

Las humanidades encierran un tesoro¹

Gonzalo Soto Posada², Luis Fernando Fernández Ochoa³,
Conrado Giraldo Zuluaga⁴, Bayron León Osorio Herrera⁵

Resumen

En momentos en los que se cuestiona la necesidad de la reflexión humanista en la formación académica de las nuevas generaciones, conviene hacer una reflexión respecto al sentido de lo humano y de lo que hemos venido a llamar humanidades. Para eso, en un primer apartado, se hace una revisión del sentido de la *humanitas* a través de un breve recorrido histórico que, por corto, solo desea ser un panorama arqueológico del asunto tratado. En el segundo, se ofrece una reflexión en torno a la relación *humanitas* / ciencias, intentando convencer sobre la necesaria reciprocidad para la comprensión de lo humano mismo. El tercero agrega a esta relación el asunto ético desde la dignidad de la persona humana que tiene en la libertad la condición ontológica de la ética. El cuarto apartado muestra la necesidad de las humanidades en momentos de conflicto y de posterior conciliación. En el quinto y sexto, respectivamente, vemos aparecer la estética y el cuidado como elementos que contribuyen a ampliar el sentido de las humanidades, así como la manera de asegurar su vigencia.

Palabras clave: humanidades, *Humanitas*, Ciencias, ética, estética, conciliación, cuidado.

Humanities hold a treasure

Abstract

In times when the need for humanist reflection in the academic training of the new generations is questioned, it is convenient to reflect on the meaning of all things human and on what we have come to refer to as humanities. A review on the meaning of *humanitas* is hence conducted, in the first section, through a brief historical overview that purposely endeavors to be a concise, archaeological panorama of the subject under discussion. In the second section, a reflection on the *humanitas* / sciences relationship is offered, attempting to persuade about the reciprocity needed for the understanding of what is human itself. The third section adds to said relationship the ethical issue – the dignity of the human being whose ethical ontological condition is inherent in their freedom. The fourth section shows the need for humanities in times of conflict and subsequent conciliation. The emergence of aesthetics and care as elements that contribute to broadening the sense of humanities, as well as to ensuring their validity is explored in the fifth and sixth sections, respectively.

- 1 Artículo de reflexión derivado del proyecto de investigación titulado "Contextos actuales de la antropología filosófica: perspectivas" que se realiza desde el segundo semestre de 2017, patrocinado por el CIDI de la Universidad Pontificia Bolivariana.
- 2 Docente de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Ph. D. por la Universidad Gregoriana de Roma y por la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid.org/0000-0002-2077-4965. E-mail: gonzalo.soto@upb.edu.co
- 3 Decano de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente en pregrados y posgrados de esta Escuela. Ph. D. por la Universidad Pontificia de Salamanca y la Universidad Pontificia Bolivariana. Orcid.org/0000-0001-5639-3534 E-mail: luis.fernandez@upb.edu.co
- 4 Coordinador Administrativo de los Posgrados y de la Investigación de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Coordinador del Grupo de Investigación Epimeleia. Docente en pregrados y postgrados de esta Escuela. Ph. D. por la misma Universidad. Orcid.org/0000-0003-1885-9158. E-mail: conrado.giraldo@upb.edu.co
- 5 Director de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente en pregrados y posgrados de esta Escuela. Doctor en Teología por la UPB. Estudiante del Doctorado en Filosofía de la misma universidad. Orcid.org/0000-0001-5654-8989. E-mail: bayron.osorio@upb.edu.co

Autor para correspondencia: Conrado Giraldo Zuluaga, E-mail: conrado.giraldo@upb.edu.co
Artículo recibido: 02/02/2017; Artículo aprobado: 15/09/2017

Key words: humanities, *Humanitas*, Sciences, ethics, aesthetics, conciliation, care.

As humanidades fecham um tesouro

Resumo

Em momentos nos que se questiona a necessidade da reflexão humanista na formação acadêmica das novas gerações, convém fazer uma reflexão ao respeito ao sentido do humano e do que temos chamado de humanidades. Para isso, em um primeiro apartado, se faz uma revisão do sentido da *humanitas* através de um breve recorrido

histórico que, por curto, só deseja ser um panorama arqueológico do assunto tratado. No segundo, se oferece uma reflexão em torno à relação *humanitas* / ciências, intentando convencer sobre a necessária reciprocidade para a compreensão do humano mesmo. O terceiro agrega a esta relação o assunto ético desde a dignidade da pessoa humana que tem na liberdade a condição ontológica da ética. O quarto apartado mostra a necessidade das humanidades em momentos de conflito e de posterior conciliação. No quinto e sexto, respectivamente, vemos aparecer a estética e o cuidado como elementos que contribuem a ampliar o sentido das humanidades, assim como a maneira de assegurar sua vigência.

Palavras chave: humanidades, *Humanitas*, Ciências, ética, estética, conciliação, cuidado.

Introducción

Este título, que nos recuerda el del informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, presidida por Jacques Delors, tiene ya una intención: no se trata de hacer una lamentación jeremiana sobre el sinsentido de las humanidades en la época de la imagen del mundo ni una apología de ellas en la época del predominio de la racionalidad técnico-científica. El propósito es muy simple: mostrar, indicar, señalar, dar indicios sobre lo que pueden significar las humanidades y su porvenir en el siglo XXI. Como en el fragmento 93 de Heráclito, ni pretendemos demostrar ni ocultar, sino dar signos oraculares enigmáticos sobre el sentido de las humanidades para la formación humana. Este dar signos es, por lo tanto, una sugerencia, una advertencia preñada de incertidumbre y falibilidad como mera probabilidad y verosimilitud, no elevada al rango de necesidad, absolutez, apodicticidad y universalidad. Son sugerencias untadas de sano optimismo y circundadas de un esclarecedor escepticismo. En definitiva: puras suficiencias insuficientes, fascinantes y temibles cargadas de finitud y contingencia. No pretenden resolver el lío, sino enfrentarlo con una consigna: *excelsior* y *alea iacta est*. Se cruza el Rubicón, no para tomar el imperio de las humanidades; solo para indicar que siguen cumpliendo un papel clave en la *humanitas de lo humano*.

1. *Humanitas*

Humanitas, como sabemos, es la traducción del griego *Paideia*, y remite a la formación y despliegue

de las posibilidades de la hominidad del hombre (Gelio, 2002, p. 16). De ahí su íntima conexión con educación en su sentido etimológico de *educere* como *tender la mano, guiar, salir de allí, conducir fuera*. Si ello es así, a la *humanitas*, el *soy hombre y nada de lo humano lo considero ajeno* --que Terencio deriva de Menandro-- le es innato y natural. Todo lo humano de la humanidad le importa. Es la cultura como morada del hombre y cultivo... con todas las implicaciones del verbo latino *colere*. Ello se concreta en la *eruditio in bonas artes* que no separa humanidades y ciencias, sino que las piensa como una totalidad envolvente. De ahí el *trivium* y el *quadrivium* medievales que, no sin razón, se debían cursar para ingresar en las facultades de Derecho, Teología y Medicina, y constituyen la *humanitas* de la *universitas* en el Medioevo.

