

Foucault (crítico), Berlín (y lector de), Aristóteles: Reflexiones sobre el concepto de libertad en el hombre

*Foucault (Critique of), Berlin (and reader of), Aristotle: Reflections on the
Concept of Freedom in Man*

Héctor Reynaldo Chávez Muriel*

Fecha de Recepción: 05/04/2022

Fecha de Aceptación: 30/08/2022

Resumen: *Se pretende identificar las características fundamentales del concepto de libertad en Michel Foucault, lo que llevará a ubicarlo alrededor de cierta historia de la filosofía según la propuesta de Isaiah Berlin. Sin embargo, tratamos de desligar al pensador francés de tal ubicación cuando logramos tomar el concepto de sôphrosynê de Aristóteles como un recurso para emprender la reflexión sobre la tradición filosófica del cuidado de sí mismo. El objetivo fundamental será develar el lugar de Aristóteles en la reflexión de Michel Foucault a principios de la década de los 80, entendida como la tradición filosófica de “gobierno de sí”. Se propone seguir el argumento que Aristóteles hace del concepto de templanza en los tres primeros libros de la Ética a Nicómaco, para así demostrar que este concepto sería un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de gobierno de sí, si entendemos que ambos conceptos (Templanza y gobierno de sí) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.*

* Becario doctoral del Departamento de Filosofía, de la Universidad del Valle (UniValle), Colombia. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Magister en Filosofía (UniValle), Colombia. Integrante del Grupo de Investigación Daimón-Ágora -Línea de investigación en Filosofía y Psicoanálisis AGALMA- del Departamento de Filosofía y Director del Grupo de Investigación en Estudios sociales, Subjetividad, Interculturalidad y Desarrollo local (UniValle). Docente de la Facultad de Psicología, Coordinador de investigaciones y Coordinador área clínica de Bienestar Universitario Sede Norte del Cauca (UniValle). Adherente Apertura Para Otro Lacan APOLa, Miembro de la Red Iberoamericana Foucault. Correo electrónico: chavez.hector@correounivalle.edu.co

Palabras clave:

gobierno de sí – práctica de libertad – sôphrosynê – sujeto

Abstract:

It is intended to identify the fundamental characteristics of the concept of freedom in Michel Foucault, which will lead to locate it around a certain history of philosophy according to the proposal of Isaiah Berlin. However, we try to separate the French thinker from such a location when we manage to take Aristotle's concept of sôphrosynê as a resource to undertake reflection on the philosophical tradition of self-care. The fundamental objective will be to reveal the place of Aristotle in the reflection of Michel Foucault at the beginning of the 80's, understood as the philosophical tradition of "self-government". It is proposed to follow the argument that Aristotle makes of the concept of temperance in the first three books of the Nicomachean Ethics, in order to demonstrate that this concept would be a clear example of Foucault's proposal of self-government, if we understand that both concepts (Temperance and self-government) are inscribed in the context of ethics and constitute certain practices of freedom.

Keywords:

Self-government – Practice of Freedom – Sôphrosynê – Subject

“La libertad es la condición antológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 396 [ed. en francés: Foucault, 2001, p. 1530].

En este primer momento se parte del deseo de interrogarse si el concepto de libertad en Michel Foucault¹, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del “sentido positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad*. La conclusión es que, efectivamente, es así. Pero se discierne de las posibles consecuencias funestas que, según Berlin, trae consigo el sentido positivo de la libertad. Para corroborar esta hipótesis, se reconstruye el argumento de Berlin en torno al “sentido positivo” de la palabra libertad hasta la llegada a una *la retirada a la ciudadela interna*; seguido a esto, se muestra la propuesta de M. Foucault al final de su

¹ En el presente artículo retomo, reformulo y desarrollo algunas ideas trabajadas en el marco de mi formación doctoral.

pensamiento (finales de setenta y principios de ochenta) de *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad.

