

Tomás Mora Poe

Weil y Platón. Dos vidas. ¿Un mismo platonismo?

Resumen: *El presente artículo compara las vidas y pensamientos de Simone Weil y Platón partiendo del siguiente problema: ¿cómo se asemejan sus pensamientos y vidas en lo que respecta a la preocupación por la transgresión de la vulnerabilidad humana? Se sigue un método comparativo, se toma como hilo conductor la alegoría de la caverna y se dirige la atención a la primacía ética y filosófica que puede tener una injusticia sufrida por otro ser humano. La vida de Weil estuvo atravesada por el compromiso político en solidaridad con su novedosa interpretación de la alegoría de la caverna, la cual pone el énfasis en cómo el malheur es un motivo cardinal tanto de la liberación como del retorno a la caverna; asunto respecto del cual Platón no habría sido tan claro al desarrollar dicha alegoría. Sin embargo, otros pasajes de la obra y momentos de la vida del ateniense parecen situar en primer orden de importancia la indignación (ἀγανάκτησις) ante la transgresión de la vulnerabilidad humana, lo cual parece invitar a una interpretación particular de dicha alegoría. Se concluye que las vidas de ambos filósofos comparten el mismo centro gravitacional: la preocupación ante la injusticia sufrida por otro ser humano.*

Palabras clave: *alegoría de la caverna, vulnerabilidad humana, muerte de Sócrates, malheur, indignación (ἀγανάκτησις)*

Abstract: *This article compares the lives and thoughts of Simone Weil and Plato through the following question: How do their lives and philosophies converge in their concern for violations of human vulnerability? Employing a comparative method, the study takes the Allegory of the Cave as its guiding thread and emphasizes the ethical and philosophical primacy that may be accorded to an injustice suffered by another human being. Weil's life was profoundly shaped by political commitment and solidarity, in accordance with her innovative interpretation of the Allegory of the Cave, which highlights malheur as a cardinal motive both for liberation and for the return to the cave—a point that Plato does not make equally explicit in his development of the Allegory. Nevertheless, other passages in Plato's works, as well as episodes from the life of the Athenian philosopher, appear to place indignation (ἀγανάκτησις) in the face of violations of human vulnerability among the highest ethical concerns, thereby inviting a particular interpretation of the allegory. The article concludes that the lives of both philosophers share a common gravitational center: concern for the injustice suffered by another human being.*

Keywords: *Allegory of the Cave, human vulnerability, death of Socrates, malheur, indignation (ἀγανάκτησις)*



Introducción

El presente trabajo pretende retomar la alegoría de la caverna de Platón y la innovadora recepción que Weil hace de esta al actualizarla y conjugar con su concepto de *malheur*. Destacaremos cómo este concepto surge a raíz de la propia experiencia vital de Weil al vivir la condición obrera en su contexto histórico, marcado por el capitalismo y el ascenso del fascismo. Se verá cómo la experiencia vivencial del *malheur* funge como posibilidad de apertura de la verdad en su sentido ético más radical, esto es, ante la injusticia cometida contra la vulnerabilidad de otro ser humano. Parece que en el caso de Weil no hay ninguna separación «entre lo que uno piensa y la vida que uno lleva» (Pétrément 1997, 86), por lo que es muy común que se tome en consideración el particular tipo de vida¹ que tuvo al momento de interpretar su pensamiento; lo cual no es tan usual en el caso de Platón, por lo que aquí se quiere tomar en consideración también la vida del ateniense. En esta medida, se ampliará el ejercicio comparativo entre Weil y Platón ya iniciado por varios comentadores previos al incluir la propia vida de Platón dentro de dicha comparación. Esto permitirá –teniendo siempre la alegoría de la caverna y la recepción que Weil hace de esta– encontrar vínculos entre las vidas de Weil y Platón que conciernen a la preocupación respecto del sufrimiento humano, especialmente, cuando es padecido por otros. Es relevante destacar y explicar cómo la vida de Platón, si bien comporta diferencias esenciales que no se puede abordar aquí con la profundidad necesaria, en definitiva, comparte destacables similitudes con la de Weil.

2. Pensamiento y vida de Simone Weil: la recepción weiliana de la alegoría de la caverna

Durante el conocido periodo en Marsella (1940-1942),² podemos observar cómo la presencia de Kant y Descartes en los escritos de Weil es fuertemente reemplazada por la de Platón (Vetö

2009, 586-587, 597; Simeoni 2021a, 342-343; Simeoni 2021b, § 1) cuyo pensamiento, a pesar de seguir un orden cronológico inverso, sería declarado por Weil como la síntesis de los dos primeros (Vetö 2009, 583).³ Esto vino acompañado de la profundización weiliana de la crítica contra la noción de progreso en la filosofía y el conocimiento. Weil utiliza a Platón para criticar la ciencia moderna al tiempo en que concibe la filosofía como una forma de sabiduría práctica y en acto, lo que no es un simple conocimiento ni un complejo sistema especulativo cerrado,⁴ sino que implica un cambio en el alma entera (cf. Simeoni 2021, 246-253; Simeoni 2021b, § 1; Castel-Bouchouchi 2007, 169-170; Vetö 2014, 77). Platón «no es un hombre que haya encontrado una doctrina filosófica» (Weil 1953, 88-89),⁵ tampoco un pensador dualista, más bien, es un pensador de las intermediaciones,⁶ de todo lo que constituye un puente entre la miseria humana y la divina, entre razón y espiritualidad, entre contemplación y acción ético/política comprometida con la realidad (cf. Simeoni 2021a, 343-344; Simeoni 2021b, § 3; Castel-Bouchouchi 2007, 169-170).

La interpretación mística⁷ de Platón no sería, ni de lejos, una innovación weiliana. Su innovación consiste, concluye Simeoni (cf. 2021b, § *Conclusion*), en la reapropiación de la espiritualidad platónica en relación con el *malheur*, en parte experimentado por Weil dentro del capitalismo de su época. Esto marca su novedosa interpretación de la liberación de la caverna platónica y la contemplación del bien en toda su efectividad ética y política. Los tres momentos de la alegoría –aprisionamiento, liberación y retorno a la caverna– son vinculados por Weil con los conceptos de *malheur* –propio de la condición obrera que ella misma vivió y al interior de la caverna–, la *atención* –propia del exterior de la caverna donde es posible atender al *malheur* de los otros– y al retorno dentro de la caverna –vinculada con la práctica de lo *impersonal* donde sucede un olvido de sí⁸ en favor de la preocupación por el *malheur* del otro.⁹ En efecto, Weil parte del

firme compromiso de rechazo a toda doctrina que separe la teoría de la realidad, la verdad de la vida (...). Hablar sobre la

opresión y sobre los mecanismos con que ella se ejerce sobre la clase trabajadora implica entonces conocer dichos mecanismos directamente, vivir la teoría más allá de los medios académicos, experimentando los sufrimientos sobre la propia carne. (Abad Montesinos 2016, 21-22)

El empleo de la noción de *malheur* surge y comienza a tener una gran importancia en el pensamiento de Weil a raíz de sus experiencias laborales en fábricas¹⁰ a partir de 1934, por lo que es una noción influida por la experiencia vital de explotación capitalista aún desconocida para Platón y los antiguos.¹¹ La vida de Simone Weil no solamente estuvo marcada por el compromiso político, sino por decidir experimentar ella misma la condición obrera y el *malheur* que esta entraña: su pensamiento está totalmente imbricado con su vida. Ahora bien, el *malheur* comporta una doble faz: por un lado, tritura al ser humano y le hace perder el mundo y su humanidad, profundizando su condena; pero, por otro lado, el *malheur* también puede funcionar como un μεταξύ,¹² adverbio griego que designa lo que está en el intermedio o que funge como intermediario, entre el interior y el exterior de la caverna. Puede catalizar la salida al exterior por anclar al sujeto en la verdad del mundo y también promueve el posterior retorno dentro de la caverna por atender al *malheur* de los otros (cf. Weil 1994, 224).