No vamos a rastrear aquí las variaciones de la *humanitas* a través de la historia. Pero sí queremos dejar consignadas algunas etimologías en torno a este concepto. Nada mejor que acudir a *Las Etimologías*, de Isidoro de Sevilla. Para este pensador del siglo VII *humanitas* y *humanus* se dan la mano de modo que humano es el que siente hacia los hombres amor y compasión, y *humanitas* es aquello por lo que nos ayudamos unos a otros (Isidoro, 2004, p. 116). Ello implica afabilidad, amabilidad, bondad, clemencia, dulzura, afecto, finura, delicadeza, gracia, ingenio, perdón, benignidad en medio de la contingencia de la finitud humana, contingencia que nos hace mirar todo lo de la *humanitas* con relativo escepticismo; como bien subraya el pensador contemporáneo Marquard (2000): somos imperfectos y, como tales, preñados de meras posibilidades no absolutas. Erigir las ciencias o las humanidades en absolutos es

desconocer nuestra finitud y proclamar universales que despotizan la *humanitas*. Nada de despotismos humanos; solo contingencias dudosas untadas de sano escepticismo.

De este modo, este escepticismo de la finitud conlleva para las humanidades una *humanitas* específica: pensar las experiencias límite de la vida como la muerte, el dolor, la enfermedad, el *pathos*, el sentido de la vida, siempre bajo un horizonte hermenéutico: explicar más para comprender mejor, en expresión de Ricoeur (2006).

Esta *humanitas* hermenéutica no cae en la falacia humanista de considerar al hombre como centro y medida de todas las cosas, sino que, desde su finitud, plantea que el hombre es fascinantemente temible, como dijera Platón de Parménides en el *Teeteto* (Platón, p. 183). Esta fascinación temible del hombre renuncia a toda metafísica de la *humanitas* para contentarse con los símbolos culturales como manifestación de dicha *humanitas* (Cassirer, 2013). Estos símbolos culturales ponen de relieve la finitud humana en sus grandezas y miserias, asumiendo críticamente la cultura humana.

Desde esta *humanitas* de los símbolos, la hominidad humana es simbolizadora. Todo es símbolo y lenguaje que expresan, conectan y relacionan. Así lo hacen el mito, el lenguaje y la ciencia, ya como religión y arte, ya como historia y filosofía, ya como matemáticas y ciencias naturales, en íntima correlación. Mito, *physis* y logos copulan mutuamente y de este acoplamiento surge la cultura. Es decir, todo símbolo dice y da qué pensar en afortunada expresión de Ricoeur (1982). Por eso, nos admiramos y maravillamos como ya pensaba el Estagirita en el libro I, capítulo I de su *Metafísica*. Esta taumaturgia simbólica pone todo en relación, en especial al hablante y al cohabitante desde lo que Ricoeur magistralmente ha llamado *Mimesis I*, *Mimesis II* y *Mimesis III* en íntima conexión con los actos de habla de Austin: locutorios, ilocutorios y perlocutorios, así como relaciona naturaleza y cultura.

El símbolo deviene así *poiesis* como creación de sentido que mediatiza, conjuga, sintetiza y objetiva creando mecanismos de interrelación y comunicación en toda sociedad en medio de su situación conflictiva, es decir, el símbolo crea relaciones intercomunicacionales en medio de la situación humana comunicacional y no comunicacional, como lo desarrolla lúcidamente Agustín en el *De Magistro*.

Esta *humanitas* simbólica fabrica identidades culturales que con sus arquetipos y saberes produce mediaciones míticas, antropológicas y racionalizaciones técnico-científicas inmanentes y trascendentes desde el diferir de las diferencias culturales como enriquecimiento de la cultura, morada

del hombre. Las analogías culturales ni son unívocas ni totalmente equívocas, y en su contexto relacional es el ámbito del sí mismo como otro que cierra absolutismos culturales y solipsismos encerrados. Es lo que vamos a llamar la *phrónesis kairológica* cultural como lo más oportuno, conveniente y adecuado en el cultivo de la *humanitas* y la concordia en la discordia. Por ende, las culturas no anulan el *pólemos*, lo regulan desde la coincidencia de los opuestos, como bien lo indica la ya famosa etimología de símbolo como acuerdo entre dos partes.

La *humanitas*, por lo tanto, no es el paraíso terrenal para resolver la situación conflictiva de todas las culturas; es solo una mediación entre muchas posibles. Como mediación intenta despertar lo humano de la hominidad tocada de labilidad, finitud, contingencia y contrariedad conflictiva. Abre puertas en medio de las que se cierran, tiende puentes en medio de los que caen. Como una mediación cultural es solo eso y ayuda a vivir con sentido la vida. Así, la *humanitas* deviene un posible, pero inmenso, sentido ante *la vida no vale nada y el resto vale menos*, del vate colombiano León de Greiff.

Esta articulación de sentido nos lleva a los conocidos juegos de lenguaje del actual giro lingüístico que reivindican el diferir de las diferencias culturales. Diferir que nos conduce a hablar de una *humanitas* intercultural como convivencia de las diferencias en un espejo de mil caras dando de sí y manteniendo a la vez nuestra identidad nunca concluida. Nos percibimos como problema abierto, nunca cerrado, apertura que exige la colaboración de las muchas disciplinas para medio saber qué somos en nuestra totalidad y totalidad llenas de símbolos, lejos de todo fundamentalismo y con la modesta pretensión de hallar nuestro puesto en el cosmos. Esta modesta pretensión descubre que somos unidad en la diversidad en medio de la rica biosfera que nos rodea, lo cual se lo debemos a las neurociencias, las disciplinas cognitivas, la etología, la filosofía de la mente, la inteligencia artificial, la cibernética y un etcétera innumerable. Ya no somos el centro del cosmos, aunque el hombre y los humanismos no hayan muerto. El reto de la antropología filosófica es precisamente poner en relación la mirada científica y la filosófica como posibilidad, nunca como postulado que determine en forma definitiva la esencia de lo humano.

Las ciencias humanas, desde lo anterior, son un aporte modesto en la comprensión del hombre y su sentido. Ven, perciben y evalúan el estatuto de lo humano despojándose de su carácter apodíctico, absoluto, necesario y universal. Son diversidades cognitivas en diálogo con otros saberes. Renunciamos a todo jacobismo humanista y nos abrimos a la construcción de puentes sin fronteras

entre humanidades y ciencias. Habitamos esta relación desde la ambivalencia sin centros en un interaccionismo simbólico donde el valorar constituye el ser como poder ser. Definir es valorar. Es la erótica cultural.

