

Filosofía y espiritualidad. La sorprendente lectura de Platón del último Foucault.

Un nexo con el Platón de Simone Weil

Philosophy and spirituality. The surprising reading of Plato by the late Foucault. A link with the Plato of Simone Weil

Jorge Álvarez Yágüez

Investigador independiente, España
unootrootroyotro@gmail.com

Resumen: La lectura que hace Foucault de Platón en sus cuatro últimos años supone una inflexión respecto de lo que hasta ese momento nos había entregado. Platón es el autor, con Sócrates, que vincula la parrhesía a la filosofía. Platón es un filósofo para el que la filosofía es ante todo espiritualidad, algo no traducible a fórmulas o doctrina escrita, que solo puede aprenderse practicándola, en una determinada forma de vida. Y justamente el nexo intrínseco entre filosofía y política, o entre la filosofía y lo real, lo real de la filosofía misma radica en esa su naturaleza, en su propia espiritualidad. Platón venía así a ocupar un lugar central en la genealogía de la actitud crítica. Foucault convergía en esta lectura con la que nos había ofrecido Simone Weil, encontrando ambos en el pensador griego un singular ejemplo de la unión entre espiritualidad y filosofía, entre filosofía, transformación de sí y del mundo.

Palabras clave: Platón; espiritualidad; mística; filosofía; real.

Abstract: Foucault's reading of Plato in his last four years represents a significant shift from his previous works. Plato, along with Socrates, is the author who links parrhesia to philosophy. For Plato, philosophy is above all spirituality, something that cannot be translated into formulas or written doctrine, but can only be learned by practicing it within a specific way of life. And precisely the intrinsic connection between philosophy and politics, or between philosophy and reality, the reality of philosophy itself, lies in its very nature, in its own spirituality. In this way, Plato came to occupy a central place in the genealogy of the critical attitude. Foucault converged in this reading with the one offered by Simone Weil, both finding in the Greek thinker a unique example of the union between spirituality and philosophy, between philosophy, self-transformation, and transformation of the world.

Keywords: Plato; Spirituality; Mysticism; Philosophy; Reality.

Fecha de recepción: 06/02/2025. Fecha de aceptación: 05/06/2025.

Jorge Álvarez Yágüez es español, licenciado, graduado (tesis de Licenciatura) y doctor en Filosofía por la UCM, de la que ha sido colaborador honorífico del Departamento de Filosofía y Sociedad. Ha sido catedrático de Instituto, y es miembro de varios grupos internacionales de investigación.

*Cuestión curiosa de materialismo histórico:
¿por qué una tal ausencia de “platonismo” en nuestros días?*

Simone Weil

En el ámbito de este artículo nos limitaremos a mostrar, en primer lugar y de forma esquemática, la orientación final de la interpretación de Weil sobre Platón, para a continuación de una forma un poco más demorada exponer la sorprendente lectura que hizo el último Foucault del pensador griego. De este modo esperamos que quede claro la convergencia de ambas lecturas en lo que se refiere a destacar la centralidad de la espiritualidad en la filosofía, ese nexo que se habría perdido en la modernidad, y sin el cual no cabe ni transformación de sí ni del otro, esto es el nexo intrínseco entre filosofía y política, nexo que fue una constante en el quehacer y la vida de los dos pensadores franceses. Esto último la relación interna que en ambos se dio entre espiritualidad y política aquí ya solo podrá quedar enunciada, pero sí puestas sus bases.

1. Sobre el Platón de Weil

Sabida es la relevancia que en la concepción filosófica de Weil tiene Platón, hasta el punto de que ella misma puede ser considerada como platónica, aunque una muy singular platónica, que no excluiría, por ejemplo, el materialismo¹. Nos atenderemos sobre todo a la lectura que hacía en su fase última. De la espiritualidad griega, nos decía, no tenemos registro, salvo algún fragmento órfico, hasta Platón. Sería a través de él, poco más, que podríamos conocer aquella. Algo semejante sostendría más tarde Foucault. Justamente la lectura que la autora francesa hacía de Platón era la de un místico, la del «padre de la mística occidental»². Weil se desprendió de la convencional manera de leer al griego, y entroncó más bien con la senda neoplatónica, especialmente de Plotino. En Platón había que ver no tanto a un configurador de un nuevo *sistema filosófico* como al *continuador*

1 CHENAVER, Robert, “Simone Weil: Completing Platonism through a Consistent Materialism”. En DOERING, E. Jane, SPRINGSTED, Eric O. (eds), *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2004, 61-76; PATTERSON, Patrick, SCHMIDT, Lawrence E., “The Christian Materialism of Simone Weil”. En DOERING, E. Jane, SPRINGSTED, Eric O. (eds), *The Christian Platonism of Simone Weil*, 77-94.

2 WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”. En WEIL, Simone, *Écrits de Marseille. Oeuvres Complètes*, IV, 2, Gallimard, Paris, 2009, 78. En sus *Cahiers* cita en una nota sobre “Platón y los misterios” como los Diálogos más destacables en este sentido: el libro VII de *República*: el mito de la caverna, el *Fedro* y el *Filebo* (*Oeuvres Complètes*, VI, 2, Gallimard, Paris, 1997, 444). «[Platón] tan pronto se inspira en filósofos anteriores de los que no poseemos más que fragmentos y cuyos sistemas asimiló en una síntesis superior, ya en su maestro Sócrates, ya en tradiciones griegas secretas de las que no sabemos casi nada salvo por él, la tradición órfica, la tradición de los misterios de Eleusis, la tradición pitagórica, que es la madre de la civilización griega, y muy probablemente en las tradiciones de Egipto y de otros países de Oriente» (WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”, 77). Ver también: WEIL, Simone, *Sur le science*, Gallimard, Paris, 1966, 234.

de una *tradición*, aquella que lo entroncaba con los pitagóricos y órficos, y que tenía proximidad con los misterios eleusinos. Nos remitía al célebre paso de la *Carta VII* en el que Platón declaraba: «Es necesario siempre creer en estas palabras antiguas y sagradas» (335a). Platón no sería tanto el formulador de tal o cual tesis en los campos del conocimiento, de la ética, antropología u ontología, como el representante de una determinada manera de quehacer filosófico, de *práctica*, de conjunción precisamente de filosofía o amor a la verdad y *espiritualidad*, (*espíritu de verdad*, recordemos, es lo que caracterizaba, según Weil, al pensamiento griego en contraste con nuestra ciencia actual caracterizada más bien por una *voluntad de dominio*). Por eso habría podido encontrar en el filósofo de la Academia la convergencia de lo esencial de Grecia con el Cristianismo de los Evangelios³. Evidentemente esta lectura se nos ofrece en particular en sus últimos años, después de la llamada conversión de finales de los treinta, que, por lo demás, no entra en nada en conflicto con ninguna de sus posiciones fundamentales previas, sino que les da una nueva dimensión, las ahonda y enriquece.

Weil veía en la teoría de las Ideas una configuración nueva de la teoría pitagórica del número; en ello seguía a Aristóteles (Metaf. A, 6, 987b10-13). En *Sur le science*, afirma que pitagorismo y platonismo «son prácticamente equivalentes»⁴. Platón en lugar de número emplearía el término Idea. Para Weil, Platón sería sencillamente un seguidor de los pitagóricos, un pensador que habría accedido a los escritos secretos de aquellos y que decidió en sus Diálogos transmitir a las gentes tal doctrina como si fueran parábolas evangélicas. Los *Diálogos* constituirían tan solo la obra *exotérica* de Platón. A su lado, desconocidos para nosotros, estarían los *agrapha dogmata*⁵, la doctrina *esotérica*, lo que sería su pensamiento profundo. Weil venía, en realidad, a identificar el espíritu de la cultura griega con el pitagorismo antiguo. Weil sigue exactamente aquella observación de Proclo (*Comentario al primer libro de los Elementos de Euclides*), en la que decía que Platón hablaba en realidad de Dios en sus observaciones sobre los números. Sabemos que Weil consideraba que el número era un *mediador, metaxu*, un intermediario entre lo real del mundo sensible y Dios⁶.

La interpretación de Weil, pues, se encuadraría en uno de los cuatro ejes habitualmente destacados de la obra platónica (socrático, político, metafísico, pitagórico) que distingue el helenista Jean-Luc Périllié. En general, las distintas interpretaciones o paradigmas de Platón se distinguirían por dar relevancia a uno de estos ejes. Con todo, si seguimos la lectura, no exenta de polémica, de este estudioso, esta solo sería la interpretación de la última Weil, la que prima al Platón

3 Para Miklos Vetö, la metafísica de Weil podía formularse, en definitiva, como la de un platonismo cristiano. Pero no es este lazo el que nos interesa ahora aquí. VETÖ, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, 2014.

4 WEIL, Simone, *Sur le science*, 218, 224.

5 Aristóteles se refiere a ellos en *Física*, 209b 15.

6 WEIL, Simone, "Dieu dans Platon", 106.

esotérico, el de las doctrinas orales, el pitagórico (Burnet, Tyler), pues al principio Weil tomaría la idea de Platón como un socrático, aporético, precursor (Schlegel, Schleiermacher) de una doctrina, de una espiritualidad y un tiempo nuevo, por venir. A esta interpretación primera, la llama Périllié, *paradigma modernista*. Weil habría pasado del paradigma modernista, que era hegemónico en su tiempo, al *paradigma esotérico* (sostenido en la actualidad por la Escuela de Tubinga, la de Gaiser, Krämer, Szlezak)⁷ que atiende sobre todo a los *agrapha dogmata*, a la enseñanza oral platónica que podría detectarse a través de, entre otros, los textos de Aristóteles y de Proclo. Un Platón que sería entendido como *heredero* de una tradición que él prolonga creativamente. Weil pasaría, pues, de un *Platón precursor* a un *Platón heredero* (Narcy)⁸. Sin entrar ahora a analizar la difícil cuestión acerca de la evolución del platonismo weiliano, dejemos aquí apuntada esta importante interpretación, aunque echemos en falta la indicación de la constancia de algunos elementos relevantes (la unión entre pensamiento y virtud; la de moral y política: necesidad del descenso a la caverna; la articulación entre los dos planos, el del mundo de las Ideas y el del mundo sensible, lo que en un momento determinado llegaría a formular como constituida por la mediación (*metaxy*) de ambos, y en esto hay que decir que se mantenía al lado de la interpretación que hacía de Platón su maestro Alain⁹; centralidad de las matemáticas, etc). Veremos cómo la lectura foucaultiana de la *Carta VII*, que enfatiza el punto en que Platón declaraba no haber escrito realmente de filosofía libro alguno, proporciona crédito a esa interpretación de un Platón predominantemente oral, esotérico. Siguiendo la denominación de Proclo, para Weil, la *mistagogía* (iniciación a los misterios) platónica se encontraría en el *Gorgias*, en *República VIII* (mito final), el *Fedón* y el *Timeo*, aparte de las informaciones que nos ofrece Aristóteles del Platón esotérico.

