

LA RELACIÓN SUBJETIVIDAD/VERDAD EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE PLATÓN

Melina Mailhou
Universidad de Concepción del Uruguay

Resumen:

El artículo analiza el corrimiento operado por Foucault de *L'usage des plaisirs* a *L'herméneutique du sujet*: el pasaje del estudio puntual de las prácticas sexuales hacia el de las prácticas del cuidado de sí en general. En estos textos *eros* y *askesis* permiten pensar las dos grandes formas de la *epistrophé* que necesariamente debe operarse en el sujeto para su acceso a la verdad. Explicitar estas cuestiones, así como la restitución foucaultiana de la noción de *epimeleia heautou* vinculada al interés por reintroducir la espiritualidad en la reflexión sobre las relaciones subjetividad /verdad, es el objetivo de este trabajo.

Palabras clave: Foucault; *eros*; *akesis*; *epistrophé*; *epimeleia heautou*

Abstract:

This article analyzes the shift produced by Foucault in *L'usage des Plaisirs* to *L'herméneutique du sujet*: the passage from the specific study of the sexual practices towards that of the self-care practices in general. In these texts *eros* and *askesis* allow to think about the two great forms of the *epistrophé* that necessarily should be produced in the subject for his own access to the truth. The aim of this work is to explain these issues as well as the restitution of the notion of *epimeleia heautou* linked to the interest to re-introduce the spirituality in the reflection on the relations between subjectivity and truth.

Key words: Foucault; *eros*; *akesis*; *epistrophé*; *epimeleia heautou*

I. Introducción

“Eros y askesis son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad.”

[Foucault, 2001, p. 34]

La lectura foucaultiana de Platón se inscribe dentro del marco general de su interpretación de una ética del cuidado de sí. Tanto en *L'usage des plaisirs*, donde la “superficie de refracción” [Foucault, 2001, p. 16] o eje de la problemática es el régimen de *aphrodisia*, como en *L'herméneutique du sujet*, que se articula alrededor del precepto griego de *epimeleia heautou*; de lo que se trata en el fondo es de una única y misma cuestión: la de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Mientras en un caso estamos ante el acceso a la verdad puntualmente en relación con el uso de los placeres, en el otro nos enfrentamos al acceso a la verdad en relación con las actitudes, acciones y ejercicios que de un modo más abarcativo uno ejerce sobre sí. En definitiva, y tal como Foucault mismo señala al inicio del Curso que dictara en el Collège de France durante 1981-1982, no es sino un cambio de escala:

“Este año querría apartarme un poco de esos ejemplos precisos y del material específico concerniente a los **aphrodisia** y el régimen de los comportamientos sexuales, y sacar de este ejemplo en particular los términos más generales del problema `sujeto y verdad’.” [Foucault, 2001, p. 16].

De *L'usage des plaisirs* a *L'herméneutique du sujet*, Foucault realiza un corrimiento de foco y lo lleva desde las prácticas sexuales puntuales hacia las prácticas del cuidado de sí en general.

En uno y otro texto, la lectura de Platón es efectuada con la intencionalidad de desentrañar las cuestiones relativas a la erótica (referencias generales a *Fedro*, *Banquete*) y a la ascética (referencias generales a *Apología de Sócrates* y estudio detallado de *Alcibíades I*). *Eros* y *askesis* son señaladas por Foucault como las dos grandes maneras de la conversión (*epistrophé*). Ya sea que se trate de un movimiento ascendente por el cual el sujeto es elevado hacia su iluminación (*eros*), o bien de un trabajo progresivo de sí mismo sobre sí mismo (*askesis*); en ambos casos estamos ante la necesidad de una transformación del sujeto para su arribo a la verdad.

Más allá de las evoluciones y reformulaciones que la noción de *epistrophé* sufrirá en el curso de su devenir histórico al atravesar la época helenístico-romana y el cristianismo, en su origen, es éste un tema

netamente platónico¹. El texto privilegiado por Foucault para el análisis de esta cuestión es el *Alcibíades I*, diálogo del cual afirma:

“estamos ante un texto que es cronológicamente extraño y que, en cierto modo, parece atravesar toda la obra de Platón (...) lo que me interesa y me parece muy fascinante en ese diálogo es que, en el fondo, vemos en él el trazado de todo un rumbo de la filosofía de Platón, desde la interrogación socrática hasta los elementos que parecen muy próximos al último Platón e incluso al neoplatonismo.” [Foucault, 2001, pp. 83-84]

Es decir que, su preferencia por este diálogo,- controvertido en cuanto a su autenticidad y datación², está motivada por el hecho de que éste ofrece algo así como la primera formulación teórica de la *epimeleia heautou*. Y en este sentido, al condensar en sí mismo todo un cúmulo de nociones centrales del platonismo, ocupará un lugar fundamental en la posteridad helenístico-romana.

Pero más allá de la respuesta a la pregunta puntual ¿porqué el *Alcibíades?*, nos interesa bosquejar el sentido más general de la lectura foucaultiana de Platón. En la interpretación de Foucault, no es otro sino Platón quien insta una paradoja que perdurará a lo largo de la historia del pensamiento europeo, por lo menos hasta el siglo XVII. Respecto de esta “paradoja del platonismo” consistente en un “doble juego” entre la espiritualidad y el conocimiento racional, Foucault nos dice:

“por un lado, el platonismo fue el fermento –y hasta podemos decir fue el fermento principal- de diversos movimientos espirituales, en la medida, en efecto, en que sólo concebía el conocimiento y el acceso a la verdad a partir de un autoconocimiento, que era reconocimiento de lo divino en uno mismo. (...) Pero al mismo tiempo verán cómo pudo el platonismo ser también constantemente el clima de desarrollo de lo que podríamos llamar una ‘racionalidad’.” [Foucault, 2001, p. 87].

