

Secuencias de un viaje en el tiempo

Carmen Revilla

Resumen

El mundo griego, como vía de aproximación al pensamiento weiliano, no constituye sólo un registro de referencias e influencias; es un ámbito de adhesión que responde a la búsqueda por parte de la autora de un espacio vital que posibilite tanto el acceso del pensamiento a lo real, como el lenguaje en el que decirse. La sintonía entre su lectura de la cultura griega y la que María Zambrano nos presenta hace pensar en una común opción teórica por arraigar su palabra en el tiempo, dirigiéndose al lugar originario en el que se decide entre la construcción racional y la recepción atenta, un lugar ocupado por el pitagorismo que Platón hereda.

Palabras clave: Simone Weil, María Zambrano, espacio, memoria, atención, pitagorismo, raíz, palabra.

Abstract. *Sequences of a journey into the time*

The Ancient Greek world, as a means of approach to the thought of Simone Weil, is not only a register of references and influences: it is an area of affinity which corresponds to the author's search for a vital space capable of giving access via thought to the real world, as well as a language in which to express herself. The close affinity between her reading of Greek culture and that offered by María Zambrano suggests a common theoretical option in favour of anchoring expression in time, leading to a focus on that original space which forced a choice between rational construction and attentive reception, a space occupied by the Pythagoreanism to which Plato was heir.

Key words: Simone Weil, María Zambrano, space, memory, attention, Pythagoreanism, root, word.

Hay una forma de vivir el tiempo, más que de explicarlo o incluso pensarlo, que no es ajena a la recuperación del pasado ni a la racionalidad que preside el discurso teórico de la filosofía, a pesar de su esencial distancia respecto a las construcciones de la razón. Corresponde a formas de temporalidad, habitualmente desatendidas, y se concreta en una relación con la realidad, refractaria a la sistematización, difícilmente objetivable y cuya transmisión se ve necesitada

de modos de expresión, en cierto sentido anómalos, aún cuando, conscientemente, se establecen en diálogo con la tradición cuya raíz se busca y se asume.

El tiempo de la espera es una de estas formas de temporalidad. Sus caracteres aparentemente negativos —es un tiempo vacío, no utilizable o perdido, es el tiempo de la inactividad—, parecen excluirlo del universo masculino en el que lo que no está definido, lo que en su estructura no permite la instrumentalización, tiende a generar sólo impaciencia. La espera es así un tiempo naturalmente asociado a la mujer: ciertamente no cuantificable y experimentado como límite, pero cualitativamente orientado, receptivo, vinculado a la atención y ligado al despliegue de un acontecer cuya vida desborda el estrecho margen de la individualidad cerrada; se hace así de la espera la primera, si no la única, posibilidad de esperanza.

Desde este sentido de la temporalidad, la elaboración de un discurso sobre el mundo requiere, por una parte, articular la memoria, por otra, recuperar el pasado que, de algún modo, queda al margen de la historia establecida como construcción, es decir, requiere situarse en el tiempo desde la atención, aún a riesgo de contradecir, o al menos cuestionar, los cánones de la investigación, porque el pasado no es, en este caso, un objeto, sino una presencia dotada de vida.

Simone Weil concibe la filosofía como una «orientación del alma» a lo real, y articula así su reflexión teórica desde la experiencia; haciendo de la lectura experiencia, antes que investigación, dirige su mirada a Grecia, donde encuentra rastros de una cultura que, para ella, será «formación de la atención», una atención emparentada con la espera (*attente*) y a la que se adhiere, arraigando en ella su propio discurso.

Desde otra perspectiva, y ya en la madurez, María Zambrano en sus *Notas de un método* nos habla de la necesidad de hacer de la escritura, también de la suya, un medio inacabado e integrador de saberes fragmentarios, que conduce a la experiencia como fluencia inagotable, transmisible y unificadora de vida y pensamiento; es ésta una forma de conocimiento a la que el proceder de la filosofía parece haber renunciado desde sus orígenes, al «presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser». Su empeño por recuperar un pensamiento que «no sucede a solas en la mente de quien lo acoge» la conduce igualmente al mundo griego, cuya cultura, «vocación de ser de una determinada manera», abierta al futuro, entraña también un instante de recepción atenta.

