

# UACM

Universidad Autónoma  
de la Ciudad de México

*Nada humano me es ajeno*

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

**La ética del cuidado de sí en el pensamiento de Michel Foucault:  
una lectura republicana**

TRABAJO RECEPCIONAL PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN CIENCIA POLÍTICA Y ADMINISTRACIÓN URBANA

P R E S E N T A

**Ana Karen Hernández Pérez**

Director del Trabajo recepcional

**Dr. Arturo Santillana Andraca**

Ciudad de México, agosto 2020

## SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



## UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

### RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

### DERECHOS RESERVADOS<sup>©</sup>

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

## Índice

<b>Agradecimientos .....</b>	<b>3</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo 1. Una aproximación a las nociones de ética y política.....</b>	<b>13</b>
1.1. Un acercamiento a la noción de ética .....	13
1.2. Una aproximación a la definición de política.....	36
1.3. Sobre la relación entre ética y política .....	50
<b>Capítulo 2. La ética del cuidado de sí.....</b>	<b>53</b>
2.1. Las preocupaciones éticas de Foucault.....	53
2.2. La ética del cuidado de sí en la Antigüedad grecolatina.....	61
2.3. La ética del cuidado de sí en la mirada de Michel Foucault.....	71
2.4. La diferencia entre el conócete a ti mismo y el cuidado de sí.....	75
2.5. La disolución del binomio conocimiento y cuidado de sí en la modernidad	83
<b>Capítulo 3. El cuidado de sí como una práctica política.....</b>	<b>85</b>
3.1. El cuidado de sí como virtud republicana .....	85
<b>Conclusiones.....</b>	<b>101</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>106</b>
<b>Anexo 1: Glosario de términos .....</b>	<b>110</b>

## **Agradecimientos**

A mis padres **Mario y Adriana**, las personas que más admiro en mi vida: quienes con su esfuerzo, amor, y paciencia me dieron los cimientos óptimos para cumplir esta meta. Gracias por la confianza que tuvieron en mí y en el camino que elegí; su crianza es lo que forjó la persona que soy hoy. Espero se sientan orgullosos.

A mi hermano mayor **Israel**, mi súper héroe de niñez: a quien he visto toda mi vida como un ejemplo de entereza, voluntad y lealtad.

A mi pequeña hija **Azul**, el pincel que le da color a mi existir ella ha sido, es y será el motor, la luz y **la inspiración** de mi vida. Lucharía contra monstruos, fantasmas, extraterrestres y arañas con tal de protegerla y procurarla porque ella siempre será mi casa y mi hogar. Espero ser un digno ejemplo para ti hija, mía.

A mi prometido **Iván**, mi futuro esposo, con quien mi alma se expande: me procuró, apoyó y motivó para concluir esta etapa; y siempre, con profundo amor, me hizo sentir orgullosa de lo que soy. No pude elegir a mejor compañero de vida que a alguien a quien admiro tanto.

A mis **amigos de la UACM**, que se convirtieron en una extensión de mi familia: **Citlali, Amelia y Charlye**. Sin olvidar a aquellos que se fueron antes de tiempo dejando un espacio imposible de llenar: **Marco y Luiza**.

**A mi asesor, lectores y profesores: Dr. Arturo Santillana Andraca, Mtro. Gilberto Alvide Arellano, Dra. Ma. Concepción Delgado Parra, Dr. Sergio Ortiz Leroux, Mtra. Tania Vanessa Carbajal Carmona y a la Dra. Tania Carranza Gaytán;**

que me acompañaron, formaron y algunos otros también marcaron mi vida de una manera espectacular.

A la **Universidad Autónoma de la Ciudad de México**, que me abrió las puertas y me dio la oportunidad de trascender académica, crítica, humana y científicamente. Mil gracias a esta digna institución.

Ya decía una de las máximas de Aristóteles que leí y comprendí en mi estancia en esta universidad y cual lema se ha convertido en mi mantra de vida: **“felicitas sibi sufficientium est”** (La Felicidad es de aquellos que se bastan a sí mismos). El ejercicio de observarnos introspectivamente y nutrirnos de aquello que necesitamos es increíblemente satisfactorio. Agradezco a mi universidad por sustentar mi ser todo este tiempo de una forma tan espectacular. Espero que la vida me conceda retorno a este maravilloso lugar para poder devolverle un poco de la felicidad que ha cultivado en mí.

**Autonomía, Educación y Libertad**

**¡Arriba, arriba, la Autónoma de la Ciudad!**

## Introducción

La política actual se dibuja muy distinta a la manera en que se pensó en la Antigüedad grecolatina. Mientras filósofos como Platón y Aristóteles la visualizaron como la vía por excelencia para lograr la justicia, la felicidad o la satisfacción del bien común, en la actualidad se ha convertido en una fuente privilegiada de negocios y ambiciones egoístas, donde el principal interés está constituido por los bienes materiales. A lo largo de la historia, han existido gobernantes que ejercen su cargo pensándolo en sus beneficios personales y no en la sociedad a la que deben su encargo. Este mal manejo de la política ha creado un abandono visible de la comunidad; se ha olvidado el objetivo principal del ejercicio del poder político.

La política es una actividad humana fundamental a través de la cual los seres humanos organizan la vida social para convivir de manera ordenada, colectiva y articulada en la mayor unidad posible. Como dice Aristóteles (2006), los hombres por naturaleza somos seres sociables, es decir, necesitamos de la colectividad para vivir: *zoon politikon*. Muchas veces esta actividad tiene fallas que hacen que la política pierda sentido en su tarea primordial. Esta pérdida de equilibrio se manifiesta tanto en gobernantes como gobernados: se comienzan a desdibujar los intereses comunes por los privados, y ambos, únicamente comienzan, a prestar atención a los intereses individuales. La ética del cuidado de sí del pensamiento foucaultiano

podría ser una práctica ciudadana para ejercer un poder político virtuoso guiado por la paz, la justicia, el bien común y la libertad<sup>1</sup>.

El objetivo de la presente investigación es el siguiente:

Proponer la máxima ética del cuidado de sí de la Antigüedad clásica como una práctica política en los regímenes republicanos<sup>2</sup> contemporáneos para poder poner especial atención a todo el acontecer público; para poner en práctica verdaderas virtudes cívicas; para poder participar responsablemente en la vida pública con orientación al bien común.

La idea de recuperar un tema ya clásico de la teoría y de la filosofía política, como es la aproximación entre ética y política, cobra sentido ante la racionalidad estratégica e instrumental que predomina en la vida política de las sociedades contemporáneas. Al menos en occidente, desde Platón y Aristóteles, la reflexión ética resultaba importante para encontrar los fundamentos y el sentido de la política. La idea de virtud que encontramos primero en Platón y luego recuperada por su discípulo Aristóteles se basa en la idea de gobernar las pasiones a través de la inteligencia (*logos*), a fin de controlar los vicios y excesos, que pueden llegar a perturbar la convivencia comunitaria. Si asumimos que detrás de la disputa por el poder se ponen en juego los recursos para satisfacer nuestros deseos, se requiere un horizonte

---

<sup>1</sup> El ejercicio político virtuoso, no solo consta de la actividad de los gobernantes, sino también de los gobernados, es una tarea en conjunto que si no se hace con una premisa ética, esa puede perder gran parte de su tarea fundamental que es la búsqueda de bien común.

<sup>2</sup> Entenderemos por republicanismo a esta vertiente política que es contraria a la monarquía, donde los ciudadanos son miembros libres e iguales ante la ley preocupados por el ejercicio del bien común. Lo ciudadanos dentro del republicanismo participan todo el tiempo en los asuntos de interés público y no esporádicamente. Carlos Pareda (2017)

ético para ponerle límites a las ambiciones y aprender a convivir con nuestro entorno. Sin ética no hay valores individuales ni socialmente compartidos. Por ello, debido a que la política se ha visto como un medio para satisfacer vanidades y fútiles apetitos más que un fin en sí misma, se vuelve crucial la necesidad de repensar los vínculos entre ética y política. Aunque ésta es una reflexión que se puede encontrar en gran cantidad de pensadores a lo largo de la historia de las ideas políticas, en este trabajo se recuperará la obra del filósofo francés Michel Foucault (1926-1984) por la preocupación que desarrolló en la última etapa de su vida respecto a la noción del “cuidado de sí” que rescata de pensadores de la Antigüedad grecolatina. Pero, ¿qué es el cuidado de sí? ¿De qué modo repercute la ética del cuidado de sí en la vida política? ¿En qué consiste la virtud política? ¿Es posible la práctica ética del cuidado de sí en la vida contemporánea? Hay muchas preguntas por responder. Justamente, este trabajo de investigación busca dar un giro al regreso filosófico de la práctica del poder y de la política bajo ciertas técnicas éticas.

La *ética del cuidado* de sí consta del cuidado del cuerpo y del espíritu desde una perspectiva de desarrollo que posibilita una relación armónica y política con los otros. Esta situación conlleva, en definitiva, a un replanteamiento de concepciones como subjetividad, libertad o verdad. Con esto, el sujeto debe interrogarse y conocerse, buscando cómo mejorar su ser. Debe persistir en esta tarea motivado siempre por una voluntad ligada tanto a un presente como a un futuro: ser feliz, cultivar el saber, así como preocuparse por el cuidado de los demás.

Con esto, los sujetos que tengan como encomienda el manejo del poder político y, para ello, ejerzan permanentemente la ética del cuidado de sí para recuperar las

virtudes cívicas olvidadas, podrán obtener una buena administración del poder y lograrán una mejor organización política.

La *ética del cuidado* de uno mismo fue retomada por Foucault como una vía hacia la práctica de la libertad (Fornet-Betancourt, Becker y Gómez-Muller, 2009).<sup>3</sup> Se refiere a procurar, en conjunto, tanto al cuerpo como a la psique; esto quiere decir poner en marcha un arte de la existencia que nos permita, entre otras cosas, ser responsables y prudentes para con nosotros mismos y para con los otros, con quienes se convive, ya sean parientes, amigos o ciudadanos.

La *ética del cuidado* de sí, según el pensamiento del filósofo francés, impera por un cuidado del cuerpo y del espíritu desde una perspectiva de desarrollo que posibilite una relación armónica y política con los otros. Esta ética es, para Foucault, una actitud, un modo de comportarse, una manera de vivir, pero también procedimientos, consejos y prácticas sociales que generan relaciones intersubjetivas, intercambios, comunicaciones e instituciones para, finalmente, llegar a la práctica de la libertad. La ética del cuidado de sí es una preocupación que atravesó por diversas inquietudes en las reflexiones de la Antigüedad grecolatina, si bien por momentos fue una máxima relegada al predominio del “conócete a ti mismo”, inscripción correspondiente al oráculo de Delfos.

---

<sup>3</sup> Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984 y publicada por primera vez en la Revista *Concordia*. En el presente trabajo citamos una reproducción de dicha entrevista del año 2009.

Así se refiere Platón al cuidado de sí: “Sócrates. – Pues bien: dime en qué consiste el cuidado de sí mismo, ya que muchas veces lo pasamos por alto aunque creyendo realizarlo (...)” (Platón, 1871, p. 175).

A continuación, en el diálogo de Alcibíades, en lo que se refiere a la búsqueda de mejorar el cuidado, señala Platón:

Sócrates. - ¿Pero es una cosa fácil conocerse a sí mismo, y fue un ignorante el que inscribió este precepto a las puertas del templo de Apolo en Delfos? ¿O es una cosa muy difícil que no es dado a todos los hombres conseguir? (Platón, 1871, p. 179).

A lo que se refiere Platón es a las máximas que ornaban el templo de Apolo en Delfos.

La máxima *gnothi seautón* o “conócete a ti mismo” era parte de las reglas que se aconsejaban a los que se acercaban al oráculo de dicho templo. *Meden agan* (Μηδέν Ἄγαν) aconsejaba que sólo se plantearan las preguntas que se necesitaba conocer, y recordaba que no se debían adquirir compromisos o cauciones que no se pudieran cumplir al realizar la consulta; *gnothi seautón* (γνώθι σεαυτόν), por último, significaba que era necesario examinar cuál era la pregunta a realizar con atención a uno mismo.

En este instante surgen los fundamentos del pensamiento griego: “Sócrates. – Sólo conociéndonos a nosotros mismos, es como podemos conocer, que lo que está en nosotros nos pertenece.” (Platón, 1871, p. 192).

En el mundo griego se van transformando las formas de construcción del sujeto, los preceptos y las tecnologías que van a ser bien mostradas por Foucault en su *Hermenéutica del sujeto*. Epicuro emplea el término *therapeuein* para referirse al cuidado que todo hombre debe tener, a lo largo de toda su vida, de su propia alma. Todo estaba encaminado al mejoramiento de la vida del hombre. Ello aparece en Epicuro citado por Foucault:

(...) vacío es el discurso del filósofo que no cura ninguna afección humana. En efecto, así como una medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo no es de utilidad alguna, tampoco lo es una filosofía si no expulsa la dolencia del alma. (Foucault, 2001, p. 25).

Ahora bien, problematizando un poco, el ejercicio de la política es una actividad que pone en juego la práctica del gobierno, el control social y el bien común. Es aquí donde la ética del cuidado de sí juega un papel importante, ya que la práctica política presupone la responsabilidad de la persona para consigo misma y para su entorno. Una virtud clave para entender esta práctica en el espacio político es la prudencia (*phronesis*). La práctica del cuidado de sí podría generar un crecimiento psicológico, intelectual y ético que puede contribuir a la construcción de una actitud prudente para dirimir conflictos y tomar decisiones sobre asuntos comunes.

El ejercicio de la política actual ha sido deformado y manipulado de manera ambiciosa y egoísta en el sentido de obtención de poder; asimismo, ha olvidado su tarea principal, que es la preocupación social. La ética del cuidado de sí podría ser vista como una solución alternativa que contrarreste o contribuya a criticar esta práctica política distorsionada a fin de conseguir y llegar a una práctica política virtuosa

donde se procure la justicia, la paz y el bien común, la libertad y la participación política.

Una de las líneas de investigación que se abordarán en el presente trabajo alude a la posibilidad de recuperar las reflexiones de Foucault para una lectura *republicana* de la vida política, rescatando también la noción de *cuidado de sí*. Se realizará una investigación teórica utilizando el método historiográfico, recuperado por Foucault, que reconstruirá la noción antigua del *cuidado de sí* a la luz de nuestro presente acontecer político. Para ello, se revisará la bibliografía del filósofo francés Michel Foucault, así como de especialistas en su obra. Se atenderán también algunas obras de pensadores de la Antigüedad grecolatina y se consultarán artículos de investigación especializados en el tema.

En el capítulo 1 realizaré una recopilación del significado de los conceptos “ética” y “política” así como la exposición de la importancia de los mismos. Podremos ver la diferencia de variadas fuentes como diccionarios, autores clásicos, modernos y contemporáneos, dejando así expuestas las coincidencias y diferencias de estas nociones. Posteriormente, dejando un panorama más claro con base a la ética y la política exhibiré la importancia del vínculo de estas dos premisas para el buen funcionamiento del ejercicio político.

En el Capítulo 2 hablaré sobre el cuidado de sí desde la época grecolatina hasta Foucault, donde se explicará lo que es, en que consiste, de qué manera puede lograrse, cómo lo practicaban en la sociedad de Grecia antigua, qué técnicas debían aplicarse y que plantea Foucault sobre este arte de vida y su importante vinculación

del *conócete a ti mismo* y el *cuidado de sí*. Para finalizar este capítulo expondré mi preocupación por la disolución del binomio *conocimiento* y *cuidado de sí* en la modernidad, ya que el filósofo francés plantea que en esta época, la percepción ética pierde protagonismo quedando de lado su práctica; el *cuidado de sí* comienza a ser visto cómo una práctica egoísta, individualista y ambiciosa, por ende, no es relacionada con la preocupación de la comunidad y mucho menos de la ciudad, cuando en realidad es todo lo contrario.

En el Capítulo 3 se abordará la manera en que la suma del *cuidado de sí* y el republicanismo puede dar un ejercicio político virtuoso, tomando en cuenta que la *ética del cuidado de sí* es solo uno de los tantos ingredientes que necesita el republicanismo para que sea exitoso, sin embargo, es un buen elemento para que este se de manera óptima.

Para finalizar con las conclusiones dejo expuesta la idea de que si adoptamos el *cuidado de sí* como una conducta obligada a la ciudadanía, se podrían modificar aspectos que nos impiden tener una mayor participación en la vida política de la ciudad. La modificación de la participación política ayudaría al ejercicio virtudes republicanas, no para llegar a un republicanismo perfecto, ya que se necesitan muchos más elementos que solo el *cuidado de sí*. Si la sociedad logra un actuar republicano, tendríamos efectos comunales positivos que nos garantizarían nuestra libertad.

# Capítulo 1. Una aproximación a las nociones de ética y política

## 1.1. Un acercamiento a la noción de ética

(...) es particular propiedad del hombre, que lo distingue de los demás animales, el ser el único que tiene la percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto y de las demás cualidades morales, y es la comunidad y participación en estas cosas lo que hace una familia y una ciudad-estado.  
(Aristóteles, 1973, p. 1253a)

La palabra “ética” proviene del griego *ethos*, que hace alusión a las costumbres, tradiciones o, en síntesis, a la cultura de un pueblo, que va a influir en la conducta de individuos y/o sociedades, así como en sus inclinaciones hacia la bondad o la maldad. Por lo tanto, podemos decir que la Ética es la ciencia que estudia las buenas costumbres, las conductas valiosas y los criterios para orientar la conducta humana en el campo de los valores (Sáenz, 2002).

La ética es una ciencia normativa, es decir, contiene normas que rigen la conducta humana. También estudia la fundamentación de los valores acerca de cómo debemos actuar.

En este apartado se definirá lo que es *ética* desde la mirada de varios autores. En primera instancia, vale la pena recuperar la definición que encontramos en el *Diccionario* de la Real Academia Española:

Ética. (Del lat. *ethicus*, y este del gr. ἠθικός).

1. adj. Perteneiente o relativo a la ética.
2. adj. Recto, conforme a la moral.

3. m. desus. Persona que estudia o enseña moral.

**4. f. Parte de la filosofía que trata de la moral y de las obligaciones del hombre.**

**5. f. Conjunto de normas morales que rigen la conducta humana. Ética profesional.** (Real Academia Española, 2017, párr. 1-5. El subrayado es nuestro).

Para los fines de la presente investigación, profundizaremos en las acepciones cuarta y quinta, esto es, comprender la ética como esa parte de la filosofía que se encarga de investigar la fundamentación de los valores morales y su lugar en la orientación de la conducta individual y colectiva.

## **Platón**

En su obra *La República (Politeia)* el autor menciona diversos requisitos para que un gobierno de bien pueda sostenerse; entre otros, la sabiduría, el conocimiento de uno mismo, la educación, la justicia, el bien común, la virtud y la ética son primordiales para lograrlo.

La república, para el filósofo ateniense, no podía marchar sin la existencia de la ética, ya que por medio de ésta se llegaba a la forma ideal del Estado. En el libro primero de *La República* se habla de lo que es justo e injusto; se pone en cuestión que la justicia puede desencadenar injusticia; y la provocación, desigualdad. Recordemos que Polemarco cita a Simónides y dice que la “justicia es dar a cada uno lo suyo” (hablando sobre un gobierno ético), pero ¿quién decide correctamente qué merece cada quien sin caer en la desigualdad y, por lo tanto, en la injusticia? Es por eso que Trasímaco le refuta diciendo que, en la realidad, él no está convencido de que la política esté regida por un razonamiento ético, sino, mejor dicho, por la búsqueda de las conveniencias (sean cuales sean, personales o de *Politeia*). Sócrates,

al ver que es una discusión sin fin, deja en claro que si uno no sabe con exactitud qué es la justicia, no sabrá distinguir entre lo virtuoso y los vehementes vicios.

La definición de ética para Platón ha sido estudiada por varias disciplinas, como la filosofía, la antropología, la sociología, la ciencia política, etcétera. Se trata de “la república” del alma y el cuerpo; la naturista, donde entra el orden natural y el respeto a la naturaleza, es decir, que aquello que sigue este orden es bueno, y aquello que va en contra de la naturaleza es malo. También es eudemonista, que es aquello que todos debemos tener como finalidad; en otras palabras, conseguir la felicidad por medio de la ética.

Platón, para definir y dirigir el fin de la ética, se basa en dos conceptos primordiales: la *felicidad* (como fin) y la *virtud* (como vía). Yarza lo explica de la siguiente manera.

La ética, el conocimiento del bien humano, estaría en dependencia del conocimiento del Bien, sería una aplicación más del conocimiento general del principio estructurante de la realidad. El Bien determina, reconduce a la unidad toda la multiplicidad, hace que cada cosa sea lo que es y debe ser, hace inteligible la realidad, dota a todo de verdad, bien y belleza, del orden y la armonía que en su mutabilidad debe tener. La ética no sería sino la aplicación a la vida humana, singular y colectiva, del saber supremo, de la teoría, *episteme* y *nous*, y sólo desde tal saber el hombre podrá conducir bien y bellamente su vida. No es que en el ascenso al Bien la experiencia práctica no cuente, sino que supone sólo un primer momento que debe ser superado y trascendido. Sólo desde la verdad es posible «atravesar todas las dificultades como en medio de una batalla», afrontar toda prueba, refutar cualquier opinión no verdadera. (Yarza, 1996, p. 303).