Weil toma de Platón toda su inspiración en lo que es el trabajo sobre sí de la filosofía. Y a este respecto es interesante lo que nos dice comentando el *Gorgias* (523a-525a) y el *Fedón* (64a-67d). Apunta que para ser justo y para la búsqueda de la sabiduría, para juzgar con verdad hay que despojarse de todo, estar desnudos, *distanciados* (*détachement*) ya de todo lo que nos unía al mundo, a las cosas, a lo social, a lo que nos pertenecía, etc., todo eso que era motivo de vida para nosotros. Por eso, además de ese *vaciamiento o distancia* expresados en

7 A veces se añade a esta escuela la llamada Escuela de Milán, de G. Reale. Ambas se distanciarían del antiesoterismo de Schleiermacher que predominó a principios del XX, con el apoyo de Zeller y Cherniss. Actualmente Brisson criticaría con rigor las posiciones de la Escuela Tubinga -Milán. Sobre la escuela, véase el excelente libro de RICHARD, Marie-Dominique, *L'enseignement oral du Platon*, Cerf, Paris, 2005. PÉRILLIÉ, Jean-Luc, «Le "Platon Mystique" de Simone Weil. Un changement de paradigme», *Cahiers de Philosophie ancienne. Platon et la Philosophie française contemporaine*, 24, Ousia, Bruxelles, 2016, 105-147.

8 NARCY, Michel, «Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil». En WEIL, Simone, *Oeuvres Complètes*, VI, 2, Avant-Propos 1, 22. Véase también de Narcy, sobre esta tesis: «The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism». En DOERING E. Jane, SPRINGSTED Eric O.(eds), *The Christian Platonism of Simone Weil*, 23-41.

9 Un texto necesario para comprender el trayecto de la lectura platónica de Weil es el que compendia sus clases en el Liceo femenino de Roanne en 1933-1934, recogidas por su alumna Anne Raynaud, *Leçons de Philosophie*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1959, 279-287.

la imagen de la *desnudez*, nos dice que es como devenir *muerto*, juzgar como si estuviéramos muertos, fuera ya, pues, del mundo sensible¹⁰. Esto supone, dice, un “conocimiento de sí”, un “examen de conciencia”, que implica «una ruptura con todos los vínculos que constituyen nuestra razón de vivir», la purificación de sí a través de la separación del cuerpo; solo a través de ese conocimiento o cuidado de sí se lograría tornarse desnudo y muerto para juzgar verdaderamente. «La sabiduría de Platón no consiste en una filosofía, en una investigación sobre Dios por los medios de la razón humana (...) [eso lo habría hecho Aristóteles] La sabiduría de Platón no es otra cosa que una orientación del alma hacia la gracia»¹¹. La filosofía de Platón no consistiría, pues, tanto en un conjunto de *mathemata*, como en una especial *askesis*. De ahí esas rotundas afirmaciones: «¿Quién es pues Platón? Un *místico* heredero de una tradición mística que impregnaba toda Grecia»¹².

El método filosófico consistía en un trabajo sobre sí para lograr orientar nuestra alma hacia la verdad, para acoger la iluminación del Bien, la Belleza, etc. «Es preciso girarse hacia la verdad con toda el alma»¹³. Weil parafrasea al Platón de *República* (518c 8-12), donde nos dice que la educación consiste en que las facultades cognitivas «deben volverse, apartándose de lo que nace, con el alma entera (...) hasta que se hallen en condiciones de afrontar la contemplación del ser, e incluso la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien». Weil solía considerar los libros VII y VIII de ese diálogo platónico como aquellos que «tienen por objeto el distanciamiento»¹⁴. La interpretación que hacía nuestra autora del método cartesiano seguía la misma clave cuando entendía todo él como una orientación de la atención. La técnica sobre sí es el cultivo platónico de la atención, el ascenso de la caverna.

En suma, el Platón de Weil, o al menos el de sus últimos años, que son aquellos, por otra parte, en que más intensamente se confrontó con su obra¹⁵, es el de un brillante continuador de una tradición, la órfico-pitagórica, la de Eleusis, la que comprende lo esencial de la espiritualidad griega. Su enseñanza no es traducible a tesis o sistema, es más bien la de una orientación mística, una práctica, una forma de vida que solo a través de sus enseñanza oral se nos habría transmitido. Y en su conjunto sería una enseñanza que converge con lo que nos es dado en los Evangelios.

Basten estas breves trazas para destacar al menos una dimensión, si bien esencial, del enfoque weiliano de Platón. Veamos ahora un poco más demoradamente la cuestión en Foucault.

10 WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”, 80-82.

11 WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”, 85.

12 WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”, 75.

13 WEIL, Simone, “La philosophie”. En WEIL, Simone, *Écrits de Marseille*, O.C. IV, 1, Gallimard, Paris, 2008, 67.

14 WEIL, Simone, *Cabier IX*. En WEIL, Simone, O.C. VI, 3 Gallimard, Paris, 2002, 189.

15 En dos momentos Weil trabaja más intensamente en Platón: el primero, de su cercanía a Alain, tanto en las enseñanzas que recibió como en las clases que ella misma desarrollaba en los Institutos; y sobre todo el segundo, que comprendería los aproximadamente cuatro años últimos de su vida, desde finales de los treinta.

2. La lectura de Platón del último Foucault. De la *Apología* (*parresía*) y el *Alcibiades* (cuidado de sí) a las *Cartas* (*lógos-ergon*)

Si tenemos en cuenta las 4 o 5 lecciones de *L'herméneutique du sujet* y las 8 o 9 de *Le gouvernement de soi et des autres* sobre Platón, tenemos que Foucault ha construido todo un curso dedicado al maestro griego, más de 260 páginas. Si añadimos lo que en *Le courage de la vérité* se expone en relación a Platón, sobre todo para abordar el Sócrates parresiasta (cuatro lecciones) y la parresía filosófica frente a la política, entonces las páginas en que aparece Platón y sus diálogos (*Laques* particularmente, *Alcibiades*, *Fedro*, *Fedón*, *Apología*, *República*, *Leyes*, etc.) -aunque, subrayo, es sobre todo Sócrates el autor central, contemplado a través de los diálogos platónicos- el conjunto de los tres cursos superaría las 300 pp, unas 17 lecciones. Seguramente es el autor griego al que prestó más atención.

A la luz del trabajo de sus cuatro últimos años, desde 1980, podría sostenerse esta tesis: Desde el momento en que Foucault descubre, en sus trabajos sobre Grecia, otra forma de relación con la verdad, especialmente en lo que se refiere al concepto de *parresía*, Platón cobra también otra significación. El impacto de estas investigaciones sobre su pensamiento es enorme, pues Foucault, que había convertido toda su obra anterior en una crítica del lugar y efectos de la verdad en nuestra cultura, encuentra ahora una forma de verdad que no tiene esa significación, y que, por el contrario, puede adoptar, y a menudo lo hace, un carácter crítico, de transformación del sujeto y de su mundo. Dentro de la inflexión que esto produce en la obra foucaultiana está toda una distinta visión de la Historia del pensamiento, una interpretación distinta, no contradictoria con lo anterior, pero sí más matizada, más multidimensional, polifacética y original, menos convencionalmente nietzscheana en muchos aspectos. La significación de autores como Platón, Descartes, Kant y el proyecto ilustrado cambia. De hecho, uno de los proyectos últimos de Foucault era hacer una Historia de la filosofía desde esa perspectiva, la filosofía en su relación con la parresía¹⁶.

En lo que se refiere a Platón, este se nos muestra de una manera menos nietzscheana, no es el autor que anuncia el cristianismo y la ontología occidental;

¹⁶ La parresía va pasando, como lugar dominante de despliegue, de la filosofía al cristianismo, a la pastoral cristiana a partir del siglo II o III. Durante la Edad Media, con la subordinación de la filosofía a la teología, la parresía abandona la filosofía, que sería recuperada por la modernidad, a partir del XVI. Propone Foucault tentativamente enfocar en general la filosofía moderna desde el punto de vista de su lazo con la parresía (FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard- Seuil, Paris, 2008. 321). Descartes, nada menos, nos es presentado como uno de sus recuperadores. En el francés se daría un enlace particular entre función parresiástica y filosofía, pues no habría que olvidar que las reflexiones cartesianas van unidas a un proyecto moral de guía de la conducta, que la filosofía cartesiana apela a una manera distinta de guiarse respecto de las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas (321-322). Kant, según su interpretación, retomaría muchos de los problemas de la parresía en su escrito *Was ist Aufklärung*. La filosofía moderna recuperaría las tres funciones clásicas de la parresía: 1) apelación al poder, relación con la política, 2) lucha contra el engaño, contra la ilusión, el error, la falsedad y 3) guía de conducta. La filosofía moderna se ejercería, pues, también, como la antigua, como veridicción, parresía, como ascésis. Las tres funciones parresiásticas clásicas determinarían «los elementos y los caracteres más fundamentales de lo que será la filosofía moderna (...) me parece que es eso lo que constituye el ser moderno de la filosofía, o quizá lo que, en el ser moderno de la filosofía, retoma el ser de la filosofía antigua» (325-326).

no es solo el representante de la división verdad/poder (como se nos decía en los setenta, en *El orden del discurso* o en *La verdad y las formas jurídicas*, o en los trabajos recogidos en el recién aparecido *Nietzsche*)¹⁷, lo que Foucault no desdice, ciertamente, pero es también aquél que puede ponerla en cuestión, pues une la verdad a un trabajo sobre sí, a una forma de vida. Desde este ángulo, Platón es ambiguo, ofrece una doble dimensión. En la lectura de Foucault, uno podría ver que en el autor griego la balanza tiende a inclinarse efectivamente del lado de lo cognitivo en su relación con lo que es transformación espiritual; la *gnosis* se sobrepone a la *epimeleia*. En las técnicas de sí lo que se resalta es lo relativo a la verdad, al conocimiento, como luego en Descartes, pero ese énfasis no anula ni mucho menos el aspecto de la transformación espiritual, e incluso, según qué textos y momentos, puede este otro lado, el espiritual cobrar un relieve mayor. Y en ningún caso esa primacía de la *gnosis* supone nada relativo a un conocimiento psicológico de sí, a una cala en los laberintos de la psique propia como ocurrirá después en el cristianismo. Aquí, en Platón, tal conocimiento sería de carácter ontológico, relativo al alma, y tiene que ver con el conocimiento general de la verdad, de las Ideas, no con el conocimiento del mal, del pecado que habita en el individuo¹⁸.

Según esta lectura, Platón nos ofrece dos caras: la racionalista y la mística, la de la ontología o metafísica del alma y la del cuidado de la existencia¹⁹, el inicio

17 En los setenta se reitera una tesis: en *L'ordre du discours*, Platón es el responsable de introducir un corte respecto a la Grecia anterior: la verdad deja de estar unida al poder, la verdad es algo que reside en el enunciado mismo que la expresa, la voluntad de verdad no es voluntad de poder. Platón habría estatuido la forma verdad para toda la cultura occidental (FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, París, 1971, 17-18, 19, 64). En *La verdad y las formas jurídicas* se volvería sobre esta idea de un Platón que traza definitivamente la divisoria Verdad/Poder (FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1980, 57-59). Véase también *Nietzsche, Cours, conférences et travaux*, París, Gallimard-Seuil, 2024 (ver particularmente , los dos cursos: el de Vincennes (1969-70) y el de Buffalo (1970), y la conferencia del 71 en Montreal).