Las humanidades están marcadas por esta erótica cultural de la manía de *El Fedro* de Platón. Son un entusiasmo hermenéutico que como tal son un poema al hombre, al mundo y a Dios. *Eros, philia y agape* las impregnan de un sabor de carruaje alado que puede estrellarse y convertirse, por lo mismo, en un Faetón. Ante esto, solo se pueden impregnar del *thymós* de las yeguas del poema de Parménides en un empuje que arda de apertura y búsqueda en un *facendum*, que no un *factum*, preñadas del agustiniano busquemos como buscan los que aún han de encontrar y encontremos como encuentran los que aún han de buscar. Todo hay que reinventarse teñido del fédrico *pteros* que pluraliza, convive y dialoga, en una constante hermenéutica creativa del ser siempre en relación que actúa y padece, está en constante cruce, préstamo y mestizaje y, como en la episteme de la semejanza foucaultiana, todo está en todo y el arriba es como el abajo, de modo que el polisemántico hermenéutico ponga a dialogar a Dionisos, Apolo, Hermes, Deméter y demás símbolos culturales en conexiones sutiles y creativas untadas de ecumenismos no diabólicos en constante peregrinación y fusión de horizontes.

Muy bien lo captó Wittgenstein:

[...] *cada mañana hay que atravesar de nuevo la escoria muerta, para llegar al núcleo vivo y cálido*
[...] *Una nueva palabra es como una semilla fresca que se arroja al terreno de la discusión* (2007, p. 34). Es que *cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética. Solo lo sobrenatural puede expresar lo Sobrenatural* (2007, p. 35).

Esta articulación de sentido, como comprensión, es una experiencia hermenéutica, como logos dialógico. Este logos cuida de sí mismo, de los otros, de las cosas y de lo divino. Este proyecto en medio de lo yecto se abre a múltiples posibilidades desde la libertad y la responsabilidad en medio de las circunstancias vitales como historicidad y lingüisticidad que remiten a la intersubjetividad. Por eso, la *humanitas*, en expresión de Ricoeur, es identidad narrativa. O con Aristóteles, somos animales con lenguaje. “Luchamos con el lenguaje. Estamos en lucha con el lenguaje” (Wittgenstein, 2007, p. 48).

Todos buscamos un reconocimiento en la apertura al cuidado, en su cuádruple dimensión. Venimos del pasado como algo imprescindible, pero somos irreductibles a este pasado. Allí se juega el cuidado

como historicidad cultural en tanto pensar vivido siempre asombrándonos de vivir. “Un encuentro puede decidir toda nuestra vida” (Wittgenstein, 2007, p. 49).

Si la *humanitas* es un entreverado de mediaciones simbólicas, dentro de estas hay que destacar las mediaciones axiológicas desde lo material hasta lo espiritual y religioso. Es una escalera de valores cuyos peldaños siempre son resbaladizos por nuestra historicidad. Aquí entra en escena la *phrónesis* aristotélica: deliberar, juzgar y decidir para, de la forma más oportuna, conveniente y adecuada, estar a la altura de las circunstancias. De este modo, la *humanitas* es *kairológicamente phronética*. Por ello, es inseparable de la *prohairesis* como anticipación electiva. Por eso, y solo por eso, la *humanitas* deviene curativa. Es un remedio suficiente insuficiente ante las experiencias límites vitales y los problemas fundamentales de la existencia, fascinantes y terribles, que da como resultado un conjunto de convicciones.

La *humanitas* es así riesgo existencial y responsabilidad libre que aspira a mantener la armonía en las discordias y a realizar el ser humano en sus posibilidades: ontonomía, conjugando su ser en todos los pronombres y creando una visión cosmoteándrica de la cultura¹ como totalidad envolvente más allá de la globalización y su *ahora en todos los sitios*², convirtiendo la resiliencia no en capacidad adaptativa sino en frescura humanista en medio de los errores computacionales de las guerras contemporáneas y el carnaval de la crueldad. Seguimos perteneciendo al género humano por nuestra humanidad y sus diversas expresiones como *bildung* y *autopoiesis*, en tanto despliegue de nuestras propias fuerzas contando con nuestra sociabilidad insociable como *haecceitas*, según la lúcida expresión de Escoto. En este despliegue de fuerzas, se añan la necesidad de la razón con la libertad de la voluntad. Se trata de trabajar sobre uno mismo, los otros, las cosas y lo divino para conjugar el verbo comprender y el modo de ver las cosas en una exigencia fundamentada en la *humanitas*, no obstante el arrugamiento de la tardomodernidad y su serena intranquilidad reivindicando la cotidianidad y su aspecto siempre fructífero y aclarador.

Hay que abrir la finitud de la *humanitas*, por lo tanto, al simbolismo en nuestro aquí y ahora conjugando el verbo ser en todas sus fecundidades. Es que la *Bildung* como formación deviene *Fortbildung* en tanto perfeccionamiento. Es así *autopoiesis*, subjetividad que se construye en los vaivenes de lo común y de lo diverso de la hominidad como *recta ratio vivendi*. Es

1 Pueden revisarse a este respecto los estudios de Raimond Panikkar.

2 La expresión es de Josetxo Berian.

el revivir el clásico adagio romano: *non scholae sed vitae*³. La *humanitas* deviene formadora de la vida como obra de arte en un círculo permanente entre ciencias y humanidades.

Si la *humanitas*, en este contexto, es un conjunto de mediaciones simbólicas, incluyendo emblemas, atributos, alegorías, metáforas, analogías, síntomas, parábolas, apólogos... (Chevalier, 1986), tenemos que decir que es una poética simbólica que, a través de los símbolos, desvela el sentido de la existencia y opera con proyección transformadora. Todo símbolo, como sabían los medievales, tiene múltiples sentidos: literal, alegórico, moral y anagógico. Como decían, en un díptico muy significativo, *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*⁴. Por lo mismo, el símbolo desvela ocultando. Es su dinamismo humanista. Hospeda, como lo indica su origen etimológico, un sentido hermenéutico, una imagen interpretativa fascinantemente terrible, pues revela los límites de la finitud humana en su errancia cósmica y su hemorragia existencial. No hay, por lo mismo, profesiones sino hombres. La ciencia también es una modalidad simbólica, como bien lo dilucidó Cassirer. Todo lo humano es daimónico, pues cabalga entre la bestialidad y la racionalidad, y puede crear totalitarismos simbólicos para su desgracia.

Como ya lo sabía Aristóteles, todo símbolo conecta lenguaje, afecciones del alma y cosas. Es lo que hace la *humanitas* como cultura. Los estoicos fueron aún más lejos y determinaron que el símbolo es una combinación entre significante, significado, expresable, y referente. Los medievales aceptan estas consideraciones y, vía Agustín, hacen del signo aquello que hace que el lenguaje sea intersubjetivo entrando en acción el intérprete o receptor. Ricoeur lo dirá taxativamente: decir algo sobre algo a alguien. Estamos entonces en la categoría aristotélica de relación. El signo es relación y como tal nos abre al mundo de la vida y del diálogo, de la interacción entre *logos* y *ethos*, del mundo convertido en signo que da que pensar. De este modo, la *humanitas* es la poética del mundo, del hombre y de lo divino y la lúdica del hombre en su desvelar esta poética.