Para Platón, la ética es un ejercicio social al que se podrá llegar sólo con el conocimiento y el cultivo de las virtudes. En su obra *La República*, el filósofo griego afirma estar convencido de que para llegar a una *Politeia* ideal se necesita un conocimiento amplio del horizonte filosófico. Entonces, entendamos que a través del conocimiento

de la filosofía, el alma comienza a educarse para poder llegar a la virtud que, según Platón, era la “dialéctica”; ésta era, para el filósofo, el conocimiento básico para el gobernante de un estado justo e ideal.

En el libro cuarto de *La República*, Platón habla sobre las virtudes, el estado ideal y la justicia para obtener un gobierno feliz, es decir, un gobierno de felicidad de comunidad social. El autor nos expone un diálogo entre Adimanto y Sócrates en el que charlan sobre cómo llegar a este tipo de gobierno republicano y justo (Platón, 2013, pp. 73-74). Allí, se dice que para alcanzar la meta del buen gobierno deben evitarse dos cosas: la opulencia y la pobreza, ya que éstas generan holgazanería y el deseo del mal. Para evitar que estas dos situaciones sucedan, se debe educar a la juventud y a la infancia para que sean perfectos hombres de bien. Sócrates menciona que “en un estado todo depende de los inicios. Si ha comenzado bien, irá aumentando siempre, como el círculo. Una buena educación forma un buen carácter (...)” (Platón, 2013, p. 75).

Después de que los ciudadanos son educados para ser hombres de bien, también se debe tener un completo control del alma que, a decir de Platón, se encuentra dividida en tres partes muy distintas, pero, a la vez, complementarias: la racional, la irascible y la apetitiva. La ubicación de esta tripartición del alma se encuentra en diferentes partes del cuerpo. La primera se halla en la parte de la cabeza, como gobernante de las dos restantes; la irascible se encuentra en el pecho y representa las emociones y la subjetividad; y por último, la apetitiva se enfoca en los apetitos de cualquier tipo, incluso en los más bajos y aberrantes del ser humano, y se ubica en el vientre. La parte racional debe gobernar a las partes irascible y apetitiva, pero

tiene que dejar que la parte irascible intervenga de vez en cuando para poder tomar decisiones por medio de la empatía y no de una manera cuadradamente objetiva.

Ya que la educación y el control del alma ha sido dominado, se es dueño de uno mismo, por tanto, el buen orden gobierna en uno mismo; según Sócrates en el diálogo de *La República* de Platón, así se podrá llegar al Estado justo.

Después de haber arreglado cada una de las funciones que le son propias, después de haberse hecho dueño de uno mismo, después de haber establecido orden y concordia entre esas partes, de haber puesto entre ellas una armonía perfecta, después de haber ligado entre sí todos los elementos de que está compuesto, de manera que de su conjunto resulte un todo bien regido y concentrado; que en todas circunstancias llame como una acción justa y bella a todo lo que origina y mantiene en él ese buen orden; y que lo contrario, llame acción justa a la que destruye en él ese orden, e ignorancia a la opinión que rige tales acciones (...) Así podemos afirmar haber encontrado lo que es un hombre justo, un Estado Justo, y en qué consiste la justicia. (Platón, 2013, p. 86).

Como bien escribe Platón en la refutación de Sócrates a Adimanto, si no conoces qué es la justicia, no podrás ejercerla en su totalidad. El filósofo que gobierne el Estado justo deberá conocer como la palma de su mano lo que es el bien y el mal y deberá, siempre, poner por alto el bien y defenderlo ante cualquier circunstancia.

En el libro *La República*, la relación entre ética y república<sup>4</sup> es muy importante. Son diferentes pero se necesitan mutuamente, ya que para ser justo se requiere tener una percepción panóptica de la ética a fin de dar exacta y claramente lo que cada quien merece; de igual manera, se debe tener la misma percepción de la justicia

---

<sup>4</sup> Enteremos por *Republica* como una comunidad política (Estado o Gobierno) en donde la soberanía proviene del pueblo y se busca el bien público.

para ser ético y saber actuar adecuadamente en cada situación. Por medio del pensamiento y de la actividad ética se llegará al estado ideal donde reina la justicia, y, por lo tanto, se alcanza el fin óptimo, que es la felicidad común.

## **Aristóteles**

Al igual que Platón, su discípulo Aristóteles coincide con el objetivo de alcanzar la felicidad por medio de la virtud. Hay que generar un vínculo entre el ser humano y su entorno para que se conduzca al bien. La preocupación por el bien llevará a la necesidad del saber y a la reflexión sobre lo apropiado. El objeto principal para la ética como medio es la virtud. Aristóteles habla de la ética como una actividad voluntaria, es decir, una actividad que nace de uno mismo, sin la influencia de otro, pero, ¿cómo se daba esta voluntad? Por medio del fin supremo, que, según el clásico griego, todo hombre debe tener: la felicidad. Aunque el concepto de felicidad puede ser subjetivo, Aristóteles lo define como una actividad o ejercicio racional que se ejerce conforme a la virtud.

En la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles habla sobre un modelo de felicidad; la cuestión central de esta obra es precisamente eso: ¿qué es la felicidad y cómo se consigue?

Aristóteles dice que, más allá de los bienes materiales, la felicidad consiste en aquello que es propio del hombre, algo de naturaleza humana. Por medio de esto, Aristóteles llega a una aproximación del concepto sobre la felicidad, la cual es una “actividad del alma, que es dirigida por la virtud” (Aristóteles, 1973, p. 99). Para lograr la virtud, Aristóteles, ajustándose a la tradición platónica de la división del alma, menciona dos tipos de distinciones de la misma: la irracional y la racional (Gómez

Robledo, 1996) la cual en la primera trata del apetito noble<sup>5</sup> y la segunda se enfoca al conocimiento<sup>6</sup>. Aristóteles menciona que para lograr virtudes intelectuales debemos de enfocarnos en donde estas se encuentran, que es en el alma racional. Contando con esta división del alma, Aristóteles, en la *Ética Nicomaquea*, divide la virtud en virtudes intelectuales (dianoéticas) y virtudes morales (éticas):

- Dianoéticas propias del intelecto: que perfecciona la parte racional del alma. (Gómez Robledo, 1996, p. 30)
- Éticas; propias de la voluntad: enfocadas al carácter del hombre donde denota la fortaleza y la templanza. (Gómez Robledo, 1996. P. 30)

Continuamente, hay batalla entre estas dos virtudes, debido a que los apetitos del alma irracional, deben ser sometidos por la parte racional y esto se logra con la prudencia, “para someter al apetito sensitivo, al imperio de la razón” (Gómez Robledo, 1996, p. 31)

Son dos concepciones diferentes, pero complementarias con el fin de que exista la verdadera virtud:

- La virtud debe ser entendida como un hábito. El obrar bien no debe ser una actividad para ser calificado como virtuoso, al contrario, obrar bien siempre debe ser un hábito.
- Aristóteles (1973) habla de la *virtud* como un punto intermedio o un “justo medio” entre nuestro actuar con base en el *logos* y las relaciones con nuestros semejantes y nuestro entorno. Lo que se menciona es que no habrá un manual que nos diga qué hacer en cada situación, sino que nosotros mismos (por medio de la virtud) debemos ser capaces de saber llevar la situación (Aristóteles, 1973).

---

<sup>5</sup> Sobre nutrición, reproducción y sensaciones.

<sup>6</sup> Contemplación.

Se puede decir, entonces, que la virtud es un hábito en el que se juega el ejercicio de la voluntad para ejercer el bien. Pero, Aristóteles también hace alusión a la prudencia o *phronesis* y a la voluntad. El hombre prudente tendrá la habilidad de ser racional, verdadero y práctico para poder tomar decisiones adecuadas y la mejor ruta para llegar a los objetivos; la voluntad será utilizada para definir el fin al que se quiere llegar, que debe ser un fin ético, un bien común. Para llegar a ser un individuo prudente se necesita experiencia, que será acumulativa y nos mantendrá atentos a los errores que hemos venido cometiendo. De este modo podremos alcanzar la felicidad, ya que se gozará de conocimiento y auto control.

Aristóteles, en la definición anterior sobre los hombres virtuosos que sabrán que hacer en cada situación sin necesidad de un manual, habla implícitamente de la “libertad” con la que contarán. Poseerán la libertad de decisión y el compromiso de que lo que elijan, siempre se tomará en cuenta la justicia y el bien común. Aristóteles en su obra *La política*, en su libro séptimo, menciona que el hombre será tan feliz, como logre ser virtuoso y prudente, y que habrá mayor virtud y cordura cuando sus actos inspiren a los demás. También los valores, la justicia y la prudencia que muestren los individuos, lo poseerá el Estado. (Aristoteles, 2006, p. 127-128)

## **Cicerón**

Marco Tulio Cicerón habla, en el libro primero de su obra *Sobre la República*, en torno a la importancia de la virtud ética para sobrellevar un gobierno que corre el riesgo de enfrentar hechos tiránicos, los cuales, por ende, podrían destruir la ciudad. Al principio del texto *Sobre la República* se detiene a observar cuál es el papel del

hombre dentro de la política y el gobierno. El autor dice tener muy claro que el género humano posee, tanto en su instinto como en su fortaleza, la naturalidad de buscar y defender un “bien común”; este instinto es nada más y nada menos que una virtud. Claro que, al hablar de virtud, ésta tiene que venir acompañada de ciertas actitudes éticas para poder actuar dentro del ente político. Lo anterior se menciona así: las personas honestas, firmes y de gran valor, no permitirán verse sometidas a personajes malvados que pondrían en riesgo su república y que muy posiblemente ellos no podrán remediar tal desgracia (Cicerón, 1984).

En la obra *Sobre la República* se citan diversos autores griegos, entre ellos a Sócrates, quien dice que las costumbres y la virtud son de gran importancia, pero que también es importante el interés por unir la aritmética, la geometría y la armonía. Es decir, aquel que se preocupe por el bien común y por defender su gobierno debe llegar a la virtud por medio de la honestidad, el valor y la armonía, en otras palabras, debe llevar a cabo una preparación de su ser para servir; en cuanto a esto, Cicerón hace una afirmación en forma de interrogante, dando a entender que no hay razonamiento que la refute:

¿A quién considerará más rico que al que de nada carece de cuanto de verdad pide la naturaleza, o más poderoso que al que consigue todo lo que desea, o más dichoso que al que tiene su ánimo libre de cualquier intranquilidad, o de suerte más segura que al que posee lo que, como suele decirse, podría salvar de un naufragio? (Cicerón, 1991, p. 56).

La tranquilidad de su ánimo, como se menciona, habla del equilibrio que uno debe tener con su cuerpo, sus pensamientos y sus acciones, los cuales llevan a una práctica ética, como medio, para lograrla. Posteriormente, Cicerón habla sobre la educación de los jóvenes. Si ésta llama su atención, como es debido, ellos se verán

atraídos y así, obtendrán conocimiento de disciplinas más complejas e importantes, a fin de tener, en un futuro, una ciudad con mayor servicio a la sabiduría para poder vivir mejor y también para vivir felices; éste será el máximo deber de la virtud.

De esta práctica ética, expuesto a manera de introducción al principio de este primer libro, se derivará la preocupación por investigar cuál es la mejor forma de gobierno. Al tener una charla ardua sobre diferentes tipos de este, viendo los pros y los contras, se acuerdan tres tipos de gobierno óptimos, que son la Monarquía como forma de gobierno donde el poder está centralizado en una sola persona por orden divino; la Democracia, donde la gestión es por orden popular y el gobierno es llevado por el pueblo por igual; y la Aristocracia, mejor conocida como el gobierno de los sabios y/o de los más virtuosos. Estos tres tipos de gobierno pueden tener características servibles por separado (pero guiadas por preceptos éticos), y, por lo tanto, la mejor forma de gobierno sería una mixta, es decir: una República.

La mejor forma de gobierno, mixta según Cicerón, rescataría los preceptos éticos de cada una de las tres formas de gobierno expuestas para, así, lograr la felicidad de la comunidad en general, de tal manera que se pueda lograr un ejercicio pleno de la ética en lo social, lo civil y lo político.

## **Séneca**

Lucio Anneo Séneca, en su libro *Tratados morales* (s.f.), comienza exponiendo una situación que puede ser vista como injusta o desventurada y, por ello, abre con la siguiente cuestión: ¿por qué le suceden cosas adversas a los varones buenos y todo lo contrario a los que no gozan de bien en su ser? Séneca advierte que es

precisamente la adversidad y la aspereza de la vida las que van a hacer buenos, fuertes, firmes, intrépidos, sabios, justos, bienaventurados y felices a los hombres virtuosos; y harán deshonestos, malos, holgazanes, débiles, inexpertos y flojos a aquellos que gozan de libertad para saciar sus pasiones: “Bien aventurados (...) solo lo será el que tuviere la vida estable y firme y el juicio cierto y recto, porque el ánimo estará entonces limpio y libre de todos los males (...)” (Séneca, s.f., p. 16).

El saciar las pasiones, es una tarea que ha sido desacreditada, ya que solo los varones malos se preocupan por satisfacer sus deseos y bajos instintos. A los buenos, este tipo de satisfacciones les es a fin de no distraerlos del trabajo del día a día. Aquellos que desean ser hombres de bien deben ser fuertes, debe gobernarse a sí mismos, deben proteger la ciudad, deben trabajar y profesar la honestidad, ya que “el trabajo cita a los buenos” (Séneca, s.f., p. 10). Los deleites, por lo regular, son aquellos que sacan lo más bajo de los hombres, hacen cabida al descuido de uno mismo y hacia el prójimo y son sensaciones insanas y pasajeras que no permiten visualizar el camino de la sabiduría. En algún momento, tanta será la libertad de alimentar el deleite que, en un tiempo determinado, éste dejará de ser gozoso para sólo convertirse en una carga.

La virtud es una cosa alta, excelsa, real e infatigable; el deleite es abatido, servil, débil y caduco (...) El sumo bien es inmortal, no sabe irse si no le echan, no causa muda, porque sigue siempre lo mejor. El deleite cuando está dando más gusto, entonces se acaba, y causa fastidio. (Séneca, s.f., p.17).

No es como tal que un hombre deje de sentir la necesidad de saciar un deleite, pues no se elimina el sentimiento como tal, sino que, como dice Séneca (s.f., p. 17), se convertirá en un compañero de ajustada libertad y no una guía.

Las pasiones siempre han sido una fuerza que ha puesto en duda el camino que se quiera tomar, el de la virtud o el de la frivolidad. El decir que el deleite está prohibido para aquel hombre que busca la sabiduría y la virtud no es del todo cierto, sino que, como dice Séneca, “el deleite del hombre con virtud es deleitar nuestra virtud del bien” (s.f., p. 16). Además, “de la virtud se espera algún deleite (...) aunque la virtud da deleite, no es esa la causa porque se busca (...) el deleite no es paga ni causa virtud, sino añadidura, y no agrada porque deleita, sino deleita porque agrada” (Séneca, s.f., p. 18).

El deleite de una persona con virtud siempre será la misma virtud, ya que ésta genera un bien absoluto, alegría y tranquilidad, por lo tanto: felicidad.

Séneca también menciona que hacer lo correcto puede ser confundido con lo fácil. Un hombre que desee llegar a la ladera de la virtud debe saber diferenciar entre lo que está bien hecho, mas no lo que fue más utilizado por ser fácil; se debe buscar solidez en lo bueno, mas no en apariencia (Séneca, s.f., p. 14). Un hombre bienaventurado sabe que la felicidad no vendrá de un bien (como objeto) o del deleite, sino, simplemente, debe ser venerador de lo bueno y estar contento con la virtud, dado que, en realidad, éste es el mayor bien y no la fortuna. Un hombre con estas cualidades estará bien fundamentado, ya que lo acompañará una profunda alegría y gozo por estar contento con sus bienes y no deseará lo que no está a su alcance. Séneca hace mención a esto para dejar en claro que la frivolidad también es un detonante para desterrar la virtud de uno mismo. La facilidad con la que viven los hombres malos es precisamente lo que los hace lo que son. El camino a la virtud es áspero, complicado y difícil. También es necesario, porque la virtud es don de unos

cuantos que sepan dirigir sabiamente sus acciones, para aquellos que se preocupan por el bien de sí mismos y el de la comunidad, y es así que lograrán ser hombres firmes, fuertes y honestos, es decir, hay que sufrir para ser fuerte: “mira el altura a donde ha de subir la virtud, y conocerás que no se llega por caminos llanos (...) la entrada del camino es ardua” (Séneca, s.f., p. 11).

Los hombres que alcanzan la virtud, que han sufrido y, sobre todo, que han trabajado por ésta serán recompensados de manera magnífica, ya que alcanzarán el fin óptimo del hombre, que es la felicidad. La alegría, dice Séneca (s.f., p. 16), vive conjuntamente con el bien, pues “el que vive bien, con solo eso es útil para otros, porque los encamina a lo que les ha de ser provechoso” (Séneca, s.f., p. 34). En tanto nos procuremos a nosotros mismos y nos mantengamos dentro de los parámetros del bien, también haremos un beneficio a nuestro prójimo; será un cuidado de nosotros para ellos y de ellos para nosotros. Además, uno atrae siempre lo que es: hombres buenos con hombres buenos y hombres diligentes de su propio daño con hombres del mismo corte. Ya que la virtud es algo, como menciona Séneca, que no pasa desapercibido por más que se oculte, por más que se oscurezca, ésta siempre será notoria y, así, atraerá a amistades que, de igual manera, la posean.

Llevarás muchos a tu amistad, y te irán a buscar todos los hombres de bien: porque aunque la virtud esté en lugar oscuro, jamás se esconde: antes siempre da señales de sí, y cualquiera que fuere digno de ella, la hallará por las huellas. (Séneca, s.f., p. 42).

Pero esto no significa que no nos veremos asediados por hombres vulnerables, sino que debemos observar con ojo sabio a quienes permitiremos tomar de nuestra amistad, ya que, si no, nos podrían contagiar de manera desafortunada los peligros que ellos atraen.

Hemos de elegir a los amigos tales que, en cuanto fuere posible, estén desnudos de deseos: porque los vicios entran solapados y después se extienden a todo lo que hallan cercano, ofendiendo con el contacto; por lo cual conviene que no nos sentemos junto a los cuerpos infectos y tocados de la enfermedad, porque, atraemos a nosotros los peligros, y con sola la comunicación vendremos a enfermar. (Séneca, s.f., p. 45).

Séneca describe que la virtud es un don difícil y doloroso de alcanzar, pero, una vez que se alcanza, no se podrá desposeer de éste. Las injurias no hacen vulnerable a la virtud, dado que ésta no se puede herir ni mucho menos ofender; la única manera de que ésta se pueda llegar a quebrantar es por medio de la torpeza de uno mismo.

El fin de la injuria es hacer algún mal; pero la sabiduría no le deja lugar en que entre: porque para ella no hay otro mal si no es la torpeza, la cual no tiene entrada donde una vez entraron la virtud y lo honesto. (Séneca, s.f., p. 59).

La idea de Séneca exterioriza que el bien es un camino con grandes dificultades, pero no es imposible transitarlo. Los hombres diligentes y débiles jamás podrán conocer los frutos que se obtienen al final de la larga vereda que recorren los hombres buenos. El bien es primordial para uno mismo y para los demás, y éste es el único camino para alcanzar el fin del ser humano en la Tierra, que es la felicidad. Ésta sólo se alcanza con la práctica del bien.

## **Marco Aurelio**

*Meditaciones* (1977), de Marco Aurelio, es el resultado de diversas reflexiones y conclusiones éticas y morales que se hace el autor en torno al comportamiento de los hombres. Descalifica con ímpetu las pasiones banales que llevan al mal y a la vergüenza, y celebra la belleza del bien dentro de un marco calificado como “natural” y virtuoso.

El autor estoico también hace mención en su obra, de la importancia del cuidado de uno mismo, dejando en claro que el camino que un hombre decida tomar dependerá de qué tanto quiera lograr sus propósitos, tanto sobre sí mismo como sobre su prójimo.

Marco Aurelio hace una descalificación puntual de los hombres que generan faltas con concupiscencia e ira, haciendo hincapié en aquellas acciones que son alentadas por absoluto placer bajo el efecto de sentimientos irascibles.

El hombre que monta en cólera parece desviarse de la razón con cierta pena y congoja interior; mientras que la persona que yerra por concupiscencia, derrotado por el placer, se muestra más flojo y afeminado en sus faltas (...) el que peca con placer merece mayor reprobación que el que peca con dolor. (Aurelio, 1977, p. 62).

El hecho de que se tenga plena conciencia del mal y la infamia con la que se actúa es lo que hace vil, depreciable, sucio y destructivo al hombre. El autor menciona que la finalidad de la creación de los hombres es ayudarse conjuntamente, pero las excepciones existen, y a estos hombres se les llama “impíos”.