Weil utiliza la noción de μεταξύ para pensar el *malheur* como intermediación entre el sujeto y el mundo, entre el interior y el exterior de la caverna. Al tiempo en que el *malheur* es algo que puede profundizar la condena del ser humano, hundiéndolo aún más en su prisión, también puede ser el catalizador que le permita salir de la caverna: «El dolor es un μεταξύ. (...) Todo lo que arranca. No hay que luchar contra ello, al contrario» (Weil 1994, 294). Desde este punto de vista, el *malheur* funge como punto de ruptura que, si bien puede hacer que alguien pierda el mundo y se aniquile su alma, también funciona como motor que empuja hacia un mayor nivel de contacto con la realidad (cf. Simeoni 2021b, § 2.1). Ahora bien, es importante insistir en que el *malheur* no es algo que Weil considere que se

debe buscar ni desear, al modo de un masoquista, sino que, como explica Gracia-Baró, el *malheur* o la «desdicha llega de improviso, avasalladora, como un rayo de negrura y de furia. Es algo terriblemente nuevo, de lo que no podía en realidad saber todavía nada el hombre que se ve asaltado y ya derrotado siempre por ella» (2007, 128).

La vida, dentro de la caverna platónica, es interpretada por Weil (cf. 2008, 96-97) como atravesada por una miseria tan profunda que es capaz de encubrir la miseria misma. Como destaca Tsujimura (2005, 105-107), Weil denuncia que los males más perjudiciales no suceden por una especie de amor al mal, sino que a menudo suceden en nombre del bien, debido a una «sed por el bien absoluto» (Weil 2002, 204). Esa confusión del bien con el mal sucede por dominio de la fuerza bruta¹³ y la embriaguez que esta fuerza genera (Tsujimura 2005, 105-107), confusión que describe la situación al interior de la caverna para quienes son aún prisioneros (cf. Tsujimura 2005, 109-110). Simeoni (2021a, 345; 2021b, § 2.1) rescata cómo Weil concibe dos grandes problemas que afectan la vida cavernaria: el deseo que tiene asidero en la carne (cf. Platón *Gorgias*, 493b) y la comunidad política retratada como una bestia que determina el bien y el mal en función de sus instintos (cf. Platón *República*, VI.492a-493a). Para Weil no solo es importante entender cómo la liberación de la caverna implica reconocer la situación de miseria en que se yace, sino que, al trastocarse el alma entera, también se modifican los modos de desear y de relacionarse con las cosas (Simeoni 2021a, 345-353; Simeoni 2021b, § 2.1). La liberación implica, a consideración de Weil, abandonar los antiguos ídolos¹⁴ cavernarios que irracionalmente se identificaban con el bien (Simeoni 2021a, 345-349; Simeoni 2021b, § 2.1; Vetö 2014, 77). El *malheur* concebido como un acontecimiento vivido, representa la fuerza que separa al sujeto de dichos ídolos cavernarios en la medida en que revela la miseria humana (Simeoni 2021a, 345-349, 354; Simeoni 2021b, § 2.1). El *malheur* tiene un efecto revelador de la verdad y de la infinita e infranqueable distancia que nos separa del bien,¹⁵ al que Weil también designará con el nombre de dios.¹⁶

En el punto de liberación, fuera de la caverna, el deseo sufre un cambio esencial, pues se

aspira al bien sin desear ningún objeto particular. En la medida en que el deseo consiente su propia falta y ya no busca eliminarla, se convierte en amor. Se trata de un amor sin posesión (cf. Weil 1994, 125; 2008, 107), diferente de los amores perversos que procuran explotar y extraer la satisfacción del amado, y diferente de los amores tiránicos, mencionados en *República* (IX.573d) (cf. Simeoni 2021a, 347). Pues, el verdadero amor, en su sentido platónico y weiliano, resulta ser un *μεταξύ* que está siempre sometido al juego de movimiento entre la falta y el recurso plenos, sin estar en ninguna de las dos posiciones de modo pleno jamás, pues Eros no es Πόρος ni Πενία, sino su hijo (cf. Platón *Banquete*, 202e-204c), es un intermediario entre la miseria humana y la fortuna divina (cf. Weil 1933-1941/1994, 125; 2008, 107; Vetö 2014, 61-66; Simeoni 2021a, 347; Simeoni 2021b, § 2.2). Este amor inherente al proceso de liberación cavernaria, en la medida en que guía el pensamiento, orienta el alma hacia la disposición weiliana de la *atención* (*attention*) (cf. Simeoni 2021a, 350-352; Simeoni 2021b, § 2.2), que consiste en una pura receptividad que posibilita la escucha del dolor de los otros. En este mismo sentido, afirma Vetö, es «por la atención como se sale de la cáscara de la autonomía, como nos alejamos de la perspectiva personal» (2014, 58).

Mientras en la caverna el sujeto posee un lugar central, al liberarse también se libera de sí mismo en el sentido en que se abandona, dejando sus posesiones y apetitos cavernarios, y todos los falsos ídolos que se hacían pasar por bienes en imitación del bien verdadero que nunca puede poseerse, ni siquiera traerse a la presencia. Parte del trauma que puede significar salir de la caverna consiste en renunciar a la pretensión de que el bien puede ser poseído y aceptar que el bien verdadero significa entrega generosa y comprometida con el otro ser humano. De este modo, afirma García-Baró de modo contundente: «No hay posibilidad alguna de situarse verdaderamente a la altura alcanzada ya por el pensamiento (y por la santidad) en el problema del dolor y la solidaridad interhumana si no se asimila la obra extraordinaria, señera, de Simone Weil» (2007, 118). La *atención*, en este sentido, conlleva un proceso kenótico de imitación de dios,¹⁷ quien

habría creado el universo como un acto de abandono en la medida en que implica la renuncia a la soberanía de sí mismo y de la posibilidad de ser soberano sobre la alteridad:

No poseemos nada en el mundo —pues el azar puede quitárnoslo todo— excepto el poder de decir *yo*. Eso es lo que hay que dar a Dios, es decir, destruirlo. No nos está permitido absolutamente ningún otro acto libre excepto la destrucción del *yo*. (Weil 1997, 461)