En este orden de ideas, la *humanitas* proclama, como Séneca, que el hombre es cosa sagrada para el hombre. Es su dignidad como ser intercomunicativo, a pesar del lobo que todos llevamos dentro. El ser humano como valor digno de dignidad es el fundamento de la *humanitas*. Su ser es su valer y poder ser. Es pura *energeia* en su *dynamis* potencial. Es puro movimiento como actualización de lo posible

en tanto posible para decirlo en términos aristotélicos. Es un *facendum*, no un *factum*; un gerundio, no un participio, como ya se dijo. El ADN de la *humanitas* es el valor del hombre como *homo sacer*, no como lecho de Procusto.

2. Las humanidades y las ciencias

De entrada, planteamos una tesis: humanidades sin ciencias son vacías, pero ciencias sin humanidades son ciegas. El ejemplo arquetípico de ello es la bioética (Fagot-Largeault, 2016). Las biociencias han provocado serias reflexiones éticas y políticas. Hans Jonas lo ha explicitado con lujo de detalles con su ética de la responsabilidad. La *humanitas* ha entrado en íntima relación con las neurociencias. Los métodos científicos han recibido un aporte de las humanidades como en el estudio del genoma humano. El computador no es un silencio para la reflexión humanista. El lazo entre la mente y el cerebro ha contribuido al desarrollo de la filosofía de la mente. La genética ha convocado a humanistas y científicos para serias discusiones. La clonación conlleva agudos y acalorados debates éticos. Determinismo y libertad se suman a este horizonte de comprensión. Bachelard ha planteado la *dignidad filosófica* del trabajo científico en contra de Heidegger para quien la ciencia no piensa. A Buser le debemos la categoría de *neurofilosofía del espíritu*. El mundo cuántico ha enervado los debates filosóficos. Jean Ladrière ha escrito, en medio de este debate, su celebrado *El reto de la racionalidad*. La biología moderna ha provocado un nuevo concepto de humanidad. Jacques Monod habla sin pelos en la boca sobre el azar y la necesidad. Las éticas se han multiplicado: bioética, ética de la globalización, ética de la digitalización, ética de la nanotecnología... El calentamiento global ha concitado toda una suerte de especímenes disciplinarios. Hans Küng propone una ética mundial frente a la neutralización ética del mundo. Rawls declara que lo público es éticamente neutral. Los derechos humanos intervienen decisivamente en el desarrollo de las ciencias. La tecno-ciencia es un imperativo en nuestros modos de vida y ser. El espacio-tiempo de Einstein ha llevado a fértiles discusiones cosmológicas, lo mismo que la teoría del *Big bang*, de la partícula de Dios y del acelerador de partículas. Nos inundan la racionalidad, el éxito, la eficacia, la cuantificación, el dominio y transformación de la naturaleza... Los enunciados empíricamente experimentados y matemáticamente contruidos son pan nuestro de cada día. La objetivación científica del ser es la estandarización de nuestra cultura: se precisa, se complementa, se acelera, se rinde, se produce en serie, se prevé, se calcula, se controla, se es amo y dueño de la naturaleza... Hipótesis, experimento, formulación matemática de la ley natural son el ámbito de la

3 No aprendemos para la escuela, sino para la vida.

4 "El sentido literal enseña los hechos, el alegórico, las creencias; el moral, los deberes, el anagógico, los fines". Traducción de los autores.

cultura. Las dimensiones sociales y humanas de la informática y la inteligencia artificial suscitan serios cuestionamientos hasta el punto de hablarse de sociocibernética y hermenéutica de la informática y de la inteligencia artificial, como tareas que reflexionan sobre su sentido y dimensiones humanas, pues el computador es un texto que da que pensar suscitando múltiples interpretaciones, lo cual pone énfasis en la naturaleza semiológica de la informática (Robinet, 1973). No por casualidad, el Golem de la tradición cabalística judía es su antecedente mitológico. Y novelas góticas como Frankenstein se ponen como un *a priori* de la inteligencia artificial. Esta, no sin razón, se considera una réplica del cerebro y una combinación de moléculas de silicio, que se mezclan comunicativamente.

La ecosofía como ética del ambiente ha suscitado múltiples discusiones. Sigue en pie la tesis de que las humanidades son blablá, y un lujo que en nada contribuyen a la transformación y dominio de la naturaleza (Van Parijs, 2016, pp. 39-45). La geopolítica no cesa de interrogar a los filósofos sobre sus juegos de verdad y poder. El desarrollo y sus múltiples problemas han convocado a los filósofos a hablar sobre su sentido y teleología. La formulación de utopías filosóficas ha dado sus frutos y sus críticas como meras conceptualizaciones ideológicas. El mundo de la vida ha sido colonizado por la racionalidad científico-técnica. Teoría, praxis y técnica se han disociado produciendo un desorden generalizado en la naturaleza dominada por la ciencia. Los humanismos nos recuerdan que *homo* viene de *humus*: tierra a la cual hay que respetar. No se olvida el verso de Sófocles en la *Antígona*: “*Mucho es lo que hay asombroso y terrible en el mundo. Pero lo más asombroso y terrible es el hombre*” (Sófocles, 2005, p. 335). Los saberes humanos construyen y destruyen habitando el mundo desde la ambigüedad y la indefinición, como el mito de Proteo y sus múltiples rostros de ascenso y descenso. *La ciencia, enriquecimiento y empobrecimiento* (Wittgenstein, 2007, p. 117). Nuestro *oikós* o morada, en vez de ser una *viriditas* como pensaba la mística y médica Hildegarda de Bingen, ha sido convertido en un desierto chatarra por nuestros saberes. Debemos pasar, como sugiere Heidegger, a ser pastores del ser, no simplemente sus dominadores y explotadores.

Por ello, como advierte Wittgenstein, *seamos humanos* (Wittgenstein, 2007, p. 76). Es que también en el pensar hay un tiempo de sembrar y cosechar (Wittgenstein, 2007, p. 72). Se debe luchar contra la *ferocitas* humana como lo proclamaba Comenio en su *Didáctica magna*. A ello contribuye el diálogo ciencias-humanidades para construir la trama biográfica como animales bioculturales que combinan dialécticamente genética y ética en una poliédrica cultural.

Este diálogo nos centra en nuestro *oikós*. Debemos respetarlo y cuidarlo desde una ética ecológica conjugando el verbo *sophronei* para llegar a la *sophrosine* como sabiduría que modela y modera esta relación hombre-naturaleza, disponiendo y dispensando equilibradamente.

