

ARTÍCULOS

La atención a lo repetitivo en Simone Weil: una defensa de Prometeo, el Cristo de Esquilo

Attention to the repetitive in Simone Weil: A defense of Prometheus, Aeschylus' Christ.

María de las Mercedes López Mateo

Universidad Autónoma de Madrid

mercedes.lopezmateo@uam.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4936-2892>

Resumen: El presente artículo tiene por objeto analizar la rigurosidad y el propósito de la lectura y recepción que la filósofa francesa Simone Weil realizó de la tragedia *Prometeo encadenado* atribuida a Esquilo. Para ello, su comprensión de Prometeo como representación griega de Cristo *avant-la-lettre* será estudiada desde la nueva politización y democratización de los Estudios Clásicos, esto es, el marco teórico de los *Classical Reception Studies*: sus antecedentes en tanto que recepciones intermedias, su desglosamiento como entidad autónoma y, por último, el tipo de relación que une la obra de Esquilo con la propia de Simone Weil. Tras dicho desarrollo, las conclusiones obtenidas apuntarán a un empleo de la tragedia griega para justificar sus planteamientos metafísicos y políticos.

Palabras clave: Simone Weil; recepción clásica; Prometeo; Esquilo; Cristo; mística; tradición clásica; *Malheur*.

Como citar este artículo / Citation: López Mateo, María de las Mercedes (2024) “La atención a lo repetitivo en Simone Weil: una defensa de Prometeo, el Cristo de Esquilo”. *Isegoría*, 71: 1528. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1528>

Abstract: This paper aims to analyse the accuracy and purpose of French philosopher Simone Weil's reading and reception of the tragedy *Prometheus Bound* attributed to Aeschylus. To this end, her understanding of Prometheus as a Greek representation of Christ *avant-la-lettre* will be studied within the new politicisation and democratisation of Classical Studies, that is, the theoretical framework of Classical Reception Studies: its precedents as intermediate receptions, its scrutiny as an autonomous element and, finally, the type of relationship that links Aeschylus's work with Simone Weil's own. Following this development, the conclusions drawn will point to the use of the Greek tragedy in order to justify her metaphysical and political statements.

Keywords: Simone Weil; classical reception; Prometheus; Aeschylus; Christ; mysticism; classical tradition; *Malheur*.

Recibido: 12/02/2024. *Aceptado:* 02/07/2024. *Publicado en línea:* 25/04/2025.

1. INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que Simone Weil tenía una especial sensibilidad por la Antigüedad griega. Dedicó, a su habitual manera diseminada, numerosos textos y referencias a los clásicos, con el fin explícito de restituir y transmitir —especialmente a la clase obrera— la intuición original del genio griego (Devette, 2016, p. 178; Weil, 2014, p. 183): desde la *Iliada* de Homero hasta los diálogos platónicos, pasando por la “mística” órfica y las tragedias de Sófocles y Esquilo. Atribuida a este último, no sin debates aún activos (Griffith, 1977; Fernández-Galiano, 1993, pp. 188-193), es el *Prometeo encadenado*, cuyo Titán protagonista Weil equipara al Cristo crucificado en *Intuiciones precristianas* (1942) y *La fuente griega* (1939-1943)¹. Es a dicha analogía que dedicaremos las siguientes páginas para, de este modo, tratar de comprender mejor el interés tras la apropiación cristiana que la filósofa parisiense hace del mundo griego. En efecto, Simone Weil era una ávida lectora de lo que ella misma denominaba la “sabiduría griega”, pero en ningún caso lo fue a la manera histórico-crítica a la que los más puros estudios clásicos acostumbran. Por esta razón, sus escritos cristianizantes sobre Prometeo, como también los anteriormente mencionados, despertarán un loable entusiasmo entre aquellos consagrados a la filosofía, al mismo tiempo que cierto escepticismo por parte de los clasicistas y literatos más tradicionales². Habida cuenta de ello, tendremos como preguntas de investigación: ¿debe la filosofía, como ya hace la filología clásica de corte más tradicional, juzgar la lectura que Simone Weil hace del *Prometeo* de Esquilo? ¿Qué fin último tiene una empresa como esta? ¿Existe una vía de encuentro posible entre el juicio de los clasicistas y el fervor de nosotros, los filósofos?

Para ello, y como estadio preliminar, desarrollaremos el marco teórico y el estado de la cuestión en los que se inserta la presente investigación,

1 Como es sabido los artículos y fragmentos publicados bajo la rúbrica “La fuente griega” fueron escritos en diferentes momentos de la vida de Simone Weil y no todos llegaron a ver la luz antes de su muerte. No hemos querido por tanto establecer una fecha exacta de redacción de “la obra” pues algunos como su texto sobre la *Iliada*, corresponde a 1939, mientras que otros, como el que aquí nos incumbe sobre Prometeo, se ubica entre 1942 y 1943.

2 “In her central interpretive claims however she commits what Harold Bloom might call a ‘strong misreading’ of the *Iliad*” (Ferber, 1981, p. 70). También puede verse en Benfey, 2005, pp. vii–xxiii.

a saber, los recientes *Classical Reception Studies* inaugurados —como veremos, con matices— por Charles Martindale en los años noventa. A continuación, el primer apartado se dedicará a delimitar la figura de Prometeo de la que Weil hará uso, transitando brevemente por la sedimentación que el personaje padecerá a lo largo de los siglos, desde la tradición mítica hasta sus expresiones románticas. En dicho proceso, un factor relevante que habremos de valorar será la mediación del cristianismo en la transmisión de los textos paganos en los primeros siglos de nuestra era. En segundo lugar, se dará paso al análisis del Prometeo de Weil, esto es, del fragmento de *Intuiciones precristianas* como entidad autónoma, emancipada de su origen en Esquilo, para ver cómo la filósofa plasma en él su pensamiento. Por último, se compararán ambos textos para determinar el modelo de recepción clásica —siguiendo los términos acuñados por Lorna Hardwick— empleado por Simone Weil. Una vez completadas tales etapas, se espera poder enunciar, con cierta claridad, algunas conclusiones sobre la elección, rigurosidad e intención de la lectura cristiana de Simone Weil.

2. MARCO TEÓRICO

Si hubiéramos de retrotraernos hasta las más antiguas influencias de la actual Recepción Clásica, probablemente una parada de obligado cumplimiento sería la tradición hermenéutica. Ya en el siglo XX, un momento crucial en ella serán los §§31-33 de *Ser y tiempo* de Heidegger, quien inspirará a Gadamer para su *Verdad y método*. Es entonces cuando la comprensión (*Verstehen*) aparece como una estructura de la existencia humana, es decir, como un prerrequisito implícito, constante, en nuestra vinculación al mundo. Tres décadas después, Gadamer repensaría la ontología hermenéutica de su maestro para poner el foco, esta vez, en la historicidad a la que subsume todo sujeto y que, por tanto, media en la interpretación. Acuñará entonces un concepto crucial para la senda de la Recepción Clásica: la *fusión de horizontes* entre el texto y el lector³. Así, existiría una mediación y diálogo constante entre pasado y presente que da-

3 “El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’. [...] La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos” (Gadamer 1999, pp. 376-377).

ría lugar a tantas interpretaciones como lecturas siempre contingentes, las cuales desbordan incluso las pretensiones e intencionalidades concretas de los lectores en el presente.