Las dos miradas que, desde dos trayectorias independientes, se encuentran en el horizonte griego, no sólo se originan en actitudes paralelas, también se detienen en lugares que son sintomáticamente muy próximos y, sin contradecir el dictamen de otras formas de acercamiento a estos textos¹, elaboran desde

1. Dada la importancia que en estas autoras recibe la atención a Platón, puede verse, en este sentido, la correlación entre sus interpretaciones y la discusión historiográfica en torno a los *ágrapha dógmata*, tal como se plantea, por ejemplo, en los trabajos recogidos en *Méthexis. Revista Argentina de Filosofía Antigua*, suplemento, vol. VI, 1993.

ellos el suyo propio. Grecia no será para ellas solamente un espacio de referencias teóricas, sino, sobre todo, de participación efectiva en el que la presencia de aquello que, porque es real, dinamiza la experiencia, ofrece también la palabra con la que puede ser nombrado. En sus obras, la adhesión a Platón, heredero del pitagorismo así como de un sustrato de civilización cuyas huellas escudriñan, no es ajena ni a la preocupación por reconocer los elementos de mediación, ni a la aceptación de un *logos* que es, ante todo, relación y, por ello, abre la posibilidad de «dar voz» a lo real.

La articulación de la memoria no ya como elemento de una identidad subjetual de límites más o menos precisos o dilatados, sino como establecimiento de un contexto de conexión entre todo aquello que, desde la actitud de espera, se ofrece a la atención pasa pues, en ambas autoras, por la recuperación de la palabra.

En las páginas que siguen quisiera sugerir una hipótesis que no podrá sino quedar solamente esbozada: hay una experiencia de la temporalidad que parece sustentar la apertura al pasado ante todo como atención receptiva; la recuperación del pasado que así se lleva a cabo convierte la lectura del mismo en experiencia también, en una experiencia que se expresa en un discurso radicalmente fiel a lo que es, apenas contaminado. Si ha podido decirse que el éxito, o al menos el progreso, en una investigación depende del «*kairós* histórico, del cual nadie puede disponer»², los textos de Simone Weil y María Zambrano, al encontrarse en determinados lugares que acondicionan hablando de ellos, nos dan la oportunidad de vitalizar el presente a través del pasado que acogen con una actitud que, ajena al dictamen de la historiografía y al sistema, excluye también la arbitrariedad y la amenaza; lo que en sus lecturas sorprende, merece, sin duda, ser escuchado. La hipótesis sugerida quedará como tal, si bien avalada con la indicación de algunos posibles lugares de encuentro.

I

«No sería posible acercarse al pensamiento de Simone Weil sin compartir su amor por la cultura griega»³. En realidad, resulta difícil objetar nada a esta observación de Danese que no parece sino el testimonio de una evidencia, aceptable, en consecuencia, desde cualquier lectura de la autora. La observación, sin embargo, es lo suficientemente radical, y también genérica, como para requerir alguna consideración.

En primer lugar, habría de tenerse en cuenta que cifrar la posibilidad de acceso al pensamiento weiliano en el amor de la autora a la cultura griega no puede referirse sólo a la obvia presencia de esta cultura en sus escritos, es decir,

2. SZLEZÁK, Th. A. «A propósito de la habitual animadversión frente a los *ágrapha dógmata*». En *Méthexis*, vol. cit., p. 151.
3. DI NICOLA, Giulia y DANESE, Artilio. *Simone Weil. Abitare la contraddizione*. Roma: Dehoniane, 1991, p. 295.