¹ Foucault distingue tres momentos en la historia del cuidado de sí mismo: el momento originario socrático-platónico en el cual señala la emergencia de la *epimeleia heautou* en la reflexión filosófica (aunque cabe señalar como antecedente, un momento prehistórico de la cultura de sí, encarnado principalmente por el pitagorismo); el momento que denomina la edad de oro de la cultura de sí y que sitúa en los siglos I y II de nuestra era; el pasaje de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano en los siglos IV y V. En el curso de 1981-1982 dictado en el Collège de France: *L'herméneutique du sujet*, Foucault desarrolla el análisis de los dos primeros momentos, que también son objeto de su investigación en los tomos I y II de *Histoire de la sexualité*, respectivamente.

² Para enfocar los problemas críticos de autenticidad y datación Foucault se basa en un artículo de Raymond Weil: “La place du *Premier Alcibiade* dans l'œuvre de Platon”, *L'information littéraire*, 16, 1964.

Es decir que, al mismo tiempo que postula la necesidad de la relación consigo mismo y con lo divino como condición para el acceso a la verdad, el platonismo crea también el clima en el que se desarrollará la idea de necesidad de un conocimiento puro sin condición de espiritualidad. Foucault deslinda claramente sendos ámbitos:

“Llamemos `filosofía` a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos `filosofía` a eso, creo que podríamos llamar `espiritualidad` a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.” [Foucault, 2001, p. 33].

Pensamiento puro versus prácticas concretas. Esta tensión entre filosofía y espiritualidad queda asimismo de manifiesto en la tensión entre “cuidado” y “conocimiento”. Foucault encuentra que, el *gnothi seauton* -cualquiera sea el sentido específico que en el culto de Apolo se le haya atribuido-,³ aparece en la filosofía siempre en torno de la figura de Sócrates⁴ quien, por encargo de los dioses y desatendiendo su propia posición, permanentemente y con la insistencia del tábano, incita a los demás a ocuparse de sí mismos para así hacerlos “despertar”. La elección foucaultiana de la noción, -“en apariencia un tanto marginal”-, de *epimeleia heautou* (“cuidado de sí”)⁵ como fórmula clave para pensar las cuestiones de la relación entre el sujeto y la verdad, va en contra de lo establecido a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental que consagró la prescripción delfica del *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) como la fundadora de la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo. Esta primacía del *gnothi seauton* es cuestionada por Foucault quien, tomará en cambio la olvidada noción como eje de su investigación: “esta cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que librarse un poco, tal vez, de los prestigios del *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia.” [Foucault, 2001, p. 24]. Consecuentemente, Foucault escogerá el texto del *Alcibíades* como el lugar en el que leer a la inquietud de sí como el marco en el que se encuadra el imperativo “conócete a ti mismo”; en

³ Vid. [Foucault, 2001, pp. 18-19].

⁴ Foucault analiza tres momentos fundamentales en el diálogo platónico *Apología de Sócrates*, cf. [Foucault, 2001, pp. 20-21 y 22].

⁵ La versión española que venimos citando traduce *epimeleia heautou* por “inquietud de sí”, no obstante, y siguiendo a Castro (Castro, Edgardo; *El vocabulario filosófico de Michel Foucault*, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 70), hablaremos de “cuidado de sí mismo”.

dicho texto, el precepto de *epimeleia heautou* es el fundamento a partir del cual este imperativo se justifica.

Para responder a la pregunta⁶ por la causa de la desventura de esta noción fundamental de *epimeleia heautou*, Foucault esboza las siguientes hipótesis: En primer lugar, esta noción habría sido descuidada por los historiadores debido su situación paradójica que se relaciona con el hecho de que, mientras para nosotros, este precepto tiene el sentido negativo de egoísmo, repliegue individualista y dandismo moral, durante muchos siglos estuvo, por el contrario, cargado de un valor positivo que lo hacía adecuado para constituirse en el fundamento de una moral. En segundo lugar, otra paradoja del precepto señalada por Foucault, consiste en la reapropiación de esas reglas de austeridad por parte de la moral cristiana (e incluso de una moral moderna no cristiana) pero ahora en un clima completamente distinto, en el clima de una ética del no egoísmo que implica la renuncia a sí mismo y la obligación para con los otros (ya sea el “prójimo” o la “clase”). Es decir que, tanto el cristianismo como el mundo moderno traspusieron estas reglas de austeridad moral que habían surgido ligadas a la idea de ocuparse de sí mismo, hacia un ámbito marcado por la exhortación a la renuncia de sí mismo.

Pero por encima de estas paradojas de la historia de la moral, Foucault encuentra una razón de mayor peso en tanto que “*obedece al problema de la verdad y la historia de la verdad.*” [Foucault, 2001, p. 32]. Aquello que recalificó filosóficamente el *gnothi seauton*, al tiempo que descalificaba la *epimeleia heautou* fue el fenómeno que Foucault -entre comillas- denomina “el momento cartesiano”. Al colocar la evidencia de la existencia del sujeto como aquello que le permite tener acceso a la verdad, el “momento cartesiano” inclinó la balanza a favor de la preminencia del *gnothi seauton*, en contra de la *epimeleia heautou*, es decir, en favor de la filosofía y en detrimento de la espiritualidad. De aquí en más (del siglo XVII en adelante) el autoconocimiento es calificado como fundante de la actitud propiamente filosófica, al tiempo que, paralelamente, el principio del cuidado de sí mismo queda excluido

⁶ Concretamente Foucault se pregunta: “¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al “*conócete a ti mismo*” y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de inquietud de sí que, de hecho, históricamente, cuando se consideran los documentos y los textos, parece haber enmarcado ante todo el principio del “*conócete a ti mismo*” y haber sido el soporte de todo un conjunto extremadamente rico y denso de nociones, prácticas, maneras de ser, formas de existencia, etcétera? ¿Porqué ese privilegio, por nuestra parte, del *gnothi seauton* a expensas de la inquietud de sí mismo?” [Foucault, 2001, pp. 29-30].

del ámbito de la filosofía moderna. Del mismo modo queda excluida la espiritualidad como

“el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.” [Foucault, 2001, p. 33].