La hermenéutica de Gadamer verá pronto su aplicación en la Teoría de la Literatura gracias a Jauss y la Estética de la Recepción (*Rezeptionsästhetik*). Frente a la insuficiencia del formalismo, y a través de siete tesis, Jauss (2013, pp. 174-207) presentará en 1967 un modelo de análisis literario que reintroducirá la figura de lector —y de su contexto— en el proceso de configuración de sentido textual a través de su horizonte de expectativas⁴. No obstante, no sería hasta los noventa cuando esta teoría de la recepción viera por fin su materialización en los Estudios Clásicos con Martindale y su *Redeeming the Text*. Frente a la habitual Tradición Clásica, popularizada por Highet (1949), y al positivismo más rígido, Martindale rechazaría la concepción de la Antigüedad Clásica como un fenómeno monolítico y puro, fijado en el tiempo, cuya “verdad” unívoca es posible descifrar solo mediante la abstracción de nuestro tiempo presente (Martindale y Thomas, 2006, p. 2). En su lugar, define poéticamente el pasado como una *ausencia* que jamás podremos reconstruir en su totalidad, pues únicamente se nos presenta como huellas que interpretar (Martindale, 1993, p. 21). Las conclusiones que de aquí siguen son obvias: no existe una verdad textual absoluta (y, por tanto, tampoco una interpretación errónea por entero), tampoco en lo referente a las obras clásicas, pues su sentido no termina de configurarse —y siempre de manera provisional— hasta cada momento de recepción por parte del lector y sus intereses propios, pero también de los contextos que escapan a su control (epocalidad, situación geográfica, ideología, religión, género, cultura, estatus socioeconómico...) (Martindale, 1993, p. 3).

Un giro final imprescindible en este ejercicio de deconstrucción lo llevarán a cabo Hardwick y Stray en *Making Connections* (2008) al reconocer que estos procesos de recepción clásica son bidireccionales y que, por tanto, no solo suponen un acceso epistémico al presente que recoge y actualiza, sino también al pasado como segundo polo de este enriquecimiento mutuo. Dicho de otro

modo, para estos autores no puede otorgarse una primacía o autoridad epistémica al texto clásico por encima del moderno (p. 5). Por último, además de este estado de la cuestión sobre Recepción Clásica, cabe señalar que la aproximación presentada no suele emplearse para analizar el corpus weiliano salvo en ocasiones puntuales (Gold, 2016, pp. 359-376). En efecto, contamos con un número considerable —si bien no desmesurado— de investigaciones en torno a Weil y su pasión por el helenismo (Fraisse, 1982; Narcy, 1994, 2009; Peduzzi, 1986; Rey Puente, 2007; Savinel, 1960), especialmente en lo referido a Platón y a la ciencia. Sin embargo, en ellas no se ponen de relieve los últimos avances y perspectivas novedosas de los Estudios Clásicos —esto es, los *Classical Reception Studies*. Por este motivo, el presente artículo puede ser de interés y relevancia metodológica para los estudios interdisciplinarios de Filosofía y Recepción Clásica, pues el empleo de herramientas metodológicas originales para acceder a nuevas perspectivas de conocimiento filosófico en autores ya estudiados —más allá de analizar una vez más la finalidad explícita que dejó en sus textos— ha de considerarse como un elemento valioso.

3. CON LA VISTA EN PROMETEO... ¿QUÉ PROMETEO?

Para comprender la pregunta que inaugura este apartado, conviene detenerse de nuevo en la obra de Martindale, concretamente en su concepto de *cadena de recepciones*:

Our current interpretations of ancient texts, whether or not we are aware of it, are, in complex ways, constructed by the chain of receptions through which their continued readability has been effected. As a result we cannot get back to any originary meaning wholly free of subsequent accretions. Meaning is produced and exchanged socially and discursively (Martindale, 1993, p. 7).

De esta manera, el contenido de lo que hoy comprendemos como “Prometeo” no es sino la sedimentación producida en el transcurso histórico de las diferentes interpretaciones previas desde sus primeras apariciones en la tradición mítica. En lo referente a los “clásicos”, este encadenamiento se torna palpable, puesto que su naturaleza, según Martindale, vendría definida precisamente por su

4 Ródenas de Moya lo explicaría así en su prólogo a Jauss: “Es una denominación sintética para aludir al conjunto de ideas (valores morales convenciones normas estéticas regularidades formales...) que hacen operativo los lectores durante la recepción y que les permite interpretar la obra” (Jauss 2013, p. 13).

alto grado de iteración⁵. Por esta razón, aunque Weil no fuera consciente de ello —como no lo somos probablemente ninguno de nosotros, lectores modernos—, su aproximación a las figuras y textos clásicos siempre esconderá unos sedimentos que los *Classical Reception Studies* logran sacar a la luz, sea cual sea la intencionalidad activa del lector al dirigirse al mundo clásico. Así, con el fin de explorar dicha información velada, en los siguientes apartados habremos de suspender el juicio acerca de la intencionalidad ya conocida por los expertos weilianos.

En cuanto a Prometeo, de su recorrido en clave griega podríamos destacar principalmente tres momentos: el épico, impreso en *Teogonía* (507-616) y en *Trabajos y días* (42-105) de Hesíodo; el filosófico (o sofisticado, según se quiera ver), en *Protágoras* (320c-323a) de Platón; y el trágico, ubicado en *Prometeo encadenado*, atribuido a Esquilo. Ya entonces cada relato acentuaba unas características diferentes del Titán: funesto culpable de los males humanos, bienhechor civilizatorio y rebelde arrogante. De entre todas sus potencialidades, ¿por qué habría de preferir Simone Weil a un héroe tan soberbio como el de Esquilo? Lo cierto es que la filósofa explícita en no pocos lugares su especial predilección por la tragedia:

La tragedia antigua, al menos la de Esquilo y Sófocles, es la verdadera continuación de la epopeya. El pensamiento de la justicia la ilumina sin intervenir jamás; la fuerza aparece en su fría dureza, siempre acompañada de efectos funestos a los cuales no escapan ni el que la emplea ni el que la sufre; [...]. El sentimiento de la miseria humana le da ese acento de sencillez que es la marca del genio griego y que constituye todo el valor de la tragedia ática (Weil, 1961, pp. 40-41).