Desde el luminoso exterior, quien acaba de salir puede volver a mirar hacia dentro de la caverna y observar, allá abajo, su propia sombra, producida por los rayos que logran penetrar cuesta abajo por el escabroso y empinado camino. Pero, al alzar la mirada hacia el Sol ya no es posible encontrar nada de sí mismo.¹⁸

Después del estadio de liberación viene el estadio de retorno dentro de la caverna que, para Weil, implica una encarnación¹⁹ de la luz exterior en la corporalidad cavernaria: es necesario realizar en este mundo un reflejo de la luz sobrenatural (Simeoni 2021a, 353-354; Simeoni 2021b, § 2.3).²⁰ El sujeto liberado deviene *μεταξύ* entre lo físico y lo metafísico. Como agudamente destaca Simeoni, «la paradoja del sabio consiste, pues, en que su encarnación y su regreso a la caverna, tras haber alcanzado el Bien, coincide con el mantenimiento en sí mismo de un movimiento de atención kenótica, de un retiro activo» (2021b, § 2.3). En este sentido es que el retorno a la caverna implica la práctica de lo que Weil concibe como *impersonal* (*impersonnel*), pues la atención se relaciona, no consigo mismo y los apetitos personales, sino con el *malheur* de los que sufren (cf. Simeoni 2021a, 354; Simeoni 2021b, § 2.3). La filosofía de Weil debe concebirse como una «invitación a abandonar la buhardilla de las elucubraciones y descender a la arena de lo real: la calle, la fábrica o las relaciones» (Otón 2020, 115).

La filósofa, que se ha liberado abriéndose a la disposición de la *atención* y a la práctica de lo *impersonal*, tiene los oídos abiertos para escuchar el *malheur* de los otros y el corazón inspirado hacia la realización de la justicia en este mundo de explotación y miseria: «Lo que el

hombre puede hacer por el hombre no es añadirle algo, sino volverlo hacia la luz que viene de otro lugar, de lo alto» (Weil 1953, 114). En este mismo sentido, afirma Esposito, la filosofía de Weil «es un pensamiento guerrero incluso cuando combate por la paz» (2000, 39). Su vida estuvo marcada por el compromiso político,²¹ «nunca renunció a combatir los poderes opresivos; siempre se comprometió en esta lucha protagonizando empeños peligrosos e insólitos» (Pétrement 1997, 331), desde sus preocupaciones de niña²² por el mal estado de los soldados franceses, pasando por su militancia sindical y anarquista, hasta su decisión de vivir como obrera y terminar muriendo consumida en la experiencia del *malheur* fascisto-capitalista. Como afirma Abada Montesino, «desde muy joven siempre sintió Simone Weil que su sitio estaba con los desheredados, con los que sufren por siempre, desplazados en los bordes de las sociedades y la historia» (2016, 16). En esta misma línea, Otón sostiene que, lejos de que sus sufrimientos la recluyeran sobre sí misma, sobre su

propia insatisfacción existencial, la empujaron a salir de sí misma y a preocuparse por la aflicción de los demás. Desde su dolor interior podía empatizar con un mundo sufriente. En vez de caer en la autocondescendencia y en los bucles de la victimización, fue capaz de comprometerse en la causa de los desfavorecidos y de buscar soluciones a sus problemas. (2020, 112)

2. Platón: una vida en la filosofía frente a la injusticia

En la biografía más reciente que tenemos a disposición sobre Platón, el erudito Waterfield explica:

Dos sucesos que le afectaron muy profunda y personalmente le empujarían hacia el sendero que lo ha convertido en un personaje famoso incluso hoy en día. El primero fue la crueldad de los Treinta Tiranos, y el segundo la condena de Sócrates por la democracia restaurada.

(2024, § 1, *Características personales*)

Es decir, no solamente el asesinato de Sócrates marcaría a Platón, sino también el estado de Atenas y el ascenso de la tiranía impuesta por Esparta como resultado de las Guerras del Peloponeso:

Platón nos cuenta en la *Carta Séptima* que los Treinta le decepcionaron e indignaron (...). Le irritaba especialmente su tentativa de implicar a Sócrates en sus planes al hacerle detener a un hombre llamado León de Salimina, un destacado demócrata a quien querían ejecutar. Sócrates se negó, pero aun así León fue asesinado. «Me abstuve de las vergüenzas de la época», dice Platón. (Waterfield 2024, § 2, *Los Treinta Tiranos*, referencia a *Carta VII*, 325a)

Los Treinta Tiranos impusieron un régimen del terror: «Pasaron a la historia de Grecia como los primeros en hacer que sus conciudadanos vivieran atemorizados de las redadas de antes del amanecer. Mil quinientas personas fueron asesinadas en solo unas semanas mientras que otras huyeron al exilio» (Waterfield 2024, § 2, *Los Treinta Tiranos*). Pero la imposición y crueldad de dicho régimen tiránico y la condena criminal contra Sócrates —por parte de la democracia restaurada— no habrían sido las únicas muestras de decadencia política vistas por Platón en vida, pues creció durante la Guerra del Peloponeso, época del ocaso ateniense:

Durante su adolescencia, Platón vivió en una ciudad sumida en la pesadumbre y en la certeza de la derrota. Cuando nació, los atenienses todavía podían atribuirse el vivir en el Estado más rico y seguramente más poderoso del mundo griego; cuando llegó a la mayoría de edad, los recursos financieros de la urbe se habían agotado y había acabado escarmentada por la derrota. Debí de ser a la vez deprimente y aterrador. (Waterfield 2024, § 1, *La Guerra del Peloponeso*)

La época en la que vivió el joven Platón es extremadamente similar a la de Weil, ambas marcadas por la decadencia económica, política y moral conducentes al ascenso de la tiranía.

Es célebre la explicación que Platón da acerca de cómo alguien puede iniciarse en la filosofía: Sócrates recuerda en el *Teeteto* (155c-d) la leyenda de Iris, hija de Taumante, para explicar que el conocimiento nace después del asombro, como el arcoíris después de la tormenta. En este sentido, el θαυμάζειν, comprendido como asombro admirativo frente al mundo, funge como momento inicial de la filosofía. Ahora bien, siguiendo la investigación de Mattéi (2011, 15-19) y el análisis que realicé en otra parte (Mora Poe 2025, 93-97), la propia filosofía de Platón parece surgir de modo diferente, desde una experiencia vital de corte primeramente ético-político que consiste en la indignación ante una inaceptable injusticia cometida contra otro ser humano.²³

El término griego es ἀγανάκτησις. Por ejemplo, en *Gorgias* (ἀγανακτιτόν, 511b6) se emplea para describir la indignación que generaría que un hombre malo asesine a otro justo y honesto, con lo que Platón hace un claro guiño a la muerte real de Sócrates. Pero, la referencia más importante a este fenómeno se encuentra en *República* (X.603e-605a), donde Platón reflexiona acerca de su concepción tripartita del alma, señalando que la parte irascible (θυμοειδές) hace entrar en armonía a las otras dos en una suerte de ardor o indignación ética (ἀγανακτικόν, *República*, X.604e2) que se alza contra el mal mientras que mantiene a raya la parte del alma inferior y apetitiva (ἐπιθυμητικόν), pues esta tiende a quedarse en el lamento debilitando y paralizando el alma. Al tiempo en que se pone coto a la parte apetitiva, se da vía libre para la activación de la parte racional (λογιστικόν) del alma, que tiende a la moderación, pero sin hacerla perder sus capacidades. De este modo, el fenómeno de la ἀγανάκτησις abre la posibilidad de que el alma se afirme en la búsqueda de restitución de justicia y en la dignidad del pensamiento (cf. Mattéi 2011, 15; Mora Poe 2025, 95-97).