18 Esa doble cara o ambigüedad de Platón, aunque inclinada a la primacía de lo cognitivo, es similar a la que Heidegger observaba en su comentario del símil de la caverna en “La doctrina platónica de la verdad”. Para el maestro alemán, en efecto Platón era el hombre que operaba el cambio gigantesco de la esencia de la verdad como *aletheia*, como desocultamiento, que sería su significado en el pensamiento griego anterior, hacia una comprensión del desocultamiento bajo el dominio de la idea. Platón abría entonces toda la deriva del pensamiento metafísico occidental. Pero Heidegger no deja de subrayar que, con todo, en Platón aún se mantenía un lazo con la *aletheia* como descubrimiento. «Y, sin embargo, en cierto modo Platón tiene que mantener todavía la “verdad” como carácter de lo ente [osea como algo que sucede en el plano ontológico no meramente en el plano del conocer] porque lo ente, en tanto que aquello que se presenta, tiene su ser en el aparecer y éste trae consigo el desocultamiento. Pero al mismo tiempo la pregunta por lo no oculto se traslada a la manifestación del aspecto y, con ello, a ese ver que está supeditado a este último, así como a la justicia y corrección de dicho ver. Por eso en la doctrina de Platón tiene que residir necesariamente una ambigüedad» (en HEIDEGGER, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, 193).

19 En *L'herméneutique du sujet* Foucault distingue tres modelos de la relación cuidado de sí-conocimiento de sí, *epimeleia heautou-gnosis seautou*: el platónico (modelo de la reminiscencia: el ocuparse de sí conduce a ese recuerdo de las verdades), el helenístico (no absorbe ni privilegia el conocimiento de sí en el cuidado de sí; se diferencia del platónico o rememorativo y del cristiano o exegético) y el cristiano (modelo exegético, examinarse sobre las huellas del mal dentro de sí) (FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, París, 2001, 244 ss.). A diferencia de Weil que se interesa por la convergencia Grecia y Cristianismo, Foucault tiende a ver lo que los diferencia, a pesar de los puentes entre uno y otro. Precisamente el cristianismo monástico (s.III-V) no enlazará con el modelo platónico, si acaso con el helenístico transformado. Ese cristianismo entraba en conflicto con neoplatónicos y especialmente gnósticos por cuanto que desacoplaba el cuidado de sí del conocimiento de sí, no primaba este, dejaba, pues, atrás el platonismo (402-3). Ese cristianismo buscaba una espiritualidad librada de la *gnosis*, de la impronta del movimiento gnóstico. Este último centraba la espiritualidad en el cocimiento por

de una estética de la existencia. Un Platón que en su lado místico prolongaría el pitagorismo y sería recogido por los neoplatónicos, entrando en conflicto, por cierto, con un cristianismo monástico que se había opuesto a los gnósticos y a los neoplatónicos. El efecto de Platón sobre toda la historia del pensamiento será una “gran paradoja”, pues por un lado, Platón será el gran impulsor de movimientos místicos, y, por otro, la base de una determinada “racionalidad” definida por una separación entre el conocimiento y la espiritualidad. En el seminario de Berkeley de 1983²⁰ sobre la parresía también se habla de Platón, en él se darían las dos formas de filosofía: la de una *analítica* de la verdad o del conocimiento, preocupada por el problema de las condiciones del enunciado verdadero, y la *crítica* que dirige su atención a las condiciones del sujeto de verdad, al efecto del decir verdad, a la veridicción o parresía. Una forma de trabajo filosófico que en otros momentos denominaba ontología del presente o de nosotros mismos. Curiosamente, en este seminario Foucault confesaba que su objetivo era «hacer una especie de genealogía de la actitud crítica en filosofía»²¹; podría entenderse, según esto, que Platón ocupaba una destacada etapa en esa historia genealógica. ¿Podría entonces unirse Platón a la serie de autores de los que alguna vez se reclamaba en su manera de comprender la labor filosófica: Kant, Hegel, Husserl, Francfort? Cuando Foucault observa que en Platón se da el paso de la parresía -nacida en el espacio político de la democracia- a la filosofía, la absorción de la parresía por la filosofía, su “momento platónico” frente al anterior o “momento pericleano”²², y continuará esa exploración a través de estoicos y cínicos, ¿quien se resiste a ver al mismo Foucault entendiendo su propia actividad filosófica según esa pauta, como praxis parrésica? Platón habría iniciado el camino de la filosofía como parresía, lo que suponía todo un conjunto de elementos²³. El filósofo que fue Foucault, que

medio del cual el alma, plegada en sí misma, llegaría a comprenderse como divina. Casiano, Basilio de Cesarea, etc seguirán pues ese camino anti-gnóstico, anti-neoplatónico. En el cristianismo se asumirían los ejercicios espirituales estoicos, y se realizarían técnicas de conocimiento de sí, pero no enfocadas hacia el entenderse como elemento divino, sino a profundizar en el conocimiento de sí como fuente y fondo de sospecha de la presencia del mal, del diablo (403). Eso es lo que observará un absorbente descifrado de sí.

Según este planteamiento, pues, habría que precisar el tópico del nexo platonismo-cristianismo. Los ejercicios cristianos «Son ejercicios, pues, que están lejos de estar completamente centrados en el conocimiento y que, cuando están centrados en el conocimiento, están centrados en la sospecha de sí más que en el reconocimiento de lo divino: es esto, si ustedes quieren, lo que explica el tránsito de esos ejercicios de origen filosófico hacia el interior mismo del cristianismo» (404).

20 FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité*, Vrin, Paris, 2016, 298.

21 En la conferencia de 1978, Qu'est-ce que la critique?, ya Foucault se planteaba la cuestión de «hacer la historia de esta actitud crítica». Ahí se planteaba la actitud crítica inherente al concepto kantiano de *Aufklärung* en relación con la gubernamentalización, el gobierno del otro y de sí. FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris, 2015, 35.

22 En *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault sigue la evolución de la parresía, que tiene un primer momento, llamado *pericleano*, en el que la parresía tiene como espacio la asamblea. El “*momento platónico*” (312) significará un cambio: la aprensión de la parresía por la filosofía. Es en el espacio de esta donde tiene lugar su ejercicio. No interrumpe su contacto con la política, sino que establece una distinta relación con ella, que se desplegará a través de la influencia sobre el sujeto de la política. La acogida de la parresía por la filosofía habría supuesto un cambio en esta, un cambio en su discurso, en su práctica y en la vida filosófica (313).

23 La filosofía antigua nos aparece como una forma de parresía (FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 315), es una forma de vida atravesada por la función parrésica, es una opción de existencia que

hizo de la mayor parte de su obra una crítica del lugar que en Occidente había adquirido la verdad, acabó por interpretar su propia labor como una forma de veridicción, de parresía. Puede sorprender ciertamente, en particular si tenemos en cuenta la impronta nietzscheana del conjunto de su obra y el antiplatonismo del contexto intelectual en el que se movió durante años.

En todo caso, ante la doble cara de la obra platónica, en la recepción o interpretación del pensamiento platónico la vía queda abierta, y cualquiera podría seguir una singladura u otra.

Una lectura que incluso entra en contraste con la que se nos planteaba en los últimos volúmenes de su Historia de la sexualidad²⁴, donde Foucault seguía otra línea de exploración, la vinculada a los *aphrodisia*. Foucault trata al autor griego mucho más positivamente cuando abordó el tema de la *parresía*, y el nexo con la espiritualidad. La diferencia principal tanto con *L'usage des plaisirs* como con el Foucault anterior, es que el Platón presentado en los cursos, en *L'herméneutique du sujet* (1982) y especialmente *Le gouvernement de soi et des autres* (curso de 1983, cuya mitad está dedicada a Platón, al Platón como parresiasta), no subraya el puente que puede representar con el cristianismo, un enfoque de claro color

comporta ciertas renunciaciones, y nos aclara Foucault que no es solo para la *purificación* — que sería el caso del *cristianismo*; *purificación de la existencia* que supone la continuación con la tradición pitagórica «cuyas trazas subsisten en Platón» (315), pero, advierte Foucault, a largo plazo, en el conjunto de la antigüedad, hasta el s. II dC, esta función de purificación de marchamo pitagórico no ha sido «la más constante y la más importante».

Foucault destaca en la fusión de parresía y filosofía varios elementos: A) vida filosófica como manifestación de verdad. «La vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio. Por el tipo de existencia que se lleva, el conjunto de opciones que se hace, las cosas a las que se renuncia, las que se aceptan, la manera en que se viste, la manera en que se habla, etc., la vida filosófica debe ser de una punta a la otra, la manifestación de esta verdad» (315-316). En la vida del filósofo la doctrina, los hábitos, el *ethos* se entretrejen inseparablemente, en ellos se manifiesta una verdad. B) Vida en la que se da una *relación* con lo político, en que se da apelación al poder, de distintas maneras: en la forma crítico radical del cínico, en la forma consiliar al lado de altos cargos o del soberano, por parte del estoico, de un Séneca, o en círculos políticos (estoicos, epicúreos), etc. C) Y también es una interpelación, pública o privada, colectiva o individual a otros sujetos, ya en la calle, en las asambleas, en relaciones más privadas, escuelas, etc. para guiar vidas; en esa actividad se trataba de un decir la verdad para obtener una orientación vital, de conducta.

Todo esto es la filosofía antigua, la *filosofía como parresía*, que Foucault diferencia de la moderna, y menciona a Descartes, Kant y Hegel (315). Y nos dice, en coincidencia con este topos de Hador, que esa filosofía, la filosofía antigua no es un conjunto de sistemas o de doctrinas, sino una forma de vida, una actividad caracterizada por «la libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir verdad que acepta correr el riesgo de su propio peligro» (318).

24 En *L'usage des plaisirs*, Platón es presentado como el hombre puente entre el mundo griego anterior y el cristianismo y la cultura occidental posterior. En cada caso hay una inflexión que los separa de unos y de otros. Platón vincula, como los griegos anteriores, *epimeleia* y *gnosis*, pero a diferencia de ellos — y del helenismo — empieza a subrayar el segundo término, y poner lo primero en relación con él. También es específico de él, la ontologización o una tendencia hacia la misma, dada por la búsqueda de la verdadera naturaleza del alma, la esencia de la verdad que se sitúa en otro mundo, el dualismo. En esta obra, no nos aparece con la doble dimensión y ambigüedad que adquirirá en *Le gouvernement de soi et des autres* y en *Le courage de la vérité*.