Dicha marca se reflejará también en el caso concreto de Prometeo. Así, García Gual reconocerá el mérito del personaje de Esquilo frente al épico o sofisticado debido a su humanización (García Gual, 1979, p. 15). Pero, más allá de su sensibilidad por el drama ateniense, Weil tenía en mente un proyecto mayor al hacer su selección textual: quería establecer una continuidad entre la sabiduría griega y la cristiana. Las deducciones que de

tal concomitancia puedan extraerse las analizaremos en apartados posteriores, pero lo relevante ahora es que Weil no analiza —al menos, no intencionalmente— el mito o la figura de Prometeo en términos generales, incluyendo sus modernos eslabones encadenados, sino que toma la visión de Esquilo como independiente, como haría, por ejemplo, Derrida en *Glas* (1974) con la Antígona de Hegel (Martindale y Thomas, pp. 116-126). Siguiendo a la parisiense en *La Iliada o el poema de la fuerza*, su tesis se erguía sobre una supuesta fuerza espiritual griega que habría sido transmitida al Evangelio pero que, tras la destrucción de su civilización, solo permanecería a través de reflejos (Weil, 1961, p. 42). Tal y como las huellas de la ausencia de Martindale.

No obstante, la transmisión a la que Weil nos remite no fue, en ningún caso, absoluta ni aséptica. Es cierto que numerosos conceptos, mitos y obras paganos encontraron su lugar —tanto material como en el imaginario social— una vez asentada la hegemonía cristiana, pero habitualmente se trataba de un gesto mediado por el interés, en especial por el pedagógico⁶. No debe extrañar, por tanto, que las obras más prolíficas y canónicas que se conservaron tuvieran, de un modo u otro, cierta predisposición para identificar en ellas una “intuición pre-cristiana”. Tales hipótesis también se reflejarían en el caso que aquí nos compete, pues ya Tertuliano, padre de Iglesia de la segunda mitad del siglo II, se refirió en su *Apologeticum* a Cristo como *verus Prometheus* (18, 2). Ello podría reducirse a lo anecdótico si no fuera porque la propia Weil sabía de esta analogía, la cual recoge en *El conocimiento sobrenatural* (2003, p. 51).

Pese a la delimitada agenda de Weil y a su voluntad de prestar atención únicamente al Prometeo de Esquilo, la teoría de la Recepción Clásica, y concretamente el concepto de la cadena de recepciones de Martindale, demuestra que tal hazaña cuenta con sus propias limitaciones. Puede que Simone Weil estuviera en lo cierto al juzgar que “el genio de Grecia no ha resucitado en el curso de veinte siglos” (Weil, 1961, p. 43), pero es innegable que el Titán sí lo ha hecho, en especial desde el siglo XVIII y el titanismo romántico. El exceso antropocentrismo rebelde de Goethe, el mártir pacífico y compasivo de Percy Shelley, la personi-

5 “In terms of the hermeneutics I have been defending a classic becomes a text whose ‘iterability’ is a function of its capacity which includes the authority vested in its reception for continued re-appropriations by readers”. (Martindale 1993, p. 28).

6 Esta sería la tesis del profesor de La Sapienza A. Quacquarelli (1996, pp. 143-171), acerca de la pervivencia en la iconografía paleocristiana de los mitos paganos al captar mejor y con mayor velocidad la atención del pueblo.

ficación del cientificismo ateo de Roger Dumas, el precursor cristianizante de Edgar Quinet⁷... todos ellos contribuyeron a configurar, inevitablemente, el horizonte de expectativas que la parisiense arrastraba al comparecer ante el texto de la tragedia ática. Sin ánimo de realizar aquí una revisión bibliográfica de todas las recepciones que el mito de Prometeo ha tenido en las artes, pues de ello ya se han encargado mejor muchos otros (Trousson, 1964; Duchemin, 1974), habremos de tener estos precedentes en consideración a la hora de dirigirnos, a continuación, a los fragmentos de Weil: “La historia de Prometeo es como la refracción en la eternidad de la pasión de Cristo”.

4. EL PROMETEO DE SIMONE WEIL

Hasta el momento hemos visto que, debido al encadenamiento, la lectura de Simone Weil no puede asumirse como un proyecto desligado de las producciones anteriores. No obstante, tampoco puede reducirse a un gesto comparativo cuyo valor vendría determinado únicamente por su contraste con el resto de representaciones del Titán. Así pues, la recepción que de *Prometeo* realiza también merece un análisis como entidad autónoma, aunque interconectada, para poner de relieve los elementos que Weil considera de inspiración cristiana.

Será ella misma quien traduzca la tragedia de Esquilo, de manera fragmentaria, con el fin de enviársela a sus amigos: el poeta Joë Bousquet y el inclasificable Gustave Thibon (Meaney, 2007, p. 147). Si bien citará algunos versos esporádicos en diferentes textos (Weil, 1957, p. 48; 1961, p. 48; 2009, p. 109), su mayor estudio se encuentra en *Intuiciones precristianas* (2004)⁸, donde, en últi-

ma instancia, emplea esta tragedia como recurso para desarrollar su teodicea, en especial la pregunta por la existencia de la desdicha —en francés, *malheur*— en el mundo. Prometeo sería entonces la llave empleada para abrir la puerta y conectar con sus planteamientos metafísicos y, por qué no, con su última crítica a la opresión social de su tiempo, al ser el *malheur* un concepto dual desde el cual interpretaría ambos planos interconectados.

De todos los rasgos característicos del personaje, Weil se centrará en su filantropía y en su sufrimiento —a su modo de ver, injusto, mártir— como ejes desde los cuales aproximarle al Cristo de la Pasión. Esta será una de sus primeras apreciaciones: “Son las últimas palabras de la tragedia. Finaliza con la palabra *πάσχω*, muy cercana a pasión” (2004, p. 88). Dicho trasvase lingüístico, aunque acertado, parecería ir en contra de la siguiente afirmación: “el vocabulario de esta tragedia presenta bastantes singularidades, términos raros, palabras que seguramente tienen doble sentido, pero que nosotros hoy no podemos descifrar”. En estas líneas, Simone Weil estaría reconociendo la existencia de una suerte de “significado auténtico”, oculto, de Grecia para el que habría que hallar unas claves casi místicas. De ser esto cierto, resultaría muy improbable que la filósofa hubiera estado dispuesta a llevar a cabo un ejercicio de Recepción Clásica, libérrimo como el suyo, contrario a dicha verdad primigenia. No obstante, el marco teórico de la Recepción Clásica permite hacer autónomo el ejercicio de la autora, independizándolo tanto de la “intuición original” del texto clásico como de su intención. A esta cuestión volveremos en el próximo apartado.

