de la relación convivencial illichiana en esta tesis constituye una apuesta por integrar una perspectiva humanista a una sociedad que se sumerge cada vez más en los vericuetos de la virtualidad y de la sociedad 5.0. Mientras “...el origen del poshumanismo se encuentra en el auge de la cibernética que se da con Norbert Wiener” (Soto en Buitrago et al, 2020, p. 180), Illich (2008) considera que “... la metáfora cibernética propuesta por Norbert Wiener modificó la topología mental del espíritu alfabetizado” (p. 595). El pensador austriaco refiere que Maurice Berman llama a este estado como el “sueño cibernético”, al cual señala de haberle puesto punto final a la lógica de tres siglos de ciencia mecanicista. Por su parte Illich (2008) afirma que “... ese sueño constituye una ‘singularidad’ -como un hoyo es una singularidad en el espacio-tiempo” (p.596).

Illich trae a cuento una experiencia que le refirió Berman, que deja al descubierto las diferencias notables entre el espíritu alfabetizado y el espíritu cibernético. Esta experiencia no ha perdido vigencia, aunque procede de 1987 en un colegio de Florida del Norte. Susan es una profesora que deja a sus estudiantes el tema de la sequía y el hambre en el África subsahariana. Muchos de sus estudiantes tienen computadora y lo que hacen es introducir las palabras claves del enunciado que les ha dado. Recopilan la información, la pegan en filas y enseguida la presentan como su trabajo personal. Susan pregunta a uno de sus estudiantes luego de que este le muestra la cosecha de datos con relación al enunciado propuesto, qué pensaba al respecto, ante lo cual él respondió que no entendía lo que quería decir. El hueco epistemológico queda en evidencia.

Illich (2008) lleva a cabo un breve análisis de lo que sucede con la profesora y su estudiante, pues mientras que:

Para Susan, las palabras que forman una frase son como los tablones de un puente que la vinculan con lo que sienten los otros. Para Frank (el estudiante), las palabras son unidades de información: las encadena y obtiene un mensaje. Su coherencia objetiva y su denotación precisa, eso es lo que importa, y no sus connotaciones subjetivas. Manipula nociones abstractas y programa el uso de la información. Su percepción está encerrada en su cráneo. Ante su pantalla acorrala redundancias y ruidos. Los sentimientos, las significaciones sólo podrían provocar ansiedad, miedo o ternura, por lo tanto, las disminuye y permanece neutro. El tratamiento del texto informático es el modelo que le impone su modo de percepción. En la idea que se hace de sus sentidos y de su ego, los primeros son ‘perceptivos’ y el segundo ‘propioceptivo’ (p. 597) .

Así como Illich advierte del paso del mundo oral al mundo alfabético para el siglo VII antes de nuestra era, del mismo modo es consciente de la transición que está en ciernes de ese mundo alfabético al sueño cibernético, y para el cual no encuentra mayor oposición, pues “el espíritu cibernético engulle un nuevo género de laicos sin que tengan que intervenir las instituciones educativas” (Illich, 2008, p. 574). El pensador austriaco, al igual que otros intelectuales han considerado que Platón ya había notado en el Fedro (276c) que, el uso del lenguaje escrito abría una nueva época que ponía fin al predominio de la oralidad. De manera similar hay que entender el paso que se está dando entre la mentalidad alfabética y el “sueño cibernético”, lo cual va a generar una nueva concepción en torno a la educación. De ahí que Illich (2008) hable de “... distinguir dos cosas en la historia de los axiomas de la educación: el nacimiento del espacio pedagógico -que ahora podría estar amenazado- y las transformaciones del manojito de ideas que surgen en este espacio” (p.563).