Ciertamente, el sufrimiento pensado por Platón en el fenómeno de la indignación o ἀγανάκτησις no parece ser tan radical como el que entraña la noción weiliana de *malheur*, pues el énfasis parece estar puesto en cómo la ἀγανάκτησις conduce a la vigorización del alma, sin dejarla caer en el lamento al que la empuja la parte apetitiva (ἐπιθυμητικόν). Mientras que

el *malheur* weiliano es un concepto más amplio que se centra en la destrucción del alma, su vaciamiento y en cómo puede no conducir a la salida de la caverna. De hecho, en la mayoría de las ocasiones no conduce a ello, sino que aniquila al sujeto que lo padece. Por otro lado, el *malheur* implica una cierta inscripción en el cuerpo, sobre todo en la experiencia del trabajo físico, como sucede con la explotación laboral que la misma Weil sufrió en carne propia, conduciendo tanto a la destrucción espiritual como corporal. Ahora bien, en el *Fedro*, Platón emplea la palabra ἀγανάκτησις (251c3) para describir el dolor físico que sienten los bebés cuando crecen sus dientes, lo cual es una metáfora del dolor que siente el alma cuando su plumaje crece al contemplar la belleza y elevarse hacia las ideas. Solo dos líneas después, Platón emplea el verbo ἀγανακτέω (*Fedro*, 251c5) para describir este mismo dolor al referirse directamente al crecimiento del plumaje de las alas del alma, siendo una metáfora del quehacer filosófico mismo. En efecto, también la indignación ética-política implica un cierto tipo de dolor, aunque no con el mismo peso destructivo que el *malheur*.

En el *Fedón*, mientras Sócrates insiste que acepta la muerte sin indignarse (cf. 63b-c, 64a, 69d), son sus interlocutores, que asisten al espectáculo de su muerte, quienes se declaran claramente indignados: «La indignación [ἀγανάκτησις] aparece entonces como el resorte ético primitivo, no frente a la injusticia que uno sufre en carne propia, sino ante el espectáculo de la injusticia infligida a los demás» (Mattéi 2011, 16; los corchetes son añadidos). Si el bien representa la forma suprema de la dignidad, la negación que el mal hace de este produce necesariamente el *pathos* de la indignación (cf. Mattéi 2011, 19; Mora Poe 2025, 95). Así, lo que marcaría el comienzo de la filosofía del propio Platón —su obra, sus diálogos, la fundación de la Academia— no se sería tanto la vía del eros,²⁴ ni del asombro ontológico, sino haber atestiguado una profunda *injusticia cósmica*²⁵ cometida contra quien consideraba el ser humano «más justo (δικαιότατον) de su época» (Platón *Carta VII*, 324e1).

Mientras el asombro o θαῦμα es la prueba del ser —el asombro de que el ser *es*—, la

indignación es la prueba del bien –la indignación de que el bien *no sea*–. La indignación ante lo inadmisibile, el radical rechazo y condena contra el género humano en general y ya no solo la Atenas de su época²⁶ determina la apuesta de Platón por la filosofía (Mora Poe 2025, 96). La muerte de Sócrates es la línea de fuga que permitió al joven Platón armarse con la filosofía para combatir la estupidez y decadencia, para combatir la traición del humano contra el otro humano, el imperio de la injusticia en la tenebrosa caverna: «me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada» (Platón *Carta VII*, 326a5-7). La reacción de Platón ante el crimen contra Sócrates no fue moralizar, sino producir otra posibilidad existencial que es la filosofía crítica y abierta al diálogo con la alteridad: intentó realizar dentro de la caverna un reflejo de aquella luz solar.

3. Weil y Platón: el retorno dentro de la caverna

Ciertamente, no es usual encontrar interpretaciones de la alegoría de la caverna que pongan el mismo énfasis en la injusticia que transgrede la vulnerabilidad humana como lo hace Simone Weil. De hecho, en la misma alegoría, Platón plantea que los filósofos de la Polis ideal no querrían regresar dentro de la caverna (cf. *República*, VII.517c-d),²⁷ como si un cierto interés personal les empujara a quedarse fuera. Platón da motivos para que retornen, pero solo aplican para filósofos de la Polis ideal: han sido creados por esta y deben retribuirle (*República*, VII.520b-c). Entonces, en el caso de una Polis donde no sucede así, una Polis que no sea grata para un filósofo, una Polis como Atenas y todas las demás ciudades que han existido, ¿por qué los y las filósofas habrían de retornar dentro de la caverna? Este es el caso del propio Platón y, también, de Sócrates, quienes, siguiendo lo planteado en los argumentos propuestos en la *República*, no tendrían motivos para retornar dentro de la caverna (cf. Mora Poe 2025, 97-98).

Ahora bien, Platón parece indicar de modo implícito un motivo por el cual alguien podría querer volver dentro (cf. Mora Poe 2025, 85-100). De hecho, lo menciona ahí mismo, en la alegoría, pero sin explicitar que ese es un motivo posible de retorno dentro de la caverna y, más sorprendentemente aún, sin confesar que ese fue su propio motivo para hacerlo. En *República VII* 517a y 517d-e se explica que cuando alguien retorne (sin decir por qué habría de hacerlo), corre el riesgo de que lo confundan con un malhechor y lo maten. Es lo que le pasó a Sócrates, Platón está hablando de Sócrates. Por tanto, no se trata de cualquier suceso, es el motivo que hizo al propio Platón bajar a la caverna y entregarle sus diálogos; como golpes de azadón que atizaron a gentes diversas a consagrarse a la filosofía. Platón lo indica desde lejos, como las flechas de Apolo: la filosofía puede comenzar a raíz de la injusticia cometida contra otro ser humano.

Lo anterior puede ser acercado a lo que Weil piensa con su concepto de *malheur*, sin embargo, hay diferencias fundamentales que no debemos dejar de anotar: Sócrates no parece padecer de *malheur* alguno, muere abrazando su propia muerte. En efecto, podemos estar casi seguros de que Sócrates no sintió *malheur*: «No hay desdicha [*malheur*] cuando el sufrimiento es, a todas luces, el de un noble mártir» (García-Baró 2007, 129, los corchetes son añadidos). Es, más bien, Platón el que parece sufrir de algo similar al *malheur*, sin que nos atrevamos a afirmar que sea exactamente lo mismo. Sin embargo, la propia Weil explica que este fenómeno bien puede acontecer ante la muerte de un ser amado:

El *malheur* es inseparable del sufrimiento físico, (...) en la ausencia o la muerte de un ser amado, la parte irreducible del dolor es algo así como un dolor físico, una dificultad para respirar, un nudo en el corazón, o una necesidad insatisfecha, un hambre, o el desorden casi biológico causado por la liberación brutal de una energía hasta entonces orientada por un apego y que ya no tiene dirección. (1950, 124-125)

En efecto, la muerte de Sócrates hizo a Platón «perder la cabeza» (ἰλιγγιᾶν, Platón *Carta*

VII, 325e3) e hizo que su cuerpo enfermara (ἡσθένει, Platón *Fedón*, 59b10). Es Platón el que enferma ante la injusta muerte del ser amado, tanto en su alma como en su cuerpo, a pesar de que Sócrates no padezca de *malheur*. Esto marca una diferencia importante respecto de la propuesta weiliana, pues, como se vio en la primera parte, la salida de la caverna se da por la vivencia del *malheur*, mientras que el retorno se da por que la *atención* permite atender al *malheur* de los otros; pero Sócrates no lo padece.