Según Foucault, tres características definen la espiritualidad en Occidente: En primer lugar la espiritualidad postula que no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto. Es decir que, el sujeto tal como es, no es capaz de verdad -no por medio de un mero acto de conocimiento- sino que, para alcanzarla, deberá modificarse a sí mismo, convertirse. En segundo lugar esta conversión puede llevarse a cabo de dos maneras: o bien por medio del movimiento del *eros*, o bien por medio del trabajo progresivo de la *askesis*.⁷ En tercer lugar, la espiritualidad postula que, la verdad no es simplemente una recompensa que se da al sujeto por su acto de conocimiento sino que, conlleva un plus de bienaventuranza, iluminación, tranquilidad de alma, etc.

Estos dos ámbitos, el de la filosofía (¿cómo acceder a la verdad?) y el de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias que el ser del sujeto debe operar sobre sí para acceder a la verdad?), que no estuvieron de ningún modo escindidos durante la Antigüedad,⁸ van a separarse cuando en la edad moderna se admita que la única y exclusiva condición de acceso a la verdad es el conocimiento. A partir del “momento cartesiano”, las condiciones del acceso a la verdad se definen desde el interior del conocimiento, sin que se requiera por parte del sujeto una modificación de su ser.

“(…) desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad.” [Foucault, 2001, p. 37].

⁷ Sobre estas dos modalidades en las que el sujeto logra transformarse para alcanzar la verdad se centrará el presente trabajo.

⁸ Desde los pitagóricos, pasando por Platón, los estoicos, los cínicos, los epicúreos hasta los neoplatónicos, estos dos ámbitos se mantuvieron en comunión. Foucault destaca como excepción a Aristóteles. “*La gran excepción fundamental: la de aquel a quien se llama justamente ‘el filósofo’, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción.*” [Foucault, 2001, p. 35].

Este trabajo intenta enfocarse sobre el momento de esta historia en el que efectivamente se requiere que el sujeto se modifique a sí mismo para su acceso a la verdad, es decir sobre aquella época durante la que la espiritualidad aún no se ha escindido de la tarea del pensar⁹. Más precisamente, nos circunscribiremos al primer período de la historia del cuidado de sí: el momento socrático-platónico. La intención que nos guiará, tal como venimos señalando, es la de hacer un recorrido a través de la lectura que Foucault hace de Platón. En función de este interés, los conceptos de *eros* (en relación con las menciones de *Fedro* en *L'usage des plaisirs*) y *askesis* (en relación con el análisis de *Alcibíades I* en *L'Herminéutique du sujet*), serán los que estructuren la presente exposición.

II. *Eros* como movimiento ascendente hacia la verdad

“No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, al verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, relación con la verdad.”

[Foucault, 1984, p. 219]

La erótica como “*arte reflexionado del amor (y singularmente del amor de por los muchachos)*” [Foucault, 1984, p. 209] es estudiada por Foucault en el capítulo IV de *L'usage des plaisirs*. Como sabemos, entre los griegos no había distinción entre apetitos diferenciados según se dirigiesen hacia los hombres o hacia las mujeres¹⁰. En todo caso, se trataba de dos maneras de hacer uso del placer (*chresis aphrodision*); maneras que podían coexistir como prácticas llevadas a cabo por una misma persona o adecuarse cada una a las distintas etapas de una misma vida. Pero si bien es cierto que *eros* -en tanto apetito implantado por la naturaleza en el corazón de los hombres hacia quienes son “bellos” en general-, no hace distinciones entre los sexos, y hace posible la unión de los seres más allá de su género, su ámbito privilegiado no será el del matrimonio sino más bien el espacio de la relación con los mancebos. Este único y mismo impulso que indistintamente era susceptible de orientarse hacia hombres o hacia mujeres iba a generar todo un cúmulo de reflexiones y

⁹ Respecto de lo efectivo de esta escisión cf. *infra* p. 16.

¹⁰ Acerca de las relaciones de amor entre hombres como complementarias y alternas a las relaciones amorosas con las mujeres en la cultura griega, *vid.*: [Cantarella, 1988].

discusiones en torno del caso específico de las relaciones entre dos hombres.

“En el pensamiento griego clásico, está claro que es la relación con los muchachos la que constituye el punto más delicado y el foco más atractivo de reflexión y de elaboración; ahí es donde la problematización apela a las formas de austeridad más sutiles.” [Foucault, 1984, p. 230].

A simple vista resulta paradójico que una sociedad construya toda una trama de reflexiones y valoraciones en torno a una práctica que considera admisible y que incluso legitima¹¹. La complejidad alrededor de esta cuestión es considerable y los propios griegos tenían conciencia de ello. ¿Por qué al mismo tiempo que se contemplaba la existencia de este tipo de relaciones se formulaban en relación con ellas las más rigurosas exigencias de austeridad?

Varios son los puntos importantes destacados por Foucault como definitorios de esta problematización -a la que caracteriza como una “erótica común que se pregunta sobre la buena conducta recíproca del joven y de su pretendiente, y sobre la forma en que puede conciliarse con el honor” [Foucault, 1984, p. 210] -, y a la que contrapondrá luego, -en el capítulo V-, a la erótica socrático-platónica de *Fedro* y del *Banquete*.

En primer lugar, la reflexión teórica y moral se centra exclusivamente en torno a un tipo especial de relación entre hombres, caracterizado por la diferencia de edad entre el *erasta* y el *erómeno*. Sólo a causa de esta polaridad entre un hombre ya maduro, formado, social y sexualmente activo, y un adolescente necesitado de formación, social y sexualmente pasivo, la relación era valorada.

En segundo lugar, esta problematización tiende a definir el tipo de comportamiento que *erasta* y *erómeno* deben seguir a fin de dotar a su relación de una forma válida tanto desde el punto de vista estético como moral. Las conductas de uno y otro deben ser reguladas por toda una serie de reglas que definen la práctica de cortejo.