La pregunta por la libertad puede tomarse como un presupuesto necesario de la existencia, y que llegará en algún momento a inquietarnos. Cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestra mente dos ideas previas; 1. La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2. La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que viene de un Otro, algo estipulado. Por consiguiente, puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. Estas son las ideas previas que se pueden tener antes de iniciar las lecturas del ensayo de Isaiah Berlin, *Dos conceptos de libertad* (2000),² texto que se convierte de forzosa consulta para los interesados en esta noción. Sin embargo, y es de esperar, estas “ideas previas” se resignifican de manera notoria al sumergirnos en la lectura; al tratar de –en palabras de Berlin– examinar el sentido que tiene esta palabra, “propongo examinar nada más que dos sentidos que tiene esta palabra [libertad], sentidos que son, sin embargo, fundamentales” (2000, p. 219). Uno de estos sentidos es lo que Berlin llamará el sentido “negativo” y que es el que está implicado en la respuesta que contesta la pregunta “cuál es el ámbito en el que al sujeto –una persona o un grupo de personas– se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (2000, p. 220). El segundo sentido, es el que Isaiah llamará sentido “positivo”, y que es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra” (2000, p. 220).

Ahora bien, el núcleo problémico que queremos abordar es el del sentido

² Dicho sea de paso, el 6 de junio del 2019 se celebraron ciento diez años del nacimiento de Isaiah Berlin (1909-1997, Riga-Letonia), con múltiples actos académicos en diferentes universidades del mundo, en especial, en la Universidad de Oxford Inglaterra, donde Berlin se vinculó como alumno primero y luego como profesor por más de cuarenta años.

“positivo”. Trataremos entonces, de reconstruir los argumentos histórico-filosóficos que Berlín propone para definir el sentido “positivo” de libertad y seguiremos su ejemplo de alejarnos, por el momento, “de una toma de partido”, no sin antes resaltar el hecho de que Berlín es un defensor del concepto de libertad “negativa”. Asimismo, creemos conveniente que antes de pasar a reconstruir el sentido “positivo”, es menester hacer una mínima definición del sentido “negativo” de la palabra libertad.

Al principio del capítulo sobre *la idea de libertad negativa*, Berlín empieza mencionando: “la libertad política es, simplemente, el ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros [...] la coacción [u obstaculización] implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (2000, p. 220). Este sería, a grandes rasgos, el sentido “negativo” de la palabra libertad. Sin embargo, la libertad “negativa” implica ciertas cuestiones y no debe ser tomada como la mera capacidad de actuar sin que otros me coaccionen.

Por otro lado, Berlín nos dice que el sentido “positivo” de libertad sale a relucir al intentar responder a la pregunta “por quién estoy gobernado” o “quién tiene que decir lo que yo tengo o lo que no tengo que hacer” (2000, p. 230. En la nota). En este sentido, la concepción “positiva” de libertad entrará en conexión con el deseo de ser gobernado por mí mismo: “y puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito de libre acción” (2000, p. 231)³. Sin embargo, Berlín afirma que esta concepción positiva de libertad no es el estar libre de algo sino ser libre para algo y que, precisamente, es lo que los defensores de la libertad “negativa” han considerado “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía” (2000, p. 231).

Así pues, Berlín en su descripción histórico-filosófica del sentido “positivo” de la palabra libertad, nos dice que deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño; del querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, ser protagonista de mi actuar, utilizar mi razón para

3 Nótese que ese “deseo de un ámbito de libre acción” no es más que el sentido “negativo” de la libertad.

decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer. Así las cosas, buscaríamos la libertad cuando “yo me siento libre en la medida en que creo que esto es *verdad* y me siento esclavizado en la medida en que me hace darme cuenta de que no lo es” (2000, p. 232. las cursivas son nuestras). Podemos notar, que la libertad en el sentido de querer ser dueño de uno mismo y la libertad en el sentido de que otros hombres no me impidan decidir como quiera, no dista mucho. Sin embargo, aclara Berlín, son las formas “positiva” y “negativa” de la libertad, donde en su desarrollo histórico obtienen direcciones divergentes.