García-Baró nos proporciona una clave para relacionar el duelo de Platón con el concepto weiliano de *malheur*:

No existe desdicha [*malheur*] sin dolor físico, o sea, sin participación de la afectividad carnal; (...) es toda la existencia la concernida, la destrozada y revolucionada (...). Por ejemplo, una catástrofe que mata a las personas que más queremos (...) se traduce siempre, si de veras se constituye en nuestra desdicha [*malheur*], en alguna clase de dolor en la carne: en un ahogo permanente, en un insomnio terrible, en vértigos o pérdida de defensas. (2007, 129, los corchetes son añadidos)

De esos vértigos nos da testimonio Platón en su *Carta VII* al utilizar la noción de ἵλιγγος (325e3), que puede traducirse como vértigo, mareo o enloquecimiento, empleada para describir cómo se sintió frente a la muerte de Sócrates, así como a la injusticia general que imperaba en la cavernaria Atenas. Además, el énfasis que la noción de *malheur* comporta, en tanto que una inscripción en el cuerpo,²⁸ también se atestigua en el registro semántico de la ἀγανάκτησις en tanto que dolor corporal, como se vio más arriba que sucede en el *Fedro* (251c3 y 251c4). Pero, sobre todo, se atestigua en una de las escasas alusiones que Platón da de sí mismo en sus diálogos, al indicar, en el *Fedón*, que probablemente se encontraba enfermo (ἡσθένει, 59b10) el día de la muerte de Sócrates.

Ante el problema del retorno dentro de la caverna, Castel-Bouchouchi considera que Weil propone una «interpretación original y resueltamente moderna en su inspiración, según la cual el platonismo consumado incluye trabajo o

acción política, en todo caso participación efectiva en la vida que se desarrolla en la morada común» (2007, 173). Por lo que el retorno dentro, plantea Weil, forma parte esencial del modo de ser de la persona filósofa, quien saldría de la caverna ya no querría quedarse fuera.²⁹ Se quiere aventurar la hipótesis de que, en la vida de Platón, indignado frente al injusto asesinato de Sócrates, se atestigua la interpretación weiliana respecto a su alegoría, aunque Platón no lo haya explicitado en ninguna parte; probablemente, para generar un efecto crítico en sus lectores;³⁰ tal y como el dios Apolo hizo en Sócrates, si hacemos caso a la *Apología*. En suma, si vemos la vida del propio Platón, parece que encontramos en ella la acreditación de la interpretación weiliana de su alegoría: la injusticia cometida contra otro ser humano es lo que comanda el regreso de Platón a la caverna. En este punto de la presente investigación, la vida de Platón se nos revela, en cierto sentido, vivida al estilo del platonismo weiliano. Si se permite hacer la siguiente broma —se especula que Platón no solo la permitiría, sino que se reiría—, se ha de afirmar que no solo Weil es platónica, sino que Platón es un weiliano *avant la lettre*.

Platón conocía de cerca la maldad humana, la vio directamente al rostro, la sufrió en su cuerpo; igual que Weil, aunque ella en la fábrica con un dios que se hizo esclavo y murió en la cruz, mientras que aquel en la indignación (ἀγανάκτησις) y el vértigo (ἵλιγγος) griegos.³¹ Al principio, antes de que la indignación vigorizara su alma, sintió desesperación frente a ese extraño personaje que no mostraba angustia y abrazaba su propia muerte como sabiendo que esta sería la última gran enseñanza. El joven Platón sintió una infinita tristeza ante la inevitable tragedia, un desgarró en su condición humana, una especie de *malheur avant Simone Weil*. En efecto, es una tristeza más profunda y grande, una tristeza que no se limita a la muerte de Sócrates, sino que se ensancha cubriendo al género humano entero, capaz de condenar al hombre más justo de la época. El mundo entero enferma (ἡσθένει, Platón *Fedón*, 59b10) a Platón ante el acontecimiento de la muerte de Sócrates. ¡No podía ser de otra manera!, a pesar de tener un sano y vigoroso cuerpo musculado que le ganaría su apodo (cf.

Diógenes Laercio 1966, III.4). Lo que enferma no es solo su cuerpo, es la existencia toda, ¡el mundo entero está enfermo! Pero de su infinita tristeza, de su existencia enferma, por vía de la indignación, surge su filosofía. La filosofía solo pudo erigirse en la medida en que reaccionaba y resistía contra la triste e injusta decadencia del género humano en general, atestiguada en la injusticia cometida contra otro ser humano. La muerte de Sócrates no liga solamente a Platón con su maestro, sino a Platón con el mundo entero (cf. Mora Poe 2025, 96-97).

Platón pone paso firme en el luminoso exterior de la caverna, Sócrates le ha hecho salir de allí. El joven gira su cabeza y vuelve a ver dentro. Su espíritu se indigna ante la ausencia del bien real, la injusticia que vicia las comunidades humanas por doquier, el juicio, la condena y la muerte inducida de Sócrates. No es el simple asombro *thaumático* frente a la existencia del mundo, es la indignación de que el bien no sea y de que la vulnerabilidad humana sea brutalmente ultrajada. Es la enfermedad y el dolor que hace desplomarse el cuerpo y lo esfonda de nuevo hacia la oscuridad. Es el mareo de la caída. Es la indignación ante el imperio de lo que, casi dos mil quinientos años después y con la radicalidad de quien ha trabajado en la fábrica, Weil pensará como *malheur* propio de la vida cavernaria. Platón mira hacia abajo y observa el cuerpo de Sócrates muriendo, esa oscura caverna que es la ciudad de Atenas lo ha condenado! Pero el drama de la filosofía y del joven muchacho está lejos de terminar ahí. Platón vuelve a alzar la vista y observa el espíritu de su maestro a su lado. Sócrates no ha muerto. Hay que bajar y escribir los diálogos, hacer un reflejo de la luz solar en ese tenebroso imperio del *malheur*, devolver a su maestro la existencia corporal por medio de la letra escrita.³²

Weil se equivoca cuando afirma que «desde la desaparición de Grecia no ha habido filósofos» (1996, 199), pues el análisis realizado hasta aquí nos muestra que no solo Platón pensó, enfermó, se indignó y vivió como filósofo, sino que Simone Weil también pensó, sufrió, vivió y murió como una indiscutible y genuina filósofa.