En tercer lugar, en la reflexión sobre las relaciones con los muchachos, -y a diferencia de lo que ocurre en el caso de la relación con la esposa¹²-, la

¹¹ A fin de desentrañar esta “paradoja histórica”, Foucault señala la importancia de retomar este problema dejando de lado conceptos insuficientes e inadecuados tales como “tolerancia” u “homosexualidad”, que no permitirían llegar a comprender cómo ni porqué esta práctica pudo dar lugar a una problematización moral de enorme complejidad.

¹² En el cap. III : “Económica”, Foucault estudia el “uso de los placeres” en el marco de la “economía doméstica” (*oikos*). Mientras que el hombre sólo se pertenece a sí mismo, “la mujer pertenece realmente al marido”, *vid.* [Foucault, 1984, p. 136].

ética de los placeres debe tener en cuenta la libertad del otro: la libertad de aceptar o rechazar, de conceder o de rehusar.

En cuarto término, un aspecto muy importante dentro de esta problematización, es la cuestión del tiempo como límite: ¿desde qué momento y hasta cuándo un muchacho puede considerarse en edad de participar en esta relación en calidad de objeto de placer honorable?¹³ El único modo de contrarrestar el carácter transitorio de esta relación, será a través del cultivo de la *philia* como sentimiento moralmente necesario, destinado a perdurar luego de que la barba del muchacho señale el fin de la pederastia.¹⁴

Finalmente, esta problematización de las relaciones con los muchachos toma la forma general de una discusión sobre el amor, es decir, de una erótica. “*La problematización se hará pues en la forma de una reflexión sobre la propia relación: interrogación a la vez teórica sobre el amor y prescriptiva sobre la forma amorosa.*” [Foucault, 1984, p. 265]. Foucault señala como rasgo de esta erótica, la tendencia a acentuar el punto de vista del amado, o mejor dicho, a privilegiar la reflexión acerca de la conducta que éste deberá seguir para lograr el honor y evitar la vergüenza, es decir, que se trata más que nada de la constitución de una erótica del objeto amado. Mientras que en la dietética se trataba ante todo del dominio de uno mismo sobre sí, y en la económica del autodomínio en la práctica del poder ejercido sobre la mujer, en la erótica,- en tanto que ésta toma el punto de vista del muchacho-, se trata de asegurar el propio dominio a partir de lograr no ceder ante los demás.

Esta distinción entre lo honorable y lo vergonzoso -que se pone especialmente a prueba en el dominio de la conducta amorosa- es fundamental ya que delimitará y delineará la futura posición del joven en la ciudad. La analogía entre el lugar ocupado en la relación erótica y la posición social es explicada según el principio de isomorfismo entre lo sexual y lo social que adquirió fundamental importancia en la cultura griega. La misma estructura agonística es trasladada de uno a otro plano, siendo en ambos casos valorado positivamente el papel activo y

¹³ Sobre el problema de las edades de ambos *partenaires* en la relación pederástica cf.: [Cantarella, 1988, cap. II. 4. “La edad para amar y la edad para ser amado”].

¹⁴ “*La amistad es recíproca, y las relaciones sexuales no lo son: en las relaciones sexuales se puede penetrar o ser penetrado (...) Si observa(mos) a Platón, la reciprocidad es muy importante en una amistad, pero no podrá encontrarla en el nivel físico; una de las razones por las cuales se necesitaba una elaboración filosófica con el objeto de justificar este tipo de amor era que no se podía aceptar una reciprocidad física.*” [Foucault, 1982, p. 265]

desprestigiado el papel pasivo. “*En el juego de las relaciones de poder, cuando se desempeña el papel del dominado, no se podría ocupar válidamente el lugar del dominante en el juego de la actividad cívica y política.*” [Foucault, 1984, p. 202].

De este modo se comprende que el papel del muchacho sea especialmente complejo y en consecuencia, objeto de tan frondosas problematizaciones. Foucault denomina este ambiguo papel del adolescente dentro de la moral griega de las *aphrodisia* como la “antinomía del muchacho”: mientras que por un lado se lo reconoce como objeto legítimo de placer, por el otro se espera de él que no se identifique con ese papel. Esta antinomía se evidencia en la ambivalencia de la valoración que los griegos otorgan a este tipo de amor (el amor entre hombres): es natural en tanto lo es el inclinarse hacia lo que es bello; es *para physin*, es decir fuera de la naturaleza ya que uno de los miembros de la pareja debe ser feminizado.

Luego del desarrollo de los tres ámbitos privilegiados de problematización de las *aphrodisia*, -la relación con el cuerpo y la salud, la relación con la mujer y el matrimonio, y la relación con los muchachos-, Foucault encauza su reflexión hacia la cuestión de la relación con la verdad¹⁵. Es decir que, después del análisis de la moral de los placeres encuadrada en la dietética, en la económica y en la erótica, nuestro autor enfrenta la cuestión del uso de los placeres a la filosofía misma. Naturalmente es Platón quien auspicia este enfrentamiento a partir de la doctrina del *eros*, polo de reflexión para el helenismo posterior sobre el cual trabajará Foucault en *Le souci de soi*.

Fedro y *Banquete* serán los diálogos que le permitan a Foucault pensar esta cuestión¹⁶. Allí Platón opone, a aquello que la “erótica común” dice sobre el amor en términos del cortejo y el honor, su propia reelaboración en los nuevos términos de la verdad y la ascesis. Al “debate tradicional” se contraponen la erótica filosófica socrático-platónica, que retoma la ambivalente valoración griega del papel del muchacho y la reformula en los siguientes términos: ¿cómo es que quien es objeto de placer se convierte en sujeto de su propio placer?

¹⁵ Vid. capítulo V de *L'usage des plaisirs*.

¹⁶ “*Que Sócrates, el astuto y disimulado sabedor del fundamento, diga que esto es lo único que sabe (ta erótica), indica la fundamentalidad de eros en el Platón profundo. (...) la metafísica de Platón puede ser entendida como una erótica. Por eso eros no es propiamente un `tema´, aunque su lugar textual de privilegio sea el poliédrico Banquete que le está dedicado. Su tratamiento en el Fedro amplia, tal vez corrige, seguramente completa las perspectivas de ese diálogo.*” [Poratti, 2010, p.47].