A partir de ese deseo de ser gobernado por mí mismo, entra en juego un “yo dominador” que se identifica con las diversas maneras de la razón, que Berlín denominará “yo verdadero”, y que, por lo demás, se contrapone a mis deseos no controlados, a mi naturaleza inferior, a mis placeres inmediatos, en últimas; a mi “yo empírico”. Este “verdadero” yo, que discierne lo bueno de lo malo (2000, p. 234),⁴ está en el centro de todas las políticas de autorrealización. Esta concepción “positiva” de libertad supone al hombre dividido en dos instancias; “el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manejo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos” (Berlín, 2000, p. 235). Así pues, será claro el hecho de que las concepciones de libertad derivan directamente de las ideas que se tengan del yo, de la persona, o del sujeto.

Por otro lado, la historia nos muestra, afirma Berlín, que el deseo de auto dirigirse ha tomado dos formas; “la primera la de autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico con el fin de conseguir el propio fin” (2000, p. 236).

Tomaremos el análisis de la primera, pues pensamos que es el primer piso del grafo del sentido “positivo” de la palabra libertad, es decir, un ámbito individual. Dejaremos por el momento la segunda, que constituye, a nuestro parecer, el segundo piso de este grafo y que hablaría de un registro de lo social o lo político. Sin embargo,

⁴ Cfr., “verdadero” yo, que Berlín llamará “monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que X [persona, tribu, estado...] decidirá si fuese algo que es [tomado como verdad]”. (Berlín, 2000, p. 234).

aclaremos que no consideramos que el paso de un piso a otro se dé, desde un principio y para siempre, tal cual como lo plantea Berlín.

Así pues, a “la autoabnegación con el fin de conseguir independencia”, Berlín la llamará “*la retirada a la ciudadela interna*”. Consistiría, en primera instancia, en tener que liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar; “quiero ser dueño de mi reino, pero mis fronteras son largas e inseguras por tanto, las reduzco con el fin de disminuir o eliminar el área que es vulnerable” (2000, p. 236). Entonces, terminaré por retirarme a mí mismo donde nada ni nadie pueden tocarme; “efectúo yo mismo una retirada a una ciudadela interna”. Como ejemplo de este ejercicio, Berlín cita los ascetas y los quietistas, los estoicos y los sabios budistas.⁵ En este grupo estaría ubicado también Kant; donde un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho. Sin embargo, para Berlín esto no es más que “una forma de doctrina que enseña la fábula de la zorra y de las uvas; no puedo querer verdaderamente aquello de lo que no puedo estar seguro” (2000, p. 241); la lectura que nos propone Berlín es que damos constantes saltos por las uvas y al darnos cuenta de que no podremos alcanzarlas simplemente afirmaremos: “están demasiado verdes para comerlas”. Muchas veces es Otro el que anticipa esta elección “si el tirano [...] consigue condicionar a sus súbditos [...] para que dejen de tener deseos originales y adopten [...] la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición [positiva], liberarlos” (2000, p. 242).

Berlín afirma que esta idea es, precisamente, “la antítesis misma de la libertad política”. Nos parece que este es un punto de quiebre fundamental en el ensayo de este autor, precisamente, porque es cuando se nota, a nuestro parecer, su “toma de partido” a favor del concepto de libertad “negativa”, así, Berlín da por sentado que la verdadera definición de libertad tiene que encontrarse en el sentido “negativo” de la palabra. En este contexto afirmará:

5 Para Berlín, estos ejercicios son “una forma de búsqueda de la seguridad, pero también se le ha llamado búsqueda de la libertad o independencia personal o nacional”. Esta invitación es a pensar que estos ejercicios, en el sentido “positivo”, no serían por definición un concepto de libertad.

La autoabnegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, *pero es difícil ver como se la puede llamar aumento de libertad*. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él; pero, ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré (Berlín, 2000, p. 242-243). En el párrafo siguiente afirma:

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados el concepto “negativo” de libertad, quizá se le pueda perdonar si cree que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenace los intereses del mío. *Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad*. (Berlín, 2000, p. 242-243. Las bastardillas son nuestras).

En este punto podemos resaltar varios aspectos; primero, existe una “toma de partido” por parte de Berlín a favor del concepto de libertad “negativa”; segundo, esta “toma de partido” se debe al hecho de que Berlín no considera el concepto de libertad “positiva” como válido y lo asimila más con seguridad, espiritualidad; tercero, la definición, en últimas, que nos propone Berlín para el concepto de libertad, es el sentido “negativo”.

Hasta ahora, hemos reconstruido el argumento de Berlín en torno al sentido “positivo” de libertad. Así pues, cabría preguntarse si el concepto de libertad en Michel Foucault, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del sentido “positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlín. Diremos con fuerza que sí.

Recordemos algunos puntos.

Según Michel Foucault, en sus conversaciones con H. Dreyfus y P. Rabínow, su “obra” se reparte entre: una ontología histórica de nosotros mismos en la relación a la verdad que nos constituye como objetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de la acción moral. Estas tres grandes “etapas” responden a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad). A pesar de esta división en su quehacer intelectual, Foucault mantiene un interés ético que se vincula con un concepto de libertad positiva en términos de Berlín. Tal vínculo se puede rastrear en su propuesta de *gobierno de sí como práctica de libertad*. Para resumir, es Kant quien inaugura una forma de interrogación filosófica como diagnóstico de la actualidad (ontología del presente). Con esto, Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad. Pero la cercanía de Foucault y Kant no solo está en la pregunta por el presente, además, podemos encontrar una “reivindicación” de la noción de sujeto en Kant que Foucault hará notar. Así, a partir del yo Cartesiano el acceder a la verdad no implicaría la necesidad de realizar cierto tipo de ejercicios espirituales o prácticas constitutivas del yo, sino que el presupuesto necesario estaría en la suficiencia de la evidencia. Este debate llevó a Kant a proponer un sujeto universal, que como tal, pudiese ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría una actitud ética. La idea de libertad en Foucault es un reclamo de cierta relación con la verdad, no mero conocimiento, sino un ejercicio necesario de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino un saber-ser que implica y exige cierta ocupación de uno mismo. Tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir *las relaciones entre sujeto y verdad*. Lo que viene así a ponerse en cuestión con la propuesta de Foucault no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos

en tanto que sujetos del saber y de la acción.

Por otro lado, un punto de ruptura entre Foucault y Kant es la concepción de la ética. La ética foucaultiana está alejada de una ética en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Idea que tiene estrecha relación con lo que Foucault denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *gobierno de sí mismo*.

Entre las manifestaciones que aparecen en la noción de *epimeleia heautou* (*gobierno de sí mismo*) y que tienen estrecha relación con el sentido “positivo” de la palabra libertad propuesto por Berlín podemos citar: en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en segundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo. Y tercero, esta noción designa una acción, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se trasfigura. En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la *verdad*, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites de acceso del sujeto a la *verdad*. A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la *verdad*. A este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad: a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuáles el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A su vez, la experiencia de la espiritualidad se caracteriza por desplegar tres grandes principios: primero, postula que es necesario la transformación del sujeto en algo distinto de lo que es para tener acceso a la *verdad*; segundo postulado: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del Eros y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una ascesis donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser

del sujeto; y tercer principio: para la espiritualidad el acceso a la *verdad* no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la *verdad* se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la espiritualidad un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la *verdad* si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, repetimos: “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto”.

La noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de libertad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad⁶.

