

ACERCA DEL CARÁCTER

Jean-Paul Margot
Universidad del Valle

Resumen. *Cuando, en el horizonte de un seminario truncado por la muerte sobre el artículo de Kant: Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?, Habermas plantea el problema de la modernidad en términos de la conciencia de la discontinuidad del tiempo, Foucault lo hace en términos de êthos, reanudando así una vieja tradición que se enraiza en Aristóteles y Teofrasto, y que culmina, de alguna manera, en La Bruyère.*

Palabras claves: *carácter, êthos, Foucault, Aristóteles, Teofrasto, La Bruyère.*

ON CHARACTER

Summary. *In a seminar on Kant's article Answer to the question: what is Enlightenment?, Habermas puts the problem of modernity in terms of consciousness of the discontinuity of time whereas Foucault does so in terms of êthos, thus resuming a long tradition rooted in Aristotle and Theophrastus that ends, in a way, with La Bruyère.*

Key words: *character, êthos, Foucault, Aristotle, Theophrastus, La Bruyère.*

*Quiconque n'a pas de caractère n'est pas un homme, c'est une chose
Chamfort, Maximes et pensées*

*Un caractère bien fade est celui de n'en avoir aucun
Jean de La Bruyère, Les Caractères*

A partir de esta “otra división (*séparation*)”, que es el efecto producido por la voluntad expresada en 1978 de volver a fundar sobre unas bases enteramente nuevas “la manera de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás”,¹ Foucault muestra cómo las nociones de poder, de estado y de sociedad civil resultan inadecuadas para pensar la modernidad. La definición de la “espiritualidad política” anuncia un trabajo histórico-filosófico, que contrasta con el “discurso esencialmente histórico-filosófico” de la época de *Vigilar y castigar*, en el que el hilo director ya no es la noción de poder, tan insistente hasta entonces, sino la noción de “gobierno”, de “arte de

1 FOUCAULT, M. *Table ronde avec A. Farge, A. Fontana, J. Léonard, M. Perrot, et al., du 20 mai 1978*, en: *L'impossible prison*. Paris: Le Seuil, 1980, p. 51.

gobernar". En el curso que dictara durante el año 1977-1978 sobre *Seguridad, territorio y población*, afirma: "Lo que es importante para la modernidad, es decir, para nuestro presente, no es tanto la estatalización de la sociedad cuanto la 'gubernamentalización' del Estado".² Además, no sólo anuncia "una modificación de la relación entre gobernantes y gobernados"³ sino también otra manera de "gobernarse a sí mismo" que conduce a una profunda reorganización del proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad* (1976) en torno al estudio de la formación, durante la Antigüedad, de una "hermenéutica de sí mismo", y del desarrollo de unas técnicas de la existencia o, más bien, de "una estética de la existencia" concebida como ese deseo de hacer de la vida una obra de arte.⁴ Síntoma de la contradicción insuperable que encierra el ejercicio de la filosofía como práctica de la historia efectiva, anuncia igualmente la urgente necesidad de someter a prueba las relaciones entre historiadores y filósofos. Bien vale la pena recordar el último párrafo del postfacio de *La imposible prisión*, libro publicado en 1980, en el que Foucault indica lo que espera de esta gran investigación acerca de la *Aufklärung*, y de la relación extremadamente rica y compleja que Europa mantiene a lo largo de los siglos XIX y XX con este "acontecimiento" sobre el cual Kant y Mendelssohn se interrogaban en 1784: "Podría ser un trabajo 'histórico-filosófico' interesante. En él, las relaciones entre historiadores y filósofos podrían ser 'sometidas a prueba (*épreuves*)'".⁵ Pese a su intención manifiesta de invertir los valores tradicionales de la inteligibilidad histórica del presente y de exorcizar la quimera del origen para poner fin al mito de las grandes filosofías de la historia, las de Hegel y de Marx, y purificarlas de cualquier trascendencia o de cualquier referencia a una naturaleza, el filósofo-genealogista elabora en la década de los años setenta un discurso histórico-filosófico "oscuramente crítico e intensamente mítico": una forma **metafísica** de historia que reintroduce —y supone siempre— el punto de vista suprahistórico y "heroiza" el presente. Con el descubrimiento mitológico, a nuestro juicio, **de lo político**, que convierte el análisis de las relaciones de poder en nuestra sociedad en el principio de inteligibilidad de la "historia del presente", de nuestra identidad o modernidad, la genealogía todavía desempeña el rol de una filosofía de las filosofías, como lo quería en el siglo XIX un **historicismo** que tendía a conferir a la historia el papel legislador y crítico de la filosofía.

2 **La gubernamentalidad** (curso inédito en el *Collège de France*, el 10 de febrero de 1978; editado y traducido al italiano por P. Pasquino y publicado en la revista *Aut Aut*, No. 167-168, septiembre-diciembre de 1978, p. 12-29), en: FOUCAULT, M. *et al.* *Los espacios de poder*. Madrid: La piqueta, 1981, p. 25.

3 FOUCAULT, M. **Est-il important de penser?** (Entretien avec Didier Eribon), en: *Libération*, 30-31, mai 1981, p. 21.

4 Véanse, *L'usage des plaisirs* y *Le souci de soi*, (Paris: Gallimard, 1984).

5 FOUCAULT, M. *L'impossible prison*. *Op. cit.*, p. 318. Sobre el "debate" entre Habermas y Foucault, el lector puede consultar de Habermas: **Una flecha en el corazón del presente: acerca de la lectura de Foucault de ¿Qué es la Ilustración?** (1980) y los capítulos 9 y 10 de *El discurso filosófico de la modernidad* (1985). Para una visión más amplia del debate, véase: *Critique and Power. Recasting the Habermas/Foucault Debate*. Edited and with an introduction by Michael Kelly, Cambridge, Massachusetts and London: The MIT Press, 1994.