La pregunta clásica de la erótica tradicional, contra la que Platón desplegará sus ironizaciones, queda plasmada en los dos discursos iniciales de *Fedro*, -el de Lisias que comienza en 231a y el de Sócrates que se inserta un poco después de 237^a- : “¿se debe ceder ante quien ama o ante quien no lo hace?”, es decir, la pregunta acerca de cómo debe conducirse el amado para no incurrir en deshonor. Estos discursos representativos de la “erótica común” serán refutados a fin de trocar el sentido de la problematización: de un planteo deontológico se pasará a una nueva pregunta fundamental, de carácter netamente ontológico: “¿qué es en sí mismo el amor?” La erótica socrático-platónica plantea la cuestión en renovados términos al desplazar el foco del problema desde la conducta amorosa hacia el ser del amor.

A partir de este viraje discursivo en el que ya no se pretende alabar ni adoctrinar al amado sino más bien definir qué sea el amor en sí mismo, la cuestión del objeto se plantea en términos diferentes; por medio de este corrimiento Platón modifica el estatuto del objeto amado. En *Fedro*, Sócrates muestra cómo toda alma que, por medio de la templanza (*sophrosyne*) logre liberarse de los apetitos impuros, podrá vincularse al objeto amado por lo que en sí trae de “lo bello en sí mismo”.

“El movimiento de eros, que comienza en los terrenos del cuerpo, está desde su arranque nutrido de racionalidad, lo que lo hace propiamente un movimiento de la *psykhé*, que va progresando en el descubrimiento de la verdadera realidad. Por ello introduce en la filosofía y es un compañero valioso para la educación, la ética y la política.” [Poratti, 2010, p.50].

El amor para Platón, es esencialmente relación con la verdad, es el camino de la reminiscencia, desde el olvido hacia el recuerdo. El acceso a lo inteligible se da por medio del amor.¹⁷

Desde esta perspectiva en la que el *eros* es relación con la verdad, ambos amantes son copartícipes de un mismo amor¹⁸; ambos son llevados hacia la verdad por un movimiento dialéctico.¹⁹ Para la erótica tradicional, el

¹⁷ “La compenetración de lo intelectual y lo moral es una de las piedras basales del edificio socrático-platónico” [Poratti A., 2010, p. 376].

¹⁸ “(...) De ahí precisamente que, si se imponen las partes mejores de la mente conduciéndoles a un régimen ordenado de vida y al amor a la sabiduría, pasen ambos la vida de aquí en la felicidad y en la compenetración espiritual, dueños de sí mismos y moderados, tras haber dominado aquella parte del alma en la que está innato el vicio y liberado aquella otra en la que está innata la virtud.” [Platón, *Fedro* 256 b, p. 46]

¹⁹ “Y de la misma manera que el viento o el eco, rebotando de una superficie lisa y dura, vuelve otra vez al punto de donde había partido, la corriente de la belleza llega de nuevo al bello mancebo a través de los ojos, el conducto por donde es natural que se encamine hasta el alma; y excitándola vivifica los orificios de las alas, y los impulsa a

eros provenía del amante en tanto sujeto activo, dejando al amado en la posición de mero objeto pasivo del cual sólo se esperaba que hiciera eco a las demandas del amante. La relación era de disimetría, al menos durante el tiempo de la pederastia; y sólo se volvería una relación de reciprocidad en el posterior devenir hacia la *philia*. Por el contrario, en la erótica platónica, el objeto amado se vuelve efectivamente sujeto en esa relación amorosa.

“Momento importante: a diferencia de lo que sucede en el arte de cortejar, la ‘dialéctica del amor’ incita aquí en los dos amantes dos movimientos exactamente análogos; el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad.” [Foucault, 1984, p. 220].

Por este mismo viraje, si antes el freno que impedía “ceder” estaba en el honor del muchacho, ahora se le exige a quien está más avanzado y por ende ha logrado temperar su deseo a través de la *sophrosyne*. El amante se transforma de enamorado pretendiente en maestro del dominio de sí; en maestro de verdad. Así, por medio de la aparición del personaje del maestro que plantea el principio de renuncia a las *aphrodisia*, se invierten los papeles: ya no son adorados y perseguidos los jovencitos bellos por los señores maduros sino que, ahora los jóvenes buscan al sabio maestro, nuevo objeto de amor que se instaura. La figura paradigmática de este maestro de verdad es, naturalmente, Sócrates, capaz de ejercer un dominio sobre sí mismo que lo coloca como el más alto objeto de amor al que pueden dirigirse los jóvenes.

En síntesis, la reflexión platónica se separa de la forma tradicional de la problematización sobre las relaciones entre hombres y muchachos centrada en el objeto y su posición, para replantear el asunto en términos del sujeto y de la verdad de la que el mismo es capaz. La erótica socrático-platónica deja de lado las cuestiones concernientes a las conductas socialmente convenientes al *erasta* y al *erómeno*, para intentar en cambio establecer el movimiento propio del *eros*²⁰, movimiento ascendente que impulsa a ambos amantes hacia la verdad. Foucault lee en *Fedro* y en *Banquete* “el paso de una erótica modelada según la práctica de

crear plumas, llenando a su vez de amor el alma del amado.” [Platón, *Fedro* 255d, p. 45].

²⁰ “Sócrates, en el *Banquete*, le ha hecho confesar a Agatón que Eros es carencia. Pero la carencia lisa y llana se ignora a sí misma y no produce ningún movimiento (...) En cambio, Eros, daimon y no dios, intermediario por naturaleza, es carencia que se sabe, carencia que engendra el deseo. Eros, tal como nos lo presenta Sócrates en el *Banquete* (199d-200a), tiene una estructura intencional.” [Poratti, A., 2010, p. 47].