Las personas impías son aquellas que engañan, mienten a voluntad, cometen injusticias y persiguen los placeres como si se tratara de bienes. Estas personas vivi-

rán a costa del mínimo esfuerzo, sin fatiga entre placeres, indiferentes a la “naturaleza del bien” y en la ignorancia de su propio ser, ya que no podrán notar con nitidez que el mal que ellos le generen a la comunidad será el mismo mal que ellos padecerán por no contemplarse como “un miembro complementario”, sino como uno individualizado.

Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos con el fin común, trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común. (Aurelio, 1977, p. 168).

Por tanto, analizando lo que afirma el autor, se puede dar por hecho que lo que no deteriora a uno mismo tampoco dañará la vida de la comunidad. Es por ello que los hombres que mantengan este precepto en sus vidas podrán llamarse “hombres cabales”. Esta convicción debe mantenerse bajo ideales altos de justicia, pero, sobre todo, de interés hacia la comunidad.

Los hombres cabales, refiere Aurelio (1977, p. 88 y 91), serán aquellos que gozarán de buena disposición de ánimo para obrar bien, se mantendrán ocupados, mantendrán su actividad justa y benévola disposición, realizarán actividades consagradas al bien común, serán aquellos que amen a la naturaleza, a sus propósitos y a sí mismos (Aurelio, 1977, p. 99). Los dotes que estos hombres procurarán serán: la integridad, la gravedad, la resistencia al esfuerzo, el desprecio a los placeres, la resignación ante el destino, la necesidad de pocas cosas, la benevolencia, la libertad, la sencillez, la austeridad y la magnanimidad (Aurelio, 1977, p. 99).

La vida de estos hombres se presume ser complicada y difícil, pero, a pesar de ello, uno debe aceptar lo que le ha tocado y actuar con rectitud, es decir, acorde a la naturaleza, ya que, por ende, se actuará con sabiduría, prudencia y justicia. ¿Cuál es el fin de esto? El autor indica que el fin de aceptar lo que acontece de este modo es que ello expondrá naturalmente el ser racional que se es, y el bien de un ser racional es la comunidad.

Entonces, entendido así, el cuidado de uno mismo es indispensable para este tipo de vida, guiada por la naturaleza del bien común. Se debe tener señalado que todo aquello que afecta a la ciudad le afecta a uno mismo; y todo aquello que afecte a uno mismo le afectará a la ciudad. Hay que concebirse como parte de un todo, mas no como un ente externo, ya que, si esto es así, entonces se podrían generar acciones negligentes hacia la comunidad.

Lo que no es dañino a la ciudad, tampoco daña al ciudadano. Siempre que imagines que has sido víctima de un daño, procúrate este principio: si la ciudad no es dañada por eso, tampoco he sido dañado. Pero si la ciudad es dañada ¿no debes irritarte con el que daña a la ciudad? (Aurelio, 1977, p. 106).

La negligencia hacia la comunidad es injustificable, dado que todo hombre tiene razón y puede comprender. De hecho, se le debe incitar a que disponga de su lógica, a que se atienda y se cure, y deje de actuar en contra de la ciudad y de él mismo. Como bien dice el autor: “lo que no beneficia al enjambre, tampoco beneficia a la abeja” (Aurelio, 1977, p. 127).

Ser un hombre cabal es una tarea de basta disciplina; uno tiene que, como señala la alegoría de Ulises y las sirenas, atarse a sí mismo, confiar en su razón y en su

naturaleza. Un punto clave para ello es autoevaluarse. La autoevaluación es importante, puesto que con ésta se podrá medir qué tan capaz se es o no de tomar el mando para buscar el bien de la propia comunidad. Si se tiene, se debe servir de ella; si no se tiene, se debe ceder la obra a quien sea capaz de cumplirla, en pro de uno mismo y en pro de la armonía en la comunidad.

Marco Aurelio hace mención de tres puntos importantes que se deben cumplir para ser considerado como una persona virtuosa y recta:

- “Sociabilidad: por constitución humana” (Aurelio, 1977, p. 130).
- La resistencia a las pasiones: corporales y del propio movimiento racional, marcarse límites y no ser derrotado nunca por el movimiento sensitivo ni por el instintivo, pues ambos son de naturaleza animal.
- No engañar: ya que en la constitución racional no se da dicha precipitación ni posibilidad. (Aurelio, 1977, pp. 139-140).

Al llevar a cabo estas acciones, el hombre gozará de dicha, dice el autor, ya que es propio del hombre ser benevolente con sus semejantes, pues uno mismo es un miembro complementario del sistema social, así sea por las actividades que realice; y éstas serán el complemento de la actividad social. Por lo tanto, cualquier actividad que no se relacione con el fin común trastornará toda la vida y la armonía (Aurelio, 1977).

El autor hace la diferencia entre hombre impío y hombre cabal, concuerda que ambos tienen un pensamiento racional, pero sólo el hombre cabal tendrá un alma racional. Sobre el alma racional, dice que es aquella que se ve a sí misma, la que se autoevalúa, la que reflexiona, de la que nace justicia, sencillez y benevolencia. Sólo con estas dotes, dice el autor, se podrá ser un hombre digno del mundo.

Hay un punto importante que se observa en la obra de Marco Aurelio, y es la mención de Dios. En el texto se menciona a los Dioses como aquellos en los que debemos inspirarnos. Trata de aquel ser supremo, perfecto, visto como fuerza iluminadora de la comunidad de la cual uno, que aspira a ser hombre cabal, debe inspirarse para ser virtuoso. Este o estos entes nos ayudarán a tener una actitud de reflexión y humildad, a obrar bien, a cuidarnos de los excesos y a alcanzar, en la medida de lo posible, la divinidad.

En resumen, los autores que se han venido tratando de la Antigüedad grecolatina tienen un denominador común; se refieren a la necesidad de procurarse a uno mismo, a fin de constituirnos como hombres de bien, capaces de preocuparnos por nuestra comunidad y por la relación con los otros, teniendo en cuenta que estas preocupaciones no las resolveremos hasta que no nos preocupemos por nosotros mismos, lo cual está bien. Como parte de un conjunto, de una comunidad, todos debemos ejercer actividades éticas y morales para mantener orden y justicia.

Éstos son autores en los que se lee una cierta incidencia de los efectos políticos que se tendrían si se practicara el cuidado de uno mismo, ya que con estos se podría obtener un ejercicio político virtuoso. En tanto ello constituye una plataforma a partir de la cual se puede tener autoridad para mirar y cuidar de los demás. En otras palabras, quien no cuida de sí, mucho menos podrá ver por el resto. Una persona que no haya aprendido sobre el bien, la justicia, la sabiduría, la buena obra, la autoevaluación, el autoconocimiento, la actividad voluntaria y la verdad no podrá hacerse cargo de una ciudad o de un pequeño conjunto social. Se debe estar bien con uno mismo en su totalidad para poder incidir en nuestra propia felicidad y en la

de los demás; de no ser así, el hombre no podrá hacer felices a los demás y, mucho menos, a él mismo. Posteriormente veremos cómo Foucault va a rescatar elementos de los clásicos para resaltar la importancia de la reinstalación de esta práctica personal que, según el francés, como seres que podemos construir y modificar el *ethos* “transformaría nuestra existencia” (Foucault, 1994, p.77), no solo como seres individuales, sino en toda la dinámica de la *polis*, el cual mejorará nuestro quehacer político, y por ende, nos hará hombres libres.

### **Michel Foucault**

Michel Foucault habla, en una entrevista realizada por G. Barbedette y A. Scala, publicada en *Les Nouvelles littéraires* en 1984, de lo mucho que le sorprende que la ética griega sea discutida autónomamente a la ética sustentada en dogmas religiosos, y lo reafirma en su obra *La hermenéutica del sujeto* de la siguiente manera: “la gente se preocupaba más de su conducta moral, de su ética y de la relación para con ellos mismos y para con los otros que de los problemas religiosos” (Foucault, 1994, p. 11). Foucault cuenta que tanto el hecho de saber quién era Dios como saber la manera en que intervenía en la vida de los ciudadanos en realidad eran cuestiones con casi nula importancia: “Lo que le interesaba a los griegos, su tema principal era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia” (Foucault, 1994, p. 11).

Sobre esto, el francés afirma que los antiguos griegos y romanos nos legaron la preocupación por estudiar la ética desde un horizonte racional más que religioso.

Los recientes movimientos de liberación tienen dificultades para encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una ética. Necesitamos una

ética, pero únicamente encuentra una ética basada en un conocimiento pretendidamente científico de lo que es el yo, de lo que es el deseo, de lo que es el inconsciente, etc. Estoy sorprendido por esta similitud de problemas (con la sociedad clásica griega y la actualidad). (Foucault, 1994, p. 11).

En su obra *La hermenéutica del sujeto*, Foucault habla sobre el conocimiento y la construcción del *ethos*; él explica que esta transformación es un cambio hacia nuestra propia existencia, donde se ven involucrados la *Ethopoiein* y el *Ethopoio*. Por estos conceptos podemos entender lo siguiente:

*Ethopoiein*: “significa acción y efecto del *ethos*, transformar el *ethos*, la manera de ser o el modo de existencia de un individuo” (Foucault, 1994, p. 77).

*Ethopoios*: “significa aquello que posee la cualidad de transformar el modo de ser de un individuo, de transformar su *ethos*” (Foucault, 1994, p. 77).

Al llevar a cabo estas actividades, se genera una ruptura en el campo del saber. Foucault menciona que no se anula ningún tipo de conocimiento, sino que aparece el carácter *ethopoiético*<sup>7</sup> del saber, en tanto el conocimiento será capaz de producir *ethos* al tiempo que podrá producir conocimiento útil.<sup>8</sup> Entonces, Foucault ve la ética como la práctica de la libertad y el compromiso con nosotros mismos y con los demás. El francés plantea que por medio del conocernos, del tener sabiduría de nosotros mismos y del procurar nuestro cuidado y el cuidado de los otros, llegaremos a la práctica de nuestra libertad, de nuestro bienestar y del bienestar común.

---

<sup>7</sup> Designa un sistema capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo.

<sup>8</sup> Foucault habla de esta utilidad en su libro *La hermenéutica del sujeto*, ya que este conocimiento puede crear *ethos*, que es el conocimiento de los otros y el de los dioses. “Se ve caracterizado así lo que debe de ser el conocimiento útil al hombre” (Foucault, 1994, p. 78).

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este *ethos* de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El *ethos* implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (Foucault, 2009, citado en Fernet-Betancourt, et al., 2009, párr. 28).

En una entrevista realizada por Fernet-Betancourt et al., Foucault afirma: “¿Qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad? (...) La libertad es la condición ontológica de la ética; pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Fernet-Betancourt, et al., 2009, párr. 14).

Con esto y para esto, Foucault hace una reflexión que nos hace pensar en lo indispensable de las luchas de liberación para que se pueda ejercer la libertad en todo su esplendor. Para poder llegar a este objetivo, uno se tiene que redimir de todo tipo de prohibiciones que se han impuesto en uno mismo. El individuo tiene que liberarse de todo aquello que lo ataja y lo contiene para poder dejar salir sus deseos y, así, llevar una practicidad de la ética para con los otros (Foucault, 1994, p. 111).

Para concluir, podemos entender por ética aquellas relaciones sociales cuyo horizonte son el cuidado de sí, la preocupación por la virtud y el gobierno de las pasiones. Todo esto se ve desde una percepción personal: la preparación desde la infancia, la autoevaluación, la autocrítica, el conocimiento de uno mismo, saber cuáles son nuestros límites y cuáles son nuestras deficiencias; ello con el fin de preparar nuestro cuerpo y mente. Debemos tener orden personal para ponerlo en práctica en la comunidad.

Pienso que la importancia de la ética para el gobierno de las pasiones y el respeto hacia los demás es la libertad de uno mismo. Hay que considerar deslindarnos de todo eso que nos ata de manera destructiva, de todo aquello que nos distrae de lo verdaderamente importante, que es el crecimiento propio y el común, y de aquello que nos invade de pensamientos con fines perversos, egoístas y lucrativos. Los hombres deben ayudarse; aquel que no puede ayudarse, difícilmente podrá ayudar a otro; aquel que hace de su tiempo alimento para sus pasiones, no aporta nada a la comunidad, por tanto, no aporta nada hacia él. La importancia de regirnos a nosotros mismos con responsabilidad y con una percepción siempre ética se verá reflejada en la convivencia comunal que exista para con los otros.

No hay que perder de vista que la ética va a ser ese saber que nos ayudará a conocer, a reflexionar y a estudiar los cánones morales que existen en determinadas sociedades. Todo esto con el propósito de conocer el bien y el mal. Tener conocimiento ético implica tener conocimiento del bien humano; ello permitirá la fluidez de los vínculos sociales, mediante los cuales se llega al conocimiento de las virtudes. A su vez, lo anterior sirve para generar una sociedad donde rija la justicia, el bien, el orden y la armonía, donde se pueda contemplar la verdad, el bien y la belleza; donde también, el conflicto no sea una representación dañina de la *polis*, sino que esta funcione para la reconstrucción del *ethos* y no como limitante del crecimiento de la ciudad y de la participación política y también donde la ética sea utilizada para poner límites al poder político.

## 1.2. Una aproximación a la definición de política

La palabra política se deriva del griego *politikos*, vocablo que alude a una actividad que se ocupa de la ciudad y de sus ciudadanos. La política, entendida como el ejercicio de poder para alcanzar el tan deseado “bien común”, no se mantiene sola, sino que intervienen componentes como el Estado y el gobierno. Estos componentes actúan a manera de institución que se encarga de la vigilancia y la protección, del derecho, el orden y la justicia, y utilizan medios como el poder político, la autoridad y la coerción. Todo esto con el fin del lograr orden y paz. Por tanto, se debe entender que si la política busca el bien común, contiene una justificación ética: procurar el bien de la comunidad.

La política es una conducta humana natural dentro de un ente social. Estas interacciones sociales tienen que ver con el ejercicio del poder y su jerarquía, la cual es utilizada como un medio para la movilización de las masas. La política será un referente a todo lo que tenga que ver con la ciudad, la ciudadanía, lo público, lo civil, lo social, la administración pública, la intervención del gobierno, etc. La política será también el arte de construir acuerdos frente a la inminencia de los conflictos.

En este apartado, como en el anterior, definiré qué es “política” tomando la perspectiva de varios autores. En primera instancia, recuperaré la definición que encontramos en el *Diccionario* de la Real Academia Española:

En la definición que nos ofrece en su *Diccionario* la Real Academia Española para el término “política”, se señalan 12 acepciones distintas. El término se mira desde

la perspectiva doctrinaria, egoísta, administrativa, paternal, democrática, conductual, referente a los modales, etc.

Político, ca.

(Del lat. *politicus*, y este del gr. πολιτικός).

1. adj. Perteneiente o relativo a la doctrina política.
2. adj. Perteneiente o relativo a la actividad política.
3. adj. Cortés, urbano.
4. adj. Cortés con frialdad y reserva, cuando se esperaba afecto.
- 5. adj. Dicho de una persona: Que interviene en las cosas del gobierno y negocios del Estado. U. t. c. s.**
6. adj. Denota parentesco por afinidad. *Padre político* (suegro). *Hermano político* (cuñado). *Hijo político* (yerno). *Hija política* (nuera).
7. f. Arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados.
- 8. f. Actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos.**
- 9. f. Actividad del ciudadano cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo.**
10. f. Cortesía y buen modo de portarse.
11. f. Arte o traza con que se conduce un asunto o se emplean los medios para alcanzar un fin determinado.
12. f. Orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado. (Real Academia Española, 2017, párr. 1-12. El subrayado es nuestro).

En esta ocasión, nos enfocaremos en las acepciones quinta, octava y novena; esto con el fin de tornar la mirada de la política hacia qué tipo de personas intervienen en los asuntos del Estado y del gobierno, en cuestiones de características, aptitudes, profesionalización, etc. Atenderemos también cómo se logra y de qué modo se alcanza el mando de los asuntos públicos, cómo interviene y qué instrumentos puede utilizar, primariamente, la ciudadanía para hacerse escuchar de manera acertada en los asuntos públicos.

## Platón

Platón ve al Estado como una comunidad que busca su propio bien. El filósofo rescata de la historia fenómenos que le permitan demostrar que el Estado se genera mediante un proceso y realiza una evaluación sobre gobiernos rectos y desviados. En su diálogo *La República o De lo justo*, Platón asegura que para que un Estado pueda llegar a ser justo, se necesita el estudio de la filosofía, ya que, con ésta, el alma comienza un proceso educativo llamado *dialéctica*. Ésta es una ciencia suprema para la *paideia*, o educación, a la que tiene que llegar el filósofo, futuro gobernante, para que el Estado sea justo y lo más cercano a la perfección. Aparte de un aprendizaje supremo, Platón también plantea que en el alma converge la esencia misma de las personas y que ésta tiene grandes repercusiones ante las decisiones y deseos. Nos sugiere tres divisiones del alma, las cuales tienen tareas diferentes. Tal y como se mencionó en el apartado anterior, esta obra es considerada una *utopía política*.

El filósofo habla de que el alma de los hombres se encuentra dividida tripartitamente: una inmortal y dos mortales. Estas tienen un fin específico y generar virtudes distintas como mostraré a continuación.

Divisiones del alma	Lugar donde se encuentran en el cuerpo	Virtudes a desarrollar	Clases sociales
Apetitiva - Mortal	Estomago	Templanza	Productores, artesanos
Irascible – Mortal	Tórax	Coraje, fortaleza	Guardianes, guerreros
Racional - Inmortal	Cabeza	Sabiduría, Prudencia	Gobernantes

La Republica de Platón, libro I, II y III, 2013

Con la distribución del alma de Platón se debe conseguir buena salud espiritual y mental y un equilibrio armónico, es decir, la parte racional debe gobernar sobre la parte irascible y la apetitiva. La parte irascible debe proveerle a la razón la fuerza que necesite para gobernar; y la apetitiva debe ser regulada por la razón y por lo irascible, ya que, si ésta no es controlada, los apetitos podrían llegar a tomar el control y nos convertiríamos en esclavos de nuestros propios deseos. Es así que, con este orden, el alma de la persona misma puede llegar a participar en el Estado de una manera justa.

Es importante mencionar el mito de Platón del Carro Alado que se encuentra en sus diálogos con *Fedro* (Platón, 1871, p. 247-248) donde hace mención de un carro con alas (que representa a los Dioses y puede andar por los cielos) que es tirado por dos caballos que representan el alma apetitiva (caballo bueno) y la irascible (caballo malo) donde el que dirige (alma racional, hombre) debe tener la capacidad de mantener a los dos caballos tirando con la misma fuerza y dirección, ya que si algunos de los caballos tirara de manera distinta, el carro iría hacia abajo y podrá perder las alas y no volar más. En este mito se muestra un buen gobierno ante el caballo desobediente y el obediente y de igual manera la justicia equitativa ante los caballos ya que tienen capacidades distintas.

Con esto, Platón nos propone que un gobierno virtuoso será llevado sólo por los filósofos. Esta forma de gobierno es llamada “aristocracia” o “gobierno de los mejores”, en otras palabras, los mejores en virtud, los mejores en saber. Para llevar a cabo esta propuesta política de Platón (2013) se necesitan dos cosas:

- Las mejores naturalezas, es decir, aquellos individuos que poseen ciertas capacidades, habilidades y cualidades innatas, y
- El potenciamiento de estas capacidades, habilidades y cualidades por medio de la educación adecuada, conduciéndolas a una contemplación de las ideas eternas.

Con esta propuesta política se intenta crear un Estado *ideal* en donde tanto el “bien común” como la justicia son de suma importancia para Platón. La justicia es vista por Platón como armonía, unidad y cohesión social.

Platón (2013) expone en su libro cuarto en su obra *La Republica*, que el Estado, al igual que el alma, se encuentra dividido en tres clases:

1. Los productores - artesanos: clase cuya función es producir todo lo que la comunidad necesite para subsistir. Esta clase representa a la parte apetitiva del alma.
2. Los guardianes - auxiliares: clase cuya función es defender a la ciudad. Los guardianes representan a la parte irascible.
3. Los gobernantes - filósofos: clase cuya función es el buen gobierno de la ciudad. Estos gobernantes son guiados por el orden, la armonía, la justicia, el bien y la belleza. Esta clase representa a la parte racional.

Al igual que en el caso del alma, este equilibrio hacer llegar al Estado a una posición de organización, armonía, justicia y virtud.

Es entonces cuando se llega a una cuestión más: ¿la virtud se puede enseñar para crear individuos capaces de gobernar? Ésta es una pregunta que Platón resuelve en su escrito *Protágoras*. En este escrito, él define lo que significa virtud “política”. Según lo expone el objeto de su enseñanza (de virtud), esta virtud sería la prudencia

dentro de las cosas domésticas o de cómo administrar la casa de una forma excelente, y, en cuanto a las cosas de la ciudad, él habla de cómo se debe tener la máxima capacidad respecto a las obras y palabras.