Tras este excursus, volvamos a la afinidad que la filósofa remarcaba entre Prometeo y Cristo. Dicho gesto será en unas ocasiones más explícito que en otras, pues no siempre Weil acostumbra a indicar los pasajes bíblicos a los que está haciendo referencia. Así, es posible apreciar cómo su recepción cuenta con un segundo nivel de profundidad que quedará restringido a merced de los conocimientos sobre cristianismo con los que cada lector cuente en su horizonte de comprensión. Por ejemplo, su primera analogía vendrá referida a la cru-

dades diversas como él mismo pudo constatar en el caso de *Antígona* en el periodo de Marsella. En consecuencia, dado que Weil realizará sus propias traducciones de las tragedias, estas limitaciones materiales condicionarán sus interpretaciones y dificultarán el rastreo que aquí podamos realizar. (Narcy, 1994, pp. 21-23).

7 En su *Prométhée* Quinet llega a mostrar al Titán clavado —crucificado— en el Cáucaso, una localización que, según J. Duchemin, no aparecería en Esquilo salvo en los fragmentos de *Prometeo liberado*. En este sentido, es reveladora la declaración de intenciones que el autor hace en el prólogo, donde se remite también a Tertuliano y a su *Crucibus Caucasorum* (Quinet, 1838, p. XIV; Duchemin, 1974, pp. 111-118).

8 Si este dato es relevante se debe a la necesidad de contextualizar la composición de la obra. En su lectura de los cuadernos de Weil Nancy se percata de una tendencia heredada de su maestro Alain a la hora de trabajar los textos clásicos: contar siempre con una edición impresa; ir directamente al texto. Evidentemente esto supondrá una dificultad en el momento en que Weil tenga que abandonar París y por ende su biblioteca personal. Según Nancy en ocasiones Weil recurrirá diferentes ediciones clásicas indistintamente pese a contar con aparatos críticos y cali-

cifixión y será relativamente manifiesta, aunque la autora no indique con exactitud el versículo que cita (Is 53, 7): “Esquilo describe primeramente la crucifixión de Prometeo sobre la roca. Durante esa operación, él se mantiene completamente callado. Ese silencio recuerda al del justo de Isaías y al de Cristo: «Maltratado, [injuriado], mas no abrió la boca»” (2004, p. 82). Lo repetirá también a través de expresiones extraídas directamente de la tragedia para señalar motivos presentes en ambos personajes, como sucede con esta referencia velada a Jn 3, 14: “v. 269⁹, πέτραις πεδαρσίους, «en escarpada roca». Esa expresión trae a la memoria aquella otra de «es preciso que sea levantado el Hijo del hombre»” (p. 90).

En otra ocasión, por el contrario, Weil seleccionará y traducirá los versos 468-470 [vv. 469-471] de Esquilo para, posteriormente, remitirse a ellos de tal manera que acaben por aludir a las burlas que recibió Cristo en la cruz (Mt 27, 42; Lc 23, 35): “Pero él, que ha liberado a los hombres, es incapaz de liberarse a sí mismo” (2004, p. 91)¹⁰. Es más, podríamos incluso preguntarnos por qué decide citar unos fragmentos en lugar de otros; o por qué, si en algunos casos se limita a traducir un único verso, en otras ocasiones opta por una intervención más extensa, como es el caso de las últimas palabras de Prometeo (vv. 1082-1084): “la tierra se conmueve; / el eco lo acompaña / con un profundo estruendo” (p. 87)¹¹. ¿Querría aquí Simone Weil evocar en el lector el pasaje de la Pasión de Mt 27, 51, cuando la tierra tembló y las rocas se partieron? No parece quedar claro, pero lo cierto es que la similitud existe y, seguramente, la filósofa también se percató de ello. En cualquier caso, los principales elementos que decide resaltar

de la tragedia son (i) el monólogo doliente de Prometeo en soledad que comienza en el verso 89 [v. 88], (ii) la razón de sus males, a saber, su exceso de amor a los mortales¹², manifestado en las artes que les entrega¹³, y (iii) el abandono que padece por parte de Titanes y dioses, de donde Weil llegará a decir que, “si en la tragedia tiene de hecho interlocutores es por pura necesidad teatral” (p. 90).

No será hasta prácticamente el final del escrito cuando Weil revele con claridad el propósito de estas oscilaciones comparativas. Lo hará a través del personaje de Océano y de sus meditaciones traducciones de συμφορὰ y διδάσκαλος (v. 389 [393])¹⁴: “Ton malheur est un enseignement” (Weil, 1951, p. 104)¹⁵. Para Simone Weil, lo que en primera instancia podría parecer un tenue elogio a la prudencia es en realidad un axioma místico que solo llega a comprenderse si se coteja con otra fórmula presente en Esquilo —en *Agamenón* (v. 177)— a la que la parisiense recurría a menudo: πάθει μάθος (1961, pp. 45-48). De nuevo, su interpretación toma como premisa la existencia en la tragedia ática de distintos niveles de significación que habrán de ser sacados a la luz por el lector. Así pues, la entrega de la sabiduría a la humanidad por parte de Prometeo no llegaría en forma de fuego, sino mediante su propio castigo y crucifixión. “Efectivamente, no hay mayor enseñanza que la de la Cruz” (2004, p. 92). Si Weil teoriza el *malheur* como la vía de acceso al conocimiento se

9 La numeración de los versos que aparece en el texto de Weil tanto en la traducción al castellano de Trotta como en el original de La Colombe no coincide con la edición clásica bilingüe de la colección Loeb (trad. H. Weir Smyth) de 1926 que hemos empleado. Para facilitar el cotejo a los lectores en lo que sigue indicaremos en el texto la versión de Trotta (la cual se remite a la traducción de José Alsina en Catedral y no a la traducción de Simone Weil) y entre corchetes la numeración del Loeb. En este caso no se trataría del verso 269 sino 271.

10 En referencia a su propia traducción de los versos lo cual queda oscurecido al emplear otra en castellano: “Toutes ces inventions je les ai trouvées moi malheureux pour / les mortels; et moi-même je n’ai pas de sagesse qui puisse / de la torture maintenant présente me délivrer” (1951, p. 97).

11 “La terre est ébranlée. / Souterrainement l’écho gronde pour répondre” (1951, p. 99).

12 “Prometeo es víctima de ese tormento por haber amado en exceso a los hombres. Sufre en sustitución de los hombres. La ira de Zeus contra la especie humana se ha concentrado enteramente en él que sin embargo era y está llamado a volver a serlo el amigo de Zeus”. (Weil 2004, p. 90).

13 A lo que Weil alega: “¿Cuánto no cambiarían nuestras vidas de contemplar todas las técnicas como dones de Cristo!” (2004, p. 89).