No es simplemente retirarse a “la ciudadela interna” –como lo plantea Berlín–, sino que, se trata de un acto reflexivo que implica una práctica, en breve: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 3196 [ed. en francés: Foucault, 2001, p. 1530]). Dentro de esta tradición filosófica del gobierno de sí mismo, encontramos grandes filósofos y algunos conceptos que se inscriben en ella. Tal es el caso, nada más y nada menos, de Aristóteles y el concepto de *sôphrosynê*.

El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí

En este apartado se trata de develar el lugar de Aristóteles en la reflexión de Michel Foucault a principios de la década de los 80, entendida como la tradición filosófica de “gobierno de sí”. Para tal objeto, proponemos, como punto de partida, seguir el argumento que Aristóteles hace del concepto de templanza en los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco*, para así demostrar que este concepto sería un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de gobierno de sí, si entendemos que ambos conceptos

6 Con la intención de ampliar la reflexión sobre el problema de la verdad en Michel Foucault recomendamos al lector revisar en esta misma revista (*Cfr.*, Castro, 2014, pp. 10-21; Farrán, 2014, pp. 144-161)

(Templanza y gobierno de sí) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.

Michel Foucault en su curso en el colegio de Francia *La Hermenéutica del sujeto*, donde pone de manifiesto su interés por abordar en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad, y como punto de partida toma la noción de “*inquiétude de sí mismo*” (*epimeleia heautou*) originada en la Grecia clásica. Esta noción tiene estrecha relación con el concepto de ética que presenta el pensador francés en esta última etapa de su pensamiento. Para M. Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”.

Según M. Foucault, en la tradición filosófica del “*cuidado de sí*”, se entiende a la filosofía como “*la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad*”. A esta manera de entender la filosofía se asocia ese conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Igualmente, a este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad.

Recordemos que en toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera) el tema de la filosofía (¿Cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿Cuáles son las condiciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron. Pero Foucault nos dice que hay una excepción:

La de aquel a quien se le llama justamente [el] filósofo, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido el fundador de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe Aristóteles no es la cumbre de la antigüedad, es su excepción. (Foucault, 2001, p. 35).

Frente a este decir de M. Foucault surge la pregunta por el lugar que ocupa Aristóteles en la tradición filosófica del “cuidado de sí”. La propuesta de “inquietud de sí” la podemos suscribir, como hemos dicho, en el contexto de la ética. En este sentido nuestra hipótesis es que existe un punto de encuentro entre Aristóteles y Foucault a partir de la noción de *templanza*⁷ (*sôphrosynê*) como una forma de “gobierno de sí mismo”.

El interés de M. Foucault por los antiguos sería fundamentalmente ético, es decir, un interés por la problemática de sí mismo. Sin embargo, podemos decir que no solo su interés en los antiguos está centrado en la ética sino en la política. No solo, entonces, las relaciones del sujeto consigo mismo, sino también con los otros. En este sentido, la cuestión del *gobierno del sí* y de los otros (ética y política) sería el eje en torno al cual se articula el interés de M. Foucault por la Antigüedad.

Del mismo modo, la filosofía aristotélica debe ser leída como una tradición ético-política.⁸ Es así como Aristóteles desde el inicio de la *Ética a Nicómaco* establece como objetivo de su investigación “cierta disciplina política” (Aristóteles, 1985, I, 3, 1094b, p.10). En esta misma esfera de la política es donde Aristóteles introduce por vez primera el concepto de *templanza* (*sôphrosynê*), o mejor, su antónimo, a saber; intemperancia:

El fin de la política no es el conocimiento, si no la acción; y es indiferente que

7 La definición que podemos encontrar de la palabra *Templanza* en el Diccionario de Real Academia de lengua Española, en su primera acepción es: (Del lat. *temperantia*) “moderación, sobriedad y contingencia”. Como veremos, esta definición se torna insuficiente para un análisis detallado de la concepción que brinda Aristóteles en los tres primeros libros de su *Ética a Nicómaco*. Por otro lado, la cuarta acepción resulta más apropiada para intereses investigativos: (*Rel*). “Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón”. Frente a este uso que la teología y el cristianismo dio a la palabra *templanza*, nos permitimos remitir al lector al curso de Foucault *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2002, pp. 150, 189-190, 363, 371), también “Tres políticas de la *templanza*”, (Foucault, 2007, pp. 153-171).