En *L'usage des plaisirs* Platón tiene la significación nietzscheana de corte con lo anterior y enlace con el cristianismo sin confundirse ni con unos ni con otros. Aun no aparece enfatizada su dimensión más espiritualista. Esto vendrá con la profundización en el concepto de parresía, un concepto que no aparece ni una sola vez en la obra. Con él la dimensión del *ethos*, de repliegue de la parresía fuera del espacio público, hacia la relación con el principio o la relación maestro-discípulos anuncia el helenismo. Este paso queda expresado en dos figuras: la del Sócrates parresiasta y la del concepto de parresía filosófica. Este último significa la absorción de la parresía situada hasta el momento en el ámbito de la polis y la *ekklisia*, al ámbito de la filosofía, si bien una filosofía entendida no como conjunto de *mathemata* sino como *askesis*, como praxis y forma de vida.

nietzscheano, por cuanto que Platón habría sutilmente hecho relevante el cambio en *la orientación del cuidado de sí hacia el conocimiento de sí*, hacia el conocimiento de una determinada naturaleza, de un alma, lo que no era la orientación primera de las técnicas de la *epimeleia eautou*. Tampoco destacará críticamente la oposición entre poder y verdad, axioma posterior para toda la filosofía. Incluso cuando llega, como es el caso del *Gorgias*, a una lectura que considera criticable se detiene en salvar a Platón, en defenderlo de un posible allegamiento al cristianismo, sostiene en este caso que el pasaje (480b) en el que Sócrates defiende volver la retórica contra sí declarándose culpable, confesando la culpa ante el tribunal, que esto no supone para nada inscribir a Platón en las técnicas de *confesión*, y que no debe ser interpretado así el pasaje, que solo se trata de una cuestión de declaración política²⁵.

Cuando Foucault se pone a leer el *Alcibiades*, no es precisamente aquella dimensión cognitiva la que destaca, incluso, uno podría decir, contra lo que para tantos ha sido casi evidente en el diálogo. Foucault quiso atender a otras dimensiones, como la del nexo de la filosofía con la política, o de la importancia del cuidado de sí, o del nexo con lo real del discurso filosófico²⁶.

Le gouvernement de soi et des autres es el curso en que Foucault se confronta con Platón, al que le dedica casi la mitad, nueve lecciones. En él se interesa sobre todo por su concepción de la filosofía. No va, sin embargo, a reparar en nada sobre su *ontología*, sobre su *teoría de las Ideas* o lo que es su doctrina en conjunto, no, lo que quiere ver es cómo ha concebido la filosofía, en el marco de una investigación sobre la *parresía* antigua, que analiza antes en la figura de Edipo y en Eurípides. Y nos va a ofrecer un Platón muy próximo a la manera pitagórica, o de los misterios de Eleusis o al orfismo, en lo que coincide con Weil. No nos explicita esas conexiones con la tradición mística, pero sí nos entrega un Platón que no se destaca por la enseñanza de una doctrina perfectamente construida como la que siglos de estudio han extraído hasta conformar un sistema a partir de sus libros, de sus diálogos, sino un Platón que rechaza la filosofía como obra escrita, como resultado o producto, que no cree que a través de algo fijo, muerto como la escritura pueda transmitirse. Las obras escritas no pueden ser vehículo, ahí no puede encontrarse lo esencial de la filosofía, pues la filosofía es algo vivo, es actividad, es *ascesis* más que *mathesis*, o solo lo segundo por lo capital que es lo primero²⁷. La filosofía es una actividad que significa un modo de cuidarse de sí y de los otros, una manera de vivir; se vive, como hacia Sócrates, filosofando. Y solo si se realizan determinadas prácticas, se vive de cierto modo, se confiere una forma a nuestra *zoé*, se logra que sea *bíos*, para decirlo al modo Agamben, se hace filosofía.

25 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 330-333.

26 Véase PÉREZ, Antonio, conferencia "El Alcibiades en Foucault", 17, jul. 2013, UNED. https://canal.uned.es/video/5a6f657bb111f3a2a8b459d?track_id=5a6f657cb111f3a2a8b45a1grabación

27 El mismo Platón en la *Carta VII* rechaza haber escrito obra alguna: «Desde luego una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás» (341c 4–6).

En todas estas lecturas, Foucault acaba por poner de relieve, lo que en ese momento más parecía importarle: la concepción de la filosofía como una actividad, no como obra, sino como acción; el nexo entre filosofía y cuidado de sí. Eso es lo que ve emblemáticamente expuesto en Platón. Curiosamente, en los cursos no se halla apenas algo referente a las críticas a Platón por la orientación de las técnicas de sí hacia el conocimiento, o de la contraposición poder y verdad; ni siquiera el lugar de la verdad, que es una constante en el funcionamiento del discurso filosófico como tal le merece apostilla alguna. Foucault quiere destacar un nexo que en un momento dado de nuestra cultura se habría perdido.

2. 1 *El Alcibiades y las Cartas*

Foucault, como es sabido, explora la espiritualidad griega a través de las técnicas de sí o *epimeleia heautou, techne tou biou*. Recordemos que entendía justamente por espiritualidad el trabajo del pensamiento sobre sí. E inicia su recorrido no por los presocráticos, sino por el momento en que esa espiritualidad, particularmente la de los pitagóricos, la del orfismo, es retomada por Platón y reorganizada por él de manera nueva. Más precisamente, Foucault inicia su singladura por lo que podríamos denominar la figura Sócrates-Platón o “momento socrático-platónico” de la *epimeleia*. Guiado por esa cuestión seguiría el análisis de buena parte de los Diálogos. Como no podemos acompañar aquí el contenido de todo ese examen, ni es imprescindible para nuestro propósito, bastará con recalcar en dos momentos: su lectura del *Alcibiades*, que ha generado algunos trabajos entre los estudiosos foucaultianos, y la de las *Cartas*, muy particularmente de la VII, de extraordinaria importancia, pero que curiosamente no ha atraído tanto la atención e incluso ha sido muy mal interpretado.

2. 1. 1 *El estudio del Alcibiades*

Foucault trata el *Alcibiades* en *L'herméneutique du sujet, Le gouvernement de soi et des autres* y en *Le courage de la vérité*, aparte de las observaciones que puedan encontrarse en otros lugares. En el curso de 1982, *L'herméneutique du sujet* se estudia el *Alcibiades* en relación a la cuestión del nexo entre *epimeleia* y *gnōti seatou*. En la segunda lección Foucault aborda por primera vez este diálogo, ese será el comienzo del estudio del “momento platónico-socrático” de la *epimeleia*; los otros dos momentos serían el helenístico y el cristiano. En los cursos siguientes lo hará en relación a la parresía y su recepción en la filosofía.

No quiere decir esto que la *epimeleia* y sus técnicas no se conocieran antes de Platón. Foucault reconoce que las técnicas de sí se remontan a la Grecia antigua y están presentes en muchas otras civilizaciones. Entre los pitagóricos se practicaban esas técnicas, recuerda algunas como la de la purificación en relación con el sueño, pues el sueño nos ponía en contacto con lo divino, y para saber comprender su significado, para estar en condiciones de recibirlo, el alma debía

prepararse, estar en estado de pureza; las técnicas de concentración del alma, de acogerse, plegarse sobre sí, a través del retiro o aislamiento, *anachoresis*, de la inmovilidad, evitando el bullir de ideas, de estímulos internos; las técnicas de endurecimiento, de prueba, pasando situaciones de tentación y ejercitarse en vencerla. Platón da muestras de conocer estas técnicas, y las constatamos en él. En el *Fedón* observamos la técnica de la concentración del alma, del aislamiento o *anachoresis*, la de la inmovilidad (también en el *Banquete*, con el ejemplo de Sócrates, quieto en medio de la batalla). Igualmente en el *Alcibiades* aparecerían esas viejas técnicas. Ahora bien, nos dice Foucault, en él son reorganizadas, resignificadas, y en un momento señala que son orientadas al conocimiento; «son sometidas a una muy profunda reorganización», sometidas a otro fin, adquiriendo parcialmente otra forma, etc²⁸.

Para Foucault era preciso colocar el foco en este diálogo por cuanto que para él era el lugar donde mejor se contenía la doctrina de Platón sobre la *epimeleia*. Este era el diálogo por excelencia sobre la cuestión. El *Alcibiades*, nos decía, era el texto platónico que consiste en «el análisis, en la teoría misma del cuidado de sí»²⁹, es «la primera gran teoría del cuidado de sí»; sin duda la cuestión de la *epimeleia* podía encontrarse en diversos lugares en Platón, pero «es en el *Alcibiades* solamente donde se da una teoría completa al respecto»³⁰.

Quizá llame la atención la dedicación a esta obra, que hoy no parece de gran relieve al lado de tantas otras de su autor; e incluso se ha llegado a poner en cuestión su autoría; Schleiermacher lo tenía por escrito por algún escolar de la Academia, y el debate desde entonces no ha cesado. Brisson y Brunschwig dudan de su autenticidad frente a Robin, Goldschmidt, Raymond Weil, por ejemplo. Pero no hay que olvidar que esto no fue siempre así, como nos lo recuerda Foucault. En efecto, entre los neoplatónicos (Proclo, Jámblico, Olimpiodoro), este era el diálogo más destacado -Proclo y Olimpiodoro lo ponían a la cabeza de los diálogos platónicos-, pues no solo era el que mejor podía ofrecernos el contenido del pensamiento del gran maestro -Proclo lo tomaba como una síntesis de la filosofía de Platón-, sino que todo él constituía una magnífica introducción a la filosofía misma, en tanto que enseñaba ante todo el camino del conocimiento de sí, y también era el primer lugar en que se daba la diferenciación entre política (conocimiento de sí en relación al gobierno o al ser ciudadano) y catarsis (conocimiento en tanto que purificación, entrar en contacto con lo divino); y así, según lo primero el *Alcibiades* se relacionaría con el *Gorgias*, según lo segundo, con el *Fedón*)³¹.

28 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 50.

29 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 32.

30 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 65.

31 Foucault, a diferencia de neoplatónicos como Proclo u Olimpiodoro, cree que en Platón no se da la bifurcación entre el conocimiento de sí necesario en política, con el conocimiento de sí catártico o purificador. Esa separación se daría con los neoplatónicos (FOUCAULT, Michel, *L'Hermeutique du sujet*, 167).

Por otra parte, Foucault se muestra partidario de quienes interpretan esta obra no como un simple diálogo de juventud, socrático, sino como un diálogo que muy posiblemente sufrió una tardía reescritura -en lo que sigue la interpretación de Raymond Weil³²-. Esto explicaría su forma inicial y estilo común a los diálogos primeros, y el hecho de que sea un diálogo que se cierre con la tesis de la necesidad del conocimiento de sí identificado con la mirada hacia lo divino y el acceso general a la verdad, y no se deje abierto como era el caso de la primera etapa. Y daría igual cuenta de la presencia de elementos tardíos de la teoría, como la tesis que acabo de mencionar que es conclusión, pero también la idea de las cuatro virtudes referida a los persas, la metáfora del espejo (verse a sí en el espejo más puro: el de la divinidad), la idea del alma como sujeto o agente de acciones³³.

El diálogo tiene una especial importancia también porque nos muestra tres puntos relevantes: a) el cuidado de sí es vital en el cuidado del otro; la política exige el cuidado de sí (téngase esto en cuenta cuando se piensa en la relación entre mística, digamos espiritualidad y política). b) La atención del cuidado de sí requiere del otro, y no supone, al menos no necesariamente, un aislamiento de lo colectivo. c) La especial relación que la filosofía mantiene con la política.