El cambio de mentalidad que está operando desde hace unos pocos años requiere para su comprensión, según Illich, del estudio de la mentalidad alfabética. Illich (2008) estima que: “El espacio mental en el que se dieron las certezas de la cultura alfabética y este espacio mental *diferente* que engendraron las certezas nacidas de la máquina de Turing son heterónomos” (pp. 556-557). De la misma manera que una persona que no sabe leer ni escribir puede hacer parte de la mentalidad alfabética, del mismo modo puede acontecer con la persona que no tiene dominio sobre una computadora (para la época de Illich), en tanto que su manera de actuar está guiada por la mentalidad cibernética. No se trata, por tanto, de las capacidades personales en lectura-escritura, como tampoco de la destreza personal para manejar una computadora. Se trata entonces de una cierta “disposición

natural” de la persona para afrontar la realidad cotidiana, que viene impuesta por la sociedad en la que se desenvuelve.

Illich es reacio a mostrar simpatía hacia la mentalidad cibernética, pues para él no hay una verdadera interacción entre el ojo humano y la pantalla, pues mientras el ser humano habita este mundo sensible y se mantiene bajo sus palabras y sus actos, el cuerpo del otro es

... el instrumento sin rostro del ‘sistema de información’. Es imposible que se encuentren frente a frente. Para Frank sólo puede haber ‘interface’ con alguien que comparte su mentalidad. Cuando pienso en la fijeza vacía de la mirada que la pantalla induce en quien la utiliza, no puedo escuchar sin rebelarme que hay ‘interacción’ (interface) entre el ojo y la máquina (Illich, 2008, pp. 598-599).

No obstante que Illich (2008) es reticente y se declara un activista y defensor de la mentalidad alfabética, es necesario admitir que los cambios que trae aparejada la incursión, cada vez más intensa, de la sociedad poshumanista, se acoge a los cambios de una sociedad en permanente transformación, que

... le permitirá a la educación y por ende a la pedagogía relaciones novedosas con otros entes igualmente novedosos, pero de mayor empoderamiento virtual, que al corresponder a nuevas lógicas darán como resultado nuevas subjetividades, nuevas formas de razonar y nuevas formas de entender la sociedad” (Soto, 2011, p. 349).

Si para Illich es importante la amistad en la relación maestro-alumno, para el poshumanismo no lo es tanto, incluso se podría llegar a suprimir, pues para una buena parte de los seguidores de este movimiento:

Es claro que la sociedad seguirá acelerándose, incrementando cada vez más su velocidad, y que el sujeto de la enseñanza seguirá en crisis, frente a otro ente que se propone que no será ni maestro, ni profesor, ni docente, sino una figura etérea, especialista en los mecanismos de aprender y desaprender, con eficiencia y eficacia y, conocedor de los flujos de comunicación que se intercambian entre los distintos sistemas que conforman la sociedad (Soto, 2011, p. 350).

Más allá del debate de la conveniencia o no de los docentes en el proceso de enseñanza aprendizaje bajo los parámetros de la sociedad 5.0, surge otro asunto de no menor importancia, referido a la injerencia de la educación STEM a nivel mundial. Este tipo de educación pretende adecuarse a las condiciones reales de la sociedad científica y tecnológica del momento. Por esa razón, los países de Latinoamérica han de hacer un viraje en sus políticas y dejar de enfocarse en la producción de materias primas y volver sus ojos hacia una educación más científica y tecnológica. La educación STEM se puede definir de la siguiente manera:

La educación STEM es un enfoque interdisciplinario al aprendizaje que remueve las barreras tradicionales de las cuatro disciplinas (Ciencias-Tecnología-Ingeniería-Matemáticas) [e integra en sus actividades todas las áreas del currículo], y las conecta con el mundo real con experiencias rigurosas y relevantes para los estudiantes (Vásquez, et al., como se citó en Stem Education Colombia, 2023).