Notas:

1. Como afirma Abad Montesinos, no «han cesado de destacar todos los lectores de Weil la profunda conexión entre su vida y sus escritos» (2016, 20), pues el pensamiento de Weil es una «profunda reflexión sustentada por su experiencia vital y marcada por el sufrimiento. Porque su filosofía pretende ser pensamiento encarnado, entrelazado con la necesidad que domina el universo que nos rodea» (2016, 16). En la misma línea, Vetö afirma contundentemente que «quelqu'un qui ignore les circonstances de sa vie n'a aucune chance de vraiment comprendre la pensée de Simone Weil» (2014, 11). Algunos otros ejemplos destacables que exploran el vínculo entre la vida y la obra de Weil son: Moeller 1955, 302-251; García-Baró 2007, 118-176; Bradatan 2023, 1-56; Otón 2020. En este sentido, Otón clasifica una serie de intérpretes de la vida de Weil que han seguido líneas interpretativas distintas, sean vituperios o apologías, cf. 2020, 110-112.
2. Coincide, también, con el ascenso y consolidación del fascismo en Francia con el régimen de Vichy. En efecto, el *malheur* que motivó en Weil su retorno al platonismo no es un simple malestar capitalista, sino que se trata del *malheur* propio de la peor faz del capitalismo: el fascismo.
3. «Platon, Descartes et Kant sont donc les trois étoiles fixes de l'univers philosophique weilien mais des glissements s'opèrent et le fondateur de l'Académie finira par s'imposer comme la figure centrale de cette pensée» (Vetö 2009, 586).
4. Weil buscaría en Platón «la possibilité d'une démarche philosophique sans clôture sur soi, sans reste, qui demeure pure orientation –vers la grâce– (...) sans refuge doctrinal, sans dernier mot, sans repos» (Castel-Bouchouchi 2007, 169). Esta postura filosófica se vincula con su postura política en contra de los totalitarismos: «En el totalitarismo, la sacralización de una verdad conduce a la imposición de patrones de pensamiento y promueve la persecución de los disidentes. Entonces se cometen las atrocidades más execrables en nombre de una verdad que legitima la violencia» (Otón 2020, 114).
5. Todas las citas traducidas al español, que son de textos originalmente escritos en francés, inglés y griego antiguo (tanto los de Weil y Platón como de sus comentadores), son obra del autor.
6. «Il y a dans le mouvement de pensée propre aux écrits platoniciens une façon de philosopher, une volonté de ne pas conclure mais de rester

toujours dans l'entre-deux» (Castel-Bouchouchi 2007, 170).

7. Para profundizar en la influencia mística y cristiana en las interpretaciones que Weil hace del pensamiento y la literatura griega, cf. Cabaud Meanie 2007.
8. «Platon a vu parfaitement juste: toute activité intellectuelle dans les limites étroites de son exercice même est pure et purificatrice, car elle implique nécessairement qu'on fasse abstraction de ses intérêts et désirs personnels, et ainsi les démons de l'autonomie se trouvent exorcisés au moins pour quelque temps. Cette même idée sera vigoureusement affirmée dans un certain nombre de textes où Simone Weil relie l'intelligence à ce qui est surnaturel en l'homme» (Vetö 2014, 41).
9. Para un análisis minucioso del modo innovador como Weil reinterpreta la alegoría de la caverna de Platón, cf. Simeoni 2021a y Simeoni 2021b.
10. Ciertamente, Weil reconoce que esta experiencia del *malheur* no se reduce a su experiencia laboral en el contexto capitalista: «A los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Las dotes extraordinarias de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de ellas. No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Prefería morir a vivir sin ella» (1993, 38-39). Sobre la experiencia laboral en fábricas, una de sus biografías más importantes explica: «fue el comienzo de un periodo menos feliz, más sombrío y, al mismo tiempo, el periodo de una evolución intelectual o espiritual. Parece que no encontré en esta experiencia lo que buscaba: el descubrimiento de los métodos que permitirán transformar realmente la condición proletaria. Pero la experiencia tuvo sobre ella un efecto profundo y que no esperaba. Produjo una modificación de sus sentimientos y poco a poco de sus pensamientos» (Pétrément 1997, 33). Weil reconoce que: «Tenía el alma y el cuerpo hechos pedazos; el contacto con la desdicha [*malheur*] había matado mi juventud. Hasta entonces, no había tenido experiencia de la desdicha [*malheur*], salvo la mía, que, por ser mía, me parecía de escasa importancia y que no era, por otra parte, sino una desdicha a medias, puesto que era biológica y no social. Sabía muy bien que había mucha desdicha [*malheur*], en el mundo, estaba obsesionada con ella, pero nunca la había estado mediante un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha [*malheur*] de los otros entró en mi carne y en mi alma. Nada me separaba de ella, pues había olvidado realmente mi pasado y no esperaba ningún futuro, pudiendo difícilmente imaginar la posibilidad de sobrevivir a aquellas fatigas. (...) Desde entonces, me he considerado siempre una esclava» (Weil 1993, 40, los corchetes son añadidos). Ahora bien, lo anterior no nos conduce a interpretar que el concepto de *malheur* sea aplicable exclusivamente dentro del contexto histórico de Weil, pues su sentido es mucho más amplio con tintes transhistóricos que designan la condición de desdicha en cualquier época humana.
11. «Platon lui-même n'est qu'un précurseur. Les Grecs connaissaient l'art, le sport, mais non pas le travail» (Weil 2008, 87).
12. Diotima, por boca de Sócrates, concebía a Eros como un *μεταξύ* o intermediario entre lo divino y lo mortal (cf. *Banquete*, 202a-203a).
13. Para un análisis de cómo Weil propone huir del dominio de la fuerza en dirección al bien, cf. Narcy 2018, 653-674.
14. «L'idolâtrie vient de ce qu'ayant soif du bien absolu, on ne possède pas l'attention surnaturelle et on n'a pas la patience de la laisser pousser» (Weil 2002, 204).
15. Respecto de la importancia fundamental del bien en la obra de Weil y cómo esto la vincula con el socratismo, García-Baró explica que «Simone Weil ha comenzado toda su filosofía por el mismo punto en el que cualquier socrático y cualquier neoplatónico lo hará siempre, pero de un modo que es imposible, creo, agudizar, afilar: el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él. Ahora bien, un hombre sólo puede vivir dirigido al bien absoluto: jamás la vida llega a ser propiamente vivible cuando consiste en adhesión a cualquier otro bien, a cualquier pequeño bien» (2007, 148).
16. Cf. Weil 2008, 91 y 2002, 123.
17. A este retiro de dios le es inherente un gesto similar al de la idea del bien en el famoso pasaje de la *República* (509b) (cf. Simeoni 2021a, 346-348, 351-352, 354), donde esta se eleva más allá del ser concebido como *οὐσία*, como si dicho elevarse –retiro– fuese también condición de