3. Ética, ciencias y humanidades

Partimos del célebre imperativo categórico de Kant: “*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*” (Kant, 1963, p. 84). Este imperativo nos introduce en el reino de los fines y no de los medios. Es la dignidad de la persona humana que tiene en la libertad la condición ontológica de la ética. En este reino de los fines, la relación ética de las humanidades y las ciencias es fundamental. Todas tienen que tener un rostro humano. Sin este rostro humano, hacen estragos y se tornan inhumanas. Dicho de otro modo: no quieras para el otro lo que no quieres para ti. Es el horizonte de las humanidades y de las ciencias como reciprocidad de conciencias. Esta reciprocidad de conciencias es la teleología ética de las humanidades y de las ciencias. Solo que allí debe intervenir la *phrónesis* como un deliberar, juzgar, decidir del modo más conveniente, oportuno y adecuado en las circunstancias en que opera esta reciprocidad de conciencias. En estas circunstancias kairológicas se encarna el imperativo kantiano. El otro y las cosas son su condición de posibilidad. Y llevan su iniciativa sobre el nosotros como responsabilidad.

El individuo se construye como sujeto moral en sus acciones. Estas deben convertir la vida en una estética de la existencia como arte de vivir en tanto obra de arte siempre en construcción. Ante los juegos de verdad y poder que constituyen el panóptico de la vigilancia y el castigo debemos responder con una resistencia ético estética.

Frente a la biopolítica como policía de las costumbres y caracteres se alza la ética como cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de lo divino (Garcés & Giraldo, 2013). Entra en acción la categoría griega de *epimeleia* y su verbo *epimeleisthai*. La *epimeleia* y su verbo *epimeleisthai* significan: *cuidado, solicitud, dedicación, atención, diligencia, dirección, gobierno*, sustantivos que conjugan su respectivo verbo y dan como resultado: *cuidar, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, cultivar, aplicarse, dedicarse, cuidar con todo cuidado*, es decir, *servir*. No se debe positivar el mundo de la vida solo por la ciencia. Hay que vivirlo también desde el cuidado en sus múltiples dimensiones. Frente a la expertocracia hay que darle cabida a la *humanitas*. Las ciencias necesitan tener una responsabilidad

social con el mundo de la vida. Su pretendida objetividad debe ponerse en función del gobierno de sí mismo, los otros, lo otro y lo divino. La racionalidad científico-técnica se complementa con el uso de la racionalidad práctica de la ética. En términos de Habermas, hay que poner a dialogar lo cognitivo instrumental, con lo moral práctico y lo estético expresivo. Toda la ética es, en última instancia, una dramaturgia vital. Como reza el epitafio de Kant en su tumba de Königsberg: “*dos cosas llenan el espíritu con renovados y crecientes respeto y admiración, cuando más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí*”. El hombre fabrica la ciencia como sujeto ético.

Somos una dialéctica entrecruzada entre ciencias y eticidades (Hoyos, 2000) que no alienen al hombre y respeten el cuadrifármaco del cuidado. La *praecisio mundi* y la *praecultio mundi* deben darse la mano (Janke, 1988) y permitir, como dice Hölderlin, habitar poéticamente la Tierra. La ciencia y la ética se entrecruzan, pues todo problema científico conlleva una reflexión ética (Ladrière, 1978). Sabemos que el bien es frágil (Nusbaum, 1995). No obstante, es el principio regulador de la vida ciudadana como convivencia en la concordia discordante. La ciencia también es frágil. Es constructivamente destructiva. Combinando ambas fragilidades, la fortaleza de la *humanitas* surge cual nuevo Prometeo para poetizar la existencia. La ciencia se hace sapiencial (Murillo, 2009). Del *uti* agustiniano pasa a su *frui* sapiencial. Y *humanitas* remite a todo lo humano de la humanidad (Ortega y Gasset, 1961, pp. 9-24). En palabras de Serres:

El conjunto de las ciencias ha dado lugar hoy a lo que llamo un gran relato. Cada ciencia añade su aflujo a este enorme relato que se desarrolla un poco como un río. Éste existía naturalmente antes, pero estaba demasiado fragmentado, menos unitario y no había esta especie de conciencia entre todos los saberes de pertenecer a este relato, traerle su piedra, rectificarlo continuamente, desconstruir y reconstruirlo. Este inmenso relato que es hoy globalmente verdadero, pertenece desde ahora a la totalidad de la humanidad (2001, p. 16).

4. Perdón: virtud, ciencias, humanidades y conflictos

En tiempos de conflicto es bueno recordar *el lío del perdón*. Perdón viene de perdonar que, a su vez, viene del latín *per* y *dare*. *Per* es una preposición de acusativo y tiene muchos significados. Entre otros, resaltamos los siguientes: a través de, por medio de, entre, por, de mano en mano, durante, cada día, por

medio de, por mediación de, por interposición de, por causa de, en nombre de, muy, mucho, completamente, totalmente, del todo, sin interrupción, con ahínco... El verbo *dare* significa, entre otras cosas, lo siguiente: dar, hacer regalos, otorgar, conceder, hacer donación, causar, procurar, producir, confiar a, entregar, remitir, ofrecer, presentar, suministrar, rendir el alma, expirar, levar anclas, confiar en, permitir, tender las manos, hacer una concesión, colocar, inclinarse, hacer que, consagrarse, exponer, decir... Viene del verbo griego *didoomi* que significa: ofrecer a los dioses, dar, resolver, rendir cuentas, entregar, establecer, conceder, recordar, otorgar, permitir.

Si juntamos todos estos significados perdonar es dar el perdón a través de una concesión que se ofrece y otorga. Es un don que se otorga abundantemente. Por eso, más que una obligación, es una donación, una dádiva sin ninguna justificación, un dar sin más, un acto de generosidad, un regalo inconmensurable, el paso del *homo sapiens* al *homo reparans*. No se narra, se da y anuncia, es espontáneo, redentor, milagroso. Es que en el perdón el amor y el derecho se encuentran.

Para Ricoeur, tres son las esferas relacionales que hacen posible la convivencia: el tener, el poder y el valor. El tener nos lleva a las relaciones económicas; el poder, a las relaciones políticas; el valor estructura la esfera de la cultura. El perdón debe permear estas tres esferas relacionales. Económicamente, el perdón hace que las relaciones del tener se manifiesten en la administración estatal como autoridad civil que contribuye al bien de la comunidad. Se debe edificar una sociedad eficaz y respetuosa del hombre y del ambiente, evitando la reificación del hombre. Políticamente, el perdón recuerda que el Estado es una institución humana de humanización, que ejerce la justicia, que edifica sobre la amistad las relaciones políticas en medio del diferir de las diferencias, que invita a la no violencia; hay que evitar toda tendencia tiránica que amenace las relaciones políticas bajo la sombra de la dominación y la violencia. Culturalmente, el perdón excita la creatividad de mediaciones simbólicas como patrimonio cultural social que impiden las perversiones de lo cultural. Es de nuevo la catarsis aristotélica como función ética política de la creación cultural. En este orden de ideas, Estado, sociedad civil y cultura copulan, y de esta cópula puede surgir una fuente de lucha contra la posibilidad y la capacidad de hacer el mal colectivo y generar espacios dialógicos, que no de uniformización.