La educación STEM ha sido acogida y puesta en práctica en varios países del mundo, considerados como desarrollados, incluyendo los Estados Unidos. La educación STEM busca desarrollar las siguientes habilidades en los estudiantes: investigación,

pensamiento crítico, solución de problemas, creatividad, comunicación y colaboración. Si bien es cierto que el factor creativo suele asociarse con las artes, los defensores de la educación STEM consideran que ellas no son el único escenario en que pueda originarse la creatividad. Para ellos “La ingeniería en la educación STEM es la vía por la que la creatividad se vuelve realidad y por eso el pensamiento de ingeniero como solucionador de problemas ayuda a que los seres humanos seamos más creativos” (Stem Education Colombia, 2023, p.1). A pesar de admitir que en la educación hay fuertes conexiones con las artes y las humanidades, la educación STEM considera que STEAM es

... una mala aproximación a lo que la educación STEM busca, pues el núcleo fuerte de ciencias, tecnología y matemáticas debe desarrollarse en todos los estudiantes, el pensamiento de ingeniero también y las artes son fundamentales, pero tanto como otras áreas, como ciencias sociales, ética, educación física, humanidades, etc. (Stem Education Colombia, 2023, p.2).

La educación STEM no contempla la incidencia positiva de las artes y las demás ciencias blandas en el desarrollo de la humanidad en un futuro, pues no ofrecen un grado alto de rentabilidad y eficacia, como si puede ocurrir con las ciencias, la tecnología, las matemáticas y la ingeniería. En ese sentido, a las artes y las humanidades, en general, no se las tiene en cuenta e incluso se prescinde de ellas en los programas curriculares de las universidades, pues se desconoce que

El conocimiento fáctico y la lógica no alcanzan para que los ciudadanos se relacionen bien con el mundo que los rodea ... El cultivo de la comprensión constituye un elemento clave en las mejores concepciones modernas de la

educación para la democracia, tanto en las naciones de Occidente como en las demás. Gran parte de este proceso debe darse en el seno de la familia, pero también es importante el papel de las escuelas, e incluso de las instituciones terciarias y universitarias. Para desempeñar bien su función en este sentido, las instituciones educativas deben adjudicar un rol protagónico a las artes y a las humanidades en el programa curricular, cultivando un tipo de formación participativa que active y mejore la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de otro ser humano (Nussbaum, 2010, pp. 131-132).

La relación convivencial illichiana constituye ese puente de enlace entre los seres humanos que permite un mayor conocimiento y comprensión del Otro como ser humano, que no está provisto solo de un cuerpo, sino también de un alma. Lo anterior conlleva que al Otro no se le trate como un objeto, lo cual no es una tarea tan sencilla, en tanto que, como lo afirma Nussbaum (2010):

Aprender a ver a otro ser humano como una persona en lugar de como un objeto no es un proceso automático, sino un logro que requiere la superación de numerosos obstáculos, el primero de los cuales es la mera incapacidad de distinguir entre uno mismo y el otro (p. 132).

El proceso mediante el cual las artes contribuyen a que las personas tomen conciencia de su valía y la de otras personas no es tan sencillo, pues implica poner en práctica las capacidades empáticas y colaborativas que se desprenden de una relación convivencial idónea en la que:

Concebir a los otros seres humanos como entidades amplías y profundas, con pensamientos, anhelos espirituales y sentimientos propios no es un proceso automático. Por el contrario, lo más fácil es ver al otro como apenas un cuerpo, que por ende puede ser usado para nuestros propios fines, sean estos buenos o malos. Ver un alma en ese cuerpo es un logro que encuentra apoyo en las artes y la poesía, en tanto éstas nos instan a preguntarnos por el mundo interior de esa forma que vemos y, al mismo tiempo, por nuestra propia persona y nuestro interior (Nussbaum, 2010, p. 139).