Pero, ¿en realidad se puede enseñar la virtud política o general? Aunque Sócrates lo duda, Protágoras no. Él dice que, en realidad, ésta se aprende durante toda nuestra vida, es enseñada por todo nuestro alrededor, por nuestros padres, nuestros maestros y por los que conforman la ciudad, ya que todos los miembros de la ciudad tienen virtud, que sería la virtud de la justicia y de la conciencia, condiciones necesarias para la existencia misma de la ciudad; entonces, todos se enseñan mutuamente (Koyré, 1966).

Platón (1871, pp. 33-34) narra, en su diálogo *Protágoras o Los sofistas*, que la política, a diferencia de otras artes que pueden ser exclusivas de los que son capaces de ejecutarlas, le corresponde a todos los ciudadanos, independientemente del oficio que ejerzan o de su situación económica. Para justificarlo, recurre a un pasaje de la mitología antigua, cuando Júpiter le ordena a Epimeteo y a Prometeo distribuir cualidades, equitativamente, a los distintos seres, a fin de garantizarles la subsistencia. Epimeteo le propone a Prometeo hacer la distribución, la cual hizo efectivamente, de tal manera que a todos les dio recursos para defenderse y protegerse. Sin embargo, cuando Prometeo revisó lo hecho por Epimeteo, se percató de que se había olvidado de los hombres, quienes permanecían desnudos y a la intemperie, y sin recursos para defenderse de otros animales. Se les dotó entonces de razón, de ciencia y de la posibilidad de crear arte. Sin embargo, faltaba la política, que les

permitiría llegar a acuerdos para no destruirse unos a otros. Para conseguirlo, Júpiter ordena a Mercurio dar a los hombres el sentimiento del pudor y la justicia, elementos sin los cuales no sería posible la política.

## **Aristóteles**

Aristóteles es un pionero de la ciencia política, puso en práctica el método comparado para analizar las diversas constituciones de las ciudades de su tiempo. En el libro *Política*, de Aristóteles, se encuentra una clara distancia del autor respecto a su maestro Platón sobre sus respectivas nociones de política. Platón la entiende como una ciencia teórica y describe un modelo ideal del Estado que se puede revisar en el diálogo *La República o De lo justo*. Su propuesta ha sido considerada en exceso idealista o utópica. Aristóteles, por otro lado, plantea que, en realidad, la política debe ser vista a partir de lo que sucede, pues más allá de las formulaciones teóricas, se deben ofrecer soluciones a los problemas de todos los días. En Aristóteles también encontramos el surgimiento del método sustentado en la política comparada. El discípulo de Platón se da a la tarea de estudiar las diversas constituciones de su tiempo para encontrar las peculiaridades de las diversas leyes e instituciones que delinearán cada uno de los regímenes políticos.

Una mención importante que hace Aristóteles en su obra *Política* es la relación que hay entre ética y política. La ética conducirá a la política; esto será como una garantía de un buen gobierno, y, entonces, también garantizará ciudadanos felices. Si existen ciudadanos virtuosos y felices, esto se verá reflejado en el Estado que expresará prudencia y justicia. Si la política depende de la ética, es decir de la virtud

de sus ciudadanos, también el Estado será virtuoso. Aristóteles deja claro que un individuo está subordinado a la ciudad y la necesita para vivir, el llamado *zoonpoliticon*, pero la ciudad puede, sin problema alguno, subsistir sin él específicamente. La ciudad es autónoma, no depende de nada; el individuo no, él sí depende de la ciudad. La ciudad es un todo; el individuo es tan sólo una parte de la ciudad.

Pero incapaz de vivir en sociedad, o el que siente esta necesidad (de no relacionarse con nadie) por que se basta a sí mismo, es bestia o Dios y no forma parte de una ciudad. (Aristóteles, 2006, p. 11)

La ciudad podría considerarse que es una creación innata de los hombres, que necesita la socialización para subsistir y que le fue otorgada la voz y la capacidad de dialogo para expresar sus opiniones, lo cual indica que tiene pensamiento, discurso y palabra (*logos*) y que por tanto sabe lo que es justo e injusto y la diferencia entre bien y mal. Aristóteles convierte ésta en la diferencia que aleja al hombre del resto de los animales. La relación entre ética y política se encuentra en el centro del hombre y el desarrollo en sus acciones que sostendrá todo el aparato del Estado.

La justicia es el lazo que une a los hombres en las ciudades; porque la administración de la justicia, la determinación de lo justo, es el principio del orden en toda sociedad política. (Aristóteles, 2006, p. 11)

Aristóteles puntualiza como especial característica de los ciudadanos, participar en la administración de la justicia y que, para la unión, es imprescindible la amistad. Este lazo mantiene a las ciudades unidas y en armonía entre ellos.

... al que goza del poder de participar en la administración de justicia, en la deliberación, en una ciudad cualquiera, y, en sentido general diremos que ciudad es la organización ciudadana con capacidad para gobernarse por sí

misma, bastándose para satisfacer las necesidades que imponga la existencia. (Aristóteles, 2006, p. 52)

Es importante mencionar una cualidad fundamental que deben tener los ciudadanos para que la marcha de la ciudad sea exitosa y es: la libertad. Tanto como gobernadores y ciudadanos deben saber actuar, participar y conducirse de manera libre y esto es claramente una virtud que se logra con ayuda de la ética y conduce una parte importante del actuar político virtuoso.

No hay que dejar de lado la justicia. La justicia es un ingrediente forzoso para la creación de las ciudades, su desarrollo político y el desempeño de sus ciudadanos. Aristóteles menciona que esta debe interpretarse en el sentido de lo equitativo. Equitativo para el filósofo es aquello que hace bien a la ciudad y genera bienestar común (Aristóteles, 2006, p. 67). Si los ciudadanos practican con prudencia la justicia, la misma virtud se verá reflejada en el Estado.

... el Estado perfecto será el más feliz y practicará el bien, cosa imposible para el individuo y el Estado de no ser virtuosos y prudentes. El valor, la justicia y la prudencia de un Estado son idénticos en forma y naturaleza a las cualidades que hacen se llame valeroso, justo y prudente al individuo que las posee. (Aristóteles, 2006, p. 128)

La felicidad de un individuo será idéntica a la que muestre el Estado, la ciudad y la mejor forma de gobierno, será aquella donde todos puedan obrar de manera correcta y vivir felices, donde el actuar sea a favor de la virtud.

## **Cicerón**

Cicerón, en su obra *Sobre la República*, retoma el tema central de la filosofía, que es el ser y el deber ser, lo irreal y lo real, lo tangible y lo intangible, lo legítimo y lo

legal, para poder tener una percepción panóptica sobre si un régimen es justo o injusto, el cual deberíamos juzgar con objetividad.

Como se señaló anteriormente, en el apartado de la definición aproximada de ética, Cicerón menciona la importancia natural que le da el ser humano a la defensa del bien común, que se toma como una virtud de fortaleza, la cual se debe practicar permanentemente en el gobierno de la ciudad mediante acciones y no palabras, para, así, sentar bases justas.

La virtud de la fortaleza la debe tener un ciudadano que sea capaz de imponerse a todos los demás con poder y coacción de las leyes. Cicerón (1991) dice que estas personas de virtud deben ser sabias y prudentes con su autoridad. La preparación del ciudadano que rija no tiene que ser únicamente respecto a sí, sino también respecto a las personas que se someten. Éstas también deben estar libres de ocio, preocupadas por el conocimiento, por estar involucradas en la república, por estar unidas por la única de idea del bien común; además, es necesario que todos se dediquen a promover esta idea y también a externarla con actos. También es deseable que estas tareas sean compartidas tanto por la comunidad como por el mismo gobierno, dos partes que deben ir de la mano para funcionar. Teniendo estas aptitudes, los hombres perecerán menos los trabajos que hay que realizar para defender la república por aquellos que están al mando. De esta forma, se deja en claro que la función específica que debe regir el orden en la ciudad es la justicia, ya que ésta, más que su fundamento, será la guía de la ciudad.

En resumen, podemos concluir que los últimos autores revisados<sup>9</sup> mencionan que los seres humanos deben forjar su destino a través de la participación política con todo lo que esto conlleva, como ciudad, opinión, negocios, gobierno, participación civil, asuntos públicos, administración pública, protección, legalidad, legitimidad, sociedad, etc. La política tiene que ver con la solución de problemas comunes, por lo tanto, tiene que ser vista con la misión de “saber hacer” para lograr los fines primordiales relacionados con la conservación óptima de la comunidad.

### **Maquiavelo**

Nicolás Maquiavelo (2011) viene a ser un parteaguas en la historia del pensamiento político en occidente. No sólo abreva la tradición latina para pensar la política, sino además hay un sentimiento de nostalgia que se percibe a lo largo de su trabajo. Nostalgia por la grandeza de una Roma que tuvo la fuerza de un imperio y la prudencia de alcanzar la República. Sin duda, es Roma, el paradigma desde el cual piensa la República. En *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo considera que la virtud no dependerá tanto de la habilidad, ingenio o astucia del gobernante como nos lo ofrece en su *Príncipe*, sino dependerá mejor dicho, del buen ordenamiento de las leyes y del adecuado asentamiento geográfico.

(...) según Maquiavelo, existen dos deseos, irreductibles: el de los “grandes” de dominar y el del “pueblo” de no ser dominado (...) “la libertad para el republicanismo (...) es la libertad por la leyes, no, como piensa el liberalismo, libertad *frente* a las leyes. (Pareda, 2017, p. 462)

---

<sup>9</sup> Autores que Foucault retoma frecuentemente en sus obras.

A diferencia de su obra *El Príncipe*, en la que Maquiavelo hace descansar el arte de la política en las adecuadas decisiones del gobernante para alcanzar éxito en la conquista y conservación del principado; en *Los discursos*, Maquiavelo pone el acento en las leyes, las costumbres, las virtudes cívicas, la educación para que la República sea estable y predomine la armonía. Por supuesto que también tomará en consideración la inteligencia y compromiso de los legisladores para realizar leyes adecuadas, pero no dejará de lado la habilidad de los dirigentes para tomar las decisiones correctas. De la misma forma el protagonismo de los ciudadanos y las adecuadas instituciones de justicia como los tribunos serán cruciales para conducir la República a buen puerto. Empero, la intervención de Maquiavelo en cuanto al ejercicio político que concibe como “grande” (gobierno romano) rompe de alguna manera con la concepción clásica de gobierno republicano, él ve al conflicto como el medio para la libertad civil (Pereda, 2017,p. 462) y que, de alguna manera, si el conflicto no existe las virtudes republicanas tampoco lo harán.

Sostengo que quienes censuraron los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tómulos y desordenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron (...) (Maquiavelo, 2011. p. 267-268)

Dado que la política implica la disputa por el poder, se necesita realizar un trabajo exhaustivo de la virtud para no dejarse gobernar por las pasiones y no interponer los intereses comunes por los propios. También se debe tener la capacidad de utilizar el poder como un medio y no como un fin. El poder dentro de la política produce cambios significativos en la vida de los individuos. Con esto se dará pie para que se produzca una relación estratégica con el objetivo de un buen gobierno político.

La política es vista, para estos autores, como un conjunto de personas que generarán cierta normatividad del “obrar”, enfocándose en la ciudad. La política debe ser vista como aquellos medios que se utilizarán para promover el bien común con sentido ético. La actividad política debe garantizar el servicio al prójimo y a la comunidad para que ésta alcance el bienestar, el progreso y la felicidad.

### **Norberto Bobbio**

En su *Diccionario de política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (1983) dan un panorama histórico bastante amplio sobre el concepto “política” citando a algunos autores relevantes, como Russell y Hobbes. Bobbio, entre todo el preámbulo, describen que, con el tiempo, el concepto de política ha dejado de ser un tanto objetivo, es decir, ha abandonado ciertas tareas que, anteriormente, eran indispensables para adoptar otras.

El significado clásico y moderno de Política. Derivado del adjetivo de polis (*politikós*) que significa todo lo que se refiere a la ciudad y en consecuencia ciudadano, civil, público y también sociable y social (...) debe ser considerada como el primer tratado sobre la naturaleza, las funciones y las divisiones del estado y sobre las varias formas de gobierno, predominantemente en el significado de arte o ciencia el gobierno, es decir de reflexión, sin importar si con intenciones meramente descriptivas o incluso prescriptivas sobre las cosas de la ciudad. De esta forma se ha producido desde el comienzo una transposición de significado desde el conjunto de las cosas calificadas en cierto modo (justamente con un adjetivo calificativo como “político”). (Bobbio, et al., 1983, p. 1232).

Bobbio (1983) puntualizan que la nueva terminología que ha surgido alrededor del concepto “política” ha hecho que éste pierda su pureza, que sea maleable, diferenciado según la perspectiva, que pierda sus propiedades naturales, las

cuales se referían sólo a la ciudad, y que ahora tome partido en diferentes terrenos que tengan alguna relación con el Estado.

En la edad moderna el término perdió su significado original, poco a poco sustituido por otras expresiones como “ciencia del estado”, “doctrina del estado”, “ciencia política”, “filosofía política”, etc., y se emplea comúnmente para indicar la actividad o el conjunto de actividades que de alguna manera tiene como término de referencia la “polis”, es decir el estado. (Bobbio, et al., 1983, p. 1232).

Los autores muestran, de manera elocuente, que la política como concepto podría estar tomando distintos ámbitos que no le permiten definirse ahora con la naturalidad con la que siguió. En cambio, se quiere o se la obliga a acaparar todos los ámbitos relacionados con el Estado, haciendo, como consecuencia, que pierda los principios básicos de su surgimiento.

### **1.3. Sobre la relación entre ética y política**

Actualmente, la vida política ha dejado ver que carece de ética por la poca preocupación del bien común, de la justicia, la libertad y la felicidad, como aspiraban los antiguos pensadores grecolatinos. Hoy día, el mercado y los intereses privados que la articulan invaden el espacio público de manera negativa y eso resulta peligroso, ya que la racionalidad del mercado no es democrática ni deliberativa. Resulta importante regresar a los clásicos para ver y retomar la idea helenística de cómo pensaban ellos la relación entre ética y política, puesto que mostraban gran interés por que ambos conceptos se presentaran entrelazados de la mejor manera y hoy, al parecer, es completamente lo contrario.

Las definiciones ya revisadas nos dan un panorama más claro con base en que ética y política tienen (o deberían tener) una relación estrecha. La ética puede ser vista como un ejercicio “del obrar bien” sin olvidarse del “sí mismo”. La política es vista como un servicio al prójimo que tiene como misión servir a la comunidad y resolver los conflictos que surjan dentro de ésta. Ambas acepciones se dirigen a lo común, al prójimo y al buen obrar, a un arte de gobernar, como era visto hace unos siglos atrás.

En la actualidad, este vínculo ética-política no se ha mantenido debidamente unido, lo cual genera un ejercicio político carente, privado, exclusivo, individual, desprovisto, etc. No hay que perder de vista que estos dos conceptos no son sinónimos, incluso, el fin de la política es construir acuerdos que permitan resolver por vías

pacíficas los conflictos cuya intensidad los vuelve públicos. En este sentido, la política se preocupa por mantener el orden y, para ello, requiere ser operada como el arte y/o ciencia del dominio para servir a la comunidad y otorgar progreso y bienestar, es por eso que la relación con la ética resulta fundamental. Las proximidades o las cercanías entre ética y política dependerán de la actitud que tengan los gobernantes y los gobernados frente al poder. He aquí la importancia de reflexionar sobre este concepto que, al parecer, denota un fenómeno consustancial al ser humano.

A la política le interesa controlar el ejercicio del poder para mantener la obediencia y la organización de los asuntos de interés común. Tanto el poder como la política son fenómenos dinámicos que se dan en casi todos los ámbitos de la vida humana. El poder, actualmente, se concibe como un objeto material que se puede acumular, cuando, en realidad, simplemente es un recurso de los seres humanos para lograr la satisfacción de sus deseos. Particularmente, en la política el adecuado ejercicio del poder permite incidir en los ciudadanos e inclusive en organizaciones sociales, generando una relación estratégica que busca promover la participación ciudadana ética y, así, alcanzar, en la medida de lo posible, el bien común. Rescatamos la idea de Foucault, quien ve el poder como una relación social estratégica que genera acciones para interferir en la conducta de una o más personas, siempre y cuando éstas conserven su libertad.

Podemos ver, hoy en día, cómo las élites políticas que son elegidas de manera colectiva nos están conduciendo hacia una situación peligrosa, ya que, por medio de la legitimidad que se pueda o no tener, el solo hecho de luchar por la obtención

de intereses privados utilizando los medios de la comunidad para su sustento y protección acaban pervirtiendo el sentido de la política que nos legaron los antiguos.

El poder como un recurso del actuar político se ha visto como un factor de autoritarismo que se genera únicamente mediante la coerción, pero, en realidad, el poder tiene más que dar y ofrecer, como la creación, el saber, la construcción de acuerdos y, así, da un nuevo sentido más práctico de la ciencia y el conocimiento. Como se señaló con anterioridad, el poder debe dejar de verse como algo que se puede acumular, en cambio, se debe visualizar como un medio de ventaja en pro del mantenimiento del orden y del bien en la ciudad. En la noción de Foucault, lo fundamental del poder consiste en ser una relación social. Ni una cosa, ni un lugar, ni un don, sino el resultado de las relaciones humanas. El poder es una acción sobre la acción. No es ni bueno ni malo; se puede ejercer desde las instituciones “macro” del Estado, pero también desde niveles microfísicos: en la familia, en el trabajo, en las relaciones vecinales, en las relaciones de pareja, etc. La política tiene que ser vista junto con la misión que tiene de estar al servicio del bien común bajo la normatividad de la ética. Es importante la preparación y la educación personal para lograr un desempeño óptimo del poder como ejercicio político a favor de la comunidad y no hay que olvidar que la actividad política y la actividad ética traerán una ciudad bien gobernada y ciudadanos preparados que gozarán de un buen gobierno público que practica el arte de gobernar.

## Capítulo 2. La ética del cuidado de sí

### 2.1. Las preocupaciones éticas de Foucault

En una entrevista muy conocida realizada a Foucault por Fernet-Betancourt et al. (2009), el filósofo francés comienza a abordar temas sobre sus preocupaciones éticas en torno al poder, ya que éste tiende a verse como una práctica coercitiva cuando, en realidad, para Foucault es una relación social que debe regirse por un *ethos*. Asimismo, habla de las prácticas de sí que retomarían de la antigua sociedad grecorromana. El hombre griego siempre mostró sus preocupaciones por problemas morales y éticos que tenían que ver con su estado de “hombre libre”, dado que esta libertad también tenía influencia sobre su vida política.

Foucault (citado en Fernet-Betancourt et al., 2009) puntualizó que, cuando él habla de poder, lo menciona para abreviar “relaciones de poder”, ya que el poder como tal no existe. Él expone que la práctica de sí va de la mano con la práctica de la libertad, y ésta debe ejercer poder, pero el poder jamás debe ser visto como un estado de dominación, sino como una conformación subjetiva. Nuestro autor, en sus diversas obras, como *Vigilar y castigar*, *Las técnicas del yo*, la trilogía de la *Historia de la sexualidad*, *El gobierno de sí y de los otros*, *La hermenéutica del sujeto* y también en diversas entrevistas, como bien lo expone Teresa Martínez (2007), explica que poder, dominación y dominio son, en realidad, conceptos muy distintos, y los diferencia de la siguiente manera:

- Dominación: entendida como una relación de fuerza en la cual los propios deseos y apetitos corporales serán impuestos de manera coercitiva a los otros. Esta acción anula la libertad y la posibilidad de reacción y fuga de los sometidos. El sujeto que ejerza dominación no será un hombre libre, puesto que será esclavo de sus placeres. (Martínez, 2017)
- Dominio: a diferencia del concepto anterior, es entendido como el sujeto que es capaz de imponerse a sus deseos, que tiene pleno control de sí y deja de ser esclavo de sus placeres. El ejercer dominio sobre sí mismo es ejercer la libertad. Ésta será una condición necesaria para poder gobernar a los otros. (Martínez, 2017)
- Poder: según Foucault, el poder será entendido como una abreviación de “relación de poder” con una conformación subjetiva. Este tipo de relación se dará en todos los ámbitos humanos, ya que no puede haber sociedad sin relaciones de poder. El poder será la acción que actuará sobre las acciones de uno o varios sujetos. Esta relación sólo podrá darse cuando los que la protagonizan conserven su condición de libertad, de resistir, de reaccionar y de escapar, es decir, que lo hagan a plena voluntad. (Martínez, 2017)

El poder ocupa un lugar prioritario en las relaciones humanas en general. Dicha relación se puede ver no únicamente en el poder político, sino también en el ámbito familiar, en las relaciones pedagógicas, amorosas, etc. Este tipo de relación de poder, dice el francés, es una relación flexible, es inestable y se puede modificar; por lo contrario, las relaciones de dominación serán bloqueadas, inmóviles y fijas. En los estados de dominación no podremos encontrar o ejercer la práctica de la libertad, pues ésta será limitada y coartada.

El poder no debe ser visto como un objeto o una meta, en realidad, lo que el filósofo da a entender es que el poder es una relación social estratégica que sí puede reprimir (reprimir las pasiones, los deseos, los malos hábitos, la ambición, la alevosía,

etc.), pero esta relación producirá también libertad, saber, verdad, sentido del conocimiento, etc. Las relaciones de poder y el ejercicio político se dan casi en cualquier situación humana.