El perdón político, a pesar de su origen en un contexto religioso, se desliga de este contexto. Es la posibilidad de salir de la violencia impidiendo el ciclo continuo de la venganza. Puede mediar en la reconstrucción de las relaciones de poder. Es un

perdón que políticamente debe pensarse bajo la perspectiva del *kairos*: *lo oportuno, conveniente y adecuado* para estar a la altura de las circunstancias concretas, deliberando, juzgando y decidiendo. Esta categoría del *kairos* es clave. En lenguaje simple es el tiempo oportuno. ¿Qué implica ello? Que es el punto justo, el momento adecuado, la potencia y la eficacia llenas de armonía y mesura, el momento propicio, el *carpe diem* horaciano. Por algo, *la ocasión la pintan calva*. Es la calidad del acuerdo y la mezcla oportuna de elementos distintos. Es lo otro de la dromomanía o imperativo de la velocidad y de la prisa y del tiempo que miden los relojes. Es la medida debida, la proporción, la finura.

El perdón es un don de gratuidad. Como tal es un aniquilamiento del mal y una donación de vida. Es que la víctima y el victimario valen más que sus actos. Por ello, es posible el perdón. Este mueve fuentes, recursos físicos, psíquicos, económicos, sociales, culturales, políticos, espirituales, llegando incluso a experimentar el amor como forma de perdonar. Este amor experimentado como ágape hace que la acción de los magistrados sea solo un complemento de justicia a esta vivencia amorosa. El perdón es la manifestación de la esperanza contra la existencia del mal. Él combate el odio y la ideología que lo sostiene. Las prioridades del perdón alteran las de la justicia. Es más fuerte que las acciones de la justicia, es apertura, no cerrazón. El mal engrandecido por el odio es vencido por el amor del perdón. La presencia de este amor amaina los gritos del mal, las exigencias de los magistrados de justicia y no permite el olvido suscitando el recuerdo y la memoria de la ofensa cometida. Ello genera serenidad, paz interior, tranquilidad, *apatheia*. Es la reconciliación. Es un paso de la noche a la vida en el mar tormentoso de la existencia buscando puerto seguro. El perdón es la victoria de la reconciliación sobre la no reconciliación. Por eso, es liberación y toca las estructuras sociales.

El perdón es una actitud relacional. El Estagirita ya consideraba la relación como uno de los accidentes de la sustancia. Pone en relación las cosas entre sí. Somos seres en relación. La Contemporaneidad ha puesto de relieve esta actitud relacional al enfatizar en el otro como posibilidad existencial. Son las filosofías del encuentro. Laín Entralgo en su *Teoría y realidad del otro* es un ejemplo paradigmático de ello. El otro es persona, somos relación interpersonal en medio de los conflictos que se suceden en la historia; la amistad y la proximidad son consustanciales al hombre en relación (Giraldo, 2007). Es cierto que el otro en nuestras relaciones puede ser reducido a un ello, pero también a otro yo. Toca decidir. Argumentamos que es posible la comunicación interpersonal como diálogo en medio de los obstáculos de la situación humana y su labilidad. Es el paso del hombre racional al hombre político, no obstante que los otros puedan

ser el infierno. Existe la enemistad, pero también la amistad. Existen, en terminología escolástica, el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia.

Si el hombre es relación interpersonal, sea en el odio o en el amor, bien vale la pena inclinar la balanza en favor de la amistad. El tema de la amistad ha sido objeto de la reflexión desde la época antigua. No vamos a entrar a detallarla. Destaquemos algunos momentos de ella. El Doctor de Aquino la piensa como un amor de mutua benevolencia. Es querer que el amigo sea y viva en plenitud, querer el bien para él, obrar bien con él, hablar deliciosamente con él, entrar en concordia con él. Es reciprocidad, correspondencia y comunicación. En su radical condición de *indigens* el hombre puede devenir *diligens*. Este *diligens* convierte la amistad en co-participación, similitud y comunidad. Es la economía de la superabundancia del amor que hace el milagro de convertir dos en uno. Es que la amistad es éxtasis como un salir de sí hacia el otro. Por eso, crea vínculos de conexión, reciprocidad, honestidad, dilección.

Laín Entralgo la piensa como donación de sí mismo, confianza, comunicación para el mutuo bien, vinculación interhumana e interpersonal, apertura, tendencia hacia el otro, incondicionalidad, coimplantación, religación, concreencia, convocación, comunión interpersonal y amorosa.

El obispo de Hipona, Agustín, considera que la amistad es benevolencia, consenso, mutuo amor, gratuidad, solicitud.

Sea lo que sea la amistad, si el perdón es relación con otro debe estar permeado por la amistad en tanto economía de la superabundancia en la donación. Es descubrimiento, decisión, trabajo y construcción. Al fin y al cabo, quien tiene un porqué para vivir soporta cualquier cómo.

El perdón es un acto de generosidad. Generosidad viene del latín *generositas* que significa, entre otras cosas, excelencia, magnanimidad, fecundidad, abundancia, nobleza, largueza, liberalidad. Su categoría griega remite a *koinós*: lo que se tiene en común y disfruta en comunidad. Es la excelencia del don como darse en el ser, más que en tener. Por la generosidad todos devenimos artistas de la construcción de lo común en civilidad. Esta grandeza de ánimo nos hace francos en el decir y en el compartir.

5. Estética, ciencias y humanidades

Entendemos por estética el conjunto de las mediaciones simbólicas que integran las culturas como la producción de belleza, entendida esta como

una de las experiencias más verdaderas y especiales que el hombre pueda tener (Giraldo, 2015, p.131). Es el sentido latino de *ars* como saber hacer inventando, creando, fabricando. Es el ámbito del ya mencionado simbolismo. Todas las ciencias y todas las humanidades son símbolos que hacen posible el estar en el mundo como un saber hacer pensando, uniendo, para decirlo en lenguaje aristotélico, materia y forma. Saber hacer pensando es imprimir una forma en una materia con determinada finalidad y gracias a una causa eficiente. Toda obra es hilemórfica tanto un automóvil como la música. Una imagen, cualquiera sea su racionalidad, siempre es materia, forma, causa eficiente y causa final. Un computador resiste esta analítica. La materialidad tecnológica ha logrado producir formas antes impensables, como la música electrónica. Lo mismo en la arquitectura, la escultura, la pintura, la literatura... La ciencia ha llevado a las novelas de ciencia ficción y ha sido plasmada en obras cinematográficas. El impacto de la ciencia tecnología sobre nuestra vida simbólica es innegable. Eco lo ha analizado muy bien en su obra *De la estupidez a la locura. Crónicas para el futuro que nos espera* (2016). La era digital impacta nuestras culturas y estamos, como dice Serres, en la era del Pulgarcito. La experimentación artística tiene analogías con la experimentación científica y tiende a reflejar nuestro mundo tecnológico en su dinámica social desde la ciencia tecnología. Desaparece el autor como en la investigación científica desaparece el investigador. El urbanismo combina la estética con la racionalidad científica instrumental (Ladrière, 1978, pp. 144-164).