‘corte’ y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad.” [Foucault, 1984, p. 223]

La erótica así entendida es, en definitiva, una ascética. Porque si bien *eros* puede pensarse como una fuerza que arranca al sujeto de su estado actual para hacerlo ascender hacia su enfrentamiento con la verdad iluminadora, también es claro que esta fuerza movilizadora sólo impulsará a aquellos minoritarios espíritus bien constituidos que contrastan con la mayoría (*hoi polloi*) incapaz de hacer un uso racional de sus apetitos y de permanecer dueños de sí mismos.²¹

III. *Askesis* como trabajo sobre sí mismo

“Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*)”

[Foucault, 1984, p. 34]

Foucault caracteriza la noción de *epimeleia heautou* según los siguientes términos generales: En primer lugar como una actitud, como una manera de estar en el mundo, de considerar las cosas y de relacionarse con los otros. “La *epimeleia heautou* es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.” [Foucault, 1984, p. 28]. En segundo término, la *epimeleia heautou* es una forma de atención hacia lo que sucede en el pensamiento,²² una conversión de la mirada desde el exterior hacia uno mismo. En tercer lugar, *epimeleia* designa las acciones por medio de las cuales uno se hace cargo de sí mismo, modificándose, purificándose, transfigurándose.

Luego de establecer estas generalidades, Foucault se adentra en el análisis del *Alcibíades*, texto al que, tal como dijimos, considera como el diálogo que condensa de manera teórica una vieja sentencia de la cultura

²¹ Aún así, quienes no sean capaces de alcanzar esta forma sublime de amor y en cambio permanezcan bajo un régimen de vida más vulgar (sin amor a la sabiduría y con amor a los honores), no serán por ello castigados sino que, incluso podrán, con el tiempo, recibir también sus alas, por haberse amado. *Vid. Fedro*, 256d-e, pp. 46-47. Cf. *supra* cita 21, p. 6.

²² Foucault señala el parentesco de la palabra *epimeleia* con *melete*, que significa a la vez, ejercicio y meditación. Retoma esta cuestión de los sentidos de *melete* en las clases del 3 y del 17 de marzo.

griega (de origen lacedemonio), la afirmación del principio “hay que ocuparse de sí mismo”.²³

En el diálogo en cuestión, nos encontramos con un Alcibíades que “ha envejecido”, es decir, que ha atravesado el umbral crítico para un *erómeno*; por lo cual ya no es perseguido y adulado por los pretendientes. Sólo Sócrates, el sabio Sócrates, permanece interesado en él, incluso es ahora cuando, a instancias del dios, se decide a dirigirle la palabra al bello Alcibíades, quien se encuentra impaciente por ejercer la acción política, por tomar en sus manos el destino de la ciudad, por llegar, en definitiva, a gobernar a los otros. En este marco de situación, el papel de Sócrates consiste, en poner en evidencia la ignorancia de Alcibíades respecto de qué sea el buen gobierno de la ciudad. Su función es la de desestabilizarlo, haciéndole ver que no sabe algo que daba por descontado saber; que no posee la *tekhne* necesaria para ejercer ese poder; que no puede gobernar a los otros si en primer lugar no se ocupa de sí mismo. Es decir que, la necesidad de ocuparse de sí mismo está en función del ejercicio del poder.²⁴

Otro aspecto con el que se vincula la necesidad de ocuparse de sí mismo es el de la crisis de la pederastia como instancia educativa.²⁵ Alcibíades fue víctima de la decadencia en la que ha sucumbido la erótica tradicional. Los hombres que le pretendieron cuando estuvo en edad de desempeñar el papel de *erómeno*, no se encontraban a la altura del “maestro de verdad” que es Sócrates, por lo que no lo incitaron a ocuparse de sí mismo, -de su alma-, sino que sólo perseguían su cuerpo joven. Pero aún cuando Alcibíades haya perdido su más temprana

²³ Foucault lee el texto del *Alcibíades* como la reorganización filosófica que, a partir del momento socrático-platónico se lleva a cabo de todo un cúmulo de viejas “tecnologías del yo” heredadas de la Grecia arcaica destinadas a lograr, por medio de prácticas meditadas y voluntarias, modificaciones y transformaciones en el sujeto.

“(…) aun antes del surgimiento, en el pensamiento filosófico de Platón, de la noción de *epimeleia heautou*, constatamos de una manera general, y de manera más particular en los pitagóricos, la presencia de toda una serie de técnicas que competen a algo así como la inquietud de sí. (...) incluso en Platón (para quien) toda la inquietud de sí se reducía a la forma del conocimiento y del autoconocimiento, encontramos muchas huellas de esas técnicas.” [Foucault, 1984, p. 62].

²⁴ Ejercicio del poder que puede llegar a desempeñar alguien como Alcibíades en función de su procedencia privilegiada (familiar rica, origen aristocrático, etc.). Foucault señala como punto de la emergencia de la noción de “ocuparse de sí mismo” la intersección entre este origen privilegiado y la voluntad de acción política. [Foucault, 1984, p. 51].

²⁵ Cf. [Poratti A., 2010, p. 387].

juventud, todavía está a tiempo de ocuparse de sí mismo, según los cánones que en este diálogo Sócrates establece como período adecuado para ello.²⁶

Ahora bien, Alcibíades quiere gobernar la ciudad; desconoce cuál sea el objeto del buen gobierno, y por ello Sócrates lo lleva a concluir que debe ocuparse de sí mismo. Pero, ¿qué es ese **sí mismo**?, “¿qué es ese *sujeto*, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo?” [Foucault, 1984, p. 53]. Dos son entonces las cuestiones abiertas por el diálogo: Por un lado, dicho en términos actuales, “la cuestión del sujeto”. Esa pregunta, -“mucho más difícil y mucho más interesante” que aquella que el subtítulo *De la naturaleza humana*, agregado al diálogo tardíamente viene a sugerir- no es: “¿qué es el hombre?” sino más bien: “¿qué es el **yo**?”. Por otra parte, el diálogo abre el interrogante sobre la cuestión de cómo es esta conexión entre la necesidad de preocuparse de sí mismo y el acceso a la *tekhne* que se necesita para el buen gobierno de los otros.