La práctica de la libertad deberá ir de la mano, en la medida de lo posible, de la práctica ética, ya que el filósofo comenta: “(...) ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?” (Fornet-Betancourt, et al., 2009, párr. 14). Posteriormente, se deja ver que el poder, la práctica de sí y la práctica de la libertad llevan, irrevocablemente, a un actuar ético, al conocimiento de sí, al cuidado de sí y a la cultura de sí.

El francés, en una de sus clases del curso del Collège de France en 1983, pregunta a la audiencia sobre lo que entienden por Ilustración. Al generar una breve reflexión en los asistentes, Foucault hace alusión al filósofo alemán Kant, citando su famosa obra *Was ist Aufklärung?* y contesta que ésta es nada más y nada menos que la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual únicamente él es responsable<sup>10</sup> (Foucault, 2011, p. 41). Hay que puntualizar que esta llamada “minoría de edad” no tiene nada que ver con cuestiones de imposibilidad biológica, sino, como lo menciona Foucault citando a Kant:

Kant dice que, en realidad, ese estado de minoría de edad en el cual se encuentra el hombre no es de ninguna manera una impotencia natural (...) no confundamos ese estado de minoría de edad con lo que algunos filósofos podían designar como el estado de infancia natural de una humanidad que no ha adquirido todavía los medios y las posibilidades de su autonomía. (Foucault, 2011, p. 45).

---

<sup>10</sup> Foucault cita el primer párrafo de la obra de Kant, *Was ist Aufklärung?*

Opino que podría hacerse una comparación mejor con el periodo de oscurantismo de la humanidad que fue la Edad Media, por lo tanto, podría decirse que la minoría de edad del hombre es como la Edad Media de la historia de la humanidad.

Kant, en su texto sobre *Aufklärung* (1981), habla de la incapacidad que tiene el ser humano de usar su propia inteligencia, dado que, según el autor, no nos atrevemos a usarla sin la guía de alguien más. Esto es a lo que nos lleva la minoría de edad, o, como diría el alemán, nos lleva a vivir en un estado de pupilo por no tener el valor ni la decisión para pensar por nosotros mismos de manera autónoma. De aquí surge el lema del texto de Kant: *¡Sapere aude!*, que quiere decir: “¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”

Si los hombres se encuentran en este estado de minoría de edad, si se ponen bajo la dirección de los otros, no es porque los otros se hayan adueñado del poder y ni siquiera porque éste se les haya cambiado en un acto esencial, fundacional e instaurador. Es, dice, porque los hombres no son capaces o no quieren conducirse a sí mismos, y porque otros se han prestado servicialmente a tomarlos bajo su conducción (...) de alguna manera gracias a una cortesía ligeramente teñida de cálculo y astucia, pues bien, resulta que algunos han tomado la dirección de los demás. (Foucault, 2011, pp. 45-46).

Ante esto, Foucault (2011), apoyado de la tesis de Kant, menciona que el hombre, en realidad, tiene la capacidad y las herramientas para salir de este estado, pero que el obstáculo importante es él mismo, ya que carece de voluntad y está abastecido de pereza, cobardía y miedo. Este tipo de comportamiento es una parte natural del hombre, y, como diría Kant: “(...) difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en su segunda naturaleza” (1981, pp. 25-27). Lo anterior es difícil debido al precio que hay que pagar. No debemos permitir que otros nos guíen como si fuéramos un simple niño, debemos aprender

a cometer errores y caer con facilidad para levantarnos y continuar con decisión y firmeza, pues “(...) pocos son los que con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad y proseguir, sin embargo, con paso firme” (Kant, 1981, pp. 25-27).

Foucault y Kant coinciden en que en el momento en el cual el hombre deje sus ataduras y se disponga a llegar a la ilustración, éste será libre y tendrá “libertad de hacer uso público de su razón”<sup>11</sup>. La *Aufklärung* es el camino que nos guiará a la salida de la minoría de edad, y es importante para aquellos que aspiran conducir de manera óptima una ciudad, un pueblo o su familia. De igual forma, esta razón, que aprenderemos a explotar por medio de la *Aufklärung*, es la que nos ayudará a guiar nuestra conciencia y nuestra actividad moral para así poder conducir de otros por medio de la libertad, dado que obediencia no siempre significa carencia de libertad, ni la libertad significa carencia de obediencia. De hecho, el creer este tipo de premisas lo llevan a uno a la minoría de edad, como menciona el autor francés:

Cuando obedecer se confunde con no razonar (...) [y] cuando, en esa confusión del obedecer y el no razonar, avasallamos lo que debe ser el uso público y universal de nuestro entendimiento, hay minoría de edad. En cambio, habrá mayoría de edad cuando se haya restablecido de alguna manera la justa articulación entre esos dos pares: cuando la obediencia bien separada del *Räsonnieren*<sup>12</sup> valga total y absolutamente y sin ninguna condición en el uso privado.<sup>13</sup> (Foucault, 2011, p. 53).

---

<sup>11</sup> Se entenderá como público en el texto de Kant: “(...) el uso que damos a nuestro entendimiento y nuestras facultades cuando nos situamos en un elemento universal, cuando podemos aparecer como sujetos universales (...) cuando como sujetos racionales, nos dirigimos al conjunto de los seres racionales (...) encontramos una dimensión de lo universal, y el uso que a la sazón damos a nuestro entendimiento puede y debe ser un uso público” (Foucault, 2009, pp. 52-52).

<sup>12</sup> Utilizar la razón.

<sup>13</sup> Se entenderá como privado cuando “(...) en una sociedad o gobierno [sus] principios y objetivos [sean] los del bien colectivo (...) es una suma lo que (...) denominaríamos público, en todo caso,

Cuando se desea poder conducir a otros por medio del razonamiento para alcanzar la *Aufklärung*, se debe poner especial atención a que los demás se esfuercen por pensar por ellos mismos; uno no debe ser su *Gängelwage*<sup>14</sup> porque se perdería todo sentido. Al hacer que los hombres confíen en su razonamiento, que piensen por sí mismos, que hayan dejado la pereza, la cobardía y el miedo, podría generarse libertad, y así, un óptimo “gobierno de sí y de los otros”.

Cuanta más libertad dejemos al pensamiento, más seguros estaremos de que el espíritu del pueblo se formará en la obediencia. Y de ese modo vemos perfilarse una transferencia de beneficio político del uso libre de la razón al ámbito de la obediencia. Y de ese modo vemos perfilarse una transferencia de beneficio político del uso libre de la razón al ámbito de la obediencia privada. (Foucault, 2011, p. 55).

Foucault, al citar a Kant, reitera lo que se desea proponer: buenas relaciones de gobiernos por medio del cuidado de sí y del deseo de llegar a la *Aufklärung*. Son estas relaciones las que nos ayudarán al goce de la libertad. “Aufklärung, el nuevo reparto, la nueva distribución del gobierno de sí y el gobierno de los otros” (Foucault, 2011, p. 53).

Este tipo de prácticas suelen ser sospechosas en la sociedad actual; me refiero al cuidado de sí, a procurar el libre razonamiento y a la preocupación por que los otros

---

profesional [ya que] somos sencillamente las piezas de una máquina situadas en un lugar dado con cierto papel preciso que cumplir, mientras que otras piezas de la máquina tienen que desempeñar otros papeles. Y en esa medida, no funcionamos como sujeto universal sino como individuos [es decir] tenemos un uso particular y preciso de nuestra facultad dentro de un conjunto que, por su parte, está encargado de una función global y colectiva” (Foucault, 2009, p. 52).

<sup>14</sup> El andador que los guía como si fuesen niños (Foucault, 2009, p. 48).

alcancen la libertad de ellos mismos, ya que corrientes como el cristianismo fomentan que la manera de cuidar a la comunidad es sacrificándose a uno mismo con las “Prácticas del Poder Pastoral” (Fornet-Betancourt, et al., 2009). La ética del cuidado de sí hacia la que mira Foucault es la de la Antigüedad clásica grecorromana, puesto que es pensada como la práctica reflexiva de la libertad. No hay que quitar el atisbo de que la ética, para los griegos, era una manera de ser, de vivir, de conducirse y de comportarse; para ellos, ésta era la manera de llegar a la práctica de la libertad. Esta práctica suponía una serie de condiciones, como poseer conocimiento sobre uno mismo a fin de obrar con prudencia, pero todo esto conlleva un arduo trabajo sobre sí mismo. Lo que vincula política y ética es el ejercicio del poder como práctica de la libertad.

Foucault concluye que la libertad es, en sí misma, política. Ser libre significa, en realidad, no ser esclavo de uno mismo, de las pasiones, los apetitos y los bajos instintos. Uno establece una relación consigo mismo, una cierta relación de dominación a la que se le llama *arché*.<sup>15</sup>

Al comprender la práctica ética de la libertad se llegará, indudablemente, al gobierno. Aquel que sepa conducirse adecuadamente, también podrá conducir a la comunidad; a esto se le llama “el arte de gobernar”. El gobernante debe saber guiarse por su razón personal, y así, solo si éste sabe conducirse, podrá conducir a los otros como se debe (Martínez, 2007). El arte de gobernar resurge en el siglo XVI con preguntas clave sobre ¿cómo gobernarse a sí mismo?, ¿cómo ser gobernado?,

---

<sup>15</sup> arqué, arkhé o arjé; del griego ἀρχή, principio u origen.

¿cómo gobernar a los otros?, etc., cuyas posibles respuestas estarían en las técnicas de sí. El *ethos* también involucra la calidad de las relaciones que tenemos para con los otros; el cuidado de sí siempre verá por el bien de los demás, evitando las relaciones de dominación. Una ciudad en la que todos cuiden de sí mismos, puntualiza Foucault en la entrevista para *Concordia*, será una ciudad que funcione bien en todos los sentidos, será una ciudad que encontrará el principio de la perpetuidad. El cuidado de sí, visto desde una perspectiva ética, sería la conversión del poder, dado que es una forma de controlarlo y delimitarlo. El abuso de poder desecha toda práctica ética, tanto hacia la comunidad como hacia uno mismo, ya que, en tal estado, uno se dejaría gobernar por sus apetitos y sus placeres y, posteriormente, se imponen las propias fantasías y los propios deseos a los demás. Es así como llegamos a la acción tiránica, a la imposición del poder indebido. En ese momento, el hombre pierde toda libertad de sí, puesto que ahora será esclavo de sus propios impulsos. Un buen gobernante, por lo tanto, será aquel que, así como ejerce el poder sobre la ciudad, lo ejercerá sobre sí mismo, y ésta es la manera en la que el poder se regula en ambas partes.

Como conclusión, podríamos decir que Foucault menciona que, con las relaciones de poder, “las acciones sobre las acciones”, se requiere cierta responsabilidad en el sentido de conservar la libertad propia y la libertad de los otros, y esto solo se lograría por medio del dominio de los placeres y del claro manejo de las *técnicas del yo*, lo cual lleva, irremediabilmente, a un comportamiento ético que va articulado a la vida política.

## 2.2. La ética del cuidado de sí en la Antigüedad grecolatina

Sócrates. – Y bien, Alcibíades, sea fácil o difícil el hecho con que siempre nos enfrentamos es este: que conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de cuidarnos mejor (...)  
(Platón, 1871, p. 257).

El cuidado de sí o preocupación por sí es una noción que proviene del griego *épiméleia* (ἐπιμελεία). Fue una máxima ética para los hombres políticos del antiguo mundo grecolatino en los siglos II y III a. C. El cuidado de uno mismo significa que el cuerpo y el alma son un todo a través del cual se logrará despejar la mente. De esta manera, los hombres preocupados por su cuerpo, por su mente y por el cultivo del saber no podrán verse contaminados de pensamientos y actos de malicia.

El concepto de *épiméleia/cura sui*, la *épiméleia*, era visto en el pensamiento helénico, griego y romano como una práctica, una conducta nutrida de diversos hábitos y disciplinas que hacían del vivir un arte, una *tékhnê*. La concepción *épiméleia* no tiene que ver únicamente con este cuidado de uno mismo, sino también tiene un trasfondo que se refiere a tener un posicionamiento frente al mundo, que se constituye en las relaciones con los otros. Por ello es tan importante cuidar la conducta, porque no somos lobos esteparios, sino un *zoon politikon*. Lo importante de este concepto es el contexto de cómo se relaciona uno con uno mismo, cómo se relaciona con los otros y, en realidad, cómo se relaciona con el mundo. “La épimeleia

designa (...) un determinado modo de actuar, una forma de comportarse que se ejerce sobre uno mismo, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma o se transfigura” (Foucault, 1994, p. 35).

Asimismo, el concepto *épiméleia heauton* presupone un horizonte de construcción y actuación colectiva, no individualista ni solipsista, como puede acontecer en la Modernidad. Por ello, es una práctica a través de la cual uno se cultiva, cultivando también, la relación con los otros. “La preocupación por uno mismo implica una cierta forma de vigilancia sobre lo que uno piensa y sobre lo que acontece en el pensamiento” (Foucault, 1994, pp. 35-36).

La *épiméleia*, al designar nuestra forma de actuar y el comportamiento que tenemos con nosotros mismos, también trata de tener prácticas que tienen un lugar muy importante en la historia de la filosofía, la moral y la espiritualidad occidental. Estas prácticas son “la técnica de la meditación, la técnica de la memorización de pasado, la técnica del examen de conciencia, la técnica de verificación de las representaciones a medida que éstas se hacen presentes en la mente...” (Foucault, 1994, p. 35).

Pero, ¿qué es ocuparse? “Ocuparse” se refiere a “prácticas”. En el cuidado de uno mismo no se puede alcanzar la verdad sin un cierto conjunto de prácticas que transforme el modo de ser del sujeto. Esta idea de que era necesaria la puesta en marcha de una tecnología de uno mismo para tener acceso a la verdad era conocida entre los griegos con anterioridad a Platón, y conllevaba una serie de prácticas:

- “La práctica de la concentración del alma;
- La práctica del retiro (*anachoresis*: ausencia visible);

- La práctica del endurecimiento (necesario soportar el dolor)” (Foucault, 1994, p. 35).

-

El alma, entendida por Foucault, es uno mismo, *heautou*, por tanto, ocuparse del alma es ocuparse de uno mismo. Las actuaciones que tenga nuestro cuerpo serán reflejo del alma, ya que el cuerpo sólo será el elemento existente del que se servirá el alma. El alma se expresará mediante las acciones corporales, el lenguaje, los instrumentos. Ocuparse del alma es ocuparse de las acciones propias, de la relación de lo que nos rodea, de lo que disponemos y también de aquellos con quienes nos relacionamos (Foucault, 1994).

La práctica del retiro o *anachoresis* es planteada por los estoicos como “el retiro en el campo, lejos de las ciudades” (Foucault, 2008, p. 72). Dicho retraimiento era realizado de manera espiritual en sí mismo. Éste tiene que ser un acto de cada día con el fin de descubrir y recordar las reglas de acción; esto es, las principales leyes de conducta para descubrir la verdad que ha sido olvidada (Foucault, 2008, p. 72).

La práctica del endurecimiento, mencionada por los estoicos como *gymnasia*, consistía en el entrenamiento de una situación real donde el hombre tenía que evaluar su abstinencia y privación, esto para medir el nivel de independencia del individuo respecto al mundo exterior. Se conocen como “ejercicio en la realidad” y “ejercicio en lo intelectual”, *gymnasia* y *melete*. Este tipo de práctica funciona como recordatorios que permiten conformarse a las reglas frente a la adversidad (Foucault, 2008).

El cuidado de sí se caracteriza por el hecho del arte de la existencia —la *tékhnētoubiu*— bajo sus diferentes formas, y se encuentra dominado por el principio

de que hay que cuidar de uno mismo fundando las necesidades, gobernando el desarrollo y organizando la práctica (Foucault, 2010). Para lograr el arte de la existencia, es necesario aplicar una serie de técnicas.

## **La Dietética**

En la Antigüedad, la dietética fue una vía para procurar el cuidado del cuerpo. Más allá de la gimnasia, esta preocupación era abordada desde una reflexión sobre el uso de los placeres y, particularmente, desde las relaciones sexuales. La preocupación principal de esta reflexión era definir el uso de los placeres -sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria- en función de una determinada manera de ocuparse del propio cuerpo. La preocupación era mucho más “dietética” que “terapéutica”. Se trataba de un asunto de:

Régimen que buscaba reglamentar una actividad reconocida como importante para la salud. La problematización médica del comportamiento sexual se llevó a cabo menos a partir de la preocupación por eliminar sus formas patológicas que a partir de la voluntad de integrarlo lo mejor posible a la gestión de la salud y a la vida del cuerpo. (Foucault, 2003, p. 93).

Gobernar los apetitos significa que el *logos* lleva las riendas del *pathos*. No se trata de borrar los deseos, como más tarde sucederá con el predominio del cristianismo, sino que se trata, mejor dicho, de dirigirlos ahí donde resulten más saludables y menos perniciosos.

Foucault hace un análisis de la relación que tienen los sujetos con sus cuerpos; atiende también cuestiones de orden médico y realiza un maridaje entre la filosofía

y la medicina, la antropología y la medicina, y la subjetividad y la medicina (citado en Colombani, 2008).

## **La Gimnástica**

Para los griegos, el cuidado de la estética corporal era importante, pero este cuidado no operaba bajo el motivo del individualismo o el egocentrismo, sino como parte del “cuidado de sí”. El cuidado del cuerpo podía lograrse mediante la gimnasia (como lo recomendaba Platón), pues ésta era importante tanto por sus beneficios corporales como, también, porque trae ganancias en el pensamiento, ya que un cuerpo con mala salud tiene como consecuencias el desvarío, el desaliento y la tristeza, al punto de que los conocimientos adquiridos acaban por ser lanzados del alma (Foucault, 2003).

En resumen, la práctica del régimen como arte de vivir es bien distinta de un simple conjunto de precauciones destinadas a evitar las enfermedades o a acabar de curarlas. Es toda una forma de constituirse como un sujeto que tiene el cuidado justo, necesario y suficiente de su cuerpo. (Foucault, 2003, p. 102).

El cuidado del cuerpo a través de un régimen dietético no se reducía a acatar pasivamente una serie de prescripciones médicas para la salud, sino que significa todo un arte de la existencia que implica, fundamentalmente, la adecuada moderación en el consumo de los alimentos, en la práctica de la gimnasia o en la práctica sexual.

Dice Foucault:

Durante el periodo de primavera en el que el aire es más cálido y más seco, y cuando es necesario prepararse al crecimiento del cuerpo, deben comerse

tanto carnes cocidas como asadas, absorber legumbres húmedas, tomar baños, disminuir la cantidad de relaciones sexuales y de eméticos; vomitar sólo dos veces al mes o más rara vez incluso, de modo que el cuerpo conserve “una carne pura” (...). (Foucault, 2003, p. 106).

## **La Terapéutica**

Los antiguos utilizaban esta técnica como parte importante de su “cuidado de sí” con la finalidad de procurar un espacio de reflexión. Aquí, ellos ponían en práctica el razonamiento de sus experiencias de vida y tenían la posibilidad de compartirlas con la colectividad con el objetivo de poder revisar diversas problemáticas psicológicas y sus afecciones, por ejemplo, si alguno se sentía deprimido, ansioso, preocupado, angustiado, etc. Esta técnica terapéutica se podía compartir con otros para poder visualizar y aclarar las problemáticas desde otra perspectiva, y también, para encontrar el centro de sus problemas emocionales.

Es importante destacar que, hoy día, con la cantidad de personas que buscan espacios terapéuticos para enfrentar sus problemas emocionales, es curioso que la terapia apropiada para la adecuación tenga un origen tan remoto como lo encontramos a principios de nuestra era en la Roma antigua.

## **La Pedagógica**

El aprender, conocer y formar nuestro ser es una parte importante dentro de la preocupación por uno mismo, debido a que, si el cuidado de sí implica técnicas de conducta y refinamiento, la relación con nosotros mismos mejora de manera preponderante. Esta técnica debe llevarse a cabo en un ambiente pedagógico, donde exista

una relación de poder de maestro-alumno, en la cual el maestro tendrá la función de ser guía y ejemplo. Con un compañero de viaje en la vida académica se pueden ir cultivando tanto los valores como los métodos de pensamiento que nos permitan mejorar como personas bajo la premisa del cuidado de sí a través de nuestra relación intelectual con los demás. En su libro *Vigilar y Castigar*, Foucault (2009) menciona que la vigilancia es parte de la normalización del sujeto para que éste se conduzca con disciplina y responsabilidad. El proceso educativo conlleva una transformación del sujeto, una transformación de sí por medio de reglas y leyes, todo ello con el fin de normalizar y regular los comportamientos por medio del saber.

### **La Estética**

El autor francés habla de este concepto con base en la perspectiva grecorromana como “estética de la existencia” o “técnicas de sí”, a partir de las cuales los hombres no sólo se fijan en sus reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en seres singulares y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responda a criterios de estilo (Foucault, 2003, p. 14). El fin es construir una vida bella según ciertos valores morales que fueron problematizando, sobre la marcha, comportamientos como los placeres sexuales; esto se comienza a ver desde el contexto cristiano.