Es que “en todo gran arte hay un animal Salvaje dominado” (Wittgenstein, 2007, p. 86). Y “tener el estilo correcto de escribir significa poner el vagón sobre rieles” (Wittgenstein, 2007, p. 88). El arte ha devenido reproducción industrial (Eco, 2004); es usual hablar de la belleza de las máquinas y de los media, de la belleza del consumo que impone sus prototipos estéticos; la publicidad juega el juego de lenguaje estético lo mismo que el cine. El museo se convierte en objeto artístico. El taller del artista es su laboratorio. Las obras de arte se hacen mercancías y subastas públicas. El arte se desacraliza. Se habla incluso del arte como anti forma y deconstrucción. El laberinto tipo rizoma es el experimento del artista. El andrógino es el sentido del arte, sin confines, géneros, límites. La *verwindung* artística no reverencia el pasado. Todo se hace *light*, pues su objetivo es dietético: no durar para simplemente estar en el juego como micro relato. La esquizofrenia se apodera del artista que se multiplica en sus papeles y roles. Todo es multisensorial y se exalta el diferir de las diferencias. El arte ya no es consuelo, sino condición de lo laboral. Se torna efímero como el consumo. Los protagonistas de la farándula son los arquetipos estéticos. Desde el consumo, el arte

se manifiesta como mercancía. Todo lo invade el mundo del capital. Las subastas están en el orden del acontecer estético. El estrellato publicitario se muestra como la esencia del arte. Crece el desierto como anunció Nietzsche. Danto habla del fin del arte y del fetichismo de la belleza. Todo el arte se permea de pragmatismo y neopragmatismo. La sociedad y el arte se tocan de liquidez. En palabras de Wittgenstein: “nuestros sueños están llenos de baratijas, de monedas de papel y disfraces” (Wittgenstein, 2007, p. 92); “lo que es bonito, no puede ser bello” (Wittgenstein, 2007, p. 93).

6. Epimeleia, ciencias y humanidades

Ya hemos tocado la categoría *Epimeleia* (Foucault, 2002). Toca ampliarla y darle su contexto en relación con las ciencias y las humanidades. Semánticamente remite y apunta a expresiones como prestar atención a sí mismo, volver la mirada hacia sí mismo, examinarse, vigilarse a sí mismo, volverse hacia sí, retrotraerse, retirarse en sí mismo, descender a lo más profundo de sí mismo, concentrarse en sí mismo, instalarse en sí mismo como en una ciudadela, sanar, curarse, amputarse, abrir los abscesos, reivindicarse, liberarse, emanciparse, rendirse culto, honrarse, respetarse, avergonzarse ante sí mismo, ser dueño de sí mismo, complacerse consigo mismo, autosatisfacerse, no olvidarse de sí mismo, es preciso que te cuides, despertarse, ocuparse de su propia alma, conducirnos, controlar lo que hacemos, estudiarse prolongada y seriamente, prestar atención a lo que se piensa, meditar, contemplar, modificarse, purificarse, transformarse, transfigurarse, filtrar las representaciones, ser amigo de sí mismo, tener principios de conducta, intensificar el cuidado de los otros, de las cosas y de lo divino, aplicar tu espíritu a ti mismo, tomar conciencia de tus cualidades, tomarse a sí mismo como objeto de desvelos, encararnos con nosotros mismos, buscar la serenidad, tranquilidad y paz interior, manejar los deseos y placeres desde la *aponía-sin dolor*, descifrarse a sí mismo, abrirse a los otros, escapar del vigilar y castigar como creatividad y emotividad, dominar las pasiones, embellecer, equilibrar, armonizar la vida, pilotear la vida en el océano de los deseos y pasiones, ejercitar una dietética, una economía y una erótica como dominio del cuerpo, la casa y los placeres, conocerse a sí mismo, dar cuenta del propio saber y pensar, distinguir el bien del mal, lo verdadero de lo falso, indagar por la esencia divina del alma, practicar la justicia, desvelarse por sí mismo, ser dueño de sí mismo, prepararse para hacer de la vida un arte de vivir toda la vida, dar permanentemente cuenta de lo que hacemos, meditar continuamente en la muerte, darle cabida al *otium*, prepararse para asumir kairológicamente cualquier circunstancia, salir de la estulticia como no relación con el yo, conducir, guiar

a los otros, practicar la catarsis, vivir como conviene, salvarse a sí mismo, examinarse continuamente a sí mismo, procurar encontrarse a sí mismo, afirmar el yo y su consistencia, vivir intensamente la vida, descansar en sí mismo, premeditar los males, intensificar el cuidado de los otros, de las cosas y de lo divino, aplicar tu espíritu a ti mismo, tomar conciencia de tus cualidades, tomarse a sí mismo como objeto de desvelos, encararnos con nosotros mismos, vivir como conviene, salvarse a sí mismo, preocuparse de la virtud y la *parresía*, descubrir quién es uno, regular el uso de los placeres. Quien conjuga todas estas expresiones hace de las ciencias y de las humanidades un arte de vida, una obra de arte como estética de la existencia, una terapia del alma. El cuidado de sí es ético; el cuidado de los otros es político; el cuidado de las cosas es científico; el cuidado de lo divino es místico. Se pasa de las relaciones de poder (*pouvoir*) al incremento de las potencias creativas (*puissance*). Es una verdadera psicagogia; es un estado de vida (*Enstasis*) que transforma la visión del mundo y produce una metamorfosis en el ser a través de la disciplina del deseo, de la tendencia y del asentimiento como *epistrophé* y *metanoia* en tanto conversión y cambio de mirada, meditación como cuidado de sí que presta atención a lo que se piensa y a lo que sucede en el sujeto; es hacer un ejercicio de apropiación de un pensamiento para convencerse de su verdad y tenerlo a la mano como principio de acción para actuar como corresponde; es la constitución de una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, discursos de verdad que sean principios de comportamiento. Con estos pensamientos meditados uno puede entrenarse en la realidad y sufrir la prueba y el examen de lo real (*gymnazein*). Es preparación del individuo para lo que debe hacer; es ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento; es meditar sobre los acontecimientos, sobre las cosas que nos afligen para remediarlas y edificarlas; es examinar la verdad de lo que pensamos como un inspeccionar las representaciones tal como se dan, ver en qué consisten, con qué se relacionan, examinar si los juicios que emitimos sobre ellas y los movimientos, pasiones, emociones, afectos que suscitan son verdaderos o no. Es meditar sobre la muerte haciendo de la filosofía un aprender a morir, ejercicio que excluye toda discriminación social. Es meditación que engrandece el alma (*megalophrosyne*), grandeza del alma que permite estar libre de lazos y servidumbres a las que hayan podido someternos nuestras opiniones y pasiones. Es meditación sobre el mundo externo para tener un saber de dicho mundo. Es lectura continua para suscitar el ejercicio del meditar. Es transformación del sujeto en sujeto ético de la verdad. Es confrontarse con los adversarios vitales para saber si somos capaces de resistirnos y ser fuertes ante ellos. Es un ejercicio de sí sobre sí mismo para transformarse

en sujeto de verdad. Este ejercicio exige esfuerzo, celo y entrenamiento, que conlleva austeridad, renunciamiento, prohibición, prescripción meticulosa, práctica de la verdad, *parresía*. Todo ello desemboca en autosuficiencia y felicidad. Es una preparación del individuo para los acontecimientos de la vida, como el atleta se prepara para las competencias. Es la subjetivación del discurso de verdad para convertirse en sujeto de enunciación de dicho discurso, lo cual conlleva el conjugar verbos como escuchar, leer y escribir, hablar. Es el desaprender los vicios para aprender la virtud.