8 La introducción que proporciona Julián marías a la *Ética a Nicómaco* toma gran importancia por la contextualización de tiempo y espacio que hace de la filosofía de Aristóteles, además de las advertencias que hace para una mejor comprensión: “la ética y la política están estrechamente unidas en la obra de Aristóteles, hasta el punto de que la *Ética a Nicómaco* termina con el programa que aproximadamente se realiza en la política” (Marías, 1985, p. XVII; *Cfr.*, Marías, 1951, pp. XXXIII-XLII).

sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los *intemperantes*; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de esas cosas será muy provechoso. (Aristóteles, 1985, I, 3, 1095a, 5-10, p. 3).

En este sentido el discípulo apropiado para la política es aquel que encauza sus deseos y acciones según la razón, mientras que su contraparte-o el que cae en el defecto- es aquel que vive según la pasión y recibe el nombre de *intemperante*.

En la política de Aristóteles el bien supremo al que se aspira es la felicidad (*eudaimonía*) donde casi todos están de acuerdo en cuanto a su definición y se admite que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, “pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios” (Aristóteles, 1985, I, 4, 1095a, 20-23, p. 4). A pesar de la definición subjetiva que pueda tener la palabra felicidad, se convierte en lo más deseable entre los hombres, en algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos. Para mostrar con claridad qué es, se hace necesario comprender la función del hombre; “en efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función que le sea propia” (Aristóteles, 1985, I, 7, 1097b, 25-28, p. 8). ¿Cuál es, entonces, la función propia del hombre? Aristóteles nos dirá que es la *razón*, más precisamente una actitud del alma según la razón o no desprovista de razón:

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y esta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta y además en una vida entera. (Aristóteles, 1985, I, 7, 1098b, 13-20, p. 10).

Para aquel que se interesa por la política es menester conocer la función propia del hombre, o en otras palabras, la virtud propia del hombre. A su vez, Aristóteles divide las virtudes según la razón en dos:

Pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos de carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes. (Aristóteles, 1985, I, 13, 1103a5, p. 18).⁹

Igualmente, “las virtudes son adquiridas mediante el ejercicio previo” (Aristóteles, 1985, II, 1, 1103a, 31, p. 19). Las dianoéticas deben su origen y su incremento principalmente a la enseñanza. La ética en cambio procede de la costumbre. El nombre *ética* se deriva de *carácter* que Aristóteles toma como hábito o costumbre.¹⁰ Las virtudes como la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, mientras que el término medio las conserva. La templanza sería una virtud ética, guiada por la recta razón y constituida por una acción de término medio; “el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado” (Aristóteles, 1985, II, 3, 1104b, 8, p. 20).

Pero las acciones de acuerdo con las virtudes para que sean como son, deben

9 En la traducción de Antonio Gómez Robledo, este párrafo se lee de la siguiente manera: “a unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, liberalidad y templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apreciable o *temperante*, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Política* (traducción e introducción Antonio Gómez Robledo), Porrúa, México, 1972, I, 13, p. 17). Debe entenderse, tanto “*Morigerado*” como “*Temperante*”, como aquel que ejerce la templanza.

10 *Cfr.*, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1 (en la Edición de Centro de estudios Constitucionales, en la nota 1).

cumplir ciertas condiciones:

Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podría hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados. Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado. (Aristóteles, 1985, II, 4, 1105b, 10-15, p. 23).