14 Es curioso que en este caso Weil ha omitido cuatro versos del diálogo entre Prometeo y Océano sin indicarlo siendo este gesto poco habitual en su traducción.

15 Si esta vez hemos optado únicamente por el original francés es debido a que como se explicó anteriormente para la traducción de Trotta Carlos Ortega se guía solo por la edición de José Alsina y no por la traducción de Weil: “Buen ejemplo es tu caso Prometeo”. Aquí vemos la importancia de seguir a la parisiense cuando el propósito de la traducción al castellano es mostrar su interpretación y análisis no leer meramente el *Prometeo encadenado* de Esquilo. Sin duda, estas elecciones demuestran una falta de precisión en lo referente a la mirada clásica que esta obra de Weil requiere.

debe a que, en este mundo, la desgracia somete al ser humano a la necesidad, mostrándole su relación con el universo y lo divino en tanto que ser limitado y dependiente. Es la sabiduría de Zeus que, a su juicio, encarna Prometeo según la descripción que ella ofrece: “quien se espera que un día llegue a ser igual a Zeus en poder ha quedado reducido a la impotencia total” (p. 90). Para la parisiense, la constelación formada por estos elementos —la desgracia, la necesidad, la fuerza y la libertad— es un eje clave en su filosofía, por lo que también lo proyectará en su lectura de Esquilo.

En primer lugar, “todo es libertad en este drama hecho de clavos y cadenas” (p. 92), pues, citando directamente en griego el verso 268, Weil explica que el *malheur*¹⁶ de Prometeo fue voluntario y consciente, tal y como él mismo reconoce: ἐκὼν ἐκὼν ἡμαρτον. Con total seguridad, Weil veía en esta entrega al sacrificio las palabras de Jesús en Jn 18, 11. Allí, en su arresto, Cristo bebería libremente del cáliz (ποτήριον) que el Padre le había enviado, y sin embargo en Getsemaní rogaría que esa misma copa pasara de él (Mt 26, 39). En otro lugar lo vuelve a explicitar: “la desdicha obligó a Cristo a suplicar que se apartara de él el cáliz” (1995, p. 63). Tal giro también será evidenciado en el drama prometeico, pues supone la sustitución de la libertad por el sometimiento de la fuerza debido a la intercesión de la desgracia. Weil lo identifica, esta vez, en voz de Hefesto, contraponiendo sus palabras a las anteriores de Prometeo por la similitud de su formulación: ἄκοιτά σ’ ἄκων (v. 19). Así, Dios —los seres divinos, facilitaría la similitud— también es sometido a la necesidad, en calidad de víctima, pero también forzado a ser verdugo (Weil, 2004, p. 93).

Para finalizar estas páginas y dar paso al apartado final sobre el ejercicio de recepción en diálogo con Esquilo, veamos las palabras de Simone Weil en *Pensamientos desordenados*:

Se encuentran entre las *gentes* muchas profecías mucho más claras que las de los hebreos. Prometeo es el propio Cristo, excepción hecha de la determinación del tiempo y el espacio; es la historia de Cristo proyectada en la eternidad. Ha venido a arrojar fuego sobre la tierra. Se trata del Espíritu Santo. [...] Ha sufrido el sufrimiento y la humillación, voluntariamente, por

16 De nuevo Carlos Ortega (2004 pp. 92-93) pierde el sentido último filosófico del texto de Weil al traducir aquí *malheur* por sacrificio (1951, p. 105).

exceso de amor. Detrás de la hostilidad aparente entre Zeus y él, hay amor (1995, p. 45).

5. SIN MIEDO AL ANACRONISMO: WEIL FRENTE A ESQUILO

Pero ¿realmente había ἔπος tras su ἔρις? Ciertamente, páginas atrás hemos asumido que no es posible continuar reivindicando la Verdad absoluta, mayúscula, de un texto en el momento en que nos comprometemos con una cosmovisión hermenéutica como es la propia de los Estudios de Recepción Clásica. No obstante, sí es posible, al menos, marcar aquellos lugares de los mapas narrativos trazados tanto por Esquilo como por Weil para identificar dónde se sitúan sus diferencias y, sobre todo, qué función cumplen en esos lugares concretos. Sin ánimo ni competencia para hacer nada más con ellas que sacarlas a la luz.

El caso más obvio probablemente sea el del propio Prometeo. Además del doliente benefactor de hombres que la filósofa destaca, en Esquilo aparece también el gesto soberbio de quien es culpable de robar al dios de dioses¹⁷. Por supuesto, se le representa como una víctima, pero no como la víctima inocente que encarnaría, por ejemplo, Io (García Gual, 1979, p. 112). En cualquier caso, ambos personajes, Prometeo e Io, constituirían un mismo frente en oposición —sin ningún amor oculto, para desgracia de Weil— al tiránico Zeus¹⁸. Siguiendo el análisis de García Gual, la introducción en el esquema tradicional, por parte de Esquilo, de los personajes *Krátos* y *Bía* —Poder y Violencia— como sicarios de Zeus daría un nuevo sentido a la escena teatral frente a la visión hesiódica del justo gobernador (p. 113). Sucede, entre otros, en el v. 50, donde Poder explicita la condición de su amo a través de un verso que, con cierta conveniencia, Weil desestimó al incluir a Zeus en su teoría del *malheur*: “porque no hay nadie realmente libre, excepto Zeus” (ἐλεύθερος γὰρ

17 Esta perspectiva se encuentra en pequeños detalles a lo largo de toda la tragedia. En el prólogo por ejemplo Poder (*Krátos*) se burla de Prometeo y afirma que ha actuado con insolencia (ὑβρίζει) (v. 82). O, en la cuarta escena, Hermes, otro siervo de Zeus severo con el Titán, dejará ver en su conversación que ha sido obra de su arrogancia (αὔθαδισμασιν) el que ahora sufra (vv. 964-965). A esto, además, Prometeo responderá igualmente altivo: “οὕτως ὑβρίζειν τοὺς ὑβρίζοντας χρεῶν” (v. 970).

18 La explicitación por parte de Esquilo de que Zeus es un dios tiránico (τύραννος) se da en numerosas ocasiones por ejemplo: v. 736; v. 756; vv. 907-910; v. 942; v. 996.

ρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός) (v. 50). El único modo de hacer compatible al dios despótico y violento de Esquilo con el sometimiento absoluto al imperio de la fuerza de Weil parecería encontrarse en los vv. 514-520, donde Prometeo reconoce, precisamente, que también Zeus está expuesto a la Necesidad (ἀνάγκης) y a su destino (πεπρωμένην). No obstante, ello no sería sino un ejercicio extremo del principio de caridad hacia la filósofa, pues nada nos asegura que prestara atención a estos versos, los cuales, además, refieren a un futuro que el Titán no desvela, por lo que no se trataría, en ningún caso, de que Zeus estuviera ya forzado a actuar como un verdugo, tal y como Weil propone.