La recomendación de Sócrates a Alcibíades de cuidarse de sí, de conocerse a sí mismo está ligada a la cuestión de hacerse cargo del poder político, independientemente de que ello reflejara una carencia en la educación general griega, y particularmente en lo que era la *paideía* del joven, de *Selbstbildung*. La «primera emergencia en la filosofía antigua de la cuestión “ocuparse de sí mismo”» curiosamente se da en un espacio político³⁴.

Se pregunta Foucault por el “sí” al que va referido el imperativo, y discrepa del subtítulo dado al diálogo tardíamente, en la época alejandrina, “sobre la naturaleza humana”, pues al final no se pregunta por el hombre o algo así, sino por «la cuestión del sujeto», aunque no se empleen esos términos. En el diálogo ese “sí” se pone en relación con la responsabilidad del gobierno. Pero, advierte Foucault, que con ello no se apunta a saber de qué naturaleza es el sujeto, sino por ese pronombre, por su significado en la relación reflexiva en que sujeto y objeto se funden. Ese “sí”, nos dice, es el alma. Pero aquí, el concepto de alma aparecería con un significado distinto al de otros diálogos, *Fedón*, *República*, *Fedro*, etc. Aquí con alma se referiría al sujeto, al operador o agente del lenguaje, de los movimientos corporales, el alma como sujeto de acción, como la que usa (*kresthai*, *kresis*) el cuerpo, etc. Sin embargo, no se trataría de una relación instrumental, sino que se apuntaría a un sujeto que trasciende lo que le rodea, aquello de lo que se sirve o usa. Eso que Platón pretende significar con ese “sí” al que se refiere el ocuparse de sí, «no es en

32 WEIL, Raymond: “La place du *Premier Alcibiade* dans l’oeuvre de Platon”. En *L’information littéraire*, 16, 1964.

33 FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet*, 72; FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 205. Sobre el estatuto del diálogo, interpretaciones de autenticidad, etc, véase FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet*, nota 12, 77.

34 FOUCAULT, Michel, *L’herméneutique du sujet*, 40.

absoluto el alma-sustancia lo que él ha descubierto; es el alma-sujeto»³⁵. Ocuparse de sí es ocuparse en tanto que sujeto de acciones, conductas, relaciones. Es una forma de ocupación distinta a la del médico por el cuerpo, a la de la *dietética*, o a la del amo de casa por sus bienes, distinta de la *economía*. Sócrates encuentra en su propia relación de *amor* el modelo del ocuparse de sí que debe Alcibiades seguir. Nos dice Foucault que en la cultura griega se verá una separación entre el ocuparse de sí y su manera habitual en la dietética, en la economía y en la erótica.

Ocuparse de sí, según la enseñanza socrática, implica para el joven Alcibiades conocer la justicia, que significaba llegar a una jerarquía equilibrada en su interior entre las tres almas, un parangón de la justicia de la ciudad; ocuparse de sí para la política exige *catarsis*. Foucault discrepa en esta interpretación de los neoplatónicos como ya hemos apuntado. En Platón se daría esa relación que supone el nexo de sí con los otros, con la *polis*, de tres maneras: a) ocuparse de sí es necesario para gobernar a los otros, relación de finalidad; b) ocuparse de sí nos hace justos, lo que redundaría en una sociedad justa tal como esta impulsa al individuo a ser justo; c) ocuparse de sí lleva a la sabiduría, a conocer la justicia, y sobre ella fundar la polis³⁶.

Foucault afirma que en el *Alcibiades* vemos centrarse ya la *epimeleia* en la cuestión del conocimiento de sí, que va a ser el conocimiento en general. Pero no es el conocimiento de un alma-sustancia. Lo que se plantea es que si uno quiere verse a sí, el ojo no es apropiado, y que mejor será verse en el espejo más puro, el que nos refleje mejor, y este sería lo divino, Dios. Vernos en Dios, ese sería el camino, pues al conocerlos en él, conoceríamos lo esencial, la justicia, la *dikaïosyne*, necesaria para el gobierno de la ciudad que pretendía Alcibiades. Es condición de la verdad del conocimiento de sí, pues, el conocimiento en lo divino, que es donde, en general, se accede a la verdad. Este planteamiento es el que será influyente en la posterioridad, tanto de los platónicos como de la evolución de la *epimeleia*. Aquí se encuentra la doble dimensión a la que antes nos referíamos, lo que Foucault llamaba “gran paradoja”: a) Por un lado es el gran impulsor de los movimientos espirituales. El conocimiento de sí, que es a la vez el acceso a la verdad exige un movimiento espiritual, el del encaminamiento a lo divino, para contemplar en él las verdades y el reconocimiento de lo divino en sí, en la propia alma; en el *Teeteto* se habla de *homoiōsis Theō* (176a,b); en otro lugar³⁷ dirá que se da ahí una *relación de identidad*, pues el alma ve en el espejo divino que es ella misma, por lo que se reconoce como divina. b) Pero, a la vez, de Platón parte el movimiento de la separación de lo espiritual y el conocimiento, precisamente por absorber en la cuestión del conocimiento, del conocimiento de sí la *epimeleia*³⁸.

35 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 56.

36 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 169-170.

37 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 436.

38 FOUCAULT, Michel *L'herméneutique du sujet*, 75-76. El conocimiento requiere una auténtica conversión a sí (*ad se convertere*). En esto insiste Platón. Y este es el punto problemático en el que se puede decantar la absorción o no de la *epistrophé* o conversión por la *gnosis*. En distintas obras platónicas (*República*, *Fedro*, etc) se presenta el tema de la conversión de sí, de la *epistrophé* necesaria para el conocimiento, que implica un dar la espalda a las apariencias,

Estos son los dos Platones recibidos. Este doble lado que ve Foucault en Platón, es el que luego se le va a manifestar en Descartes³⁹.

Foucault trata de diferenciar el distinto modo del conocimiento de sí en la *epimeleia* estoica y en la platónica. El comentario que hace es complejo⁴⁰. En el caso platónico del *Alcibiades*, es el conocimiento de lo que el alma es, de su esencia, que se comprende como divina, de cómo se da la condición en ella para abrirse a las verdades, a las esencias, pues *recuerda* en ella todo lo que ya sabía. La mirada sobre sí llega a captar una objetividad, la de la naturaleza del alma, una objetividad que aparece como captación de quien es el sujeto de la reflexividad, de la reminiscencia, de la captación de las esencias. En el conocimiento de sí aparece la realidad del alma, ahora bien esta realidad no es sino el verse como el sujeto del conocimiento, de la operación de la reminiscencia, y en ello capta su divinidad. Se da cuenta de que aquel espejo divino en el que observaba- recordaba las verdades no era otro que sí misma (relación de identidad). Y nos dice Foucault que es esta captación de su naturaleza la que le impulsa y la que le lleva al conocimiento de las verdades. Se da así cierta circularidad, pues la mirada sobre sí en la que se reconoce como divina se da al mismo tiempo, no como algo anterior al conocimiento de las verdades, pues de lo que se apercibe es de que ella es el divino sujeto que recuerda las verdades. El recuerdo de las verdades es lo que está en la base de reconocer su naturaleza, pero al mismo tiempo esto es lo que la impulsa a recordar otras verdades. Esto es, que no se puede deslindar en una relación de causa anterior a efecto posterior, pues hay circularidad.

El alma se conoce a sí misma, y en ese movimiento por el cual se conoce a sí misma, reconoce lo que, desde el fondo de su memoria conocía ya. (...) Es decir que el alma se toma a la vez en su realidad esencial, y se toma al mismo tiempo como sujeto de un conocimiento del que ha sido el sujeto desde que ha contemplado las esencias en el cielo, en la cumbre del cielo donde había sido situada. (...) la relación entre reflexividad de sí sobre sí y el conocimiento de la verdad se establece en la forma de la memoria⁴¹.

recogimiento del alma, distanciamiento del cuerpo, etc (FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 201). Un tema que tendrá un desarrollo particular en los siglos I y II y en el cristianismo. Pero en este la *metanoia* significará algo muy distinto de la *epistrophé* platónica y griega, como lo sería también la *metanoia* en el mundo del helenismo y de Roma. En el cristianismo el conocimiento no tiene que ver con la *gnosis* griega, la de Sócrates o Platón, pues en estos estaba en relación con la verdad en general, mientras que en el cristianismo se trata de un conocimiento de sí en busca del mal, del pecado, del demonio que habita al sujeto. Y en el debate de Darmouth dirá: que «es imposible encontrar en Platón una hermenéutica de sí. Hay una teoría del alma pero no una hermenéutica de sí» (126). En Platón la contemplación de sí mismo «es una forma de contemplación ontológica y no psicológica» (entrevista con Dreyfus, Rabinow «A propósito de la genealogía de la ética»). No hay aquí pues vinculación alguna con el cristianismo. FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Darmouth College, 1980*, Vrin, Paris, 2013, 58, 126-127, 139

39 Este punto ha sido examinado en ÁLVAREZ, Jorge «Sobre las dificultades de Foucault en su interpretación de la tesis de la ruptura cartesiana entre método y espiritualidad, filosofía y forma de vida», *Isegoría*, 68, 21 en.-jun., 2023, 1-14.

40 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 437-441.

41 FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 437.

En este contexto de formulaciones aproximativas, se nos dice que pueden encontrarse cuatro diferencias del conocimiento de sí en su relación a la *epimeleia* entre Platón y el modelo estoico: 1) En este último «no es en el elemento de la identidad que se opera este conocimiento de sí», sino que se da una cierta desnivelación en que se distingue una facultad que es la que dirige las demás facultades. 2) En la mirada sobre sí no se trata de captar «la realidad del alma en su substancia y en su esencia» (438), sino solo los movimientos del pensamiento, las representaciones, pasiones. 3) Ciertamente en Platón y en los estoicos se da un reconocimiento de *lo divino* que hay en sí, pero muy diferente:

en Platón lo divino se descubría en el sí-mismo, en el alma, pero de alguna manera del lado del objeto. Quiero decir esto: es viéndose ella misma como el alma descubre, en ese otro distinto de ella misma lo que es ella misma, el elemento divino gracias al cual ella podía verse. En la meditación estoica, me parece que lo divino se descubre más bien del lado del sujeto, es decir en el ejercicio de esta facultad que usa libremente otras facultades.⁴²

En los estoicos esa divinidad sería entendida como semejante a la de Dios, de Zeus, en su saberse gobernar a sí y todo lo que le rodea, un ser que sabe ocuparse de sí. En Platón la divinidad es la de la substancia alma, en alguien como Epicteto es el reconocer una analogía con Zeus, en el saberse ocupar de sí. 4) En el *Alcibiades* la mirada a sí descubre una verdad esencial, la del alma, en los estoicos la verdad es la de las representaciones, y de la capacidad del sujeto para comportarse ante ellas, por tanto la realidad que se descubre es la de un sujeto de verdad, un *ethos* de verdad o un sujeto ético de verdad.