La virtud es un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente; “por tanto el término medio es la templanza y el exceso de los placeres el desenfreno” (Aristóteles, 1985, II, 7, 1107b, 6, p. 27). En últimas, las virtudes en general son términos medios y hábitos, “que por sí mismas tienden a terminar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo con las normas de la recta razón” (Aristóteles, 1985, III, 5, 1114b, 25-30, p. 41). Es ahí donde se encuentra la templanza cuyo objeto es la mediación de los placeres corporales:

El morigerado [o temperante] es el término medio entre estos extremos, pues no se complace en lo que más se complace el desenfrenado sino que más bien le disgusta, ni en general en lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas le faltan no se aflige ni las apetece, o solo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni en general ninguna de estas cosas; lo que es agradable y conduce a la salud y bienestar, lo deseará moderadamente y como es debido, y lo mismo las demás cosas agradables que no son obstáculos para ellos, o no van contra lo noble o exceden de sus recursos, porque el que así se conduce ama más esos placeres que la dignidad, y el morigerado no es así, sino que se deja guiar por la recta razón. (III, 11, 1119a, 10-20, p. 50).

El desenfreno es lo contrario a la templanza y tiene como único fin el placer, placer inmediato, sin mediación de temporalidad, lo que aleja su lógica de una acción moral tal cual lo plantea Aristóteles. Por el contrario, la propuesta de Aristóteles es que hay que temprar o frenar la tendencia a los placeres: “porque el deseo de lo placentero es insaciable e indiferente a su origen en lo que no tiene uso de razón” (Aristóteles, 1985, III, 12, 1119b, 10, p. 50), por eso los apetitos deben ser moderados y pocos y no oponerse en nada a la razón: “lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón. Por eso los apetitos del hombre morigerado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo noble, y el hombre morigerado apetece lo que debe y como y cuando debe, y así también le ordena la razón” (Aristóteles, 1985, III, 12, 1119b, 10., p. 50).

El gobierno de sí a manera de conclusión

Como se dijo en principio, trataremos, en la medida de lo posible, de demostrar cómo el concepto de templanza en Aristóteles puede entenderse como un ejemplo del concepto de “gobierno de sí” que presenta Michel Foucault al final de su pensamiento. Miremos el porqué de nuestra hipótesis.

Recordemos que en 1975-1976 Foucault empieza a interrogarse sobre los modos de subjetivación. Así en sus últimos escritos, esta búsqueda de un nuevo estilo lo lleva otra vez al antiguo problema de la ética filosófica, y más precisamente a la cuestión de *eros*. Pues es por medio de una historia de la sexualidad que se remonta a los griegos y plantea su nuevo estilo. La propuesta que sale de este cambio de estilo es lo que se conoce como “*gobierno de sí*” (*souci de soi*). Es a partir de Sócrates un sello distintivo y una dificultad fundamental del pensamiento crítico y filosófico; esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: “ocúpate de ti

mismo”, es decir, fúndate en libertad, mediante el dominio de ti.¹¹

En estos términos, la práctica del pensamiento crítico o filosófico consiste, por lo tanto, en la inquietud de sí; la dificultad es saber cómo, para decirlo con más firmeza, la subjetividad pertenece al pensamiento crítico; no puede evadirse. Michel Foucault propone la elaboración de una *ascesis*, es decir, una práctica subjetivadora del pensamiento crítico, en donde la relación con uno mismo no se basa en la idea de que la identidad propia es el elemento que podemos rechazar, y en donde el objetivo no es el sometimiento a una ley externa independiente de la expresión de nosotros mismos. Por el contrario la tarea está en voltear la mirada hacia nosotros mismos y procurar una acción: acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se transfigura.