Dentro del marco de la Recepción Clásica, tales ambivalencias podrían denominarse de múltiples formas. Tomando como referencia el vocabulario tipificado por Lorna Hardwick (2003, p. 9), nos ceñiremos a explorar dos posibilidades conceptuales: apropiación y migración. Sus definiciones son francamente intuitivas y no deberían sorprender a ningún lector. Según la definición de Hardwick, el primer término apunta a un uso de imágenes o textos propios del mundo clásico para justificar o encumbrar ciertas ideas o prácticas propias. Por otro lado, la migración se corresponde con el movimiento a través del espacio o del tiempo que, siendo contaminante, puede conllevar diásporas o adquisiciones en sus características. La comprensión del Prometeo weiliano como una apropiación parecería ser una opción cabal, sobre todo si se sigue el principio de economía: sencillamente, la filósofa habría hecho una preselección de las características de mayor potencialidad cristiana en el Prometeo de Esquilo para, así, reforzar y absolutizar la imagen de la divinidad castigada por su amor a los hombres sobre la que se sustentaría después la figura de Cristo. Sin embargo, el empleo de la migración abriría sendas muy sugerentes para la presente tesis filosófica¹⁹, si bien es cierto que puede sumar una dificultad entendida como redundante y no se encuentra exenta de crí-

19 Es más el concepto de migración sería del todo pertinente a la hora de explorar la heterodoxia del cristianismo weiliano. Su propia recepción de la religión cristiana es en sí misma el resultado de una serie de diásporas y adquisiciones de otras tradiciones místicas y espirituales como es bien sabido por sus menciones al budismo hinduismo o a los misterios del antiguo Egipto por ejemplo en su carta de 1942 al dominico Jean Couturier. Adentrarnos en tal cuestión aquí sería imposible pero reconocer dicha particularidad refuerza la justificación filosófica de dar prioridad a la migración frente a la apropiación.

ticas²⁰. En este caso, Weil habría identificado un principio rector de la historia cuyas manifestaciones se habrían dado en más de un tiempo y lugar: la Pasión. Dicha repetición producida por la migración se comprende mejor a la luz de Nicole Loraux y su artículo *Eloge de l'anachronisme en histoire*.

Si el texto de Loraux resulta pertinente para evaluar casi cualquier ejercicio de recepción clásica se debe a esa “bestia negra del historiador” a la que nos incita: el anacronismo. Una acusación como tal parecería, cuanto menos, legítima ante los análisis weilianos. ¿Dónde queda la rigurosidad metodológica al describir a Prometeo anacrónicamente como Cristo? La respuesta, para Loraux, se encuentra en las responsabilidades —o, al menos, capacidades— del historiador, a saber, asumir “el riesgo de plantearle a su objeto griego precisamente cuestiones que ya no sean griegas” (2008, p. 207). Dicho de otro modo, los historiadores deben prestar atención a los posibles fenómenos de repetición e integrarlos como formas de anacronismo comedido en sus análisis. En última instancia, se trataría de rastrear en el tiempo *en la historia* los “regresos, inversiones y suspensiones” que han sido esparcidos por el “tiempo de la narración ordenada” y que, en el fondo, son los verdaderamente constitutivos del tiempo *de la historia* (p. 217). De esta manera, el anacronismo se convierte también en una herramienta útil y nada desdeñable para el estudio del pasado.

Así pues, la relación que Weil establece entre los dos personajes, Prometeo y Cristo, no ha de entenderse cronológicamente como una migración desde Grecia hasta Jerusalén, del Cáucaso al Calvario, sino como un movimiento *no jerarquizado* de repetición que se nutre y desprende de características diversas según la cultura en la que se inserte. A ojos de Weil, es una única Pasión —una entrega salvífica y un mismo origen— que cuenta con sus propias réplicas sísmicas a lo largo de la historia. Por eso, dirá: “Prometeo es el cor-

20 En términos estrictos de Recepción Clásica la propuesta de migración no sería tan pertinente como puede resultar desde el ámbito filosófico. Se le podría recriminar por ejemplo que no se trata de un fenómeno poligenético y que sería menos enrevesado ceñirse a una mera intertextualidad o a un paralelismo entre ambos fenómenos culturales. No obstante aquí apostaremos por continuar con dicho término debido a sus potencialidades filosóficas cuyas conclusiones como veremos se encuentran mucho más cercanas a las sensibilidades de Simone Weil y por tanto resultan más plausibles a la hora de estudiar las intencionalidades de la parisiense.

dero degollado desde la fundación del mundo. Es imposible que una anécdota histórica con Dios por protagonista no quede refractada en la eternidad” (2004, p. 93). Desde un estudio diferente — rastreando las diferencias entre el Platón precristiano de pensadores como Auguste Diès y el de Simone Weil—, Michel Narcy llegaría a la misma conclusión que la aquí alcanzada desde la metodología de la Recepción Clásica: la verdad revelada ha de ser universal y, por tanto, no está limitada a un periodo de la historia (2009, p. 576-579). Es la metodología histórica la que está al servicio de la verdad y no al revés. Es más, Rey Puente (2007, pp. 23-31) prestaría especial atención a la concepción weiliana de la historia como elemento determinante en su lectura de Grecia. La única diferencia entre su estudio y el nuestro se encuentra en que él basaría dicha afirmación en textos francamente explícitos de Weil —entre otros, *La gravedad y la gracia* (pp. 199-200) o *Pensamientos desordenados* (p. 51)—, mientras que aquí damos cuenta de la posibilidad de llegar a la misma conclusión a través de otros puntos de acceso del *corpus*, mucho más implícitos y crípticos, gracias a la metodología de la Recepción Clásica.

En consecuencia, la miseria humana, para Weil, es una constante a lo largo de la Historia y de las historias que nutren nuestra civilización; pero también lo es la posibilidad de revelación de la belleza del mundo y la necesidad de liberación. El relato de Prometeo es la prueba de ello. La figura del Titán es empleada como instrumento para iluminar el entramado filosófico de Simone Weil. Demuestra que el *malheur* es una condición eterna que incide y presiona sobre todo Ser, pero también que existe una única vía de redención para esa desdicha. Se trata, en última instancia, del mismo razonamiento mí(s)tico que se verá acentuado una vez que su espiritualidad implícita inicial tome forma concreta al conocer “el nombre de Dios”, añadiendo matices nuevos a sus planteamientos de *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), como sucede en los posteriores de *Condición primera de un trabajo no servil* (1941)²¹: la opresión y fuerza

que hacen del obrero un esclavo solo pueden transformarse desde el Calvario, desde el Cáucaso²².