La relación convivencial illichiana implica pasar de un *ethos* prometeico a un *ethos* epimeteico, en el cual se reconozca las bondades de la sociedad 5.0 en que la humanidad ha empezado a transitar, pero también hace énfasis en las limitaciones de tipo ético a las cuales se puede ver abocada la especie humana, si pretende seguir subsistiendo. Este cambio de paradigma trae consecuencias en todos los órdenes. En el ámbito educativo, por ejemplo, hacia donde finalmente se dirige esta tesis, la propuesta consiste en propiciar un cambio en la manera de pensar y actuar del ser humano que lo conduzca por los caminos de la empatía, la solidaridad, la cooperación y todas aquellas virtudes que facilitarían su coexistencia y convivencia.

La relación convivencial illichiana constituye un aporte importante a la filosofía de la educación por cuanto significa el esfuerzo por “Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos”(Departamento Nacional de Planeación, 2019), tal y como lo propugna el cuarto Objetivo de Desarrollo Sostenible (ODS). Esto se refleja en el interés de Illich por “... pensar una escuela más atenta a las necesidades de su entorno, a la realidad de sus alumnos

y al aprendizaje efectivo de contenidos educativos relevantes para la vida en sociedad” (Gajardo, 1999, p. 8). La escuela no es el único recinto en el cual se puede aprender y/o enseñar. Cualquier otro escenario de la vida cotidiana es susceptible de serlo, ya sea en el trabajo, la familia, la comunidad en general, los espacios de entretenimiento, de diversión, etc. En esa medida, la escuela no es la única institución moderna cuya finalidad primaria es moldear la visión de la realidad en el hombre. En ello inciden otros factores que guardan relación con el origen social y el entorno familiar de las personas, los medios de comunicación y las redes informales de socialización (Morales e Irigoyen, 2013, p. 3).

Las tramas educacionales propuestas por Illich constituyen un avance para la construcción de una educación fuera de la escuela, más acorde a las exigencias del mundo virtual en que se desempeña la mayor parte de la humanidad en estos momentos, ya que éstas aumentan “... la oportunidad para que cada cual transforme cada momento de su vida en un momento de aprendizaje, de compartir, de interesarse” (Illich, 2006, p. 189). Hay que evidenciar también que estas tramas educacionales cobraron mayor importancia cuando surgió la pandemia del Covid 19 y quedar al descubierto las fragilidades del sistema educativo, pues no solo hubo un mayor grado de deserción en este período, sino que los estándares de calidad disminuyeron, entre otras cosas, debido a que los estudiantes no estaban familiarizados con las particularidades del aprendizaje y enseñanza virtual.

Ahora bien, la propuesta illichiana de un ser humano epimeteico contribuye a una filosofía de la educación completamente novedosa, pues apunta a la formación de un ser humano dotado de una serie de valores que van a contrapelo de los antivalores que promueve la sociedad prometeica, cuyo desbordamiento sigue provocando las grandes desigualdades sociales y económicas que afectan a la humanidad en general, y que la

pueden llevar indefectiblemente a su debacle. Por ese motivo, retomando las palabras de Morin (2001): “Transformar la especie humana en verdadera humanidad se vuelve el objetivo fundamental y global de toda educación, aspirando no sólo al progreso sino a la supervivencia de la humanidad” (p. 81).

Otro de los aportes de la relación convivencial illichiana a la educación está en consonancia con uno de los saberes necesarios que propone Morin para la educación del futuro: la comprensión, pues “Comprender incluye necesariamente un proceso de empatía, de identificación y de proyección. Siempre intersubjetiva, la comprensión necesita apertura, simpatía, generosidad” (Morín, 2001, p. 99). En esta tesis se ha tratado de explicitar las bondades del ser humano epimeteico en ese sentido, en tanto que el ser humano está requiriendo de una verdadera apertura hacia el otro, e incluso de la comprensión de sí mismo. Más aún, se podría equiparar, guardadas las proporciones, la relación convivencial illichiana con la ética de la comprensión que propone Morin (2001), dado que “la ética de la comprensión es un arte de vivir que nos pide, en primer lugar, comprender de manera desinteresada” (p. 104). Hay que comprender hasta la incomprensión. “Si sabemos comprender antes de condenar estaremos en la vía de la humanización de las relaciones humanas” (Morin, 2001, p. 104).