a la conveniencia de adoptar esta perspectiva como referencia desde la que reconstruir influencias y orientaciones. Ante el inmenso *collage* que los escritos weilianos nos ponen, aparentemente, ante la vista se tiene la tentación de recurrir al expediente fácil de rastrear fuentes de inspiración determinantes, influencias decisivas que de hecho se dan, pero se tiene también la sospecha de que con este procedimiento se pierde quizá demasiado; y es ésta una sospecha que viene justificada en la medida en que estas presencias que emergen en su texto responden a una intención, primera en su trayectoria y nunca abandonada: la de recuperar con la palabra el mundo en su proximidad y en su función de mediación, la de acoger de una cultura los «gérmenes de vida» que entraña; y, en este intento, hay no ya más o menos originalidad sino una vitalidad propia en el modo en el que se vuelve a lo inmediato, a los acontecimientos que se nos imponen como mundo, y así han de ser pensados. En otras palabras, existe el riesgo de que la reconstrucción de su texto llegue a obstaculizar el acceso al pensamiento que contiene.

De Simone Weil se ha dicho que es imposible «descomponerla en análisis, relegarla a clasificaciones, confinarla en debates»; «demasiado viva» para tomarla como «objeto de estudio» se puede, sin embargo, «ir a la busca de sus libros, leerla, releerla»... si bien en el convencimiento de que «de un encuentro tal no se sale indemne»⁴, puesto que, excluido el análisis, sus escritos no parecen sino la renovada invitación a entrar en el mundo que abren, un mundo de palabras pero dotado de vida, en el que es bastante inútil buscar referencias permanentes, no tanto porque no las haya cuanto porque tienden siempre a desplazarse: situándose en los límites de la razón, en los que el empeño por pensar la experiencia se convierte en la experiencia misma del pensamiento, la autora teje una obra en la que nada queda al margen de la razón pero tampoco dentro de sus construcciones teóricas.

Acercarse, pues, a este pensamiento no es solamente reconstruir el texto o explicarlo. A esta pretensión las referencias al mundo griego, multiplicándose indefinidamente en una pluralidad de contextos apenas asequible, ofrecerían, sin duda, una inestimable ayuda; sin embargo, bajo este ángulo, Grecia no es sino la abstracción de un territorio inabordable en el que las pistas encontradas, por su misma abstracción, reclaman para ser inteligibles un cambio de contexto. La perspectiva en la que la civilización griega parece haber dejado una impronta incuestionable y determinante en la vida y en la obra de esta autora es la perspectiva de la experiencia; desde ella, y en el espacio recorrido por la aventura intelectual de una pensadora que opta por arraigar el trabajo intelectual en la concreción de lo real, Grecia es un lugar de atención privilegiado, frecuentemente transitado y al que se acoge explícitamente.

4. Son éstas palabras con las que G. Fiori presenta a la autora en *Simone Weil. Una donna assoluta*. Milano: La Tartaruga, 1991, iniciando así lo que pretende ser una inmersión en el texto con el que, a su juicio, «ha comenzado la gran obra de la curación de Occidente». Gabriella Fiori, entre otros escritos, es autora de una de las más importantes biografías de S. Weil: *Simone Weil: biografia di un pensiero*. Milano: Garzanti, 1981.

Posiblemente por los mismos motivos, compartir el amor weiliano por la cultura griega no sea tampoco ni servirse de ésta como apoyo desde el que establecer un diálogo con la autora, ni compartir unos conocimientos de los que hacer uso a modo de andamiaje teórico; para Simone Weil la cultura griega es, como para nosotros, un mundo textual, por supuesto, pero es, además, objeto de amor. Conviene, pues, tener presentes sus mismas palabras al respecto: «La simple curiosidad intelectual no puede poner en contacto con el pensamiento de Pitágoras y de Platón, porque respecto a un pensamiento así el conocimiento y la adhesión son la misma operación del espíritu»⁵; las notas que recogen sus reflexiones en Londres en torno a lo que es la verdad proporcionan el sentido de esta afirmación; en ellas encontramos indicaciones relativas a su preocupación por restituir la función de la cultura como «formación de la atención», de modo que permita la «participación en los tesoros de espiritualidad transmitidos en el curso del tiempo», es decir, como «desarrollo de la aptitud para la contemplación»⁶. Esta aptitud que, como se ha dicho, encuentra que es la contribución principal de la cultura griega, oculta en la valoración preferente del aristotelismo⁷, es condición de posibilidad de la verdad que entiende como encarnación del orden del universo en un pensamiento humano⁸.