Foucault distingue, a la luz de todo lo anterior, tres modos de reflexividad en Occidente: reflexividad en la forma de la *memoria* (Platón), en la forma de la *meditación* (estoicos) y en la forma del *método* (Descartes).

En fin, siempre según esta lectura, cuatro elementos del *Alcibiades* evolucionarán después de manera autónoma: 1) el de un imperativo (cuidarse de sí) referido a una edad, la etapa de la juventud, se generalizará a toda la duración de la vida del sujeto, 2) Ese imperativo propio de una élite, por el tiempo, la dedicación, el destino social, será promovido para todos. 3) No se centrará en el conocimiento de sí como en el *Alcibiades*. 4) No se remitirá al gobierno de los otros, al poder sobre los otros.

En suma: en el *Alcibiades* tenemos: 1) la primera elaboración teórica de la *epimeleia*. 2) Una teoría completa del cuidado de sí. 3) Una primera elaboración que se nos da en relación con la política. De manera que política y catarsis están unidas, y por tanto *cuidado del otro* y *cuidado de sí*. 4) Nos aparece ese elemento místico del alma como espejo divino, el que en lo divino alcanzamos la verdad. 5) Doble nexo entre mística y política, pues: a) *epimeleia*, catarsis, *epistrophé* o

⁴² FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet*, 439.

metanoia, *convertere ad se* necesaria para el gobierno b) conocimiento de sí, que será de la justicia en lo divino. 6) En fin, en relación con todo ello, vemos apuntarse el Platón místico, espiritualista del cuidado de sí y de lo divino, y el Platón racionalista, el de cierta inclinación hacia la primacía de la *gnosis* en la relación con la *epimeleia*.

Veamos ahora qué nos dice la lectura foucaultiana de las Cartas.

2.1.2 Las Cartas

Antes de introducirnos en ello, recordemos un punto. Las *Cartas* son estudiadas en el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, un curso en el que se atiende a cómo pensaba Platón la relación con lo político por parte del filósofo, un tipo de relación que ya hemos visto en juego en los comentarios al *Alcibiades*.

Como resultado del curso, para Foucault, la relación de lo político con la filosofía no es algo más o menos contingente a la actividad filosófica, sino sustancial a la misma. Así, las idas a Sicilia de Platón por su relación con Dión, no serían una simple nota biográfica, ni una consecuencia de un ideal político definido que se pretende plasmar en un momento dado o se ve la oportunidad de hacerlo. Sería esencial a la filosofía su alcance de lo real. Foucault compara la relación Sócrates-Alcibiades que él mismo había comentado, siguiendo el diálogo homónimo, con la de Platón y el joven Dionisio tal como se presenta en la *Carta VII*⁴³. En la primera se planteaba la relación movida por el *eros* de una preparación política de alguien que habría de prevalecer en un escenario democrático, era la cuestión de la parresía. En el segundo caso se trata de la relación no con alguien que ha de competir en un contexto democrático y con el que se tiene un nexo erótico, sino una en la que el sabio quiere aprovechar un *kairós* distinto, la posibilidad de educar a un joven que no ha de competir, pues es el soberano. Aquí lo que mueve al sabio a emprender su discurso de verdad hacia el joven es la coherencia de Platón, el sabio, con lo que cree es la filosofía misma, a la que no le basta el *lógos* sino que quiere que este se haga real, se traduzca en *ergon*. Esto podría entenderse según nuestro parecer como *ética del pensamiento*: es la propia filosofía, la actividad del pensamiento la que reclama *lo real*, la plasmación en *ergon*, lo que impulsa a la *acción*, «obligación interna a la filosofía como *lógos* a ser además *ergon*»⁴⁴.

Entendamos bien esto, es crucial: alcance de lo real no en el sentido de que el pensamiento fuera acorde, reflejase la realidad, tampoco en el de que se tradujese en realidad, como una teoría en práctica, que el pensamiento se plasmara en técnica, en objetos o instituciones, en algo externo a sí. Se trataría de constatar que en lo que pensamos hay algo real en la medida en que en el propio pensar

43 Hay que recordar que esta carta como la VIII la dirige Platón a los familiares y amigos de Dión, una vez que este fuera asesinado por su sobrino Dionisio El joven. Aquellos habían logrado tomar de nuevo el gobierno de Siracusa en el 353 y habrían acudido a Platón en busca de consejo. Sobre la autenticidad de la Carta apenas hay dudas, aunque no faltaron rechazos como el temprano y ya clásico de H. T. Karsten.

44 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 209.

se encarna una acción determinada, tiene en ella su *ergon*. No el *ergon* como un segundo momento del pensamiento, sino que se da al tiempo que él y en él no simplemente se plasma sino que en ello está teniendo lugar. La filosofía como actividad significará una acción determinada respecto del poder, de lo político. Foucault trata de precisar esto en Platón, y nos propone entender ese *ergon* político como una actividad no directa sobre la política, no una actividad en que se dicta al político qué leyes debe haber, que tipo de *politeia*, sino que la actividad al lado del político sería un tanto indirecta o con cierta *distancia* porque de lo que se trataría es de impulsar una determinada subjetividad en el sujeto político de manera que en este la misma actividad filosófica formara parte vital de su actuar cotidiano. En cierto modo contagiar la actividad filosófica en alguien que realiza otras actividades, y sea justamente esto lo que opere en él, y en su comunidad a través de él, un cambio. De este modo es cómo la actividad del *lógos*, del pensamiento, filosófica encuentra su real.

Si bien se mira, es una propuesta en que la búsqueda de lo real inherente a la filosofía, en su contacto con lo político, en su relación a lo político es de una rara *circularidad*, porque es una actividad que no tiene que salir de sí, traducirse en otra cosa para transformarse, por así decirlo, en realidad, sino que al realizarse como filosofía, al darse en sí la filosofía como lo que es, como actividad, y no perderse en el libro que se escribe y se transmite, no en una obra, en la producción de un objeto, podrá contribuir al cambio de una subjetividad, esto es, a hacer que otro, en este caso el político, sea un prolongador de esa actividad misma en su campo. De modo que la filosofía no genera otra cosa sino a sí misma, la filosofía no produce una obra sino el filósofo mismo, la filosofía genera filosofía, y eso en sí ya es transformación, de sí y de otros.

Por tanto, el nexo de la filosofía con lo real es interno a la propia actividad filosófica. Así ha de entenderse, creo, la afirmación foucaultiana de que la relación a lo político es a la filosofía sustancial y no contingente, pues es una actividad cuyo alcance de lo real, cuya realidad afecta necesariamente a los sujetos de la política. Lo que Platón nos estaría mostrando es que la filosofía realiza su *ergon*, toca lo real, se vuelve real, cuando hace propiamente filosofía, no cuando produce una verdad como obra, sino en la acción, en la actividad del propio filosofar, que es ante todo eso, *práctica*, conducirse de una determinada manera, *cuidar de sí, relación con el otro*, etc. No sale de sí, permanece en sí, es así como entra en lo real, como entra auténticamente en la realidad, no es mera idea, o escritura u obra.

Es destacable, la original lectura que hace de la famosa *Carta VII*, que, después de todas las dudas acerca de su autoría, hoy tomamos como auténtica. Más allá de la relación con Dión y el intento de convencer a Dionisio el joven, intento que fracasa, como sabemos, pero, y esto es relevante, fracasa porque Dionisio no escucha, cree ya saber y de hecho ha escrito una especie de tratado de filosofía, lo que a Platón no le puede parecer más falso o contrario a la filosofía misma,

más allá de su contenido, pues en ninguna obra puede contenerse, pero es que la filosofía para iniciarse requiere de un *pacto de escucha* entre maestro y discípulos que era imposible con el ufano joven, hombre de poder.

Foucault enfatiza este Platón contrario a la escritura, pero ya no por las razones consabidas del *Fedro*, las que convencionalmente se nos han transmitido: problema de la *memoria, imposible diálogo* con lo escrito, *muerte* de lo escrito, o aun el riesgo de que los escritos inevitablemente lleguen al dominio público con un peligroso e irremediable mal entendimiento... Foucault cita al respecto la *Carta II*, que no es realmente de Platón sino muy posterior, una versión neoplatónica.

Pero no son las razones expuestas en esta *Carta II* las definitivas. Estas, las razones últimas, nos las habría expuesto en la carta que en realidad es anterior y auténtica, la *Carta VII*. La verdadera razón sería otra: radica en *lo* que es en sí la filosofía misma, que no se traduce nunca, no se refleja como aquietada definitivamente en ninguna producción u obra, *mathemata*, en fórmulas; los problemas filosóficos «no hay manera, en efecto, de ponerlos en fórmulas» (*Carta VII*, 347c): La filosofía solo puede aprenderse a través de compartir su práctica, que además no es solitaria nunca.

Es en la *Carta VII*, como decimos, donde se encontraría el verdadero rechazo de la escritura. Es una Carta en la que se aprecia significativamente la influencia pitagórica, reconoce Foucault (228), pues aparece un Platón preocupado por mantener el *esoterismo*, porque no lleguen ciertos conocimientos al dominio público, porque no se divulguen. Y es ahí donde Foucault encuentra la concepción de la filosofía como actividad, su nexa con el *ergon*, al que antes nos referimos.

Para mostrar que la filosofía no consiste en esas fórmulas, *mathemata*, que se pasan de maestro a discípulo, que se pueden encontrar en lo escrito, Foucault se detiene en el pasaje en que nos da una muestra de la actividad filosófica de conocimiento. Nos dice que, en efecto, la filosofía no se adquiere a través de *mathemata*, sino que se adquiere por *synousía peri to pragma* (342c) (convivencia con los problemas), y nos aclara que por *synousía* del verbo *syzen* (infinitivo de *syzaô*) hay que entender un *estar con, pasar la vida en, cohabitar*, incluso *synousí* tiene el sentido de conjunción sexual. Por tanto, el asunto es que la filósofa cohabita con la filosofía, se da solo filosofando. Y, nos dice Platón, es en ese cohabitar que en un momento dado *se hace la luz* en el alma, se hace un claro en nuestro bosque. «Es cuando se ha frecuentado largo tiempo [los problemas filosóficos] (*ek pollês synousías*), que se ha vivido con ellos (*syzén*) que la verdad brota repentinamente en el alma, como la luz brota de la chispa» (341c-d). Solo en ese persistir, permanecer con, como si se estuviera al lado de un fuego, puede saltar una chispa que encienda nuestra lámpara, la de nuestra alma, y a partir de ahí se alumbrará a sí misma, autónomamente. Por eso, Platón, nos lo dice él mismo en la *Carta VII*, no quiso escribir ningún libro de filosofía; «Sin duda, sé bien que, si fuera necesario exponerlo por escrito o de viva voz, soy yo quien lo haría mejor» (341d).