- posibilidad de la producción del cosmos. De hecho, como señalamos más arriba, para Weil, el bien y dios son lo mismo (cf. Weil 2008, 91 y 2002, 123). Dios crea el universo abdicando de sí y de su poder sobre el mundo. Tsujimura explica: «Le Dieu à qui elle a consacré toute son attention était celui qui n'exerce aucun pouvoir ici-bas. Il y est impuissant et n'y est même pas» (2005, 109). Conviene tener presente *Filipenses* (2.6-7): «Cristo, siendo de condición divina... se vació (ἐκένωσεν) de sí mismo (ἑαυτὸν) tomando la condición de esclavo (δούλου)».
18. «Si on suit [l'analogie] l'image de la caverne, on doit voir sur le mur de la caverne une ombre de soi correspondant à la lueur du feu – et, sorti, mais regardant encore à terre, une ombre de soi, mais produite par la lumière du soleil et une image de soi dans l'eau. Quand on lève la tête, on ne voit plus rien de soi-même» (Weil 1994, 322).
 19. Muenala Valverde (2019, 165-189) estudia la noción weiliana de encarnación, que consiste en «renunciar a la aspiración de ser todo, desistir a ejercer todo el poder que se tiene, destruir el yo egoísta, despojarse de los adornos de lo personal, vaciarse de la imaginación colmadora de vacíos, etc. Ello permitirá al ser humano escapar, aunque sea en un grado infinitesimal al animal social, la fuerza y la gravedad; adquirir una actitud consistente en la escucha, la renuncia y la espera; alcanzar la atención del dolor y la desgracia de los otros; amar la verdad y contemplar la belleza del universo; pasar de lo colectivo a lo impersonal y colaborar para que los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia se encarnen en el mundo» (2019, 187). Más adelante, este autor insiste: «el acto de encarnación es el único modo que tiene el ser humano para llegar a los otros, al Otro, (...) para encarnar en el orden social los bienes trascendentes del bien, la verdad, la belleza y la justicia» (2019, 188-189).
 20. «Après avoir arraché l'âme au corps, avoir traversé la mort pour aller à Dieu, le saint doit en quelque sorte s'incarner dans son propre corps afin de répandre sur ce monde le reflet de la lumière surnaturelle. Afin de faire de cette vie terrestre et de ce monde une réalité, car jusque-là ce ne sont que des songes. Il lui incombe ainsi d'achever la création. Le parfait imitateur de Dieu d'abord se désincarne, puis s'incarne» (Weil 2008, 101).
 21. Simone de Beauvoir, frente a Weil, confiesa que «envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. No sé cómo entablamos conversación; afirmé de manera tajante que solo una cosa importaba hoy: una revolución que permitiera comer a todo el mundo» (1958, 330). En un sentido similar, el presbítero Moeller destaca que la «idea central de su vida es la obligación de «apretar contra su corazón, hasta tritularlo», la necesidad, el constreñimiento de la desgracia; finalmente su caridad la obligó a abrazar la condición obrera en toda su dureza» (1955, 301).
 22. «A los cinco años, en 1914, descubrió el dolor de los otros: las privaciones de los soldados en las trincheras le fueron reveladas por una madrina de guerra que vivía en su hogar; Simone Weil decidió privarse de azúcar. Este «pequeño sacrificio» fue el primer paso de una entrega cada vez más total a la desgracia del mundo» (Moeller 1955, 302). Para un resumen biográfico de Weil que pone el énfasis en su entrega al dolor de los otros, cf. Moeller 1955, 301-312.
 23. «L'indignation devant la condamnation de celui que l'oracle de Delphes tenait pour le plus sage des hommes a commandé l'entrée de Platon en philosophie (...). Platon tirera la conclusion philosophique du scandale d'une telle injustice. Toutes les cités sans exception ont un mauvais régime politique, et leur législation comme leur moralité sont corrompues à un point tel que leur s'avère incurable» (Mattéi 2011, 13). En esta misma línea, Waterfield explica que Platón llegó «a la amarga conclusión de que los gobiernos de todos los Estados contemporáneos, no solo el de Atenas, eran corruptos y necesitaban una reforma. Así que se retiró del mundo real a los reinos fascinantes de la contemplación y la teoría pura, desarrollando la obra de Sócrates en todos los campos, incluido el de la teoría política. Y al cabo de unos años empezó a participar en la iniciativa de recordar a Sócrates escribiendo diálogos que lo mostraban haciendo filosofía» (2024, § 3, *Juicio y muerte de Sócrates*).
 24. Ciertamente, ya Diógenes Laercio (1966, III.V) explicaba que Platón habría abandonado la escritura de poesías, e incluso tragedias, para consagrarse a la filosofía. Este cambio habría sido ocasionado por el encuentro, la influencia y el inmenso poder de seducción de Sócrates, lo que implica una dimensión erótica. Sin embargo, aquí pretendemos sostener que fue su muerte el acontecimiento definitorio que habría empujado a Platón a la escritura filosófica por medio de diálogos, lo que implicaría que la dimensión ética primaria por encima de la erótica.

25. «On peut légitimement parler d'une *indignation cosmique* chez Platon dès que la justice, dont le *Gorgias* affirme qu'elle noue en une seule communauté « le ciel et la terre, les dieux et les hommes » (508a)» (Mattéi 2011, 20).
26. Platón afirma: «llegué a comprender que todos los Estados (πόλεις) actuales están enteramente mal gobernados» (*Carta VII*, 326a2-3).
27. Castel-Bouchouchi retoma este problema y la solución innovadora que propone Weil (cf. 2007, 172-173). Como se puede observar, en el presente artículo intentamos brindar una solución desde la obra y vida de Platón, en lo que seguimos la empresa ya iniciada en Mora Poe 2025, 85-100.
28. «Le malheur est (...) rendu irrésistiblement présent à l'âme par l'atteinte ou l'appréhension immédiate de la douleur physique. Si la douleur physique est tout à fait absente, il n'y a pas malheur pour l'âme» (Weil 1950, 125).
29. El momento final del quehacer filosófico podría consistir en «celui où l'être délivré regarde le Soleil lui-même (...). Mais dans Platon ce *n'est pas la fin. Encore une étape*» (Weil 1953, 123).
30. Altman, en su célebre artículo donde propone un brillante ordenamiento de los diálogos de Platón desde el punto de vista de la lectura pedagógica para un lector primerizo, interpreta esta contradicción (cf. 2019, 7-12). El hecho de que los filósofos ponen el interés público de la Polis por encima del personal, al tiempo en que estando fuera de la caverna no querían regresar dentro a ocuparse de los asuntos políticos, sería un gesto por medio del cual Platón desea generar sorpresa en el lector y obligarlo a pensar críticamente por sí mismo un problema ante el que el autor no brinda soluciones explícitas (2019, 9-12). Este ejercicio crítico es, justamente, y gracias a la ayuda de Weil, lo que hemos intentado realizar en el presente trabajo.
31. Queda pendiente por explorar el hecho biográfico de que Platón fue, él mismo, un esclavo, cf. Diógenes Laercio 1966, III.19-20; Waterfield, 2024, § 4, *Platón esclavizado*.
32. Se intentó sostener una tesis similar en: Mora Poe 2025, 100. Derrida (1997, 203- 260) no dice algo muy diferente al insistir en cómo la muerte de Sócrates empuja a Platón a escribir: «Platón escribe a partir de su muerte. Toda la escritura platónica (...) es, pues, *leída a partir de la muerte de Sócrates*» (1968/1997, 224); más adelante insiste: «Platón actúa como un hijo *que escribe* esa condena, reparando y confirmando así la muerte de Sócrates» (1968/1997, 233). En un

sentido similar, Mattéi concluye: «Il fallait que l'âme de Socrate monte au ciel pour que la pensée de Platon descende parmi nous» (2011, 24).