Foucault se dirige al texto para destacar el pasaje (127e) -con el que se abre la segunda mitad del diálogo-, en el que Sócrates pregunta: “¿qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos preocupamos de nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre?”²⁷ Sabemos por ejemplo, que hay una *tekhne* que mejora el calzado (la que ejerce el zapatero), pero ¿cuál será la *tekhne* para mejorarnos a nosotros mismos? Para responder a esta pregunta, deberíamos saber, -análogamente al modo en que el zapatero conoce qué son los zapatos-, qué es ese sí mismo. A esto se añade una segunda cuestión sobre la que versará esta segunda parte del diálogo: ¿en qué deberá consistir esa ocupación, esa inquietud, esa *epimeleia*?

“En suma, en la sucesión de ambas cuestiones (¿qué es el sí mismo, qué es la inquietud?) se trata de responder un único interrogante: hay que dar de sí mismo y de la inquietud de sí una definición tal que de ella pueda derivarse el saber necesario para gobernar a los demás.” [Foucault, 1984, p. 65].

²⁶ El requisito socrático-platónico de juventud para la ocupación de sí mismo contrastará con la posterior incitación epicúrea y estoica a ocuparse de sí mismo a lo largo de toda la vida. Aún así, Foucault señala distintas posiciones dentro del propio pensamiento de Platón sobre este mismo tema: mientras que en el *Alcibíades* remarca la inminencia de la edad, en la *Apología de Sócrates* la *epimeleia heautou* aparece como una función general de toda la existencia.

²⁷ La traducción del diálogo *Alcibíades I* que utilizamos: Zaragoza, J. y Gomez Cardó, P., Gredos, Madrid, 1998.

Vayamos a la primera cuestión examinada por Foucault, la cuestión de saber qué es ese “nosotros mismos”. ¿Qué designa el pronombre reflexivo *heautou*? A diferencia de la relación bipolar sujeto-objeto que se da en el caso del zapatero y sus zapatos, en el cuidado de sí, sujeto y objeto coinciden: uno en tanto sujeto, se ocupa de sí mismo como objeto. Pero más allá de esta identidad, ¿qué es propiamente ese sujeto-objeto? A partir de una argumentación que gira alrededor de la compleja forma verbal *khresthai*, -forma que designa cierta actitud respecto de algo, respecto de los otros pero también respecto de uno mismo: “usar”, “utilizar”, “servirse de”-, Platón hace que Sócrates arribe al sí mismo como alma, al *heauton* como *psykhé* (130a). Foucault entiende que aquello a lo que Platón llega es al “alma como sujeto”²⁸: sujeto de acción instrumental, pero también de relaciones con el otro, e inclusive, de la relación con uno mismo.

El otro problema que planteaba el diálogo en su segunda mitad era el de la “inquietud”. ¿En qué consiste? ¿Qué es “preocuparse”? En 132c, para responder a esta pregunta Platón reintroduce el precepto delfico del *gnothi seauton*²⁹: *epimeleia* implica autoconocimiento, ocuparse de sí mismo es conocerse. Pero, ¿en que consiste el conocerse? ¿De qué manera el alma, -puesto ésta no es sino el sí mismo-, se conoce a ella misma? El interrogante será despejado por medio de la metáfora de la visión (132d- 133c). ¿Cuándo el ojo se ve a sí mismo? Cuando se refleja en una superficie idéntica a sí, es decir, otro ojo, o más precisamente, la

²⁸ Foucault considera que, más allá del acoplamiento que en general existe en Platón entre la significación de *heauton* con *psykhé*, el caso del *Alcíbiades* es especial ya que aquí no se trata de la idea de alma como una sustancia prisionera del cuerpo sino del alma como agente; del alma como sujeto de la *khresis*.

“Esta alma, a la cual llegamos mediante el curioso razonamiento en trono del ‘valerse de’ no tiene nada que ver con, por ejemplo, el alma prisionera del cuerpo y a la que hay que liberar, como en el *Fedón*; no tiene nada que ver con el alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el *Fedro*; tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar, como en la *República*. Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción [Foucault, 1984, pp. 69-70]. Respecto de la *psykhé* como “yo” cf. Poratti, A., 200, p.31 y ss.

²⁹ Esta es la tercera referencia a dicho precepto en el diálogo (las dos referencias anteriores: 124b y 129a); según Foucault, esta vez la referencia adquiere un “sentido pleno”, el sentido de “momento constitutivo del platonismo” en tanto confrontación que entrelaza conocimiento de sí mismo e inquietud de sí mismo. *Vid.* [Foucault, 1984, p. 77].

parte del ojo que es “la mejor” y en la que reside su “para qué” o facultad propia: la visión.

Si trasladamos esto al caso del alma, notamos que, para verse (conocerse) a sí misma, ella tendrá que confrontarse con un elemento de su misma naturaleza, pero más aún, con la parte mejor de dicho elemento, -aquella que caracteriza su finalidad propia-, a saber: el pensamiento y el saber (to *phronein*, to *eidenai*). Y en tanto que, el elemento que asegura el pensamiento y el saber es “lo divino”, hacia allí es propiamente hacia donde debe dirigirse el alma para captarse a sí misma. En (133c 9-18) Sócrates afirma que “(...) *así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma.*”. Independientemente de la autenticidad de dicho pasaje,³⁰ Foucault insiste en afirmar que Platón hace del conocimiento de lo divino la condición fundamental del autoconocimiento. Solamente por medio de este movimiento ascendente hacia lo divino, el alma, dotada de *sophrosyne*, podrá luego al descender, distinguir lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo falso, y sabrá, por consiguiente gobernar la ciudad. Pero además, y en tanto que la esencia de la *sophrosyne* es la justicia (*dikaiosyne*), Alcibíades concluye prometiendo a Sócrates que se dedicará de aquí en más a “preocuparse por la justicia”. En realidad, al ocuparse de sí mismo, estará ocupándose de la justicia.³¹

En síntesis, la *epimeleia heautou* conlleva en primera instancia, todo un trabajo activo y atento de uno mismo sobre sí mismo, a fin de poder encauzar luego, correctamente, la actitud hacia el mundo y los otros.³² Es a través del camino que abre el cuidado de sí como marco general en el que se inserta el conocimiento de sí, -entendido en los términos “espirituales” de conocimiento de lo divino-, como se construye, según la lectura foucaultiana, la “subjetividad platónica”.