En 1784, Kant se propone responder a la pregunta: “¿Qué es la Ilustración?”. Lo que le interesa a Foucault rescatar de esta “Respuesta” es la causa (*Ursache*) de esa “condición de menor” de la que el hombre mismo es “culpable (*aus seiner —vb. gr., “die Ausgang”—selbstverschuldeten Unmündigkeit*). Ahora bien, esta causa, o culpabilidad, que traduce el término alemán “*die Schuld*”, no radica en una “falta de entendimiento (*am Mangel des Verstandes*)”, sino en la falta de **decisión** (*Entschliessung*) y de “valor (*Mut*)” para servirse de él con independencia (*ohne Leitung*), sin la dirección de otro. Sabemos muy bien que la divisa de la Ilustración está contenida en la famosa expresión de Kant: “*¡Sapere aude!*”. Sin embargo, esta afirmación: “¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!”⁶ es una respuesta apresurada e incompleta a la pregunta que nos ocupa. No se trata de reactivar una filosofía crítica, cuya necesidad está vinculada a la presencia de un “hay conocimiento”, que se ofrece como reafirmación de una analítica postmoderna de la verdad en general, ni tampoco de repetir el intento malogrado de hallar la necesidad de la crítica, y su posibilidad, en la presencia, de raíz nietzscheana, de un “hay lenguaje”. Se trata de **decidirse** por un pensamiento “crítico” que toma la forma de lo que M. Foucault llamaba en 1983, precisamente en su interpretación del texto de Kant, una “ontología del presente”, “una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad”.⁷ Si bien inscrito en la tradición crítica fundada por Kant, que plantea la cuestión de las condiciones formales bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible, el problema, hoy en día, sólo puede llegar a una solución en otra tradición crítica, igualmente fundada por Kant, la que pregunta: **¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles?** Es a partir de esta pregunta que las verdaderas **decisiones** acerca de lo que determina la posición de nuestra modernidad van a ser tomadas; decisiones que son otras tantas rupturas en las que queda abolido definitivamente el lazo del hombre moderno con su conciencia de la discontinuidad del tiempo, con la concepción tradicional de la modernidad expresada en la conciencia de la discontinuidad del tiempo. De lo que se trata, pues, con esta actitud, o *éthos*, es de emanciparse del gran supuesto de la “época moderna”, que consiste en dar por supuesto que las rupturas del **presente** sólo se pueden pensar volviéndolas indefinidamente accesibles a nuevos **discursos** abiertos a la tarea permanente asignada desde Hegel a la filosofía de pensar su época para lograr por fin transformarla. Si la filosofía es, como la definiera Hegel, “el pensamiento de su época”, tiene que reflexionar nuestra situación haciéndole frente por referencia al debate actual sobre la llamada postmodernidad; pero hoy podemos pensar que la cuestión de la

6 KANT, Immanuel. **Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?** (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*), en: *Argumentos*, Bogotá, 1986, Nos. 14/15/16/17, traducción de Rubén Jaramillo V., p. 28-29. *Kants Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, Band VIII, 35. Dos años después, en 1786, Kant escribe en: *Was heisst: sich im Denken orientiren?*: “Pensar por sí mismo significa buscar en sí mismo (es decir, en su propia razón [*in seiner eigenen Vernunft*]) la suprema piedra de toque de la verdad; y la máxima de pensar por sí mismo en cualquier circunstancia es la *Aufklärung* (*und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung*)”. *Kants Werke*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968, Band VIII, 146-147.

7 FOUCAULT, M. **Qu'est-ce que les Lumières?** (Extracto del primer curso del año de 1984 en el Collège de France —5 de enero— donde Foucault interpreta el texto de I. Kant: *Was ist Aufklärung?*), en: *Magazine littéraire*, n.º 207, mai 1984, p. 35-39. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Tomo IV, p. 687-688.