Se desenfoca de algún modo el planteamiento cuando la relación entre Simone Weil y el mundo griego se aborda desde el cuestionamiento de qué fue lo que los griegos le aportaron o qué es lo que ella nos descubre de aquellos: su adhesión, concretamente, a Platón⁹ desborda el registro de las influencias y sugiere la conveniencia de una reflexión sobre un modo de entender el trabajo teórico, aunque alerta también respecto a las peculiaridades de su misma lectura.

En torno a esta peculiaridad Wanda Tommasi ha señalado que «la interpretación weiliana del espíritu griego, aún siendo testimonio de la gran pasión de la autora por el mundo griego y de su agudeza especulativa e histórica, no se caracteriza por el rigor científico, es más, con frecuencia, se presenta como algo forzado que deforma los textos: más que por una finalidad filológica, tal interpretación está animada por la certeza obtenida en la experiencia mística»¹⁰. En este sentido, esta particular experiencia desde la cual Weil debió plantearse cómo, quien no es cristiano, puede tener experiencia de lo divino, la

5. WEIL, Simone. «Lettre à Déodat Roché». En *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. París: Gallimard, 1962, p. 66 (hay traducción al castellano en ed. Trotta)
6. *Écrits de Londres et dernières lettres*. París: Gallimard, 1957, p. 160-161.
7. DI NICCOLA, G. y DANESE, A. *Simone Weil. Abitare la contraddizione*. Ed. cit., p. 301.
8. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Ed. cit., p. 163: «El orden del Universo encarnado en un pensamiento humano. Es éste nuestro fin. Lo verdadero se define así. Y lo bello. Y lo justo».
9. *Ibid.*: «A mis ojos, nada sobrepasa a Platón».
10. TOMMASI, W. *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*. Milano: Franco Angeli, 1993, p. 195. La autora apoya su tesis citando algunos ejemplos de *forzatura* de textos a nivel de traducción e interpretación por parte de Weil así como el testimonio de C. Ottaviano, en «*L'ossessione cristiana in Simone Weil*. *Sophia*, 1968, nº 36, que subraya la no científicidad y la arbitrariedad de muchas afirmaciones weilianas relativas al patrimonio espiritual precristiano.

habría conducido a un mundo, con el que está por su formación familiarizada, en busca de indicios de una experiencia absoluta de lo real¹¹.

Frente, o mejor junto a interpretaciones que, justificadamente sin duda, acentúan el alcance de la experiencia mística weiliana como episodio central en su trayectoria, he intentado siempre esbozar una propuesta que no subraye la excepcionalidad de la autora; he intentado evitar con ello el riesgo, que por supuesto la lectura de Tommasi no corre, de situar su aportación en los márgenes de la tradición filosófica, a la que, sin embargo, ella siempre se vinculó, o bien de incidir en ese carácter prácticamente único de su biografía que parece exigir una suerte de sintonía para acceder a sus escritos, obviando el acudir a ellos como lugar de discusión. En este sentido, y puesto que el arraigo de este pensamiento en la experiencia es insoslayable, he pretendido atender, muy especialmente, a aquéllas que le proporciona el desarrollo de su tarea como intelectual, en particular, la lectura.

En *L'Enracinement*, la última de sus obras, Simone Weil destaca la importancia del pasado como una necesidad vital, como el único recurso ante la enfermedad mortal del desarraigo que amenaza a nuestra civilización; a la búsqueda de esos «isletes del pasado aún vivos» —que la engañosa tradición histórica no sólo no transmite sino que tiende a anular como su «parte anónima, muda, desaparecida»— dedica gran parte de su actividad, y no sólo cuando, elaborada su concepción religiosa de lo real, adopta la actitud de *attente*, de aceptación de lo que es; también de sus análisis de la guerra europea o de su consideración de la Alemania prehitleriana podría decirse que para leer el presente busca, prioritariamente, vivir el pasado¹².