A este tipo de práctica, Foucault la llama “las artes de la existencia”; a través de éstas, uno mismo fijará sus propias reglas, límites, conductas, etc., todo lo cual se impondrá uno mismo, voluntariamente, con el fin de transformarse a sí mismo (Foucault, 2003).

Cada decisión que se toma de manera armoniosa, es decir, la ética convergiendo con la estética, revela que se pone especial atención en el estilo de vida que llevamos, en cómo nos ubicamos armónicamente en la realidad, frente al mundo. El actuar tiene que ser agradable, ya que es importante tener cierto refinamiento en las cuestiones académicas y/o políticas.

## **La Erótica**

En esta técnica, tal como lo menciona Foucault en el tomo II de la *Historia de la sexualidad*, el ejercicio es más complejo debido a que no sólo se trata del dominio de sí, sino que también va a aplicar que la persona amada se preste a la relación de dominio sobre sí misma. En la cultura griega, esta técnica era considerablemente importante, dado que influenciaba las apreciaciones morales y las relaciones de poder y dominación, y Foucault la visualiza como un isomorfismo.

Se trata del principio entre relación sexual y relación social. Por lo que entender que la relación sexual (...) es percibida como del mismo tipo que la relación entre superior e inferior, el que domina y el que es dominado, el que somete y el que es sometido, el que vence y el que es vencido (...) y ejercer así su superioridad. (Foucault, 2003, p. 137).

Este tipo de técnica, como señala María Colombani (2008), trata sobre la problematización del “amor a los muchachos”. Según el puntual análisis de Foucault, este amor es como un enclave de intensa preocupación, ya que los varones libres que portaban derechos constituyen un *topos*<sup>16</sup> de manera problemática en la cultura clásica en cuestiones de “sexualidad” y “tolerancia”.

---

<sup>16</sup> Lugar.

En Platón, la relación entre el cuidado de uno mismo y el cuidado de los otros se establece de tres maneras:

1. Al ocuparse de uno mismo, uno va a convertirse en alguien capaz de ocuparse de los otros. Al practicar sobre “mí mismo” lo que los neoplatónicos denominaron la catarsis, puedo convertirme en un sujeto político, entendiendo por sujeto político aquel que sabe lo que es la política, es virtuoso, ha cultivado diversas disciplinas, ha logrado gobernar sus pasiones con prudencia, y, por lo tanto, puede gobernar la ciudad.
2. En segundo lugar, existe una relación de reciprocidad, ya que al ocuparme de mí mismo, al practicar la catarsis en el sentido neoplatónico, procuro el bien —que es a lo que se aspira— de la Ciudad que gobierno. Si, por tanto, ocupándome de mí mismo le aseguro a mis conciudadanos su bienestar y su prosperidad, como contrapartida de esta prosperidad general me beneficiaré sin duda de todos estos bienes en la medida en que formo parte de la Ciudad.
3. Por último, la tercera relación es aquella que podría denominarse relación de *implicación esencial*, puesto que es ocupándome de mí mismo y practicando la catarsis de sí como el alma descubre a la vez lo que es y lo que sabe, lo que ha contemplado a través de la memoria y puede, así, remontarse hasta la contemplación de verdades que le permiten fundamentar de nuevo, con toda justicia, el orden de la Ciudad. Existen, por tanto, tres tipos de relación entre política y catarsis: una relación de finalidad de la *teché* de la política, una relación de reciprocidad en la Ciudad y una relación de implicación en la reminiscencia. (Foucault, 1994, pp. 65- 67).

El cuidado de sí, desde la mirada de *Alcibíades*, el ocuparse de uno mismo era un privilegio político. Foucault (1987) dice: “La necesidad del cuidado de uno mismo, está ligada al ejercicio del poder. Dicha necesidad es una consecuencia de una situación estatutaria del poder; existe por lo tanto el paso del estatuto al poder” (p. 51). Se puede entender que, si se quiere ejercer el poder político, se necesita, antes y durante, el ocuparse de uno mismo; de este modo se podrá gobernar a los demás y ejercer acción política: “La preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio

y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de épiméleia” (Foucault, 1978, p. 42).

### 2.3. La ética del cuidado de sí en la mirada de Michel Foucault

Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de los otros. No se puede gobernar a los demás, no se puede transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha ocupado de sí mismo.

(Foucault, 1994, p. 42)

En obras relevantes de Michel Foucault, como la trilogía de la *Historia de la sexualidad*, *La hermenéutica del sujeto*, *Las tecnologías del yo*, *Defender la sociedad*, entre otras, el autor trata el tema del cuidado de sí como una propuesta para que los individuos cuiden mejor de ellos mismos, es decir, de su cuerpo y alma para poder alcanzar la verdad, el saber, la libertad y, por lo tanto, la virtud.

Como ya fue revisado en el capítulo anterior, Michel Foucault retoma esta idea de la antigua Grecia, especialmente de los siglos II a. C. y III d. C. Él se percata de la forma en que los griegos consideran al “cuidado de sí” como un principio fundamental para la conducta de los individuos, hablando desde una perspectiva tanto personal como colectiva.

Foucault plantea que si un individuo no cuida de sí mismo podrá caer en desgracia y presentará un desequilibrio de su mente, de su alma y de su saber, trayendo, con ello, malos hábitos y contagiando todo su ser de miseria; pero si el individuo genera actitud, modos de comportarse, maneras de vivir, procedimientos, prácticas sociales, relaciones interindividuales, intercambios, comunicaciones, instituciones (Foucault, 2010) y desecha todo aquello que le impida ser un individuo más pleno y

equilibrado, podrá tener el control de sí, como se menciona en el tercer tomo de *Historia de la sexualidad*.

Estas prácticas de uno mismo son aquellas en las que los males del cuerpo y del alma, pueden comunicarse entre sí, e intercambiar sus malestares; allí donde los malos hábitos del alma pueden acarrear miserias físicas, mientras que los excesos del cuerpo manifiestan y alimentan los defectos del alma. Corregir el alma, si se quiere que el cuerpo no la domine y rectificar el cuerpo si se quiere que aquella conserve el completo dominio de sí misma. (Foucault, 2010, p. 66).

El ejercicio del cuidado de sí no debe ser practicado de manera momentánea, sino como una actividad que se realiza durante toda la vida y con la que uno mismo debe verse como un campo de conocimiento, de acción, de evolución, a fin de que, por medio de “técnicas”, nuestro ser pueda transformarse, perfeccionarse, corregirse, depurarse, etc. Es decir, “se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda” (Álvarez y Varela en Foucault, 1991, citado en Sossa, 2010).

El cuidado de uno mismo, dice Foucault en su libro *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, se convierte en todo un arte, en “el arte de la vida”, como él lo llama. Aparte de lograr un equilibrio entre estos tres elementos, su mente, su cuerpo y su saber, uno se tiene que autocriticar para poder llegar a una autonomía y así, por sí solo, uno podrá saber lo que es bueno y lo que es malo.

El cuidado de sí, por lo tanto, es una práctica compleja, individual que y requiere voluntad; realizarla requiere mucha dedicación y, sobre todo, como se ha dicho,

requiere franqueza con uno mismo y autocrítica. Michel Foucault nos lo explica en tres puntos:

a) Procedimientos de prueba: tienen doble función para hacer avanzar la adquisición de una virtud y medir el punto al que se ha llegado. Se tiene que tener la capacidad de ser lo suficientemente autónomo. Las pruebas a las que se somete son una manera de medir y confirmar la independencia de que se es capaz respecto de todo lo que no es indispensable y esencial. (Foucault, 2010, p. 68).

b) Examen de conciencia: enseñanza pitagórica. Se trata de un examen realizado por la mañana que sirve para enfrentar las tareas y obligaciones de la jornada y para estar lo suficientemente preparado para ellas. El examen en la tarde está dedicado, de manera mucho más unívoca, a la memorización de la jornada pasada. (Foucault, 2010, p. 71).

El autor francés menciona que

Si uno no se oculta nada a sí mismo ni se perdona nada es para poder memorizar, para después tener presentes en el ánimo de los fines legítimos y también las reglas de conducta que permiten alcanzarlos gracias a la elección de medios adecuados. (Foucault, 2010, p. 73).

Esto no es para generar sentimientos de remordimiento, "(...) sino para reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que certifiquen una conducta sabia" (Foucault, 2010, p. 73).

c) Tiene que haber la necesidad de un trabajo del pensamiento sobre sí mismo que deberá ser más que una prueba destinada a tomar la medida de aquello de lo que somos capaces. Foucault, citando a Epicteto, dice que él "(...) pide que uno adopte para consigo mismo el papel y la postura de un vigilante nocturno que verifica las puertas de entrada de las ciudades o de las casas" (Foucault, 2010, p. 73).

El cuidado de sí, todo un arte, puede ser mal interpretado como una práctica egoísta e individualista, pero no es así, y Foucault nos lo explica en una entrevista realizada por Fernet-Betancourt et al. el 20 de enero de 1984 y publicada por primera vez en la Revista *Concordia*. Allí, Foucault nos dice que sí es una práctica personal, pero encaminada a lo social.

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este ethos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos, a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El ethos implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene. (Fernet-Betancourt et al., 2009, párr. 28).

Todo lo que nosotros hacemos para nuestro cuidado genera que seamos capaces de ver, éticamente, por los demás y por la ciudad; como dice Foucault, el cuidado de sí puede darnos la virtud del arte de gobernar. Por medio del cuidado de sí podemos, entonces, lograr plenitud individual y social.

## 2.4. La diferencia entre el conócete a ti mismo y el cuidado de sí

El cuidado de uno mismo debe consistir en el conocimiento de uno mismo. Pero, ¿qué es “uno mismo”? Esto se refiere a que “sí mismo” significa ocuparse del alma: “yo soy mi alma”.

El conocimiento de uno mismo es una práctica grecorromana y cristiana que sirve para evaluar nuestras virtudes “con el fin de despojar a la existencia humana de una parte de su carácter descorazonador y cruel” (Foucault, 1994, p. 64). Foucault habla, en su lección del 6 de enero de 1982, acerca de que “el cuidado de sí” surge del concepto *épiméleia/cura sui* (Foucault, 1994, p. 34), que suele estar relacionado, actualmente, con la fórmula del oráculo de Delfos, la cual dice “conócete a ti mismo”. En realidad, el “conócete a ti mismo” está íntimamente unido al “ocúpate de ti mismo” (Foucault, 1994, p. 34). La unión de ambas expresiones es de mera subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un momento particular de la preocupación por uno mismo.

El cuidar de uno mismo es de suma importancia en la filosofía antigua, pero, en sí, el principio para poder cuidar de uno mismo es “conocerse a sí mismo”; supuestamente, al consultar el oráculo, esto quería decir “no supongas que eres un dios”. En los textos griegos y romanos, el conocerse a sí mismo estaba unido con el otro principio, el de preocuparse de sí mismo.

Existe una relación entre la cultura griega y romana, dice Michel Foucault, y es que el “conócete a ti mismo” y el “cuidado de sí” son, en realidad, distintas formas del “yo”.

Foucault nos explica por qué el “conócete a ti mismo” ha oscurecido al “cuidate de ti mismo” de esta manera:

En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo. (Foucault, 2008, p. 54).

Entonces, el autor nos dice que entre el “conócete a ti mismo” y el “cuidate a ti mismo” hay una estrecha distinción como relación. El “conócete” y el “cuidate” no son sinónimos. Para poder ejercer el cuidado de uno mismo, antes debemos conocernos, debemos conocer nuestras necesidades, nuestras fallas, nuestras habilidades y debilidades, nuestras virtudes, nuestras deficiencias, etc. Una vez que tengamos pleno conocimiento de nuestro ser tanto físico como mental, podremos cuidar de nosotros mismos porque solo se cuida hábilmente lo que se conoce a profundidad; así sabremos cómo actuar, cómo limitarnos y cómo incentivarnos (Foucault, 2008, p. 54).

Encontramos la primera aparición sobre el cuidado de sí en *Alcibíades*. En él se habla sobre la preocupación por el cuerpo y la preocupación por el alma. También se habla sobre en qué consiste el alma para que ella tenga la capacidad de conocerse a sí misma. Al conocerse a sí mismo, se llega al cuidado de sí. Con el cuidado de sí, el texto se refiere a un estado político y erótico activo, *epimelēa heauton*, dice Foucault. Con *Epimelēsthai* designa el cuidado de las posesiones y de la salud

siendo una actividad real, como el cuidado de la ciudad y de los ciudadanos (Foucault, 2008, p. 58).

El cuidado de sí, con *Alcibíades*, consiste en que uno debe saber sobre su alma y ésta, para que pueda conocerse a sí misma, debe contemplarse en un elemento similar, es decir, como un espejo; así, podrá ser capaz de descubrir las reglas que sirven de base únicamente para tener una conducta y una acción política (Foucault, 2008, p. 59).

El autor dice que, en el diálogo *Alcibíades*, Platón aisló tres temas importantes:

1. La relación entre la preocupación de sí y la preocupación por la vida política.
2. La relación entre la preocupación de sí y la educación defectuosa.
3. La relación entre el preocuparse de sí mismo y el conocerse a sí mismo. (Foucault, 2008, p. 66).

Según Foucault, con *Alcibíades* se expone la relación estrecha que hay entre el “preocúpate de ti mismo” y el “conócete a ti mismo”, pero él dice que lo que ocurre en la actualidad es que la acción de “preocuparse por uno mismo” acabaría por absorber el “conócete a ti mismo”.

Después, a Foucault le interesa exponer dos puntos importantes de la universalidad del cuidado de sí, más allá de la vida política y el cuidado de sí que surge a lo largo de toda la vida:

1. Se sustituyó un modelo médico por el modelo pedagógico de Platón. El cuidado de sí no es otro tipo de pedagogía, sino que se ha convertido en un cuidado médico permanente. El cuidado médico permanente es uno de los rasgos centrales del cuidado de sí. Uno debe convertirse en el médico de sí mismo.

2. Puesto que debemos prestar atención a nosotros mismos a lo largo de toda la vida, el objetivo ya no es el prepararse para la vida adulta o para otra vida, sino el prepararse para cierta realización completa de la vida. Esta realización es completa justamente en el momento anterior a la muerte. Dicha noción de una proximidad feliz a la muerte —de la senectud como realización— representa una inversión de los valores tradicionales griegos de la juventud.

Por fin tenemos las distintas costumbres a las que el cultivo de sí ha dado lugar y su relación con el conocimiento de sí. (Foucault, 2008, pp. 67-68).

Se puede ver, dice Foucault, que en este diálogo de Platón, está muy relacionada la contemplación del “yo” con el cuidado de sí, pero en la etapa inicial de la práctica del cuidado de sí consta en la obligación de escuchar la verdad y escuchar al propio yo.

Por ejemplo, en el libro *De la ira*, de Séneca, específicamente en el libro III, se habla sobre escuchar al propio yo mediante un examen de conciencia, es decir, se trata de hacer un recuento de lo que se ha hecho y de lo que se tendría que haber hecho y de realizar la comparación entre ambas para ver qué tanto se ha desviado del “deber ser” este solo tipo de técnicas estoicas del yo.

Describe un examen de conciencia. Lo mismo se recomendaba entre los epicúreos, y la práctica estaba enraizada en la tradición pitagórica. El objetivo era la purificación de la conciencia usando un recurso mnemotécnico. Realiza acciones buenas, lleva a cabo un buen examen de ti mismo, y dormirás bien y tendrás buenos sueños, que indican contacto con los dioses. (Foucault, 2008, p. 70).

Otra técnica estoica del yo, por ejemplo, es la *askesis*, que es como un recordar.

Para los estoicos, la verdad no está en uno mismo, sino en la enseñanza que nos

dan nuestros maestros, la cual alcanzamos memorizando lo que escuchamos y convirtiéndolo en afirmaciones y en reglas de conducta; es decir, si se subjetiva la verdad, se logrará la meta de esta técnica (Foucault, 2008, p. 73).

El estoicismo trata de un ejercicio de memoria, de tener claro lo que se ha hecho y también de tener claro lo que se debería ser.

Foucault nos dice esto sobre el ejercicio de la memoria, pero lo que sucede con el cristianismo y el ascetismo es que en ellas se renuncia a sí mismo y a la realidad, ya que, la mayoría de las veces, el yo de cada uno es parte de la realidad a la que se renuncia para poder acceder a otro nivel de supuesta "realidad". En este punto contrasta con la tradición filosófica dominada por el estoicismo. En realidad, la *askesis* no es una renuncia a sí mismo, sino que por medio de ésta se logra una dominación de sí mismo que se obtiene a través de la adquisición y la asimilación de la verdad (Foucault, 2008, p. 74).

La *askesis*, nos dice el autor, incluye ejercicios en los que el sujeto se tiene que poner a sí mismo en una situación en la que pueda verificar si es verdaderamente capaz de afrontar algún tipo de acontecimiento; se tiene que poner a prueba la preparación.

En el cristianismo primitivo no se podía concebir la pureza del alma si no existía un conocimiento amplio de sí y así, al producir la verdad en uno mismo, podemos acceder a la verdad (Foucault, 2008, p. 81).

En el cristianismo, descubrirse a sí mismo y obtener la purificación del alma se logra por medio de la confesión y penitencia; por ejemplo, la exhibición era una forma de

borrar el pecado. La *exomologesis* borra el pecado, pero revela al pecador; esto no sucede con la intención de explicar el porqué de sus pecados, sino que sólo sirve para presentarse a sí mismo como pecador (Foucault, 2008, p. 81). “En la *exomologēsis* el penitente alcanza la verdad sobre sí por medio de una ruptura y una disociación violentas. Es importante insistir en que la *exomologēsis* no es verbal. Es simbólica, ritual y teatral” (Foucault, 2008, p. 86).

Michel Foucault nos habla de otra tecnología llamada *exagouresis*; en ésta hay un recuerdo de los ejercicios de verbalización que se aprendían del maestro. “En Séneca, el maestro tenía la capacidad de guiar al discípulo para que éste pudiera lograr una vida feliz; esta guía terminaba cuando el discípulo accedía a este tipo de vida” (Foucault, 2008, p. 87).

Otras características del cristianismo primitivo son la obediencia y la contemplación, tecnologías del yo, las cuales son explicadas por Casiano, según Foucault.

En el examen de conciencia, uno tiene que examinar sus pensamientos para poder comparar lo que hay entre los actos y los pensamientos para que éstos no nos alejen de dios. Para Foucault existen tres tipos principales de examen de sí mismo:

- Primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano).
- Segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista).
- Tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior. En este momento comienza la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos. Implica que hay algo escondido en nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto. (Foucault, 2008, p. 90).

Ya que se ejerce la autoexaminación, comienza el conocimiento de uno mismo, el cual contiene tres momentos, de los cuales surgen:

1. El conocimiento de uno mismo conduce a la filosofía (*Alcibíades*). Es el privilegio del “conócete a ti mismo” como fundamento mismo de la filosofía, como forma del cuidado de uno mismo por excelencia.
2. El conocimiento de uno mismo conduce a la política (*Gorgias*).
3. El conocimiento de uno mismo conduce a la catarsis<sup>17</sup> (*Fedon*). (Foucault, 2008, p. 65).

En suma, el cuidado de sí es también aquello que permite realizar una crítica, en primer lugar sobre sí mismo, y luego sobre el modo de comprender.

Esto último se puede ejemplificar con Alcibíades, quien era un prominente ateniense, estadista, orador y general. Él fue el último miembro de la famosa familia aristócrata de su madre, los Alcmaeonidae. A cierta edad madura, Alcibíades asumió un cargo importante debido a la posición de aristócrata que tenía en su polis. Entonces descubre, no sin espanto, que no tenía la *techné* necesaria para gobernar. Se concluye que es necesario, para ser justos, “ocuparse de sí mismo”. Sin embargo, falta un detalle: ¿cómo podemos ocuparnos de nosotros mismos si no sabemos “qué es ese ‘sí mismo’”? (Platón, 2007, p. 43).

Ante la problemática de Alcibíades, quien no tenía la *techné* necesaria para gobernar, él podría responderse:

---

<sup>17</sup> Entre los antiguos griegos, purificación ritual de personas o cosas afectadas de alguna impureza.

Si debo ocuparme de mí mismo es para convertirme en alguien capaz de gobernar a los otros y de regir la Ciudad. Es necesario por tanto que la preocupación por uno mismo sea de tal naturaleza que al mismo tiempo procure el arte, la *techné*, el saber hacer que me permitirá gobernar bien a los demás. Es preciso proporcionar de uno mismo, y de la preocupación por uno mismo, una definición tal que de ella se pueda derivar el saber necesario para gobernar a los otros. (Foucault, 2008, p. 46).

El fin de conocernos a nosotros, de acuerdo con Nietzsche (1975, p. 23) citado en Foucault (1994), es que

Necesitamos una crítica de valores morales, hay que poner alguna vez en entre dicho el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...) un conocimiento que hasta ahora no ha existido, ni tampoco se lo ha ni tan siquiera deseado. Se tomaba el valor de esos valores como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda. (p. 13).