Antes nos referíamos a la defensa de Weil de un Platón esotérico, en cuya enseñanza oral, en los *agrapha dogmata*, radicaría su verdadero pensamiento, y ahora, en estas lecturas del último Foucault, vemos de nuevo aparecer esta interpretación. Bien entendido, no nos referimos al contenido de la doctrina oral que estribaría en una hipotética doctrina de los últimos principios, sino a su forma de entender la actividad filosófica. Ya no nos sorprenderá esta convergencia⁴⁵. La filosofía no puede, pues, transmitirse en contenidos acuñados, en fórmulas o *mathemata*, no puede ser escrita, ni siquiera enseñada oralmente, pues es preciso practicarla, consiste en una determinada práctica. Y sería un peligro transmitirla como *mathemata*, pues se entendería falsamente que su posesión significaría la de la filosofía, lo que daría lugar a su degeneración, a la vanidad y soberbia. A quien la practica verdaderamente, respecto a los *mathemata* les basta una mera indicación, *endeixis* en su camino.

Y en este momento Platón introduce una reflexión en un texto que Foucault califica de «muy difícil» e interpreta como la verdadera explicación del rechazo de aquél de la escritura, pero que se nos ofrece casi como una teoría del conocimiento⁴⁶, y que por mi parte entiendo complementario de las indicaciones sobre los grados del conocimiento hechas en la *República* particularmente en el símil de la línea y el mito de la caverna. Platón nos dice que el conocimiento parte de tres elementos: el nombre (*onoma*), la definición (*logos*) y la imagen (*eidolon*). Y luego estarían otros dos: la ciencia o *episteme*, también llamada opinión recta (*orthé doxa*) o *nous*, y un quinto elemento que también se calificará de *nous*.

Carta VII , 342 a 3 ss.

República VI, 510 a ss: Símil de la línea

Nivel A: 1. Onoma, 2. Logos (definición), 3. Eidolon	Conocimiento sensible: 1. eikasía 2. pistis
Nivel B: 4. Episteme (ciencia), Orthé doxa, Nous.	Conocimiento inteligible: 1. dianoia 2. noesis
Nivel C 5. Nous.	

Según Foucault, los tres primeros elementos son modos de conocimiento que solo permiten conocer la cosa a través de algo que les es heterogéneo u opuesto a la cosa misma. Platón pone como ejemplo el círculo, del que el *onoma* es arbitrario, la definición (*logos*) no es más que un conjunto de palabras, y la imagen (*eidolon*), por ejemplo la que se traza sobre la tierra, no es el círculo en sí, está hecha de líneas pequeñas rectas que no pueden ser el círculo, se nos dice. Como he mencionado, compararía este primer nivel con la primera parte de la división en el símil de la línea del final de *República* VI, 510a ss, al que le sigue en el inicio del siguiente libro la exposición del mito de la caverna (VII, 511d ss) (Véase el esquema).

45 Dicho sea de paso, Pierre Hadot convergería también con este enfoque: ver el prólogo al libro de RICHARD, Marie-Dominique, *L'enseignement oral du Platon*, o su presentación de Platón en *¿Qué es la filosofía antigua?* F.C.E., Madrid, 1998.

46 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 230.

La cuarta forma de conocimiento o *episteme* (*orthē doxa* o *nous*) ya no es algo exterior como la palabra o las imágenes, sino que reside en el alma, no es algo extraño a la cosa misma y nos permite conocer las cualidades de la cosa, aún así no nos ofrece el conocimiento de la esencia de la cosa misma, de lo que es, su *to on*.

Esto último solo nos lo da el quinto elemento, el *nous*, que está ya presente en el nivel anterior; por tanto, estos dos niveles, 4 y 5 están íntimamente unidos. Y este quinto elemento consiste en un ascender y descender a lo largo de los cuatro elementos anteriores, pasando pues del nombre a la definición, de esta a la imagen y después a la *episteme*, y luego descender por la escala de niveles, y así se llegará a acceder a este quinto nivel, el que nos dará el *to on*, el to on, por ejemplo, del círculo. Pero para ese ir y venir es preciso, se nos dice en el texto, que el alma sea de buena calidad, es preciso que haya entre el alma y la cosa misma o el *pragma* cierta afinidad, *syggenês*⁴⁷. La Carta dice:

Pero, a fuerza de manejarlos todos, subiendo y descendiendo del uno al otro, se llega esforzadamente a generar la ciencia, cuando el objeto y el espíritu son ambos de buena cualidad. Si, por el contrario, las disposiciones naturales no son buenas, - y, para la mayor parte, tal es el estado del alma respecto al conocimiento o respecto de lo que llamamos costumbres [*êthê*, de *êthos*, carácter moral]-, si todo eso ha sido dañado, a tales personas, ni a Linceo mismo, se les daría su vista. En una palabra, quien no tiene afinidad alguna con el objeto (*ton mê suggenê tou pragmatos*), no obtendrá la visión ni gracias a su facilidad de mente ni gracias a su memoria” (343e.344a)⁴⁸.

El ascenso y descenso entrañan lo que Platón llama *tribê* o frotamiento⁴⁹, el frotar de unos niveles de conocimiento con otros, el ejercicio de recorrerlos. En esto consistirá el conocimiento filosófico, que se aloja en este quinto nivel, pero que exige el recorrido por los otros niveles, las otras formas de conocimiento. En eso consistía, diríamos, la *dialéctica*, que es el tipo de conocimiento que corresponde a este nivel, aunque Foucault no se introduzca por aquí. Dialéctica es ese ejercicio de ascenso y descenso. Entiéndase bien: en realidad ese nivel último no es una instancia más a la que llegamos aupados por el nivel anterior, sino el conjunto de los niveles anteriores cuando se recorren una y otra vez en un sentido y en el otro. En ese ejercicio es cuando puede hacerse la luz. Quizá por eso no lo denomina con una palabra distinta, sino con aquella con la que denominaba el nivel anterior, *noesis*, pues no se desprende de ellos.

47 Se ha apuntado, en lo que se refiere a la noción de *pragma*, la afinidad de estas consideraciones de la *Carta VII* con la *Retórica* de Aristóteles (III, 14, 1415 b 4.). HADOT, Pierre, “Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque”. En *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 62.

48 Traducimos de la edición francesa que usan los editores del curso (FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 237), que es la de J. Souilhé, *Lettres, Oeuvres Complètes*, t. XIII-1, Les Belles Lettres, Paris, 1960. Esto vale para todas las traducciones hechas aquí de las Cartas. Lo indicado entre corchetes es nuestro.

49 Cfr. Weil: «El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, luego en contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera» (WEIL, Simone, “Carnet de Londres K 18”. En WEIL, Simone, *Cahiers, Oeuvres Complètes*, VI, 4, Gallimard, Paris, 2006, 362).

Solo cuando se ha frotado esforzadamente (*magis de tribomamena*) los unos con los otros, nombres, definiciones, percepciones de la vista e impresiones de los sentidos, cuando se ha discutido en las discusiones de buen grado en que la envidia no dicta ni las preguntas ni las respuestas, es cuando, sobre el objeto estudiado, viene a resplandecer la luz de la sabiduría y de la inteligencia con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas (344b-c).

Aquí se observa claramente que el método filosófico supone una relación de diálogo real no meramente consigo mismo, (como por el contrario se presentaba en alguna otra ocasión como diálogo del alma consigo misma), sino que se trata de un diálogo con los otros.

Por lo tanto, tres condiciones para el conocimiento: 1) afinidad con el objeto, pues suponemos que este como Idea es de la mejor calidad, el alma habrá igualmente de serlo. Buena naturaleza, pues, o condición del alma, intelectual y moral. No basta una, ni solo la intelectual ni solo la moral. Disposición del espíritu que requerirá de su práctica, cuidado del alma. 2) Método o ejercicio consistente en subir y bajar, frotar un nivel con otro. Esto significa un segundo tipo de práctica específica intelectual, pero también moral, pues requiere de esfuerzo mantenido, capacidad de sufrimiento, etc. 3) Diálogo con los otros, de un tipo determinado, por decirlo de algún modo condiciones ideales de diálogo: sin ambiciones, envidias, malas prácticas. Ello requiere también una práctica espiritual.

Las tres condiciones suponen una actividad del alma, exigen una práctica o ejercicio espiritual además de intelectual o cognitivo. En esto consiste la *paideía*, pues de ella esencialmente es de lo que nos habla el mito de la caverna, que, como digo, no es comentado ni traído a cuento por Foucault.

En esto y no en otra cosa fuera de sí residiría *lo real* de la filosofía misma, en su misma actividad. Ahí yacería a la vez la razón última del rechazo de la escritura: «la escritura, que está pues ligada a la forma misma de los *mathemata*, no puede en manera alguna responder a lo real del conocimiento filosófico: el frotamiento continuo de los modos de conocimiento los unos con los otros»⁵⁰. La escritura es incapaz de generar esa actividad en que consiste lo real de la filosofía, solo puede transmitir un producto, unas formulaciones o *mathemata*.

El rechazo platónico de la escritura en absoluto sería una prueba de logocentrismo, sino justamente de todo lo contrario, es por la insuficiencia del *logos*⁵¹. La escritura es *logos*, (el *logos* o *logoi* de los nombres, de las definiciones, aunque sea un *logos* derivado, pero lo que lleva a su rechazo no es la defensa de un *logos* distinto, sino la ausencia en ella de lo real de la filosofía, de la *tribè*, del frotamiento, «de un cierto modo de relación laboriosa de sí consigo mismo». «la práctica de sí sobre sí». «Es algo como el sujeto occidental lo que está comprometido en este rechazo simultáneo y conjunto no solo de la escritura sino también del *logos*»⁵².

50 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 233.

51 Esto mismo se dice en el seminario de Berkeley sobre la parresía (FOUCAULT, Michel *Discours et vérité*, 98)

52 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 235.

Esa práctica sobre sí, esa ética del conocimiento, trabajo del pensamiento sobre sí, sobre el pensamiento, es lo que nos pone en presencia del Ser. Así la filosofía no es solo *logos* es *ergon*; «lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo». Y añade «Y, en efecto, es como articulación del problema del gobierno de sí y del gobierno de los otros que la filosofía, aquí, en este texto [Carta VII], formula lo que es su *ergon*, a la vez su tarea y su realidad»⁵³.

Entendida la filosofía de esa manera, no habría, entonces, oposición entre *logos* y *ergon*, al menos si el *logos* es envuelto en toda una práctica, es vehiculado en esa práctica misma. Platón estaría poniendo fin a la oposición entre teoría y praxis, entre teoría filosófica y práctica o acción. Y cuando decimos que lo real de la filosofía no está fuera de sí, está en la filosofía misma, ¿no estamos al mismo tiempo diciendo que la filosofía como tal es una *ética del pensamiento*?

¿Según esto, no habría que reconsiderar críticamente todo el planteamiento arendtiano sobre un Platón que habrá iniciado esa oposición y su consideración instrumental al distinguir entre la contemplación del *eidos* y su plasmación, al diferenciar el comenzar, *archein* y el actuar, *prattein*. Creo que Arendt pensaba en la *República* sobre todo.