Podría tal vez decirse que el pasado, objeto de la búsqueda weiliana, es raíz portadora de vida y posibilidades porque está también dotado de vida; en él puede participarse, pero no es sólo, ni básicamente, objeto de lectura; lo que en el pasado es susceptible de investigación, en el sentido habitual pero riguroso del término, son sólo los documentos que configuran la historia de la que la autora se desentiende. Por esto, el postulado de la continuidad, que es un postulado historiográfico, no opera en su planteamiento, o lo hace desde coordenadas muy diversas a las habituales: entre la antigua Roma y su actual heredera,

11. TOMMASI, W. Op. cit., p.103; la autora recoge una completa bibliografía respecto a la recuperación weiliana del platonismo a partir del cristianismo.
12. La actitud weiliana respecto al pasado como clave de desciframiento de la actualidad se aproxima, como es sabido, a posiciones, tópicamente representadas por los trabajos de Dumézil, que así como aquéllas que proceden en dirección inversa, esto es desde el presente, comparten el postulado de la continuidad, incluso incorporándolo a la investigación histórica como dato. Teniendo en cuenta las polémicas suscitadas en relación con estas aportaciones y sus supuestos, en función de sus posibles vinculaciones al fascismo, y teniendo en cuenta también que la lectura de Weil respecto a la pervivencia de la civilización germánica en la actual Alemania es de signo explícitamente inverso, conviene detenerse en su valoración del pasado. Sobre ello véase GINZBURG, C. «Mitología germánica y nazismo. Acerca de un viejo libro de G. Dumézil». En *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa, 1989.

la Alemania del nacionalsocialismo, no hay continuidad, hay la posibilidad de establecer analogías por la presencia de una identidad de inspiración y acción; esta idéntica inspiración, por otra parte, responde a la existencia de un carácter permanente del ser humano, que se actualiza cuando las circunstancias lo propician.

Es en este marco de una lectura orientada a la vida en el que cabe pensar el amor de la autora por la cultura griega; un amor esencialmente diferenciador y selectivo, aunque sustentado en el reconocimiento de lo que verá como un valor insustituible. Grecia no es para ella ni construcción ni herencia, sino *raíz*, esto es, elemento de «participación real, activa y natural» que dinamiza y orienta la marcha de su pensamiento. Por eso, quizás, reparar en su trabajo de recuperación, en cierto modo, ahistórica, en la manera en que lo lleva a cabo sea imprescindible para atender, después, a sus propuestas concretas.

2

Para Simone Weil Grecia es un modelo de civilización; por civilización habría que entender, con ella, una colectividad capaz de «conservar vivos ciertos tesoros del pasado»; en su carácter modélico la colectividad que conocemos como «mundo griego» constituyó lo que la autora llamará un «medio humano», único «ámbito en el que el pensamiento puede alcanzar la plenitud de la existencia» y del que nos dice que concibe como «algo abierto al mundo exterior, que se sumerge en la sociedad que lo rodea» y genera así una «atmósfera»¹³. A fin de concretar los rasgos de este «medio humano» puede ser de interés recordar otros modelos: la civilización occitana, por ejemplo, representa un apoyo insustituible puesto que, a juicio de la autora, compartió con Grecia la misma inspiración¹⁴.

El bellísimo comentario a la *Chanson de la Croisade contre les Albigeois*¹⁵, texto que, por otra parte, compara explícitamente a *La Iliada*, permite perfilar los rasgos de una verdadera civilización; en parte, porque aquí se concreta el sentido de «la atmósfera que conviene a la inteligencia»: el poema de Toulouse muestra «hasta qué punto el país de Oc, en el siglo XII, estaba alejado de toda lucha de ideas. Las ideas no se enfrentaban, circulaban allí en un medio de algún modo continuo. Tal es la atmósfera que conviene a la inteligencia; las ideas no están hechas para luchar»¹⁶. Sin duda, esta circulación en un medio continuo estaba posibilitada y posibilitaba el arraigo como condición de civilización: «Las ataduras de esta civilización eran tan lejanas en el tiempo como

13. «Lettre à D. Roché». Ed. cit., p. 65.