El cuidado de uno mismo deriva de conocerse a sí mismo, y para conocerse hay que contemplarse en un equivalente, verse en ese elemento que es el principio propio del saber y del conocimiento. El proceso de conocimiento de uno mismo conduce a la sabiduría; a partir de este momento, el alma se dota de ella, podrá distinguir lo verdadero de lo falso, sabrá cómo comportarse y, de esta forma, estará capacitada para gobernar (Foucault, 1994, p. 51). Entonces, para los gobernantes el conocimiento de uno mismo será un privilegio pero también un imperativo.

## **2.5. La disolución del binomio conocimiento y cuidado de sí en la modernidad**

Tomando como referencia al oráculo de Delfos, la sociedad griega se regía bajo la máxima del “conócete a ti mismo”, que iba de la mano con el “cuidado de uno mismo”, pero en la modernidad, de alguna manera la razón comienza a cobrar gran importancia: surge el humanismo y las ciencias sociales, y el ser humano comienza a atomizar la preocupación por el saber y a abandonar las cuestiones éticas por el cuidado de sí. Al obtener estas nuevas preocupaciones artísticas, culturales y científicas, se comienza a dejar de lado la preocupación ética de uno mismo. Con esto no se trata de decir que la era de la ilustración es el problema, sino, como dice Kant, no alcanzaremos la mayoría de edad hasta que nuestras acciones estén encaminadas enteramente por nuestra propia convicción.

El cuidado de sí en la sociedad moderna puede ser representado, y me atrevo a decir que es únicamente representado, por aquellas personas y personajes que se preocupan por cuestiones estéticas que demandan los estereotipos sociales, como aquellos que se involucran en el ejercicio físico para alcanzar un tipo de figura corporal, aquellos que se someten a tratamientos estéticos peligrosos y costosos para cumplir con estándares de belleza; incluso, también, aquellos que cuidan de su alimentación y actividad física, pero porque ya existe un daño en su salud que se pudo haber evitado si la preocupación de uno mismo ya hubiese existido antes. Este tipo de regímenes, físicos, dietéticos y estéticos, no conlleva el goce de la virtud de cultivar de sí.

La política moderna, se ve ahogada en las prácticas de corrupción que, en la actualidad, ya son vistas hasta con cierta naturalidad. El cuidar de sí en el ámbito político es considerado, hoy día, como aquel sujeto que buscará corromper, ambicionar, engañar y orientar la acción hacia la acumulación de influencia coercitiva y bienes materiales. Sin embargo, la deformación de esta máxima ética griega no solo la padece la ética política, sino que de igual manera hay afección en aquellos que gozan del estatus de “ciudadano”, pero no hay un involucramiento mínimo de éstos en los asuntos de la ciudad; se ha perdido “la participación virtuosa en el espacio público” (Santillana, 2009, p. 4).

La separación del saber y la ética de uno mismo hace parecer que estos dos rubros van por caminos contrarios. Los conocimientos bien se pueden adquirir de la vida humana, de la naturaleza y de nuestra propia manera de actuar para alcanzar una vida mejor. El advenimiento de la razón instrumental, según la cual, la persecución de ciertos fines requiere la búsqueda de los medios adecuados, contribuye a pensar el conocimiento como un medio para buscar intereses y beneficios individuales que, muchas veces, pueden resultar cuestionables éticamente, en lugar de utilizar el conocimiento para procurar la dignidad y plenitud de la vida humana.

## Capítulo 3. El cuidado de sí como una práctica política

### 3.1. El cuidado de sí como virtud republicana

La raíz latina de republica proviene de *rem publicam*, (*respublica*) que se traduce en “cosa pública”. El concepto, según a su espacio y tiempo, ha sido inestable en cuanto a su definición, sin embargo, autores como Aristóteles, Platón, Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu, Rousseau y varios más, logran coincidir en diversos puntos sobre su dinámica y significado; en el apartado de *Una aproximación de la noción política* de este trabajo, podemos darnos cuenta de la concurrencia de ciertas características en algunos de ellos. Unos de los principales autores clásicos que habla sobre esta forma de gobierno son Platón (2013) y Aristóteles (2006). En el caso de Platón, podemos darnos cuenta a lo largo de su obra la *Republica*, como en varias más, que esta forma de gobierno necesita ir acompañada de la ética ya que esta otorgará la igualdad, también, como bien lo expone el Doctor Sergio Ortiz (2007), la República para este pensador griego será vista desde un enfoque a lo constitucional.

En Platón, por ejemplo, la República es sinónimo de Constitución, es decir, un tipo particular de organización política. *La República* de Platón (siglo V antes de Cristo) es un tratado del hombre dado que la ciudad o *polis* (*cives*) sólo puede ser lo que el hombre hace en ella. El hombre se realiza a sí mismo en la ciudad y gracias a su constitución o *politeia*. De ahí que la república descrita por Platón coincide con la idea de *polis*, o con la ciudad inteligible. (Sergio Ortiz, Argumentos (Mex.). vol. 20, no.53, 2007)

Aristóteles (2006) en su libro *La política* expone 6 formas de gobierno y las clasifica en las que procuran el bienestar o rectas y sus contrarias que son perversas o desviadas (2006, p. 59) como se muestra en la siguiente tabla.

<b>Gobiernos Rectos</b>	<b>Gobiernos Desviados</b>
<p><b>Monarquía:</b> La autoridad que procura el bienestar general, encarna en una persona</p>	<p><b>Tiranía:</b> Es la monarquía que tiende al interés del monarca.</p>
<p><b>Aristocracia:</b> La autoridad encarna en varias, más no muchas (personas), por ser las mejores.</p>	<p><b>Oligarquía:</b> Atiende el interés de los adinerados.</p>
<p><b>República:</b> La autoridad es regida por la casa pública, los ciudadanos en general</p>	<p><b>Democracia:</b> Atiende los intereses de los necesitados.</p>

La Política de Aristóteles, libro III, capítulo V, p. 59, 2006

Como podemos ver las formas de gobierno rectas tiene como fin homogéneo el bienestar común, cuando alguna de estas se desvía y cambia sus intereses comunes a individuales será un gobierno perverso. De igual manera, Aristóteles (2006) reconocerá en su obra que los gobiernos tienen un círculo vicioso en el cual conforme pasa el tiempo tienden a convertirse en formas desviadas, para esto se propone un gobierno mixto como bien lo expone el Doctor Sergio Ortiz (2007):

Para Aristóteles, la desviación o corrupción de las formas de gobierno forma parte de un proceso cíclico, que se suponía inevitable. Las formas de gobierno estaban vinculadas de tal manera que los estados no podían escapar a este ciclo perverso. La generación de una forma de gobierno se producía en la corrupción de otra. La consecuencia ineludible era la corrupción, la tiranía, el despotismo y la inestabilidad. A fin de escapar de este círculo perverso, Aristóteles plantea la idea de un gobierno mixto. (Sergio Ortiz, Argumentos (Mex.). vol. 20, no.53, 2007)

Se considera importante la fusión de gobiernos ya que las deficiencias que tenga una pueden ser subsanadas con las virtudes de otro y esto ofrecería más durabilidad.

A criterio propio, puedo definir como república a esta forma de gobierno mixto y representativo (con división de poderes y pesos y contra pesos, como lo menciona Aristóteles) donde la comunidad se mantendrá unida por intereses colectivos; donde todos los ciudadanos participaran cívica y éticamente de manera activa con principios de virtud como prudencia y templanza, citado más arriba en Aristóteles, donde las leyes estén destinadas al bien común y a la igualdad con derechos y obligaciones. La idea republicana, como ideología, va en contra de otras formas de gobierno como la monarquía absoluta, la dictadura, la oligarquía y regímenes arbitrarios en general. Lo que preme es que el ciudadano sea libre e independiente, es decir, que el ciudadano sea autosuficiente, que no haya un poder dominante sobre él, que se autogobierne, como lo menciona Pereda (2017), es decir, que la actividad cívica sea tan activa que implique, por sí solo, un autogobierno. Pereda (2017, p. 471), ayudando a respaldar lo anterior menciona que existen 6 puntos fundamentales para que el republicanismo sea eficiente y real.

1. Imperio de la ley.
2. Constitución Mixta.
3. Virtud Cívica.
4. Autogobierno.
5. Bien Común.
6. Propiedad /libertad sin dominación.

Ante esta exposición de la virtud republicana se puede rescatar que: varias de las premisas que se necesitan para llegar a ella son aquellas que se han mencionado con anterioridad de autores clásicos, y que con estas se alcanzará la virtud personal

y por ende la comunal. En la república hay intervención de todos los sectores de la sociedad por igual, y es por eso que se requiere de virtudes cívicas para poder lograr este equilibrio de manera colectiva.

No hay que olvidar que la práctica ética se debería llevar a cabo en todos los ámbitos de la vida: en el propio cuerpo, en la familia<sup>18</sup> en la sexualidad, en la gimnasia, en la educación, en la amistad, en la política, en los asuntos del Estado y hasta en el uso terapéutico del cuidado de la psique (Santillana, 2009, p. 1). Si pensamos en la vida de la Antigüedad occidental, podemos ver que los hombres libres cuidaban de sí para poder tratar óptimamente los asuntos del Estado. ¿Por qué no aplicar esta práctica en la actualidad para llegar virtudes republicanas? Hoy en día, el cuidado de sí es visto como una práctica de egoísmo que lleva consigo una fuerte dosis de vanidad, narcisismo, ventaja y alevosía, pero, en realidad, es una técnica que nos ayudaría a llegar a la virtud republicana.

La práctica del cuidado de sí debe dejar de verse como una deformación ética para comenzar a aceptarla como una virtud que ayudaría al ejercicio de una vida política republicana. El cuidado de sí es la procuración de la relación cuerpo-alma, que se lleva a cabo por medio de técnicas. Estas técnicas, también conocidas como “tecnologías del yo”, no sólo son una serie de estrategias para fortalecernos a nosotros mismos, sino también, para saber aproximarnos a las personas que nos agradan. Con estas técnicas o tecnologías se logrará la habilidad de sacarle provecho al saber (Santillana, 2009, p. 1).

---

<sup>18</sup> La republica ve a la familia como modelo de gobierno (Pereda, 2017)

Platón menciona, en la obra *Paideia: Protágoras, de La República y de Las Leyes*, la cual reúne fragmentos de esos diálogos, cómo la virtud se puede aprender por medio de un sofista, y genera un dilema sobre qué tan factible resulta esto, sobre qué tan cierto es que se puede enseñar a nutrir el alma.<sup>19</sup> También se recalca la tarea del sofista, en otras palabras, éste va a ejercer el arte de educar a los hombres (Platón, 2007), pero, ¿educarlos en qué? Pues se trata de educar sobre las cosas más simples que pueden hacer toda la diferencia sobre la virtud de un hombre: prudencia, administración, asuntos de la ciudad, buen actuar, buen hablar. La educación viene desde saber controlar los asuntos de la casa, los de la familia y proseguir en la ciudad, es decir, generar un arte político para “hacer de los ciudadanos hombres buenos” (Platón, 2007, p. 77). El conocimiento del arte político es fundamental para el surgimiento de las ciudades, ya que al no poner en ejercicio este conocimiento, se genera una ola de actos injustos que compromete la unión de la población, y ésta comienza a dispersarse (Platón, 2007): “(...) llevar respeto y justicia a los hombres, para que esas virtudes fuesen los lazos armoniosos de las ciudades y mediadores de la amistad” (Platón, 2007, p. 80).

Para que una ciudad se mantenga unida y armoniosa, para que en verdad se genere el arte político en su esplendor, es importante que todos participen, ya sea de una u otra forma, guiados por el respeto, la moderación y la justicia, dado que, si no se lleva a cabo de esta manera, se pone en riesgo la integridad de la ciudad. Platón

---

<sup>19</sup> Por “nutrir el alma” se debe entender “dar enseñanzas”.

(2007, p. 81) menciona que aquellos que atenten con injusticia e impiedad “sea(n) matado(s) como una enfermedad de la ciudad”.

La virtud política sí se puede obtener mediante la educación, ya que “(...) si la virtud fuera otra cosa, y no conocimiento, como Protágoras trataba de decir, obviamente no sería enseñable” (Platón, 2007, p. 121). Un hombre con esta virtud es aquel, como dice Platón (2007), que sabe y se conduce con justicia, moderación, valentía, piedad y sabiduría —son distintos conceptos—, que tiene un ejercicio único e individual, pero marchan al mismo fin; son como “ las partes del rostro, son desemejantes al conjunto del cual son partes y entre sí, teniendo cada parte su función propia” (Platón, 2007, p. 108). Una de las premisas importantes para lograr el objetivo de mantener la ciudad es el “conócete a ti mismo” (Platón, 2007, p. 102), puesto que de esta manera uno podía autoevaluar qué tan “buen hombre” era o no: “(...) devenir un hombre bueno, sólido de manos, pies y espíritu, hecho sin falta, es por cierto difícil en verdad” (Platón, 2007, p. 102).

Michel Foucault se apropia de las preocupaciones grecorromanas sobre la búsqueda de cómo educar(se) para llegar a la virtud política, ya que, como se menciona en la obra de Platón (2007) sobre aquellos que no se preocupan por el conocimiento de sí: “(...) no serían capaces de gobernar su casa ni su ciudad si ellos no dirigían su educación” (p. 154). En su libro *Tecnologías del yo*, Foucault menciona que su objetivo en esta obra es rescatar, de diferentes maneras, la forma en que en nuestra cultura se ha desarrollado un saber acerca de nosotros mismos desde diferentes perspectivas, como la económica, la biológica, la psiquiátrica, la

medicinal y la jurídica; asimismo, pretende ver cómo están relacionadas estas ciencias con métodos que los individuos utilizan para entenderse a sí mismos y entender a los demás. Él llama a estas tecnologías el arte de cuidar de sí a fin de alcanzar la felicidad.

Las tecnologías del yo también son parte de la estrategia para mantener la vida política dentro del marco ético. Por medio de las tecnologías del yo, el hombre logrará ser prudente y oportuno; éstas son consideradas las mayores virtudes.

[Las] Tecnologías del yo (...) permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 2008, p. 49).

Foucault (2008) nos habla de cuatro tipos principales de tecnologías, donde se puede apreciar que éstas son tanto para el ejercicio del poder como para el ejercicio hacia uno mismo:

- 1) Tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas.
- 2) Tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones.
- 3) Tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos y los someten a cierto tipo de fines o de dominación. Consisten en una objetivación del sujeto.
- 4) Tecnologías del yo, que les permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, sobre sus pensamientos, su conducta o cualquier forma de ser. Así obtienen una transformación de sí mismos, con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 2008, p. 48).

Foucault recalca que las tecnologías del yo implican una forma de aprendizaje y de modificación en los individuos en cuanto a la adquisición de habilidades y actitudes. Las dos primeras tecnologías, la de producción y la de sistemas de signos, se utilizan en el estudio de las ciencias y de la lingüística; las dos últimas, que son las del poder y las tecnologías del yo, estudian el dominio y el sujeto; éstas, como dice Foucault, son las que más le interesan.

Es importante observar cómo se divide ontológicamente esta matriz de razón práctica en el ser que produce, el ser que habla y escribe, el ser que juega y domina, y el ser que se procura (Santillana, 2009, p. 2). En el procurarse a uno mismo también vienen inmersos los juegos de poder creativos, lo cual quiere decir que es posible ejercer una relación con nosotros mismos y un ejercicio de poder hacia nuestra persona, por ejemplo, cuando nos autocontrolamos y nos autolimitamos con acciones que sabemos que no nos guían al óptimo fin deseado, como fumar, beber, descuidar nuestro cuerpo o realizar acciones que sabemos que nos afectarán psicológicamente. Se trata de generar el dilema de “goce vs reflexión” (Santillana, 2009, p. 3).

Foucault desarrolla la interpretación del yo en dos momentos históricos, en la filosofía griega y en los siglos IV y V con la espiritualidad cristiana en el imperio romano. En Grecia, como ya se ha mencionado en el primer capítulo, el ocuparse de uno mismo era un principio fundamental en la ciudad para los hombres libres. Para los griegos, uno de los principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal, y para el arte de la vida, es ocuparse de uno mismo (Foucault, 2000, p. 50).

Una técnica que no se ha mencionado con gran detenimiento durante la investigación, aunque ello no significa que sea menos importante, es la *parrhesía*. La *parrhesía* es una virtud de todos aquellos hombres que están o desean estar a cargo de algo: “(...) la parrhesía es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismos” (Foucault, 2011, p. 59).

Pero, ¿qué es la *parrhesía*? No hay que olvidar que durante el auge del cuidado de sí en la Antigüedad grecorromana era de vital importancia desarrollar el cultivo de sí para generar, primeramente, un buen vínculo con uno mismo, para, así, poder desarrollarlo con los demás.

(...) en ese cultivo de sí, en esa relación consigo, vimos desarrollarse toda una técnica y todo un arte que se aprendía y se ejercía. Vimos que ese arte de sí mismo necesitaba una relación con el otro. Para decirlo de otro modo: uno no puede ocuparse de sí mismo, cuidar de sí mismo, sin tener relación con otro. Y el papel de ese otro consiste precisamente en decir la verdad, decir toda la verdad o, en todo caso, decir toda la verdad que sea necesaria y hacerlo en cierta forma que es justamente la *parrhesía*, traducida, insistamos, como hablar franco. (Foucault, 2011, p. 59).

Entonces, la *parrhesía* sería “decirlo todo” y/o “hablar franco”, pero el utilizar esta virtud en la política también tiene técnica y ciertas consecuencias. Foucault define la *parrhesía* en seis puntos.

1. “La *parrhesía* (...) es una cierta manera de hablar”.
2. “(...) Es una manera de decir la verdad”.
3. “(...) Es una manera de decir la verdad de tal modo que, por el hecho mismo de decirlo, abrimos, nos exponemos a un riesgo”.

4. “(...) Es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz, al constituirnos, en cierta forma, como interlocutores de nosotros mismos cuando hablamos, al ligarnos al enunciado y la enunciación de la verdad”.
5. “(...) Es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso”.
6. “Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Foucault, 2011, p. 82).

La *parrhesía* lleva consigo el arte del conocimiento de sí. Supuestamente, en la tradición antigua, todos los hombres tenían la obligación de cuidarse a sí mismos y de conocerse a sí mismos, ya que, como se ha mencionado a lo largo de la investigación, no podemos ocuparnos de nosotros sin antes conocernos: “(...) del *gnothi seautón* (el conocimiento de sí), se apoya y resulta ser un elemento de lo que es en esencia el principio más general, a saber: cuidar de sí mismo” (Foucault, 2011, p. 60). El cuidado de uno mismo es una actividad ardua y laboriosa, no es temporal y se debe realizar toda la vida. La *parrhesía* es aquella virtud de la que gozarán los hombres que han cuidado de sí y, por tanto, aquellos que posean la *parrhesía* son los que podrán intervenir como ciudadanos en asuntos de la polis, puesto que con ella tomarán la palabra en el campo de la política para decir la verdad y no utilizar la demagogia como forma de engaño solo para persuadir. Este concepto, dice el francés (Foucault, 2011), está relacionado con dos cosas: la primera es una estructura política de la ciudad; y la segunda le da un estatus social y político a algunos ciudadanos. La *parrhesía* es una estructura política.

*La parrhesía* (...) es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango en esa suerte de juego agonismo que caracteriza la

vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas. Se trata, por tanto, de una palabra de arriba, pero que admite la libertad de otras palabras y la de quienes tienen que obedecer, que les deja la libertad, al menos en el sentido de que solo obedecerán si pueden convencer. (Foucault, 2011, p. 122).

Las consecuencias de la práctica de la *parrhesía* se refieren a que, cuando uno la practica, se compromete automáticamente a decir la verdad y nada más que la verdad; más que el compromiso, está en la obligación de hacerlo, dado que se está dejando al supuesto de que se es un hombre verídico con el coraje de arriesgar, pues, como dice Foucault (2011), tiene un pacto consigo mismo. Al tener tal responsabilidad, también se acepta morir por haber actuado bajo este precepto; es por ello que ésta también es una virtud.

(...) la *parrhesía*, el punto donde los sujetos se proponen por voluntad propia decir la verdad y aceptan en forma voluntaria y explícita que ese decir veraz podría costarles la vida. Los parresiastas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. (Foucault, 2009, pp. 74-75).

Podemos entender que aquellos que practican la *parrhesía* son individuos que practicaron el *gnothi seautón* (el conocimiento de sí) y que, entonces, al ser ciudadanos verídicos, pueden cuidar de ellos y de los demás. “La parrhesía (...) es el lazo que se establece entre la libertad y la verdad” (Foucault, 2011, p. 83).

El cuidado de sí como máxima política en el mundo contemporáneo (caso mexicano) puede parecer descabellado y hasta utópico, debido a que las prácticas de corrupción y el privilegio en la búsqueda de intereses privados se han dado hasta por debajo de las piedras en nuestro contexto político. En algún momento, Foucault (2011) menciona que con la entrada de la modernidad ocurrieron cambios en los

valores. Hoy en día, pensar en la política nos lleva automáticamente a pensar en intereses únicos, personales y privados, pero no sólo de nuestros gobernantes, sino, incluso, de nosotros mismos. Cuando pensamos en elegir a un representante, desde lo macro hasta lo micro, como elegir a un presidente, un gobernante, un senador, un compañero de trabajo, un jefe de equipo, etc., de inmediato pensamos: ¿qué recibiré yo directamente si doy mi voto de aprobación a X persona? El error no es sólo para los que se encuentran en la élite política, sino también para los que se encuentran en la racionalidad hegemónica a partir de la cual nosotros elegimos.