filosofía ya no es la cuestión de ese presente que somos nosotros mismos. Desde luego, la importancia decisiva del tema del presente para el pensamiento que intenta determinar su situación se vislumbraba en los albores de la “época moderna”; sólo que, si bien iniciado en la tradición decimonónica de la tarea asignada a la filosofía por Hegel de “aprehender su tiempo en pensamientos”,⁸ el debate actual se ha transformado en una cuestión **ético-estética** que encuentra la posibilidad misma de la formulación del problema de la “modernidad” en la denuncia de la solemnidad con la que el discurso filosófico, desde Hegel, reflexiona su propio tiempo. Es en la perspectiva abierta por un nuevo análisis del presente, que exige reconocer y asumir, con todo lo que contiene y sugiere, que el tiempo en que vivimos hoy no es el único, ni el fundamental, ni el punto de ruptura en la historia donde y cuando todo está terminado y comenzado de nuevo, que tiene sentido el término “postmoderno”, o sea, que cabe hablar de postmodernidad. Ahora, para poder hablar de postmodernidad es preciso adoptar otra actitud frente a la modernidad, es decir, liberarse definitivamente de aquella manera de considerarla como el intento de pensar la totalidad, y en la que la descripción de lo “real” tiene un valor prescriptivo cuyo fin no es otro que la legitimación del presente a través de su heroización. Pero la amplitud de la liquidación nietzscheana resulta ser tan grande que el intento de superar la exégesis de la modernidad introducida por Hegel ha supuesto una recaída en la *epistème* decimonónica. Entendida la crítica hegeliana a la *Aufklärung* como la posibilidad de acceder al “más alto nivel de abstracción” correspondiente a la complejidad de la experiencia moderna, la crítica nietzscheana a la misma se expresa en la intención de mostrar la lógica mistificante de la autoconciencia, su incapacidad de resolver efectivamente las contradicciones de lo real —es decir, de resolver las exigencias contradictorias de la modernidad—, al tiempo que el carácter ilusorio de las síntesis que realiza, identificando así los elementos que permanecen irreductibles al orden de sus supuestos y al sistema de sus garantías, y abriendo el experimento nihilista. Las consecuencias que de él se derivan, respecto a la validación del discurso idealista de la modernidad, ciertamente nos permiten advertir otra aproximación a la problemática de la modernidad que afecta principalmente a las estructuras teóricas fundamentales de la tradición filosófica moderna, en tanto que posibilitaron la construcción del orden decimonónico del saber. Estas consecuencias dejan, sin embargo, incólume el esquema de la filosofía de la historia. En la perspectiva revelada por la “espiritualidad política” y la gran investigación sobre nuestro más “actual pasado”, para utilizar una expresión de G. Canguilhem, la tarea de la filosofía sigue siendo la de diagnosticar la naturaleza del presente.⁹ Pero la función crítica de esta forma de análisis, que Foucault retrotrae a la

8 La filosofía es “su tiempo aprehendido en pensamientos (*ihre Zeit in Gedanken errfasst*)”. HEGEL, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1988, Prefacio, p. 52; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1970, Vorrede, p. 58.

9 Véase *Conversazione con Michel Foucault*, en: CARUSO, P. *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*. Milán: Mursia, 1969, p. 91-131, donde Foucault retrotrae a Nietzsche la misión de la filosofía de “diagnosticar el presente” y su tarea entendida como “la labor de excavación bajo nuestros pies”.

pregunta kantiana: *Was ist Aufklärung?*.¹⁰ y no a Nietzsche como en las décadas del sesenta y el setenta, ya no consiste en una simple caracterización de lo que somos, en la que la cuestión de la filosofía es la cuestión de este presente que es nosotros mismos, sino que es el intento de entender, siguiendo las “líneas de fragilidad” en el presente, por qué y cómo lo-que-es podría dejar de ser lo-que-es, donde la filosofía describe la naturaleza del presente y de “nosotros en el presente”.

La aparición, hacia 1978, del campo (*domaine*) de la experiencia que es “la conducta individual” y los efectos que produce la gran investigación histórica en el “trabajo histórico-filosófico” pone al descubierto un nuevo tipo de pregunta en la filosofía moderna y contemporánea, otro modo de interrogación crítica: se trata de “una ontología de nosotros mismos” en el presente, de un *êthos* o “crítica permanente de nuestra era histórica”¹¹ donde la descripción de lo real no tiene nunca un valor prescriptivo.

Refiriéndome al texto de Kant —dice Foucault— me pregunto si no se puede considerar la modernidad más como una actitud que como un periodo de la historia. Por actitud, quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria hecha por algunos; en últimas, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar que, al mismo tiempo, señala una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los Griegos llamaban un *êthos*. Por consiguiente, más que querer distinguir el “periodo moderno”, creo que convendría mejor buscar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en lucha con actitudes de “contra-modernidad”.¹²

Por ello, la filosofía no recurre a la historia sino en la medida en que ésta muestra que lo-que-es no siempre ha sido y “abre el espacio de libertad entendido como un espacio de libertad concreta, es decir, de posible transformación”¹³ de uno mismo, que lleva a una **ética del pensamiento libre**. Al fin emancipada de la sacralización de lo social como única instancia de lo real, la crítica consiste ahora en desocultar algo tan esencial en la vida humana y en las relaciones humanas que se esconde a menudo, pero anima siempre las conductas cotidianas: el **pensamiento**. Trabajo del pensamiento sobre sí mismo, la **crítica** muestra que las cosas no son tan evidentes como se cree, hace que lo que damos por sentado deje de serlo, y es absolutamente indispensable para cualquier transformación. En efecto, una **transformación** que permanecería en el mismo modo de pensamiento, que no sería más que una cierta manera de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas, sólo sería una transformación superficial. En cambio, a partir del momento en que ya

10 Véase, por ejemplo, FOUCAULT, M. *Structuralism and post-structuralism* (Entrevista con G. Raulet), en: *Telos*, n.º 55, vol. 16, primavera, p. 206.

11 FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?* *Art. cit.*; y *What is Enlightenment?* (Traducción por Catherine Porter), en: *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, p. 42.