La humanización de las relaciones humanas implica hacer un ejercicio de introspección que no le es inherente al ser humano prometeico, pero sí le es propio al ser humano epimeteico, en tanto que él mismo descubre que es un ser débil, frágil, insuficiente, carente, con lo cual puede “.... Descubrir que todos tenemos una necesidad mutua de comprensión” (Morin, 2001, p. 105). El paso de una mentalidad prometeica a una

mentalidad epimeteica estaría acorde al cambio exigido para la obtención de una ética de la comprensión, fundamento de la educación del futuro.

5. Referencias

- Albanese, F. y Leal, R. (2015). *Lo prometeico de la naturaleza dionisiaco-apolínea en la forma de sentir y pensar de la poesía de Goethe*. Revista de Filosofía II Época, 10, 237-245.
- Beck, H. (2017) *Otra modernidad es posible: el pensamiento de Iván Illich*. Malpaso.
- Beck, U. (2009). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI.
- Bey, F. (2020). Hans Georg Gadamer: Prometeo y Pandora. *Boletín de Estética*, (53), 34-43.
- Buber, M. (2016). *Yo y tú*. Editorial Herder.
- Buitrago, A et al (2020). Imaginarios sociales. Ediciones Usta.
<https://repository.usta.edu.co/bitstream/handle/11634/31230/Obracompleta.Coleccionartefactum.2020Buitragoandrea.pdf?sequence=4>
- Calvo, T. (2018). Prometeo, divinidad civilizadora. *Gazeta de antropología*. N° 34, 2.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6841423>
- Cantabrana, L., Minguell, E., y Tedesco, J. C. (2015). Inclusión y cohesión social en una sociedad digital. *Universities and Knowledge Society Journal*, 12(2), 44-59. Doi
<http://dx.doi.org/10.7238/rusc.v12i2.2459>
- Castells, M. (2000). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1. Alianza Editorial.
https://amsafe.org.ar/wp-content/uploads/Castells-LA_SOCIEDAD_RED.pdf
- Castoriadis, C. (2006) *Una sociedad a la deriva*. Katz editores.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL. (2000). *Equidad, desarrollo y ciudadanía*.

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2686/2/S2006536_es.pdf

Comisión Económica para América Latina y el Caribe – CEPAL. (2018). *La ineficiencia de la desigualdad*. [https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-](https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,productividad%20y%20la%20sostenibilidad%20ambiental)

[laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-](https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,productividad%20y%20la%20sostenibilidad%20ambiental)

[undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,prod](https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,productividad%20y%20la%20sostenibilidad%20ambiental)

[uctividad%2](https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,productividad%20y%20la%20sostenibilidad%20ambiental)

[0y%20a%20la%20sostenibilidad%20ambiental](https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-reafirma-laigualdadcomo-valor-fundamental-impulsar-undesarrollosostenible#:~:text=La%20igualdad%20es%20fundamento%20del,productividad%20y%20la%20sostenibilidad%20ambiental)

Ciccarelli, G. (2012). *La tensión finito-infinito en tres momentos del mito de Prometeo:*

Hesíodo-Esquilo-Protágoras (Platón). <http://bdigital.uncu.edu.ar/6859>

Departamento Administrativo de la Presidencia de la República. (2021). *Marco ético para la*

inteligencia artificial en Colombia.

https://inteligenciaartificial.gov.co/static/img/MARCO_ETICO.pdf

Departamento Nacional de Planeación. (2019). *Objetivo de Desarrollo Sostenible (ODS)*.

<https://ods.dnp.gov.co/>

Diel, P. (1998). *El simbolismo en la mitología griega*. Idea Universitaria.

Filosofía&Co. (2023). *La función social del mito según Roland Barthes*.