Si miramos, por ejemplo, la forma en que M. Foucault aborda el concepto de templanza en el segundo volumen de *la Historia de sexualidad* podemos encontrar una articulación con el gobierno de sí mismo. Así, al abordar la problematización moral de los placeres, añade: “[...] la templanza no puede tomar la forma de obediencia a un sistema de leyes, o a un código de conductas; ya no puede valer como un principio de anulación a los placeres; es un arte, una práctica de los placeres que es capaz, al usar de quienes se fundamentan en la necesidad, de limitarse a sí misma” (2007, pp. 55-56.). La virtud de la *sôphrosynê* es lo que se describe como un estado muy general que asegura que nos conduzcamos como es debido, es decir que seamos no solo temperantes sino piadosos y justos y también valerosos. De este modo, la *sôphrosynê* en la *Ética a Nicómaco*:

[...] se caracteriza por el hecho de que el sujeto elige deliberadamente entre los principios de acción acordes con la razón, que es capaz de aplicarlas y de seguirlas, que así mantiene, en su conducta, el justo medio entre la insensibilidad y los excesos [...] y que goza con la moderación que da pruebas;

11 Para una análisis mucho más detallado sobre la relación entre libertad y prácticas de subjetividad o gobierno de sí, véase (Chávez, 2016, pp. 131-155).

a la *sôphrosynê* se le opone la intemperancia (*akolasía*) en la cual se siguen voluntariamente, y por acción deliberada los malos principios, abandonándose a los deseos más débiles y gozando con esta mala conducta: el intemperante no puede curarse ni se arrepiente. (Foucault, 2007, p. 62-63).

La atención que fija M. Foucault al concepto de templanza va más allá de una simple virtud ética:

La *sôphrosynê*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio y la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general [...] con el fin de preservar una pureza; se trata de ser libre y poder seguir siéndolo. Ahí podría verse si aún fuera necesaria, la prueba de que, en el pensamiento griego, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismo solo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. (Foucault, 2007, p.76-77).

La libertad de los individuos entendida como dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero al constituirse como práctica de libertad. Como hemos dicho, cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestro pensamiento dos ideas previas; 1. La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2. La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que

viene de un Otro, algo estipulado. En este sentido puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. De lo que se trata en la propuesta de M. Foucault es una práctica de libertad articulada a un contexto ético, lo que se ha conocido con el nombre de “concepto de libertad positiva” y que es el que está implicado en esa respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. No se trata, entonces, de interrogarnos por “cuál es el ámbito en el que al sujeto-una persona o un grupo de personas-se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (Berlin, 2000, pp. 215-274).

Esta propuesta de *gobierno de sí* ha merecido la impresión de ser un acto de egoísmo donde “la retirada a una ciudadela interna” se asume como un acto de cobardía considerando este acto como “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía” (Berlin, 2000, p. 231). Por el contrario, pensamos que este deseo por parte del sujeto de ser su propio dueño; del querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, ser protagonista de mi actuar, utilizar mi razón para decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer, constituye una acción ética en el más amplio sentido filosófico: “pues aún en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, eso último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos” (Aristóteles, 1951, VII, 14, 1332a, 35-40, p. 135. *Cit. por:* Foucault, 2007, p. 77).

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1951). *Política*. (María Araujo y Julián Marías, Trads). Centro de estudios constitucionales. Texto original del siglo IV a.C.

Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. (María Araujo y Julián Marías, Trads). Centro de estudios constitucionales. Texto original del siglo IV a.C.

- Berlin, Isaiah (2000). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre libertad*. (Belén Urrutia, Julio Bayón & Natalia Rodríguez Salmones, Trads.) Alianza Editorial.
- Castro, Edgardo (2014). Modernidad y veridicción. *El Banquete de los Dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2 (2), pp 10-21.
- Chávez Muriel, H. R. (2016). ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 131-155). Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Farrán, Roque (2014). Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. *El Banquete de los Dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2 (2), pp 144-161.
- Foucault, Michel (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, (Miguel Morey, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2001). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En *Dits et écrits II, 1976-1988*. Gallimard.
- Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Martí Soler, Trad.). Siglo XXI.
- Marías, Julián (1985). Introducción. En Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Centro de estudios constitucionales.
- Marías, Julián (1951). IV El programa de la política. En Aristóteles. *Política*. Instituto de estudios políticos.