Debemos comprender que el ejercer un voto de confianza, de aprobación o de merecimiento no se da porque lo que podemos captar directamente debe calcularse conforme a lo que la sociedad civil puede ganar en conjunto y porque el poseer este tipo de ideología también es un interés privado y, por tanto, egoísta y poco ético para una moral pública del bien común desinteresado. Como población también hay que aceptar las deficiencias civiles que vivimos, ejercemos y plasmamos día a día, ya que no sabemos usar nuestra propia ciudadanía y le ayudamos a la deformación ética dentro de la política. Al igual que en la élite política, el cuidado de sí le ayudaría a la ciudadanía a que tome conciencia sobre todas estas deficiencias directas que se sufren y a que la educación para la formación de este tipo de conciencia sea lo más generalizada posible.

(...) la educación ciudadana, es el moldear la acción colectiva, el de la formación de hábitos de conducta a través de la información de las creencias y de la educación de los deseos, las emociones y los sentimientos. (Pereda, p. 555)

La virtud republicana no sólo es responsabilidad de los gobernantes, sino también de los gobernados. Cuidar de nosotros para tener una participación política más fundada es una idea regulativa, es un horizonte que nos ayudaría a hacer la política de mejor manera.

(...) nuestro mundo es más competitivo y menos solidario, más doméstico y menos público, de ahí que la noción de *cuidado de sí* pueda existir como práctica individual, pero desprovista de la preocupación por el virtuosismo de la vida pública de la que gozaban las ciudades antiguas”. (Santillana, 2009, p. 4).

Del mismo modo, no hay que quitar la vista de que la política también tiene su lado oscuro. No hay que negar que muchas de sus técnicas han sido éticamente cuestionables, sin embargo, si observamos la política como la actividad humana que tiene por objeto resolver los conflictos de competencia común, veremos que dicha actividad debe buscar inspiración en la ética para respaldarse con valores.

En el caso mexicano, la sociedad puede entender que el cuidado de sí se trata de prácticas un tanto banales, como hacer deporte, mantener una dieta para cumplir con los estándares actuales de belleza corporal, asistir a la estética, etc. Sin embargo, el cuidado de sí, más que eso, es cultivarse a uno mismo, no sólo de manera exterior, sino también de manera interior, con mejores valores éticos, mayores conocimientos y con la mentalidad de que el saber es algo que se alimenta durante toda la vida, aunque ni así lograremos todos los conocimientos universales. Como menciona Santillana: “(...) no todos los sectores sociales pueden practicar el cuidado de sí de la misma manera. Incluso hay quienes ni siquiera cuentan con los recursos mínimos para cultivarse (...)” (2009, p. 5). Sin embargo, ello no significa

que no deba existir este tipo de cuidado dentro de nuestra cultura. Es más conveniente lograr que una mayoría de personas puedan ejercer este tipo de “arte de vida” a tener gente que no conozca en lo más mínimo este tipo de cuidado. Es como una vacuna: en algún momento existió una epidemia de X enfermedad, pero con el antídoto correcto se pudo controlar; no obstante, eso no garantiza que no surjan pequeños brotes en un futuro, los cuales serán controlados porque constituirán una minoría.

No se debe perder de vista que en el comportamiento humano no dejará de existir el egoísmo, la envidia, la deslealtad, la ingratitud, la avaricia, etc., pero justamente por medio del cuidado de sí podemos dirimir a cierto grado estos desequilibrios éticos y lograr la responsabilidad cívica y ciudadana, que es una de las necesidades más importantes para, por ejemplo, la sociedad mexicana actual. Rescatar de la mejor manera esta máxima griega para el contexto político actual podría llevarnos a un ejercicio político republicano y virtuoso.

Si partimos de la idea de que un Estado organizado bajo la forma de una república tiene entre sus rasgos distintivos que el poder no se encuentra concentrado discrecionalmente en las manos de un gobernante que tomará decisiones conforme a su capricho y voluntad (lo que Montesquieu llama despotismo), sino que se encuentra limitado y conducido por leyes que provienen de un poder distinto al ejecutivo y con el que estará representado también el universo de ciudadanos. Pero además de la ley y de la división de poderes y su equilibrio, un Estado republicano se alimenta de la participación política y colectiva de los ciudadanos, quienes harán a un lado la

búsqueda de sus intereses más egoístas para contribuir a la orientación de un desarrollo comunitario más pleno con su participación y sus opiniones. Pero ello no se podría lograr sin el cultivo de aquellas virtudes que permitan frenar los apetitos que hacen buscar los privilegios y engrandecen la vanidad.

Las virtudes cívicas, se alimentan de manera óptima con la ética del cuidado de sí y también provee de lo necesario al republicanismo. Ser un buen ciudadano implica la renuncia de los deseos, ya que se tendrá que mostrar la disposición de prestar atención a los asuntos públicos para procurar el bien común; se tendrá que tomar actitudes cooperativas para procurar los espacios públicos. Pereda (2017. p. 554) menciona seis virtudes concretas para considerar la virtud cívica.

- a) Prudencia, entendida como la capacidad de reflexión crítica y deliberación de los fines y actividades de la sociedad política.
- b) Participación informada y reflexiva en los asuntos públicos.
- c) Solidaridad, en el sentido de ayuda activa a los conciudadanos para asegurar su vida y libertad.
- d) Sentido de justicia, como disposición a considerar imparcial y equitativamente lo que le corresponde a los ciudadanos.
- e) Tolerancia, en el sentido de reconocimiento de que todas las personas merecen respeto al margen de sus diversos valores y formas de vida.
- f) Valor cívico o disposición a adoptar riesgos en favor de la justicia y la libertad en la comunidad política.

Como pudimos constatar cuando revisamos la reflexión de los antiguos acerca de los vínculos entre ética y política, el ejercicio de poder del Estado, polis o *civitas*, debe ejercerse conforme a la virtud y a la *phronesis* si no queremos que se desvíe de los fines que le corresponden. Sin embargo, para que una república se desarrolle, no basta con el buen ordenamiento de las leyes, como Maquiavelo (2011) lo

pensaba, ni con la virtud de los gobernantes propuesta por los clásicos, sino que es menester, también, contar con la virtud de los ciudadanos. La fuerza y la vitalidad de una república vienen dadas por el comportamiento cívico, adecuado de su sociedad. Un gobierno, por más virtuoso que sea, no podrá sacar adelante una república sin el comportamiento también virtuoso de los gobernados. Por supuesto que amerita toda una discusión definir los criterios para precisar lo que significa un comportamiento virtuoso. Algunos pueden poner el acento en el amor a la patria (Montesquieu, 1990); otros, quizás, en la necesidad de la obediencia y el deber (Kant y Rousseau); o, como se ha venido defendiendo en este trabajo, en el cuidado de uno mismo, que se puede vislumbrar en la cultura griega y latina de la Antigüedad.

El cuidado de uno mismo vendría a ser ese conjunto de prácticas a través de las cuales los ciudadanos de la Antigüedad se procuraban a sí mismos para estar en condiciones de participar en la vida pública. La perspectiva del cuidado de sí que se ha venido exponiendo y reflexionando es la fuente de donde provienen las virtudes cívicas que nutren la tradición republicana. Algunas de esas virtudes son el actuar informado, la participación libre, la capacidad de argumentación en los procesos deliberativos, la *phronesis* (prudencia) y la *parresia* (ser franco), por poner algunos ejemplos. De tal manera que procurarse a uno mismo significa, al mismo tiempo, asumir la responsabilidad de cuidar de la vida en común, de las polis.

Considero que hoy día podemos rescatar las preocupaciones éticas que nos ofrece Foucault en la última etapa de su obra para repensar la fuerza del republicanismo a la luz de una ciudadanía más activa, más participativa y más deliberativa en los asuntos comunes.

## Conclusiones

Hoy día, la política mantiene un estatus que deja mucho que desear, sobre todo si la pensamos desde la visión de la filosofía política. La importancia de pensar la política contemporánea radica en hacer un análisis; ello no sólo debido a los hechos tangibles que ocurren día a día sino también por la tergiversación de los conceptos básicos que expresan una precaria mutación de su sentido original, clásico, en sus manifestaciones fácticas.

La ética del cuidado de sí puede ser vista como una conducta o una actitud poderosa que podría contribuir a modificar aquellos aspectos de nuestra civilización que nos impiden tener un mayor involucramiento en la vida política. Recordemos que para Foucault la política es *la continuación de la guerra por otros medios* y la idea del cuidado de sí, puede contribuir a pensarla desde un horizonte republicano. La virtud ética es un instrumento personal que únicamente se puede lograr con la disciplina y la educación, sobre todo con la responsabilidad de cuidar de uno mismo, de autoprotegerse, autolimitarse, autoevaluarse, autorregirse, autosincerarse. Recuperar esta técnica griega es recuperar la virtud ciudadana que, con anterioridad, era primordial para ejercer un poder político beneficioso para la polis, como bien rescatan Platón y Aristóteles en sus obras y ejercer la virtud republicana.

El cuidado de sí es el conjunto de conductas personales que nos ayudará a alcanzar el equilibrio en nuestro cuerpo y alma para, así, despejar la mente. Este arte de la existencia —*la technētoubiu*— nos hace depurarnos de toda la contaminación que

nos lleva a la sumisión de nuestros placeres, pero, si aprendemos a dominarla, sabremos gobernar ya que se verá educada nuestra psique para alcanzar virtudes republicanas.

Vivir bajo la concepción de la *épiméleia* para regir nuestro modo de actuar bajo diversas prácticas y técnicas es dar un paso firme y claro hacia el conocimiento de uno mismo con el fin de mirarse con crudeza y observar qué áreas de oportunidad tenemos por subsanar.

Las técnicas de la dietética, gobierno de los apetitos; la gimnástica, práctica de régimen para evitar enfermedades; la terapéutica, procurar el espacio de reflexión; la pedagógica, conocer y pulir nuestro ser; la estética, transformarse para vivir de forma bella; la erótica, pleno dominio de sí y evitación de la mala influencia, son aquellas técnicas que nos llevarán al cuidado de nosotros mismos y al cuidado de los demás, y esto nos conduce a la aplicación de la ética en el ámbito político.

Se entiende por ética una rama de la filosofía que estudia el bien y que nos ayuda a conocer cánones morales en distintas sociedades. Por su parte, es esta disciplina normativa la que, mediante una apropiación exitosa, generará un claro conocimiento del bien humano donde irradiará la justicia, el respeto y la armonía. Parafraseando a Bobbio, la política es vista como una actividad ciudadana natural dentro de una polis, que se preocupa por el Estado o la ciudad y por sus formas de gobierno. La política tiene el fin de regir el orden en una ciudad; para ello se necesita el bien común y, por tanto, la ética. Está a la vista que la política actual no cumple con las expectativas de un hacer común por parte de los ciudadanos. Este concepto se ha

estropeado porque hemos olvidado que la política debe tener una amistad íntima con la ética. Gracias a la ética se pueden poner límites al poder político.

El cultivo de las prácticas que se han mencionado a lo largo de esta investigación se expone con el fin de mostrar que el cuidado de sí no es una actividad egoísta y tampoco una forma de vida que se lleve a cabo dentro de los límites de lo privado; asimismo, no es una práctica que fomente la corrupción, la arbitrariedad o el abuso de poder dentro de los cargos públicos. La máxima griega *épiméleia heauton* o cuidado de sí debe ser comprendida como una actuación normativa para la participación ciudadana virtuosa dentro del espacio de lo público. Este tipo de práctica lleva tanto al cuidado como al conocimiento de uno mismo, pero también al cuidado y al conocimiento de los demás. Esto puede ser el punto de partida para llevar una vida política republicana dentro de nuestra sociedad. El cuidado de uno mismo es un acto de responsabilidad política, en tanto que si me procuro y estoy bien, podré construir relaciones más armoniosas con otros ciudadanos. Las personas que no se procuran y que no cuidan de sí mucho menos estarán en posibilidad de ver por los demás. No se trata, por ello, de una práctica egoísta, sino de pensar la política como una vida en común.

Foucault deja en claro que si no hay práctica de uno mismo, los males del cuerpo y el alma pueden conectarse, creando, así, malos hábitos y miseria en nuestro cuerpo. El cuidado de sí es una actividad que se lleva a cabo durante toda la vida con el fin de asumir ésta como una obra de arte. Es por ello que el cuidado de sí puede darnos las firmes herramientas para alcanzar la virtud de gobernar.

La ética del cuidado de sí no debe ser juzgada con la primera impresión, puesto que tiene mucho que ofrecernos, y Michel Foucault nos expone, a lo largo de su trayectoria, lo beneficiosa que podría ser en el ejercicio del poder político. Es erróneo pensar la ética del cuidado de sí como un acto egoísta cuando en realidad es el camino a la práctica de la libertad, a este ejercicio de poder que debe ser visto como un medio y una estrategia de control y conocimiento hacia nosotros mismos o, de acuerdo con Kant, como la voluntad de salir de la minoría de edad. La práctica de sí y la práctica de la libertad son el camino seguro al conocimiento y al cuidado de uno mismo desde un horizonte ético.

El cuidado de sí es la respuesta que le ayudaría a evitar conductas corruptas y egoístas a aquellos que desempeñen un cargo público. El ser practicantes de este cuidado nos hace responsables y prudentes, no sólo para con nosotros mismos, sino igualmente con la comunidad, porque aquel que sabe cuidarse a sí mismo, por supuesto que sabrá cuidar a los demás; aquel que procura su integridad, también procurará la de los demás; aquel que se preocupe por conocer sus habilidades y debilidades, sin duda se preocupará por las de los demás. Esto atraviesa el respeto a la ley y a la autoridad, así como el correcto uso de las instituciones de la polis o Estado, que hoy se ven mermado y muy poco común. Recordemos que, a diferencia de un Estado despótico que se gobierna conforme al capricho y voluntad del gobernante, en un Estado republicano el ejercicio del poder político está limitado por las leyes establecidas cuya elaboración requirió un principio de representación. A su vez, una república se caracteriza por una actitud participativa de los ciudadanos, a

quienes se presupone informados, capaces de cultivar las virtudes cívicas y entusiasmados por formar parte de la vida política.

Rescatar esta práctica griega nos dará bienestar y orden social sin la necesidad de un vigilante o una serie de vigilantes que nos observe a ojo de águila para castigar todo aquello que se considere incorrecto. La república que esté acompañada de esta práctica griega no tendría que enfocarse en vigilar, sino en garantizar el buen desarrollo social. Santillana (2009) lo describe así:

No se trata de redimir a nadie, ni de elaborar una república ideal, se trata (...) de pensar en algunos elementos mínimos a partir de los cuales podemos recuperar la política como un arte de la conducción para perseguir la justicia y los derechos, garantizar la libertad, procurar la seguridad y fomentar el bien común. Más que pensar una república perfecta, la invitación sería a actuar *republicanamente*, con la actitud de saber que nuestras acciones generan (...) efectos en nuestro entorno y que nos exigen una responsabilidad que ya está implícita en nuestra propia libertad. (pp. 185-186).

En el momento en que podamos actuar por nosotros mismos, por nuestro propio cuidado y conocimiento, y en el momento en que dejemos la mala influencia y la regencia de nuestros apetitos y pasiones, podremos actuar de manera republicana, ya que así lograremos la práctica plena de nuestra libertad sin descuidar de ningún modo el bien común.

## Bibliografía

Aristóteles. (1973). *Ética Nicomaquea*. México: Porrúa.

Aristóteles. (2006). *La Política*. México: Editores mexicanos unidos, s.a.

Aurelio, Marco. (1977). *Meditaciones*. España: Gredos.

Ávila-Fuenmayor, F. (2007). El concepto de poder en Michel Foucault. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, (53), 1-16.

Bobbio, N. (2004). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bobbio, N., Matteucci, N., y Pasquino, G. (1983). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

Cicerón, M. (1991). *Sobre la República*. España: Gredos.

Colombani, M. C. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Fornet-Betancourt, R., Becker, H., y Gómez-Muller, A. (2009). Michel Foucault. La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. *Topologik*, (5). Recuperado de [http://www.topologik.net/Michel\\_Foucault.htm](http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm)

Foucault, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Argentina: Paidós.

Foucault, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez, Sáenz, R. (2002). *Introducción a la ética*. México: Esfinge.

Gómez, R. (1957). *Ensayos sobre las virtudes intelectuales*. México: Fondo de Cultura Económica.,

Kant, I. (1981). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Koyré, A. (1966). *Introducción a la lectura de Platón*. Madrid: Alianza.

Martínez, T. (2007). *Filosofía y política en Michel Foucault*. México: Plaza y Valdés Editores.

Maquiavelo, N. (2011). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Barcelona: Gredos.

Montesquieu, C. (1990). *El espíritu de las leyes*. México: Porrúa.

Bobbio, N., Matteucci, N., y Pasquino, G. (1983). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

Platón. (2007). *Paideia: Prótagoras, de La República y de Las Leyes*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Ortiz Leroux, Sergio. (2007) *República y republicanism: una aproximación a sus itinerarios de vuelo*. México: Argumentos. Vol. 20. No. 53.

Platón. (2013). *La República*. México: Editores Mexicanos Unidos.

Platón. (1871). *Obras completas*. Madrid: Medina y Navarro Editores.

Pratt, H. (1975). *Diccionario de sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pereda, Carlos (2017). *Diccionario de Justicia*. México: Siglo Veintiuno.

Real Academia Española. (2017). Ética. *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=H3y8ljj|H3yay0R>

Real Academia Española. (2017). Política. *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?w=pol%C3%ADtica>

- Santillana, A. (2009). *El arte de la política. Un ensayo desde la obra de Michel Foucault* (Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México, México).
- Sossa, A. (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. *CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*, 6(2), 34-45.
- Séneca. (s.f.). *Tratados morales* [Versión PDF] Recuperado de <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b21.pdf>
- Yarza, I. (1996). Ética y dialéctica. Sócrates, Platón y Aristóteles. *Acta Philosophica*, 5, 293-315.

## Anexo 1: Glosario de términos

**Estado:** agente, aspecto o institución de la sociedad autorizado y pertrechado para el empleo de la fuerza, es decir, para ejercer un control coercitivo. Esta fuerza puede ser ejercida como defensa del orden sobre los propios miembros de la sociedad o contra otras sociedades (Pratt, 1979).

**Poder:** Henry Pratt (1979) señala, en su *Diccionario...*, que el poder es la capacidad o autoridad para dominar a los hombres, refrenarlos y controlarlos, obtener obediencia, coartar su libertad y encauzar su actividad en direcciones determinadas. El poder puede resultar del carisma personal que incita a obedecer al genio en un líder singular, de la tradición, del carácter sacrosanto de una institución o de la aceptación racional (p. 224).

Ávila-Fuenmayor (2007), parafraseando a Foucault, habla del poder como mera relación social de lo más primitiva, donde se tejerán tácticas y estrategias para dominar con el fin de generar cambios significativos en la vida de un tercero. El poder, según el francés, no debe ser visto como un objeto que pueda cederse o como un fin, sino que debe ser usado como un medio y como una acción estratégica.

**Política:** el *Diccionario de sociología* de Henry Pratt menciona que es teoría, arte y práctica del gobierno; es una actitud consecuente respecto a la orientación del control social, ya sea en relación con sus objetivos o con sus métodos. Desde la perspectiva de Max Weber (1864-1920), ésta es una prolongada penetración de tenaces resistencias en las que se requiere pasión. Por su parte, Norberto Bobbio et al. (1983), en su *Diccionario de política*, mencionan que se refiere a todo lo que tiene

que ver con el ciudadano, con la ciudad, con lo civil, con lo público y también con lo social. La política no es un objeto, es un ambiente que irá cambiando con el tiempo y el lugar. Esta acción se debe ver como una actividad humana que está relacionada con el poder. Será en la política donde el poder obtendrá su máxima expresión.

Para Foucault, la política es “la continuación de la guerra por otros medios” (2000, p. 29), ya que él ve esta acción como un conflicto, dado que si retomamos el contexto histórico europeo, observamos cómo las sociedades absolutistas dieron pauta a las relaciones de dominación y a la jerarquización para regular la vida social. Este tipo de conflicto se da durante la guerra, pues se obtienen relaciones de dominación gracias a batallas ganadas. Esto le permite a la política ser la continuación de la guerra por otros medios para convertirse, así, en formas de legitimación de poder (Bobbio, 2004).

Es inevitable que la política esté unida al poder, ya que ésta es una praxis humana nata. Al unir estos dos conceptos como “poder político”, se puede entender que un individuo tiene dominación sobre otro. El poder político se observará en relaciones de tipo estado-ciudadanos, gobernantes-gobernados, soberanos-súbditos, etc.

**Virtud política:** práctica política que procura la justicia, la paz y el bien común, la libertad y la participación política cuyo fin es la responsabilidad ciudadana y la procuración del bien común.