No obstante, es obvio que Weil no pudo haber leído la propuesta de Loraux cuando escribió *Intuiciones precristianas*, pues entre ambas obras distan cinco décadas. Tampoco existe constancia alguna sobre un posible interés por parte de la parisiense en la novedosa Escuela de los Annales o en su fundador, su coetáneo Marc Bloch, quien popularizó la idea de comprender el pasado mediante el presente y el presente mediante el pasado (1974, p. 14). Pese a esta falta de suelo teórico en materia historiográfica, sí podemos identificar en la obra de Weil ciertas intuiciones que, siendo espurias, participarían del mismo patrimonio intelectual mencionado:

Muy sólido es desde luego poder decir a los incrédulos que sin la obsesiva idea de la Pasión nunca se hubiera producido esa civilización griega en la que beben todos nuestros pensamientos sin excepción. Existen toda clase de argumentos en contra de una concepción de la historia como esa, pero no bien te introduces en ella, surge ante ti una verdad clamorosa que ya no puedes desoír (Weil, 2004, p. 94).

Así, parece que Weil sí estaba asumiendo — por adelantado, además— las posibles críticas por anacronismo que su recepción de Prometeo recibiría. Es consciente de que, estableciendo estos

acento por una parte en la lucha para suprimir el sufrimiento físico y por otra a combatir lo superfluo” (Fernández Buey 2020, pp. 58-60). El matiz aquí, en efecto, es sutil. Después de las palabras de Fernández Buey, publicadas originalmente en *Poliética* (2003), en los últimos años expertos como Robert Chenavier (2009) han reforzado esta idea acerca de la continuidad en la evolución del pensamiento weiliano. Dicha unión entre la comprensión de la injusticia social y su respuesta mística —o, dicho de otro modo, entre materialismo y espiritualidad— está presente en todo el recorrido intelectual de la parisiense. No obstante, lo que aquí querríamos destacar es que, si bien no puede identificarse un momento de ruptura entre ambos aspectos, sí es posible ubicar la aparición de un lenguaje específicamente cristiano (y no únicamente espiritual) vinculado a sus experiencias místicas: “fue tras esta experiencia cuando sentí que Platón es un místico y que toda la *Iliada* está bañada de luz cristiana” (Weil, 2009, p. 42).

22 Recuérdese la célebre cita de Weil en este texto tardío: “El pueblo tiene tanta necesidad de poesía como de pan. [...] Semejante poesía no puede tener más que una fuente. Esa fuente es Dios” (2014, p. 305).

21 “Probablemente el texto que mejor liga la comprensión de la desdicha que representa la degradación social del obrero (entre 1934 y 1937) con la reflexión místico-religiosa sobre la desdicha de la Weil de los últimos años sea el escrito titulado ‘Condición primera de un trabajo no servil’ [...]. La exaltación del trabajo manual y la consideración cuasimetáforica de la condición obrera junto a la religiosidad llevan a Simone Weil en este texto a poner el

paralelismos, está moviéndose en los límites de lo entendido como riguroso en la disciplina histórica, pero también de que hacerlo la conduce loablemente hasta unas conclusiones únicas. La migración que Weil reconoce en el Prometeo relatado por Esquilo y en el Cristo de los Evangelios le permite afirmar que la estructura de la Pasión ha estado siempre presente, es decir, que siempre ha existido un amor capaz de entregarse hasta el extremo, asumiendo la condición de la miseria humana, incluso en una muerte de Cruz²³. A una conclusión muy similar llegará también Giancarlo Gaeta, en su epílogo a la edición de Adelphi de *La rivelazione greca* (2014), cuando emplee la metáfora de la distribución —casi azarosa, parecería sugerir— en el tiempo y en el espacio; como la diáspora migratoria que ha de volver a reunirse:

Singolare scavo archeologico, quello condotto da Simone Weil: non per distinguere gli strati storici man mano che si discende, ma per individuare quelli che, pur in epoche e presso culture diverse, le appaiono sostenuti da una medesima ispirazione. [...] In questo senso quella che potremmo chiamare la sua vista storica ha una funzione correttiva: ponendo in relazione elementi che le cronologie e genealogie storiche distribuiscono nel tempo e nello spazio, cerca di reintegrare nella modernità i caratteri originari della nostra cultura, parimenti greci e cristiani; penetra con lo sguardo nella profondità del tempo per scorgervi un futuro a misura umana (p. 469).

6. CONCLUSIONES

Finalizado este análisis del Prometeo que la filósofa Simone Weil emplea en *Inspiraciones precristianas*, ha llegado el momento de intentar enunciar algunas conclusiones al respecto, no sin antes recapitular el recorrido trazado hasta el momento. En primer lugar, y tras una contextualización del marco teórico que suponen los *Classical Reception Studies* como herederos de la tradición hermenéutica, fue necesario delimitar la figura de Prometeo empleada por Weil en sus obras. Para ello, un concepto imprescindible fue el de la cadena de recepciones de Martindale, pues

23 “El sentimiento de la miseria humana le da ese acento de sencillez que es la marca del genio griego y que constituye todo el valor de la tragedia ática. [...] Este acento no es separable del pensamiento que inspira el Evangelio; pues el sentimiento de la miseria humana es una condición de la justicia y del amor” (Weil 1961, p. 41).

nos obligó a observar también aquellas producciones intermedias entre Esquilo y Weil que pudieran haber influido en el horizonte implícito de la filósofa a la hora de dirigirse a la tragedia ática. De tal proceso es posible inferir que la lectura de Weil venía propiciada y anticipada (i) por encadenamientos previos propicios —como el de Percy Shelley—, algunos incluso ya cristianizantes —como el de Edgar Quinet—, por no mencionar la prueba concluyente sobre la constancia que Weil tenía acerca de la recepción de Tertuliano en el siglo II d.C.; (ii) y por una transmisión del *corpus* griego mediada por la hegemonía del cristianismo en nuestra era, lo cual pudo canonizar con mayor facilidad aquellas obras con mayor predisposición a ser cristianizadas.

En el siguiente apartado, se tomó como entidad autónoma el fragmento correspondiente de *Intuiciones precristianas* para analizar el interés que tal recepción de Prometeo tenía para la filosofía de Simone Weil. En el proceso, advertimos que los paralelismos establecidos por Weil son a veces muy sutiles, y que requieren de un conocimiento ágil por parte del lector en lo referente a la religión cristiana y al *corpus* bíblico, pudiendo así diferenciar entre dos capas o niveles de recepción: uno explícito y otro tácito. Del mismo modo, encontramos de suma relevancia el buen cuidado de las traducciones de los textos de Simone Weil. Esto es especialmente importante cuando se trabaja en un idioma secundario, como es el castellano, textos que la filósofa escribió en francés, pero sobre todo cuando se busca desentrañar un sentido específico de su traducción personal del griego al francés.