<https://filco.es/quees-el-mito-roland-barthes/>

Flahault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Galaxia Gutemberg.

Flaubert, G. (2013). *El origen del narrador: actas completas de los juicios a Flaubert y*

Baudelaire. MARDULCE.

Foro Económico Mundial. (2016). *Informe Foro Económico Mundial 2016*.

<https://es.weforum.org/reports?year=2016#filter>

Francisco de Goya (1799). *El sueño de la razón produce monstruos*. Número 43.

Gajardo, M. (1999). *Iván Illich*. UNESCO. <https://www.ivanillich.org.mx/gajardo.pdf>

Goethe, J. (2016). *Poesía y verdad*. Editor digital: Titivillus.

Han, B. (2021) *No cosas*. Penguin Random House.

Harari, Y. (2023). “*Hablamos del posible fin de la historia humana*”. The Economist

Newspaper Limited. Traducción de Juan Gabriel López Guix.

[https://www.lavanguardia.com/tecnologia/20230503/8937187/ia-](https://www.lavanguardia.com/tecnologia/20230503/8937187/ia-hackeadosistemaoperativo-civilizacion-humana.html)

[hackeadosistemaoperativo-civilizacion-humana.html](https://www.lavanguardia.com/tecnologia/20230503/8937187/ia-hackeadosistemaoperativo-civilizacion-humana.html)

Harari, Y. (2015). *Homo Deus*. Debate.

Harpagès, D., y Latouche, S. (2012). *La hora del decrecimiento*. Octaedro.

Hartch, T. (2015). *The prophet of Cuernavaca*. Oxford University Press.

Hesíodo. (1993). *Teogonía. Trabajos y días*. Alianza Editorial.

Hoinacki and Mitcham. (2002). *The challenges of Ivan Illich*. State University of New York Press.

Illich, I. (2006). *Obras reunidas I*. Fondo de Cultura Económica.

Illich, I. (2008). *Obras reunidas II*. Fondo de Cultura Económica.

Kozlarek, O. (2016). El redescubrimiento de la utopía y de la vida en la imaginación sociológica. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.

Latouche, S. (2012). *La sociedad de la abundancia frugal: contrasentidos y controversias del decrecimiento*. Icaria Editorial.

Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?*: Icaria Editorial.

León, O. (2003) *La visión del Banco Mundial sobre la desigualdad en América Latina*.

<http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/60/11/RCE.pdf>

Llinares, J. (2005). *La sombra del Prometeo encadenado: el mito y la tragedia de Prometeo en Nietzsche y los comentarios de Blumenberg*.

<https://roderic.uv.es/handle/10550/39831>

Manifiesto Convivalista. Declaración de interdependencia. (2016). Universidad de Granada. Obra redactada originalmente por Allain Caillé.

Martín, A., y Echegoyen, Y. (2020). Visitando a Mary Shelley. Diálogos didácticos entre ciencia y literatura. *El Guiniguada Revista de investigaciones y experiencias en Ciencias de la Educación*, 1, 29, 75-88. <http://hdl.handle.net/10553/74215>

Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación - Minciencias. (2019). *Misión de sabios*.

Gobierno de Colombia.

https://minciencias.gov.co/sites/default/files/libro_mision_de_sabios_digital_1_2_0.pdf

Molpeceres, S. (2013). *El mito como expresión filosófica*.

https://www.academia.edu/6111858/El_mito_como_expresi%C3%B3n_filos%C3%B3fica

Morales, H., e Irigoyen, A. (2013). Contribuciones de Iván Illich al desarrollo de la educación universal. *Archivos en medicina familiar*, 15 (1), 15-21.

<https://www.medigraphic.com/pdfs/medfam/amf-2013/amf131c.pdf>

Moreno, F. (2019). *Análisis autobiografista de Frankenstein o el Postmoderno Prometeo*.