12 FOUCAULT, M. *What is Enlightenment?* *Art. cit.*, p. 39.

13 FOUCAULT, M. *Structuralism and post-structuralism*. *Art. cit.*, p. 206.

no es posible pensar las cosas como se las piensa, la transformación se vuelve urgente y los cambios en los modos de pensamiento, es decir, en los modos de acción, se inscriben profundamente en lo real. Criticar, en la década de los años ochenta, es poner al descubierto el pensamiento que anima los modos de comportamientos y de instituciones, y decide acerca de nuestras luchas, pero también impone sus propios límites a la función crítica de diagnosticar la naturaleza del presente, deduciendo de la simple caracterización de lo que somos lo que no podemos decir, pensar y hacer. En los años ochenta el **criticismo** consiste en analizar y reflexionar sobre los límites: es una experiencia filosófica en la cual la crítica de lo que somos es, al mismo tiempo, el análisis histórico de los límites que nos son impuestos, y una actitud práctica que ve en el trabajo del pensamiento sobre sí mismo la posibilidad de ir más allá de estos límites. Lo esencial del trabajo histórico-filosófico consiste en “transformar la crítica hecha en términos de limitación necesaria (*conducted in the form of necessary limitation*) en una crítica práctica que toma la forma de una posible transgresión” y “da forma a nuestra impaciencia por la libertad (*giving form to our impatience for liberty*)”.¹⁴ Ahora, la libertad, para Foucault, no es ni liberación, ni proceso de emancipación orientado hacia un fin, ni descubrimiento de una nueva verdad o de una nueva autenticidad: no es, ni siquiera, el atributo de cada individuo o licencia individual dada a todos. “Ética del intelectual”, que Foucault formula como la capacidad permanente de “desprenderse de sí mismo”,¹⁵ de repensar constantemente la verdad de su reflexión y de su ser, la libertad es la exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento como en la vida. Es la ética de una **modernidad** entendida no como Habermas, como conciencia de la discontinuidad del tiempo, como la conciencia de una época que, frente al pasado, se comprende a sí misma como resultado de la transición de lo antiguo a lo nuevo, sino como “una actitud”,¹⁶ un **êthos filosófico** que consiste en una crítica permanente de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos en el presente. **La modernidad, en la década de los ochenta, es la ética del pensamiento libre:** “Ser a la vez un universitario y un intelectual es tratar de hacer jugar un tipo de saber y de análisis que es enseñado y recibido en la universidad, con el fin de modificar no solamente el pensamiento de los demás, sino también el suyo propio. Este trabajo de modificación de su propio pensamiento y del pensamiento de los demás es, me parece —escribe Michel Foucault en 1984—, la razón de ser de los intelectuales”.¹⁷ Impugnación sin fin y sin tregua de la experiencia constituida, y de esta forma contemporánea del optimismo que consiste en decir: de todas formas, esto no podía ser mejor, la libertad es el motor del “escepticismo” foucaultiano.¹⁸ Transformación de uno

14 FOUCAULT, M. **What is Enlightenment?** *Art. cit.*, p. 45 y 50.

15 FOUCAULT, M. **Le souci de la vérité** (Entretien avec François Ewald), en: *Magazine littéraire*, n.º 207, mai 1984, p. 22.

16 FOUCAULT, M. **What is Enlightenment?** *Art. cit.*, p. 39.

17 FOUCAULT, M. **Le souci de la vérité.** *Art. cit.*, p. 22.

18 FOUCAULT, M. **Le retour de la morale** (Entretien avec Gilles Barbedette et André Scala, 29 mai 1984), en: *Les nouvelles littéraires*, 28 juin-5 juillet 1984, p. 41.

mismo por uno mismo, el *êthos* filosófico es una estética de la existencia y no una estética del objeto, una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica en términos de lo que se podría llamar “esteticismo”.¹⁹ A título de ilustración moderna de este trabajo sobre sí mismo, Foucault evoca “el ascetismo del dandy que hace de su cuerpo, de su conducta, de sus sentimientos y de sus pasiones, de su existencia misma, una obra de arte”.²⁰ De hecho, a semejanza de Baudelaire, la modernidad foucaultiana es un ejercicio en el cual una extrema atención a lo que es real es confrontada con una práctica de la libertad que, al mismo tiempo, respeta y viola esta realidad. De Baudelaire Foucault toma la “heroización” irónica de la vida moderna y de su belleza —“La belleza absoluta y eterna no existe o, más bien, no es más que una abstracción desnataada (*écrémée*) en la superficie general de las diversas bellezas. El elemento particular de cada belleza viene de las pasiones, y como tenemos nuestras pasiones, tenemos nuestra belleza”— y la actitud de la modernidad tan magistralmente expuesta en *El pintor de la vida moderna*:

Así va, corre, busca. ¿Qué busca? De seguro que este hombre, tal como lo he dibujado, este solitario dotado de una imaginación activa, moviéndose siempre de un extremo a otro del **gran desierto de los hombres**, tiene una meta más elevada que la del simple paseante (*flâneur*), un designio más general, diferente del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que se nos permitirá llamar **modernidad**, pues no encuentro palabra más adecuada para expresar la idea en cuestión. Se trata, para él, de extraer de la moda lo que pueda contener de poético dentro de lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio... La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.²¹

Pero, esta palabra “modernidad”, que Baudelaire contribuyó a incorporar en el léxico de la lengua francesa dice no sólo para Foucault ese intento de “comprender el carácter de la belleza presente” y de transformar la realidad, sino también, y sobre todo, de transformar nuestra propia realidad.

Durante la segunda hora de su clase del 10 de febrero de 1982 en el Colegio de Francia, Foucault recuerda que el problema que quería plantear este año —y, retrospectivamente, en toda su obra, pero que ahora, a partir de los volúmenes dos y tres de su *Historia de la sexualidad*, quería plantear de otra manera— es “¿cómo se ligan y

19 FOUCAULT, M. *An interview by Stephen Riggins*, en: *Ethos* 1, n.º 2 (otoño, 1983), p. 8. Entrevista realizada en Toronto el 22 de junio de 1982. Para Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Théophile Gautier, Mallarmé y otros escritores franceses del siglo XIX, dandismo y escritura participaban de una misma voluntad de ser estético. Véase, LEMAIRE, M. *Le dandysme de Baudelaire à Mallarmé*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal / Paris: Éditions Klincksieck, 1978.