³⁰ Los ecos de neoplatonismo y el hecho de que esas líneas falten en los manuscritos y aparezcan en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea hacen al pasaje especialmente dudoso.

³¹ Todo el razonamiento se encadena así: al ocuparse de sí mismo deberá ocuparse de su alma, lo que conseguirá dirigiendo su mirada hacia lo divino, donde reside la sabiduría que tiene por esencia a la justicia.

³² Este y muchos otros aspectos del cuidado de sí se modificarán con el paso hacia el helenismo. En la edad de oro imperial, la preocupación por sí mismo ya no estará mediatizada por la preocupación por la ciudad. Foucault analiza estas modificaciones a partir de la clase del 20 de enero en la primera hora.

IV. Conclusión

“Cuando digo `creo que se rompió definitivamente’ (la relación filosofía/espiritualidad), no hace falta decirles que no creo ni una palabra de eso y que todo el interés de la cosa está, justamente, en que los lazos no se rompieron bruscamente como si les hubieran asestado un cuchillazo.”

[Foucault, 1984, pp. 39-40].

Hasta aquí hemos intentado, -siguiendo la reflexión foucaultiana sobre el momento socrático-platónico dentro de la historia del cuidado de sí-, despejar el sentido de la *epistrophé*, metamorfosis necesaria para el acceso del sujeto a la verdad, que en el marco de la espiritualidad occidental adopta las formas del *eros* y de la *askesis*.

En realidad, y tal como hemos venido enunciando desde el inicio, la primera de estas formas puede inscribirse dentro de la segunda. La erótica es de algún modo también una ascética. Hacer un uso adecuado de los placeres (*chresis aphrodision*) implica todo un cuidado y un trabajo del sujeto sobre sí mismo (*epimeleia heautou*). Trabajo que es de autoconocimiento y que involucra necesariamente un enfrentamiento de la *psykhé* con lo divino.

Es decir que, aun cuando sea el platonismo el que augure el camino de una escisión entre la filosofía y la espiritualidad -a partir de la autonomía otorgada a la razón-; estos dos ámbitos, tal como sostiene Foucault al explicar “la paradoja del platonismo”, de ningún modo estuvieron separados en Platón. Por el contrario, conocimiento y cuidado de sí estuvieron entrelazados íntimamente.

“Ese entrelazamiento, esa atracción recíproca son, creo, característicos de Platón. Los reencontraremos en toda la historia del pensamiento griego, helenístico y romano; desde luego con equilibrios diferentes, relaciones diferentes, el acento puesto unas veces en uno y otras en el otro(...)” [Foucault, 1984, p. 79].

Incluso esta separación de la filosofía y la espiritualidad, que sólo se pre-anuncia en Platón, que mucho más efectivamente ejecuta más tarde la teología heredera de Aristóteles³³, y que finalmente efectúa Descartes - cuando sustituye la ascesis por la evidencia -, no es realmente un corte absoluto. De hecho Foucault menciona “*numerosas superficies de contactos, numerosos puntos de roce, numerosas formas de interrogación*” [Foucault, 1984, p. 42]

³³ Vid. [Foucault, 1984, p. 40].

de uno a otro campo³⁴; lo cual manifiesta que, a lo largo de la historia, -a lo largo de “nuestra” historia-, el problema del acceso a la verdad permaneció de algún modo ligado a algún tipo de exigencias concernientes al propio ser del sujeto. De alguna manera, las exigencias de la espiritualidad no dejaron de ejercer alguna clase de presión. Finalmente, el intento foucaultiano de desempolvar la olvidada noción de *epimeleia heautou* es una clara manifestación de su voluntad de reintroducir la espiritualidad en la reflexión acerca de las relaciones entre el sujeto y la verdad. En el propio quehacer filosófico de Foucault, estas exigencias se manifiestan en su llamamiento a realizar una “ontología crítica de nosotros mismos”, a la que concibe

“no por cierto como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como **una actitud, un ethos**, una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible.” [Foucault, 1983-84, p. 110].

V. Bibliografía

a) Libros:

- Foucault, M., [1984], *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1999.
- Foucault, M., [2001] *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, M., [1984] *¿Qué es la ilustración?*, Córdoba, Alción, 1996.
- Platón; *Fedro*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1970, trad. Luis Gil Fernández.
- Platón; *Alcibíades I o de la naturaleza humana*, Madrid, Gredos, 1992, Obra Completa, Tomo VII, trad. Juan Zaragoza.
- Cantarella, E., [1988], *Según natura. La bisexualidad en el mundo antiguo*, Madrid, Akal Universitaria, 1991.
- Castro, E., [2004], *El vocabulario filosófico de Michel Foucault*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes.
- Poratti, A., [2010], *Introducción, traducción, notas y comentario al Fedro de Platón*, Madrid, Akal.

³⁴ Foucault enumera estos contactos persistentes entre la filosofía y la espiritualidad que se fueron sucediendo desde Spinoza, pasando por Kant, hasta llegar a “casi toda” la filosofía del siglo XIX e incluso en el siglo XX en los casos del marxismo y del psicoanálisis. Cf. [Foucault, 1984, p. 42].

b) Entrevistas:

Entrevista a Michel Foucault en: Dreyfus, H. L. y Rabinow, P., [1982], *Michel Foucault: Mas allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bs. As., Nueva Visión, 2001.

Recibido el 28 de julio de 2008; aceptado el 10 de noviembre de 2008.