Esta *epimeleia* se conecta con la *sorge* heideggeriana como rasgo fundamental de la vida fáctica (Figueras, 2006). Esta es una determinación existencial fundamental, una relación fundamental con el mundo, una reactivación de las vivencias del *Dasein*, un enfrentar el *Uno público* como habladorías, un poder-ser-sí-mismo en su estado de arrojado y ser-en-el-mundo.

¿Cabe lo anterior en un mundo globalizado, competitivo y en constantes guerras? Difícil pregunta. Sin embargo, nuestra respuesta es afirmativa desde la educación como clave de la *epimeleia*. Proponemos el retorno al momento socrático de esta *epimeleia* que, en términos de Wittgenstein, resuena en estas expresiones:

Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada meta de aquel que filosofa. El filósofo es aquel que debe curar en sí mismo muchas enfermedades del pensamiento, antes de poder llegar a las nociones del sano entendimiento humano (2007, p. 95).

Este momento socrático de la *epimeleia* es fundamental. Es la búsqueda racional de la virtud. Aparece por primera vez en el *Alcibiades* donde Sócrates plantea una tesis clave: para gobernar a los otros hay que gobernarse a sí mismo. Asimismo, hay que practicar las cuatro virtudes cardinales: sabiduría, justicia, templanza y fortaleza. Y unas técnicas de sí que nos ayuden a transformarnos en sujetos morales alcanzando la paz interior como serenidad y tranquilidad, práctica que dura toda la vida desde la *egkrateia* y la terapia del alma, lo cual lo convierte en un chamán filosófico, que no en un comerciante de ideas, “pues *apresar profundamente la dificultad es lo difícil*” (Wittgenstein, 2007, p. 200).

Esta *epimelia*, educativamente, no es otra cosa, desde la *humanitas*, que aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a vivir juntos, aprender a vivir con los demás, aprender a ser (Delors, 1996, pp. 95-109).

Conclusiones

Recordando la ética aristotélica, nada mejor para la *humanitas* que combinar el *logos*, el *ethos* y la *poiesis* como una totalidad humana al servicio de la *polis*. *Prohairesis* y *phrónesis* deben ser los pilares de la *humanitas*. Es la narración ética lo que le da sentido a la *humanitas*. Es que la condición del habla es dialógica como advierte Gadamer (2003, p. 208). Lejos de separar teoría, praxis y fabricación las unimos en un todo humanista sin predominios excluyentes. Debemos ser los artistas de este todo en el arte de vivir. La *humanitas* se torna una estética de la existencia: hacer de la vida una obra de arte. En ello entran ciencias y humanidades sin predominios excluyentes. Este giro estético de la *humanitas* la convierte en una forma de vida poblada de ejercicios espirituales y técnicas de sí. La *humanitas* deviene una terapia del hombre. Todas sus implicaciones se resumen en un cuadrifármaco: cuidado de sí, de los otros, de las cosas y de lo divino. Bien lo decían los epicúreos: *vana es la palabra del filósofo que no remedia ningún sufrimiento del hombre. Porque, así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma*. Para ello, el dominio de las pasiones es fundamental. La *humanitas* se convierte en un dominio del *pathos* en asocio con el *logos* --sin separarlos--, pues ambos son humanamente humanos. La *humanitas* es terapéuticamente psicagógica. Hay que querer el bien buscando la verdad. Por algo, los escolásticos consideraron el bien y la verdad como los trascendentales del ser.

Esta *humanitas* como *kaloskagatía* hace revivir el ideal antiguo de la *Paideia*. Y con Pítaco, el Lesbio, toca repetir: "cultiva la piedad, la educación, la templanza, la sensatez, la veracidad, la fidelidad, la experiencia, la destreza, la camaradería, la solicitud, la economía, las artes". Al fin y al cabo, como Cleóbulo, el Líndico, decía con sabia sabiduría: *lo óptimo: la medida*. Es la *humanitas* como forma de vida.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, E. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas*. Madrid: FCE.
- Chevalier, Jean et al. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.
- Delors, Jacques et al. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana.
- Eco, H. (2016). *De la estupidez a la locura. Crónicas para el futuro que nos espera* Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (2004). *Historia de la belleza*. Barcelona: Lumen.
- Fagot-Largeault, A. (2016). Les sciences ont-elles besoin de philosophie. *Revue Philosophique de Louvain*. 114, 9-27
- Figueras, M. (2006). *El cuidado: rasgo fundamental de la vida fáctica. Religión y persona*. Madrid: Diálogo filosófico, Colección Jornadas 5.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Gadamer, H. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Garcés, L. & Giraldo, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187-201.
- Gelio, A. (2002). *Noches áticas*. México: UNAM.
- Giraldo, C. (2015). Códigos estéticos en el pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. *Discusiones Filosóficas*, 16(26), 129-150.
- Giraldo, C. (2008). Ser libres a través del conocimiento de la historia: una invitación de Pedro Laín Entralgo a la conciliación. *Escritos*, 16(36), 14 - 44.
- Hoyos, G. (2000). *Ciencia, tecnología y ética*. Medellín: ITM
- De Sevilla, I. (2004). *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Janke, W. (1988). *Postontología*. Bogotá: PUJ.
- Kant, E. (1963). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad*. Salamanca: Sígueme.
- Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: Diputació de València
- Murillo, I. (2009). *Ciencia, persona y fe cristiana*. Salamanca: PUS.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *Prospecto del Instituto de Humanidades, Obras completas*, tomo VII, Madrid: Revista de Occidente, 9-24.

- Robinet, A. (1973). *Le défi cybernétique*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (1982). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (2006). *La sfida semiológica*. Roma: Armando Editore.
- Sófocles. (2005) *Antígona*. Bueno Aires: Cuadrata.
- Van Parijs, P. (2016). La philosophie dans le monde d'aujourd'hui: ni luxe ni blabla. *Revue Philosophique de Louvain*. 116, 39-45.
- Wittgenstein, L. (2007). *Aforismo. Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Serres, M. (2001). *Le Monde*, París, 19-VI-2001, p. 16.