20 FOUCAULT, M. *What is Enlightenment?* *Art. cit.*, p. 41-42.

21 Respectivamente. *De l'héroïsme de la vie moderne* (Salón de 1846) y *Le peintre de la vie moderne*, en: BAUDELAIRE. *Oeuvres complètes*. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, II, 1976, p. 493-496 y 694-695. Sobre la historia de la palabra “modernidad”, véase *ibid.* p. 1418-1420. Utilizamos la traducción de Álvaro Rodríguez Torres de *El pintor de la vida moderna*. Bogotá: El Áncora Editores, 1995, p. 43-44.

articulan uno al otro decir veraz y gobernar (a sí mismo y a los otros)?”²² Se trata de plantear “esta cuestión de la relación entre el decir veraz y el gobierno del sujeto en el pensamiento antiguo, aun antes del Cristianismo. Querría plantearla también, dice, con la forma y en el marco de la constitución de una relación de sí consigo, para mostrar que, en esa relación de sí consigo, pudo formarse cierto tipo de experiencia de sí que es, me parece, característica de la experiencia occidental”.²³ Para ello acude a una serie de textos de la época helenística y romana. Teniendo en cuenta el propósito de este artículo, me limitaré a presentar y comentar lo que él dice de los cínicos, dejando de lado a los epicúreos y a los estoicos, de quienes habla en la clase siguiente, no por una elección arbitraria o una preferencia caprichosa, sino porque el análisis que hace de un texto del filósofo cínico Demetrio citado por Séneca en el libro VII de *De beneficiis* lleva a Foucault al tema que nos interesa, el del carácter. Su argumento fundamental es que la distinción que opera Demetrio entre los conocimientos útiles y los conocimientos inútiles no tiene que ver con el contenido sino con la forma de saber. No se trata de oponer el conocimiento útil de lo que uno es, de lo que se llamará en la espiritualidad cristiana, *arcana conscientiae* (los secretos de la conciencia), al conocimiento inútil de las cosas exteriores. Demetrio opone dos modos de saber, un saber de las cosas por las causas y que las hace inútiles, y “un modo de saber relacional” en el cual lo que importa es la relación entre las cosas del mundo por una parte y nosotros por la otra. Además, una vez que poseemos estos conocimientos de las relaciones del sujeto con todo lo que lo rodea, “el modo de ser del sujeto se transforma”.²⁴ En Demetrio, Foucault halla lo que le parece ser característico de la experiencia occidental o, de manera más precisa, halla en ese modo de saber relacional capaz de transformar al sujeto humano “(...) un rasgo general en toda esta ética del saber y la verdad que vamos a reencontrar en las otras escuelas filosóficas, a saber, que lo que se descarta, el punto de distinción, la frontera establecida, no implica, digámoslo otra vez, diferenciar entre cosas del mundo y cosas de la naturaleza humana: es una distinción en el modo de saber y la manera como aquello que conocemos, sobre los dioses, los hombres, el mundo, va a poder tener efecto sobre la naturaleza; quiero decir: sobre la manera de actuar, el *êthos* del sujeto”.²⁵

La noción moral de carácter²⁶ juega un papel esencial en la filosofía antigua, y quisiéramos mostrar ahora, por un lado, que la elaboración filosófica de la noción de *êthos*

22 FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris: Gallimard/Seuil 2001, p. 220. (*La hermenéutica del sujeto. México et alia: Fondo de Cultura Económica, 2002*).

23 *Ibid.*, p. 220-221.

24 *Ibid.*, p. 221-227.

25 *Ibid.*, p. 227: “Los griegos tenían una palabra que encontramos en Plutarco y también en Dionisio de Halicarnaso, que es una palabra muy interesante. La encontramos con la forma del sustantivo, el verbo y el adjetivo. Es la expresión o la serie de expresiones, de palabras: *êthopoiein*, *êthopoiia*, *êthopoiios*.... Conservemos, si quieren, el sentido que encontramos en Plutarco, es decir: hacer el *êthos*, formar el *êthos* (*êthopoiein*); capaz de formar el *êthos* (*êthopoiios*); formación del *êthos* (*êthopoiia*)”.

26 La palabra griega *χαρακτήρ* designa la misma cosa, una huella, un signo distintivo que permite distinguir una realidad de todas las demás. Según Elisa Ruiz García, “el término griego *kharaktér* servía

se debe a Aristóteles y, por otro lado, que de Teofrasto hasta La Bruyère, en el siglo XVII, esta noción tendrá una fortuna considerable. Es bien conocida la etimología que el Estagirita propone de la virtud moral²⁷ al inicio del segundo libro de su *Ética Nicomachea*: a diferencia de la virtud intelectual (διανοητική) que nace y crece, en gran medida de la enseñanza (ἐκ διδασκαλίας), y por ello necesita de experiencia y tiempo, “la virtud moral (*scil.*, la del carácter) procede de la costumbre (ἐξ ἔθους), de la cual ha tomado su nombre (ἠθική) por una ligera modificación de la palabra ἔθος (costumbre)”.²⁸ Así, el término ético (*ethikós*) procedería de *êthos*, “carácter”, que a su vez Aristóteles relaciona con *éthos*, “hábito o costumbre”. Al margen del parentesco lingüístico que existe entre las dos voces, o de que se trata aquí de dos etimologías que son ingeniosos ejercicios de paronomasia, es innegable la relación que existe entre la costumbre y el carácter, es decir, toda disposición de carácter procede de la costumbre. Un texto paralelo de la *Ética Eudemia* resulta al respecto muy esclarecedor:

Está claro, pues, que la virtud moral (ἠθική ἀρετή) tiene que ver con placeres y dolores. El carácter moral (τὸ ἦθος) (*êthos*) se desarrolla, como su nombre lo indica, por obra de la costumbre (ἀπὸ ἔθους ἔχει) (*éthos*) y el hábito se forma en nosotros por la dirección que un hábito no innato nos imprime para movernos reiteradamente en cierto sentido, donde acaba por ser operativo (ἐνεργητικόν); lo cual no vemos en los seres inanimados, donde aunque arrojáramos mil y mil veces una piedra a lo alto, no lo hará ella jamás sin la fuerza que la impele. Quede sentado, pues, que el carácter moral (τὸ ἦθος), relativamente a la razón que debe mandar, será la cualidad de aquella parte del alma que, aun siendo

originalmente para designar el instrumento que deja una huella o graba, por ejemplo, el troquel y, también, el efecto de esta acción, esto es, la impronta marcadora. El uso metafórico del vocablo lo llevó a significar ‘señal’, ‘distintivo’. Probablemente bajo esta acepción lo utilizó Teofrasto, quien, tal vez, introdujo la novedad de aplicarlo al alma humana”, en: *Caracteres*. Introducción, traducción y notas de Elisa Ruiz García, Madrid: Planeta DeAgostini, 1995, p. 32.

27 Durante mucho tiempo el término *areté* (ἀρετή), que solemos traducir por “virtud”, ha significado, con respecto a cualquier orden de realidad o de actividad, “una disposición permanente para producir ciertos efectos, una perfección cualitativa definida y especial, una excelencia profunda con relación a lo que está en cuestión...” L. Robin señala que la clasificación de estas “excelencias” corresponde probablemente a los Sofistas e incidirá en los estudios de caracteres que encontramos en el libro II de la *Retórica* de Aristóteles o en los *Caracteres* de Teofrasto (*La morale antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963 (1938), p. 72-73 y 140). En *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (*The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986), Martha C. Nussbaum aclara que “(...) como mínimo, la excelencia (*areté*) comprende, por una parte, lo que Aristóteles llama las ‘excelencias del carácter’ (conjunto no equivalente a las ‘virtudes morales’, pese a que ésta sea la traducción más común —*cfr.* el capítulo 11—) y, por otra, lo que el filósofo de Estagira denominaría las ‘excelencias del intelecto’” (Madrid: Visor, p. 33, nota 11). Aclaremos que cuando Aristóteles define la *eudaimonia* —felicidad— como lo que “consiste en la actividad acorde con la/s excelencia/s” (M. Nussbaum, *loc. cit.*), lo hace en el contexto del texto fundamental al que se refiere Nussbaum sin citar la fuente, y que aparece al final del libro I de la *Ética Nicomachea*, 1103a3-11: las virtudes morales (ἠθικαὶ ἀρεταί) [las virtudes éticas], son las que tienen como objeto los actos de la vida práctica: justicia, magnanimidad, liberalidad, valor, amistad; las virtudes intelectuales (διανοητικαὶ ἀρεταί) son las que tienen como objeto el saber y la contemplación.

28 ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. With an English translation by H. Rackham, Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1982. III, 1103a, 17-18.

irracional, es capaz de obedecer a la razón, y digamos en seguida con respecto a qué parte del alma nuestros caracteres son tales o cuales. Pues será en función de las facultades pasionales, por cuya virtud dicese de los hombres que son capaces de tales o cuales pasiones, y también con referencia a los hábitos, de acuerdo con los cuales y siempre con respecto a las pasiones, reciben los hombres tal o cual denominación según que las comparten de cierta manera o que, por el contrario, son apáticos.²⁹

La virtud moral no es innata y no tiene el carácter de necesidad que tienen las leyes físicas: ella es una elaboración consciente que exige nuestra constante participación. Ello no quiere decir que la virtud pueda realizarse “contrariamente a la naturaleza (παρὰ φύσιν)”: es preciso que exista una disposición natural que las costumbres perfeccionarán en nosotros:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud (δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πῶς οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς) amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.³⁰

La virtud, pues, es una disposición (ἕξις), que tiene su origen en la práctica previa de actos virtuosos. Una vez constituida, ella pasa al acto realizando precisamente, pero ya con conocimiento, los mismos actos que la originaron. Es a través de la repetición de actos iguales como se va forjando el carácter. El fin de la actividad moral es el que está conforme con las disposiciones del carácter de las que procede, pero nuestras acciones determinan también el carácter de nuestras disposiciones morales. De modo que si el carácter se construye mediante el hábito, o costumbre, el carácter también es fuente de nuestros actos. “La virtud, pues, es una disposición para obrar de manera deliberada (ἕξις προαιρετική), que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente (φρόνιμος)”.³¹ Enraizada en el deseo (ὄρεξις) inicialmente demasiado general y, por lo tanto, ineficaz, la virtud (ἀρετή) es la constante actividad voluntaria de un hombre que, combinando virtudes morales y virtudes intelectuales y deliberando acerca de los medios relativos a nosotros (πρὸς ἡμᾶς), **juzga** con rectitud y

29 ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994, II. 1020b1-10. Ya Platón había hablado de la manera como se implanta en nosotros nuestro carácter (*êthos*) por el efecto de la costumbre (*êthos*): “τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθους”, *Leyes*, VII, 792c.