Hélice: reflexiones críticas sobre ficción especulativa.

https://www.academia.edu/39426101/An%C3%A1lisis_autobiografista_de_Frankenstein_o_el_postmoderno_Prometeo

Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Cooperativa Editorial Magisterio.

Nietzsche, F. (2016). *El nacimiento de la tragedia*. Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Katz editores.

Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura- OEI.

(2021). *Ciencia, tecnología y sociedad: una aproximación conceptual. Cuadernos de*

Iberoamérica.

https://www.gub.uy/ministerio-educacion-cultura/sites/ministerioeducacioncultura/files/documentos/publicaciones/ciencia_tecnologia_sociedad.pdf

Organización de las Naciones Unidas -ONU. (2020) *Hoja de ruta del Secretario General*

para la cooperación digital.

<https://www.un.org/es/content/digitalcooperationroadmap/>

Ortega, D. (2013). *Saber o no saber: el desencadenante de la tragedia en Prometeo encadenado y Edipo Rey en Nuevas aproximaciones a la antigüedad grecolatina II.*

Analía Sapere.

Pérez, J. (2005). El futuro de la sociedad digital y los nuevos valores de la educación en los

medios. Comunicar, núm. 25, pp. 247-258.

<https://www.redalyc.org/pdf/158/15825035.pdf>

- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2019). *Diálogos*. Vol. 1. Editorial Gredos.
- Pulido, G. (2012). *Vida artificial y literatura: mito, leyendas y ciencia en el Prometeo de Mary Shelley*. https://www.um.es/tonosdigital/znum23/secciones/estudios-24vida_artificial.htm
- Quintana, D. (2004) *El síndrome de Epimeteo*. Editorial Cuarto Propio.
- Ríos, E. (2005) *La fatalidad del fuego prometeico*. file:///C:/Users/Usuario/Downloads/La_Fatalidad_del_Fuego_Prometeico.pdf
- Robert, J. (2012). *El cuidado de la mirada en la era del espectáculo*. <https://www.ivanillich.org.mx/19cuidado.pdf>
- Robert, J. (2018). *La instrumentalización de la mirada y más allá*. <http://repositorio.lasallecuernavaca.edu.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/92/La%20instrumentalizaci%C3%B3n%20de%20la%20mirada%20y%20m%C3%A1s%20all%C3%A1%20-%20ULTIMO%20.pdf?sequence=3&isAllowed=y>
- Samersky, S. (2018). *¿Herramientas para el decrecimiento? La crítica de Iván Illich a la tecnología revisitada*. Vol. 197, Part 2. Páginas 1637-1646.
- Sbert, J. (2009). *Epimeteo. Illich y el sendero de la sabiduría*. Ediciones sin nombre.
- Schelley, M. (2020). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Penguin Random House.
- Schwab, K. (2016) *La cuarta revolución industrial*. World Economic Forum: Debate.
- Soto, W. (2011) *La cultura de la cibernética: la sociedad del hombre y la máquina*. Universidad de San Buenaventura.

Stem Education Colombia (2023). *¿Qué es la educación STEM?*

<https://www.stemeducol.com/que-es-stem>

Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo. Vol.1. Hondarribia*. Hiru.

Taibo, C. (2009). *Decrecimiento, crisis, capitalismo*. Universidad del País Vasco.

Terán, D. (2022). *La sociedad 5.0: el concepto japonés para una sociedad mundial superinteligente en el siglo XXI (parte 1)*. Verdad Hidalgo.

Vernant, J. (1982). *Mito y sociedad en la Grecia antigua, trad., de C. Gásquez*. Editores.

Villeneuve, G. (1740). *La bella y la bestia*.

World Economic Forum -W.E.F. (2016). *Annual Meeting*.

<https://www.weforum.org/events/world-economic-forum-annual-meeting-2016>

Zermeño, A. (2017) *Inclusión digital para la inclusión social: contextos teóricos, modelos de intervención y experiencias de inclusión*. Universidad de Colima.