Por último, al poner en diálogo la tragedia de Esquilo con la traducción fragmentaria y la lectura de Weil, logramos identificar, sin extraer ulteriores juicios al respecto, las diferencias que los separan. Tras una propuesta simplificadora de apropiación, vimos cómo hacer un tratamiento desde el concepto de migración en Hardwick nos permitía extraer mayores conclusiones que, en última instancia, conectaban con las tesis de Michel Nancy y que, además, respondían a una de nuestras preguntas de investigación iniciales: ¿qué fin último tiene una empresa como esta? Recapitulando, el ejercicio realizado por Weil confirmaría sus postulados sobre el *malheur* en tanto que vía de acceso al conocimiento, ontológico y místico: el sometimiento a la fuerza que provoca la desgracia es necesario porque demuestra la condición limitada y frágil del ser humano, además de su

existencia como creación divina. El mayor ejemplo de este conocimiento es la crucifixión. Siendo esta, para Weil, una verdad perenne, ahistórica y universal, ubicarla en el *Prometeo encadenado* de Esquilo confirma sus intuiciones: la historia de la salvación del mundo llevaba mucho tiempo escrita, incluso antes de la llegada de Cristo.

Sin embargo, nada de esto responde a la segunda pregunta de investigación. ¿Debemos juzgar la recepción que Simone Weil hace del *Prometeo* de Esquilo? Parece que todo dependerá de la voluntad de cada lector para desembarazarse de la encorsetada Tradición Clásica. Mientras tanto, quedémonos con las palabras que Maurice Blanchot le dedicó en *La conversación infinita*: “Aquellos a quienes irrita el pensamiento de Simone Weil hasta el punto de parecerles apenas un pensamiento le reprochan una falta de rigor tanto más molesta cuanto más cierta es la exigencia rigurosa a la que responde” (2008, p. 135).

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Esta investigación ha sido realizada gracias a la financiación del programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del Ministerio de Universidades (FPU22/03512) y al Programa de Doctorado en Filosofía y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Autónoma de Madrid.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

María de las Mercedes López Mateo: conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

BIBLIOGRAFÍA

Benfey, Christopher (2005). Introduction. En Rachel Betsworth y Simone Weil, *War and the Iliad* (pp. vii–xxiii). New York Review Books.

Blanchot, Maurice (2008). *La conversación infinita*. Arena.

Bloch, Marc (1974). *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*. Armand Colin.

Chenavier, Robert (2009). *Simone Weil. L'attention au réel*. Michalon.

Devette, Pascale (2016). Simone Weil, les héros tragiques et le politique. *Tumultes*, (46), 177-196. <https://doi.org/10.3917/tumu.046.0177>

Duchemin, Jacqueline (1974). *Prométhée: histoire du Mythe, de ses Origines orientales à ses Incarnations modernes*. Les belles lettres.

Ferber, Michael (1981). Simone Weil's Iliad. In George Abbott White (Ed.), *Simone Weil: Interpretations of a Life* (pp. 63-85). University of Massachusetts Press.

Fernández Buey, Francisco (2020). *Sobre Simone Weil: el compromiso con los desdichados*. El viejo topo.

Fernández-Galiano, Manuel (1993). Introducción general. En Esquilo, *Tragedias*. Gredos.

Fraisse, Simone (1982). Simone Weil et la tragédie grecque. *Cahiers Simone Weil*, 5(3), 192-207.

Gadamer, Hans-Georg (1999). *Verdad y método I*. Ediciones Sígueme.

Gaeta, Giancarlo (2014). Lo spirito greco riflesso nel Vangelo. En Simone Weil, *La rivelazione greca* (pp. 461-489). Adelphi.

García Gual, Carlos (1979). *Prometeo: mito y tragedia*. Peralta ediciones.

Gold, Barbara (2016). Simone Weil: Receiving the Iliad. In Rosie Wyles y Edith Hall (Ed.), *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly* (pp. 359-376). Oxford University Press.

Griffith, Mark (1977). *The authenticity of "Prometheus bound"*. Cambridge University Press.

Hardwick, Lorna (2003). *Reception Studies*. Oxford University Press.

Hardwick, Lorna y Stray, Christopher (2008). Introduction: Making Connections. In Lorna Hardwick y Christopher Stray (Ed.), *A Companion to Classical Receptions* (pp. 1-9). Blackwell.

Heidegger, Martin (1968). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Hight, Gilbert (1949). *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*. Clarendon Press.

Jauss, Hans Robert (2013). *La historia de la literatura como provocación*. Gredos.

Loroux, Nicole (2008). *Elogio del anacronismo en historia*. En *La guerra civil en Atenas* (pp. 201-217). Akal.

Martindale, Charles (1993). *Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge University Press.

Martindale, Charles y Thomas, Richard (Eds.) (2006). *Classics and the Uses of Reception*. Blackwell Publishing.

- Meaney, Marie Cabaud (2007). *Simone Weil's Apologetic Use of Literature*. Oxford University Press.
- Narcy, Michel (1994). Le domaine grec. En *Simone Weil, Ouvres complètes*, tome VI, 1, Cahiers (1933-septembre 1941) (pp. 19-33). Gallimard.
- Narcy, Michel (2009). Intuitions pré-chrétiennes: un malentendu. *Archives de Philosophie*, tome 72(4), 565-580. <https://doi.org/10.3917/aphi.724.0565>
- Peduzzi, Anna Chiara (1986). I Greci di Simone Weil. *Acme: annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università degli studi di Milano*, 39(3), 49-66.
- Quacquarelli, Antonio (1996). El mito como sujeto de culto y el mito como medio de comunicación social en la iconografía paleo-cristiana de los siglos II-IV. En Domingo Ramos-Lissón, Marcelo Merino y Albert Viciano (Ed.), *El diálogo fe-cultura en la antigüedad cristiana* (pp. 143-171). Eunote.
- Quinet, Edgar (1838). *Prométhée*. F. Bonnaire Éditeur.
- Rey Puente, Fernando (2007). *Simone Weil et la Grèce*. L'Harmattan.
- Savinell, Pierre (1960). Simone Weil et l'hellénisme. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, (1), 122-136.
- Trousson, Raymond (1964). *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*. Librairie Droz.
- Weil, Simone (1951). *Intuitions pré-chrétiennes*. La Colombe.
- Weil, Simone (1961). *La fuente griega*. Editorial Sud-americana.
- Weil, Simone (1962). *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Gallimard.
- Weil, Simone (1994). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
- Weil, Simone (1995). *Pensamientos desordenados*. Trotta.
- Weil, Simone (2003). *El conocimiento sobrenatural*. Trotta.
- Weil, Simone (2004). *Intuiciones precristianas*. Trotta.
- Weil, Simone (2009). *A la espera de Dios*. Trotta.
- Weil, Simone (2014). *La condición obrera*. Trotta.