30 ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Traducción y notas por Julio Palli Bonet, Madrid: Gredos, 1995, X, 9, 1179b 21-32.

31 *Ibid.*, II, 6, 1106b 36-1107a 1.

actúa con rectitud.³² Es de la combinación del deseo y de la inteligencia (νοῦς), pero también de la combinación del *êthos*, es decir, de nuestras disposiciones (ἔξεις) y de la inteligencia (διάνοια – pensamiento discursivo), que nace la acción (πρᾶξις). Si la combinación es buena, la acción será buena,³³ y si no lo es, o falta una virtud, la acción será mala. En todo caso, como bien lo afirma Aristóteles, “el hombre es principio de sus propias acciones (ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων)”,³⁴ y en ello radica el principio de la moralidad. En el hecho de que “el hombre es principio y generador de sus acciones, como lo es de sus hijos”,³⁵ radica la posibilidad misma del discurso filosófico —pero también literario de los moralistas— de Aristóteles acerca del carácter y, por ende, de la descripción de los rasgos de carácter bueno o malo que hace desde el final del libro III hasta el libro V de su *Ética Nicomaquea*. Al hacer de la prudencia la virtud cardinal de su moral, Aristóteles le imprime un sello intelectualista que limita su análisis del carácter. De hecho, más que por el *êthos*, Aristóteles se interesa por la noción de virtud o de excelencia del carácter (ἠθικὴ ἀρετή), a saber, la mejor disposición, el estado óptimo del carácter que encuentra en el hombre prudente, aquel cuya *práxis* es buena porque se basa en una buena elección que es la síntesis de un deseo recto (ὀρθὴ ὄρεξις) y de una razón verdadera (ἀληθὴς λόγος). Recordemos cómo al principio de su *Ética Nicomaquea* Aristóteles, usando la imagen del arquero, decía que muchas son las maneras de errar, pero una sola la de dar en el blanco.

A diferencia de su maestro, Teofrasto se interesa menos por “la” virtud, o excelencia, moral que por “las” virtudes, o excelencias, morales, por sus variedades en relación con las diversas formas de la actividad humana. Teofrasto clasifica estas “excelencias”. Ya se

32 *Ibid.*, II, 6 y el análisis del deseo razonado βούλησις. “El hombre bueno, en efecto, juzga todas las cosas con rectitud (ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς) y en cada una de ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser (para cada disposición de nuestra naturaleza), hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas (ὥσπερ κανῶν καὶ μέτρον)”, III, 4, 1113a 29-34.

33 *Ibid.*, VI, 2, 1139a, 22-25: “...puesto que la virtud moral (ἠθικὴ ἀρετή) es una disposición capaz de elección (ἔξις προαιρετική), y que la elección es un deseo deliberado (ὄρεξις βουλευτική), es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera (ἀληθὴς λόγος) y el deseo recto (ὀρθὴ ὄρεξις), si la elección ha de ser buena, y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir el deseo”. Tal es la elección del hombre prudente que Aristóteles analiza en el libro VI. Ahora, si la virtud es un hábito selectivo (*proairesis* - προαίρεσις) consistente en una posición intermedia para nosotros (πρὸς ἡμᾶς), ésta no es determinada únicamente por la recta deliberación, sino por el recto deseo, es decir, la templanza (*sophrosyne* - σωφροσύνη), pues ésta asegura los juicios prácticos de la prudencia: “la templanza (o moderación) (σωφροσύνη) salvaguarda la prudencia (σώζουσα τὴν φρόνησιν) y lo que salvaguarda es el juicio (ὑπόληψις) cuya naturaleza indicamos...”, a saber, el juicio práctico de la prudencia, *ibid.*, VI, 5, 12-13. Véase también, *ibid.*, III, 10-11, 1117b 23-1119a 21 y la conclusión del libro III, 1119b 15-18: “Por ello, los apetitos del hombre moderado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo bueno, y el hombre moderado apetece lo que debe y como y cuando debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón”. Sobre la posición intermedia de la *sophrosyne* entre placeres y penas, véase *ibid.*, II, 11, 7, 1107b 6-8.

34 *Ibid.*, III, 3, 1112b 22-23.

35 *Ibid.*, III, 5, 1113b 17-18.

advierten unas disposiciones cuya presencia o ausencia califican el “carácter”, el *êthos* de una persona, le hacen merecedora de alabanza o censura, y le dan su fisonomía propia según predomine en ella tal o cual disposición. Asistimos con los *Caracteres* de Teofrasto a un desplazamiento de interés por una filosofía del carácter que unifica a los hombres en la figura bastante teórica del prudente a otra que, al igual que las pasiones (πάθη), diferencia a los hombres y los individualiza.

Muchas veces en el pasado —escribe Teofrasto—, al reflexionar sobre esta cuestión, me he preguntado con extrañeza —y quizá nunca deje de preguntarme— por qué razón, en última instancia, acontece que, aun gozando Grecia de un mismo clima y habiendo recibido todos los griegos una idéntica educación, no tengamos una misma forma de comportamiento. Pues bien, Policles, desde hace mucho tiempo yo vengo observando la naturaleza humana:... En consecuencia, tras una minuciosa comparación entre seres buenos y malos, he considerado un deber describir cuáles son sus respectivas conductas en la vida. Yo te voy a exponer, de una manera ordenada, los diferentes tipos de caracteres que a éstos les corresponden y la manera que ellos tienen de regirse.³⁶

Por más ligado que esté a la descripción de un individuo singular, el carácter también puede servir para definir un **tipo** de hombre: el avaro, el vanidoso o el ambicioso, por ejemplo, presentan de manera hipertrofiada el carácter de acuerdo con el cual son llamados. La ejemplaridad de estos tipos humanos se debe al hecho de que los pensamientos, razonamientos, deseos, actitudes o sentimientos de la persona son labrados y orientados por su carácter. Existe una fuerte tradición en el seno de la literatura moral dedicada a la descripción y al estudio de estas encarnaciones vivas de un rasgo del carácter. La primera realización de este género literario son los *Caracteres* de Teofrasto, obra en la que cada tipo está colocado en una taxonomía que hace inteligibles a la vez el tipo mismo y el conjunto del que hace parte.