Bibliografía:

- Abad Montesinos, Jorge. 2016. «Simone Weil: el trabajo y el espíritu de la verdad». *Thémata. Revista de Filosofía* 54, no 1: 13-32. <http://dx.doi.org/10.12795/themata.2016.i54.01>
- Altman, William H. F. 2008/2019. «El orden de lectura de los diálogos de Platón». *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* 25, no 1: 1-36. Traducido por José María Jiménez Caballero.
- Bradatan, Costica. 2023. *In praise of failure. Four lessons in humility*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- De Beauvoir, Simone. 1958. *Mémoires d'une jeune fille rangée*. París: Gallimard.
- Cabaud Meaney, Marie. 2007. *Simone Weil's apologetic use of literature. Her christological interpretation of classic greek texts*. Oxford: Oxford University Press.
- Castel-Bouchouchi, Anissa. 2007. «Le platonisme achevé de Simone Weil». *Les Études philosophiques* 82, no. 3: 169-182. <https://doi.org/10.3917/leph.073.0169>.
- Derrida, Jacques. 1997[1968]. «La Farmacia de Platón». En *Diseminación*, 91-260, traducido por José Martín Arancibia. España: Espiral.
- Diógenes Laercio. 1966[1964]. «Vidas y opiniones de los filósofos ilustres». En *Diogenes Laertii vitae philosophorum*, vols. 1-2, editado por Herbert Strainge Long. Oxford: Clarendon Press.
- Espósito, Roberto. 2000. «Simone Weil y Europa». *Archipiélago: Cuadernos de la crítica de la cultura*, no 43: 37-46.
- García-Baró, Miguel. 2007. *De estética y mística*. Ediciones Sígueme. Versión digital.
- Mattéi, Jean-François. 2011[2005]. *Platon*. París: Puf.
- Moeller, Charles. 1955. *Literatura del siglo XX y cristianismo. Tomo I: El silencio de Dios*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- Mora Poe, Tomás. 2025. *El silencio de Sócrates en el Sofista de Platón: el problema de la primacía de la otredad en el recusar socrático*. Tesis de maestría, Universidad de Costa Rica. <https://hdl.handle.net/10669/103207>
- Muenala Valverde, Galo Patricio. 2019. «La praxis de la encarnación, propuesta de Simone Weil para contravenir la dinámica de la fuerza y la

- gravedad que rigen el orden social». *Cuestiones Teológicas* 46, no. 105: 165-190. <http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v46n105.a07>
- Narcy, Michel. 2018. «L'idée du bien chez trois platoniciens modernes : Alain, Pétrement, Weil». *Chora. Le Principe du bien. Platon, Aristote et leur postérité 15-16*: 653-674.
- Otón, Josep. 2020. «Vulnerabilidad y violencia en el Prologue de Simone Weil». *Aurora*, no 21: 104-116.
- Pétrement, Simone. 1997. *Vida de Simone Weil*. Madrid: Trotta.
- Platón. 1966[1903]. «Gorgias». En *Platonis opera*, vol. 3, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1900]. «Fedón». En *Platonis opera*, vol. 1, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1900]. «Teeteto». En *Platonis opera*, vol. 1, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1968[1902]. «República». En *Platonis opera*, vol. 4, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1901]. «Banquete». En *Platonis opera*, vol. 2, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1901]. «Fedro». En *Platonis opera*, vol. 2, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 1967[1907]. «Carta VII». En *Platonis opera*, vol. 5, editado por John Burnet. Oxford: Clarendon Press.
- _____. 2011. *Diálogos I (Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras, Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo, Fedón, Banquete, Fedro)*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 2014[2011]. *Diálogos II (República, Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias o Atlántico)*. Madrid: Editorial Gredos.
- _____. 2022[1992]. *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas* (t. VI). Madrid: Editorial Gredos.
- Simeoni, Francesca. 2021a. «Expliquer le bien par une image». Simone Weil et l'image platonicienne du Bien dans la République. *Revista Portuguesa de Filosofia* 77, no. 1: 341-356. <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27007915>
- _____. 2021b. «To Turn with All One's Soul»: On Some Aspects of the Platonic Legacy according to Simone Weil. *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica* 18, no. 2. <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XVIII122021&id=10>
- Tischendorf, Constantin von (editor). 1869–1872. *Novum Testamentum Graece*. Leipzig: Giesecke & Devrient. Consulta digital en: <https://www.logosklogos.com/interlinear/NT/Fil/2/7>
- Tsujimura, Sakoto. (仏文研究). 2005. «La force et le bien: La purification du «désir du bien» chez Simone Weil». *KURENAI (Kyoto University Research Information Repository)* 36: 99-119. <http://dx.doi.org/10.14989/137965>
- Vetö, Miklós. 2009. «Simone Weil et l'histoire de la philosophie». *Archives de philosophie* 72, no 4: 581-606. <http://dx.doi.org/10.3917/aphi.724.0581>
- Vetö, Miklós. 2014[1971]. *La métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan.
- Waterfield, Robin. 2024[2023]. *Platón de Atenas. Una vida filosófica*. Traducido por Vicente Campos Gonzales. Editorial Rosamerón.
- Weil, Simone. 1950. *Attente de Dieu*. Introducción y notas de Joseph-Marie Perrin. Paris: La Colombe. https://fr.wikisource.org/wiki/Attente_de_Dieu
- _____. 1953. *La source grecque*. Coll. «Espoir». Paris: Gallimard.
- _____. 1962[1941]. «Lettre à Déodat Roché». En: *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Coll. «Espoir». Paris: Gallimard.
- _____. 1988. *La pesanteur et la grâce*. Paris: Presses-Pocket.
- _____. 1993. *A la espera de Dios*. Traducido por María Tabuyo y Agustín López. Madrid: Trotta.
- _____. 1994[1933-1941]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 1: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 1995[1934]. *Reflexiones sobre la libertad y la opresión*. Traducido por Carmen Revilla Guzmán. Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós.
- _____. 1996[1943]. *Echar raíces*. Traducido por Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. 1997[1941-1942]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 2: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 2002[1942]. *Œuvres complètes*, t. VI, vol. 3: *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- _____. 2008[1940-1942]. *Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1-2: *Écrits de Marseille*. Paris: Gallimard.
- _____. 2018[1938]. «Lettre à Georges Bernanos». En: *L'Espagnole*: 31-40. Publicación electrónica: Abrüpt.

Tomás Mora Poe (tomas.morapoe@ucr.ac.cr) terminó recientemente sus estudios en la Maestría en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, con una investigación sobre Platón: *El silencio de Sócrates en el Sofista de Platón: el problema de la primacía de la otredad en el recusar socrático*. Actualmente es docente de Filosofía y Pensamiento en la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

Recibido: 20 de enero, 2026.

Aprobado: 19 de junio, 2026.

DOI: 10.15517/revfil.2026.4891