En fin, todo esto ha sido fatalmente comprendido, como se evidencia en especialistas de la calidad de Frederic Gros⁵⁴ o Daniel Lorenzini⁵⁵. Piensan que Foucault defendía la necesidad del lazo político para que la filosofía se hiciera real. Para Lorenzini la teoría es abstracta y necesita de dar un paso para su inserción en lo real; solo en los cínicos se daría una unidad espontánea entre filosofía y acción política, pues su mismo comportamiento ético, que es su práctica filosófica tendría una directa repercusión política.

Por eso mismo, la relación de la filosofía con la política, no puede ser entendida como que en esta alcanza lo real, al dictarle por ejemplo al soberano cuáles han de ser las leyes, cómo la constitución, etc. Por eso decíamos que era su propia actividad la que debía generar en otro la misma actividad, el cambio de la subjetividad del sujeto de la política.

Pero, llegados a este punto, vemos que lo que hemos recibido de Platón es todo lo opuesto a lo que estamos aquí considerando: nos dice que la escritura no puede transmitir lo real de la filosofía, que no puede expresar más que *mathemata*, y hemos recibido una larga obra al respecto, cientos de páginas de su autoría con todas esas formulaciones que se han venido enseñando a través de los siglos. Afirma que la relación del filósofo y el político no consiste en dictar leyes, el filósofo no es un *nomothetes*, formulaciones concretas y vemos que eso es lo que se ha hecho en *República*, en las *Leyes*... Foucault avanza entonces la hipótesis interpretativa de tomar esos diálogos como Platón tomaba los mitos. Habría que entender que lo

53 FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 236.

54 GROS, Frédéric, "Situation du cours". En FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, 348-361

55 LORENZINI, Daniele, "La vie comme "reel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire". En LAUGIER, Sandra (dir.), *La voix et la vertu*, Paris, PUF, 2010, 469-487.

que nos está proponiendo ahí Platón solo es un juego, algo que pudiera acercarnos a la filosofía, aun no la filosofía misma. Habría que tomar por tanto con cierta distancia lo allí expuesto, tomarlo no como algo ya definitivo, acabado, sino como índices, como ejemplo de una reflexión en marcha cuyo ejercicio es lo que habría que emular. Eso y no sus *mathemata* es lo que habría que seguir.

Permítanme para acabar hacer una observación última. En todo este comentario a la *Carta VII*, echamos en falta que cuando nos habla del ascenso y descenso en la meditación, Foucault no se refiera a la distinción de los grados de conocimiento en el pasaje archiconocido del final del libro VI de la *Republica* (VI, 509d 6-) donde se plantea el famoso *símil de la línea*, justo antes de iniciar el libro VII con la alegoría, *símil o mito de la caverna* (*República* VII, 514a-517a). Pero Foucault, sin hacer mención siquiera de ese pasaje, se ciñe a la Carta, y, en consecuencia, no se va a detener en lo que se observa en cada grado, o en las diferencias entre ellos sino en la *ascesis* que supone la subida, en la práctica misma de eso que podríamos nosotros denominar una verdadera *meletê* o *meditatio*. Y encuentra allí, como vimos, la respuesta a la pregunta que guía lo central de esta Carta, que, según él, es el problema de lo real de la filosofía. Lo real es la actividad filosófica misma, el ascenso y descenso en el curso de la meditación. Foucault no hará referencia, como decimos, a los pasos mencionados de *República*. Podría si lo hiciera, haberse confrontado con las interpretaciones habituales que ven en el descenso a la caverna el compromiso del filósofo, la relación filosofía-política. La interpretación foucaultiana de la actividad filosófica, de lo real, de la relación a lo político que hemos observado en estas lecturas, especialmente de la *Carta VII*, nos conduce claramente a un punto de vista bien distinto de todas esas posiciones. Como hemos estado subrayando, la filosofía no ha de salir de sí misma para encontrar en una acción distinta de si su *ergon* o compromiso político. No es preciso para esto una especie de paso de la teoría a la praxis. Los ascensos y descensos de la Carta son internos al conocimiento y su espiritualidad. Y si tenemos en cuenta que la tesis a la que llegará Foucault respecto de la relación de la filosofía con la política, es que esta en cierto modo convierta al político en filósofo, que la actividad de la filosofía sea también actividad que acompañe al político, entonces cabría interpretar el descenso de la caverna de otro modo. Siguiendo el método que el propio Foucault sugiere de entender *República*, todo el diálogo como un mito, el descenso del preso liberado que ha visto la luz no ha de entenderse como para llevar a los hombres de la caverna unos determinados *mathemata*, su descender forma parte de la actividad filosófica misma sin la cual no cabe el proceso de conocimiento. Por tanto, la vuelta es interna a la filosofía y lejos de significar el portar una doctrina ya conseguida en el afuera luminoso, que jerárquica y verticalmente va a transmitir, no lleva otra cosa que su quehacer mismo y esto es lo que horizontalmente podrá contagiar a los demás, a que se vean inclinados a esa actividad filosófica de ascender y descender. El mito de la caverna no vendría a contarnos sino una visión un poco simple, de

cuento, narración, de mito, lo que es la actividad filosófica, y que solo a través de ella nos liberamos de las cadenas. ¿No era esto lo que hacía Sócrates en la *pólis*, Sócrates que es claramente aludido como el preso que baja a la caverna? El retorno a la caverna no sería tanto el paso a la acción política como el descenso necesario en la actividad de pensamiento para alcanzar la verdad. No es que la luz ya se haya hecho arriba una vez que se ha salido, no, la luz se hace en el subir y el bajar, en el estar en ambos mundos que en realidad son uno solo. ¿No decíamos antes que el último nivel no es sino el conjunto de ascenso y descenso?⁵⁶

Weil pensaba lo mismo, es la luz observada en el *desgraciado*, es esa bajada después del ascenso lo que completa la iluminación, el arriba y el abajo unidos en un momento, fusión de trascendencia e immanencia. Este era el efecto y la realización de la unidad entre mística y política. ¿No es esta la única “lección” que el filósofo puede dar al político, al ciudadano, a la polis? ¿No se dan en el símil la unidad de libertad (liberación del prisionero de la caverna), verdad y espiritualidad o paideía? ¿No es de la libertad de lo que trata la política? ¿No debe ser la polis el espacio de la libertad, como de la espiritualidad, como de la verdad? De pronto aquí encontraríamos una articulación de libertad-verdad-pólis-espiritualidad que Foucault podría confrontar con la que habría denunciado a través de toda su obra, la constitutiva de la modernidad, que enlazaría los conceptos de verdad-restricción-método. Esa era también la enseñanza de Weil cuando leía a Platón.

Espiritualidad y filosofía, espiritualidad y política unía a estos dos autores de genio, cuidado del otro y cuidado de sí, en la fidelidad en definitiva al propio quehacer filosófico, a lo que es la filosofía misma, y en ello, un nietzscheano y una pensadora que nada quería saber del filósofo alemán, convergían, una por identidad otro por afinidad genealógica, ambos enlazados por el primer teórico de aquel nexo entre espiritualidad y filosofía, Platón.

56 Por lo demás, llama la atención también la convergencia en este punto con la interpretación del Heidegger del curso *La esencia de la verdad*, donde el bajar no es un momento que no añade nada al filósofo, sino que forma parte esencial del ascenso, sin ambos no hay experiencia del ocultamiento-desocultamiento, de lo que es la verdad. «Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el «resplandecer» de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbando* que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El descubrimiento no *sucedría* en absoluto. Pero de ahí resulta que, con el mero ascenso al sol, la liberación no ha acabado en absoluto. La libertad no es ni estar liberado de las cadenas, ni tampoco *sólo* el haber sido liberado para la luz, sino que el auténtico ser libre es *ser liberador* desde la oscuridad. Descender de vuelta a la caverna no es una diversión posterior que el supuestamente libre pudiera permitirse una vez para variar, quizá por curiosidad, para experimentar cómo se divisa la existencia en la caverna cuando se la mira desde arriba, sino que descender de vuelta a la caverna es, por vez primera y propiamente, la *culminación* del hacerse libre. Dicho con otras palabras: la verdad no es una posesión estática, disfrutando de la cual nos sentemos para descansar en alguna ubicación, para aleccionar desde ahí a los demás hombres, sino que el no-ocultamiento sólo *sucede* en la *historia* de la constante liberación.» HEIDEGGER, *De la esencia de la verdad*, Herder, Barcelona, 2007, 94.

Bibliografía

- ÁLVAREZ, YÁGÜEZ, Jorge, “Sobre las dificultades de Foucault en su interpretación de la tesis de la ruptura cartesiana entre método y espiritualidad, filosofía y forma de vida”, *Isegoría*, 68, 21 en.-jun., 2023.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- FOUCAULT, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch, Gedisa, Barcelona, 1980.
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard-Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard- Seuil, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel, *L'origine de l'hermeneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Vrin, Paris, 2013
- FOUCAULT, Michel, *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris, 2015.
- FOUCAULT, Michel, *Discours et vérité*, Vrin, Paris, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, Paris, Gallimard-Seuil, 2024.
- GROS, Frédéric, “Situation du cours”, FOUCAULT, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard-Seuil, Paris, 2008.
- HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. E. Cazenave, F.C.E., Madrid, 1998.
- HADOT, Pierre, “Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque”, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *De la esencia de la verdad*, trad. A. Ciria, Herder, Barcelona, 2007.
- LORENZINI, Daniele, “La vie comme “reel” de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire”, en Sandra Laugier (dir.), *La voix et la vertu*, Paris, PUF, 2010, 469-487.
- NARCY, Michel, «The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism”, en E. Jane Doering and Eric O. Springsted (eds), *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 2004, p. 23-41.

- NARCY, Michel, «Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil», *Oeuvres Complètes*, VI, 2, *Cahiers*, Avant-Propos 1, Gallimard, Paris, 1997.
- PÉREZ QUINTANA, Antonio, “El Alcibíades en Foucault”, conferencia, 17, jul. 2013, UNED. https://canal.uned.es/video/5a6f657bb1111f3a2a8b459d?track_id=5a6f657cb1111f3a2a8b45a1grabación
- PÉRILLIÉ, Jean-Luc, «Le “Platon Mystique” de Simone Weil. Un changement de paradigme», *Cahiers de Philosophie ancienne. Platon et la Philosophie française contemporaine*, 24, Ousia, Bruxelles, 2016, pp. 105-147.
- RICHARD, Marie- Dominique, *L'enseignement oral du Platon*, Cerf, Paris, 2005.
- VETÖ, Miklos, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, 2014.
- WEIL, Simone, *Sur le science*, Gallimard, Paris, 1966.
- WEIL, Simone, *Cahier IX, O.C. VI, 3*, Gallimard, Paris, 2002.
- WEIL, Simone, *Cahiers, Oeuvres Completes*, VI, 4, Gallimard, Paris, 2006.
- WEIL, Simone, “La philosophie”, *Écrits de Marseille, Oeuvres Complètes*. IV, 1, Gallimard, Paris, 2008.
- WEIL, Simone, “Dieu dans Platon”, *Écrits de Marseille. Oeuvres Complètes*, IV, 2, Gallimard, Paris, 2009.
- WEIL, Raymond, “La place du *Premier Alcibiade* dans l’oeuvre de Platon”, *L'information littéraire*, 16, 1964.