Fiel a uno de los principios de los “clásicos” del siglo XVII, La Bruyère imita a uno de los antiguos, Teofrasto. Sus *Caracteres* —cuya primera edición aparece en 1688 y la novena, y última, en 1696— concluyen de alguna manera este género, tomando al mismo tiempo sus distancias. Por un lado, en su **Discurso sobre Teofrasto** que, con la traducción del griego de la obra de quien Aristóteles apodó “*Theo-phrastein* (hablando divinamente)”, acompaña su libro, La Bruyère describe precisamente lo que lo distingue de su modelo:

Nos dedicamos más a los vicios del espíritu, a los recovecos del corazón y a todo lo que concierne el interior del ser humano de lo que lo hizo Teophrasto; y se puede decir que así como sus *Caracteres*, por mil cosas exteriores que hacen notar en el hombre, por sus acciones, por sus palabras y sus maneras de actuar, enseñan cuál es su fondo, y hacen remontar hasta la fuente de todo desbordamiento (*dérèglement*), por el contrario, los nuevos *Caracteres*, desplegando primero los pensamientos, los sentimientos y los movimientos de los hombres, descubren el principio de su malicia y de sus debilidades,

36 TEOFRASTO (Circa 372-287). *Caracteres*. *Op. cit.*, p. 45-46.

hacen que se anticipe fácilmente todo lo que son capaces de decir o de hacer, y que no nos dejemos de extrañar por más de mil acciones viciosas o frívolas, de las cuales su vida está llena.³⁷

Imitación de los Antiguos,³⁸ sí, pero con la convicción de que uno puede pensar “una cosa verdadera”. En el siglo XVII, con los Moralistas —usado a partir de 1762 en el *Diccionario de la Academia*, el término “moralista” designa a cualquier escritor que “*traite des mœurs* (trata acerca de las costumbres)” y medita sobre la naturaleza humana— la noción antropológica y cultural de carácter, tan formadora de la cultura literaria y moral europea, parece próxima a deshacerse. Así, en el libro XI, 7, **Del hombre**, Menalque, el hombre distraído, es menos un carácter particular que una colección de hechos y distracciones. Más que pintar, como Montaigne, “la forma entera de la humana condición”, se trata ahora con La Bruyère de pintar las contradicciones universales de los hombres y sus motivaciones ocultas, se trata de estudiar a los hombres en la diversidad de sus condiciones. La Bruyère quiere aprehender a los hombres “*d’après nature* (según la naturaleza)” y “*décrire les mœurs de ce siècle* (describir las costumbres de este siglo)”. Así, cada carácter da un ángulo diferente sobre el mundo social.

La razón participa de la verdad, es una verdad; sólo por un camino se llega, mientras se pierde uno por mil; el estudio de la sensatez ofrece menos extensión que el que pudiera hacerse de los tontos y de los impertinentes: el que sólo ha visto hombres educados y razonables no conoce al hombre o no lo conoce sino a medias; por mucha que sea la diversidad de los Caracteres y de las costumbres, el trato de la sociedad y la educación producen las mismas apariencias, hacen parecerse los unos a los otros por maneras externas que agradan recíprocamente, que parecen comunes a todos, y que hacen creer que no hay nada distinto; el que se mezcla con el pueblo y en la provincia, si tiene ojos, hace muy pronto descubrimientos extraños, ve cosas nuevas para él, inesperadas, de las que no podía tener ni la menor sospecha; avanza, mediante experiencias continuas, en el conocimiento de la humanidad, llega casi a calcular el número de maneras diferentes con que el hombre puede hacerse insoportable.³⁹

De Aristóteles a Foucault, con rupturas y discontinuidades, con cierto pesimismo o relativo optimismo, la reflexión sobre la noción moral de carácter nos enseña que, estructura fundamental —mas no natural— y constante del comportamiento, fruto de experiencias positivas y negativas a lo largo de los años, permeable a la educación, el carácter se puede modificar y corregir con nuevas experiencias para bien de uno y, por ende, para bien de la sociedad.

37 LA BRUYÈRE, Jean de. *Les caractères ou les mœurs de ce siècle, précédés de Les caractères de Théophraste traduits du grec*. Texte établi, présenté et annoté par Patrice Soler, en: *Moralistes du XVIIe siècle*. Édition établie sous la direction de Jean Lafond, Paris: Robert Laffont, Bouquins, Paris, 1992, p. 667.

38 *Ibid.*, Libro I, 1, p. 696: “Todo está dicho ya, y hemos llegado demasiado tarde al cabo de más de siete mil años que el hombre existe y piensa. En cuanto a las costumbres, lo más hermoso y lo mejor ha sido cosechado ya; no hacemos sino espigar (*l'on ne fait que glaner*) entre los antiguos y en los más hábiles de entre los modernos”.

39 *Ibid.*, Libro XI, 156.