14. «La esencia de la inspiración occitana es idéntica a la de la inspiración griega. Está constituida por el conocimiento de la fuerza», «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?». En *Ecrits historiques et politiques*, París: Gallimard, 1960, p. 79.

15. «L'agonie d'une civilisation vue a travers un poème épique». En *Ecrits historiques et politiques*. Ed. cit.

16. Op. cit., p. 68.

en el espacio. Estos hombres fueron los últimos quizá para los que la antigüedad era todavía algo vivo»¹⁷. Ahora bien, «este país sufrió la fuerza», por eso, «la civilización que constituye el tema del poema no ha dejado otras huellas que el poema mismo, algunos cantos de trovadores, textos acerca de los cátaros y algunas iglesias maravillosas. El resto ha desaparecido»¹⁸: el espíritu de estas civilizaciones no quedará nunca registrado en la historia de los vencedores¹⁹. Frente a ellas, víctimas de la fuerza de las que sólo nos quedan vestigios, la documentación histórica, elaborada desde el ángulo de los vencedores, transmite modelos de contracivilización: la antigua Roma, Hitler, también el hebraísmo, han adorado el poder de la fuerza, sirviéndose de ella para construir el futuro.

La relación con la fuerza define, pues, una civilización, pero marca también sus posibilidades de pervivencia y orienta así la atención que se le conceda.

No es difícil encontrar en el espacio que, genéricamente y sin distinciones historiográficas, nos representamos como «Grecia» rasgos del «medio humano» del que Weil nos habla. De la antigua Grecia se ha dicho que «vivir y desarrollarse en aquel tipo de sociedad era ya por sí sólo una suerte de educación»²⁰, algo que no deja de operar como modelo en la permanente preocupación weiliana por una «vida colectiva» que «refleje la belleza del mundo» equivalente a la justicia²¹, al cristalizar en un medio que proporcione «espacio, calor, silencio»²².

El mundo griego, como espacio físico, quedaba delimitado por el mar, lugar de difusión y circulación que permitía el tránsito del comercio, la guerra o las ideas a través del exilio de los «intelectuales», y por la ciudad, centro de emergencia de la autoridad, marco, en consecuencia, de una sociedad no igualitaria y en el que se desarrollaba el juego político cuyos límites venían dados por la aceptación, la obediencia a la ley. En este espacio se desarrolló una cultura cuya unidad no parece encontrar otros vínculos sino los proporcionados por una lengua compartida y una religión, carente de dogmas aunque no de recintos y ritos, fundada con ella.

A juicio de Simone Weil algo de esta cultura permanece vivo; la recuperación de esa vida será para ella la única posibilidad de futuro: «La única cosa que podemos construir es una civilización. Nueva, en relación al horrible caos que acaba en pesadilla. Antigua de espíritu. Viva»²³. Es ésta la única posibilidad porque «el futuro no nos aporta nada, no nos da nada, somos

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*

19. «La historia está basada en la documentación, es decir, en el testimonio de los homicidas en relación a sus víctimas», *Écrits de Londres et dernières lettres*, Ed. cit., p. 157.

20. FINLEY, M.I. (ed.), *El legado de Grecia*, Barcelona: Crítica, 1989, p. 28.

21. WEIL, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Ed. cit., p. 158-159.

22. *Op. cit.*, p. 154-156.

23. *Op. cit.*, p. 177.

nosotros quienes para construirlo debemos darle todo, darle nuestra vida misma. Pero para dar es necesario poseer, y no tenemos otra vida, otra savia, que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recreados por nosotros»²⁴.

Pero la vida de estas civilizaciones que, por su condición, no se despliega en el territorio yermo y marchito de la «historia de los vencedores» ha dejado muy pocas trazas. Con todo, más que la «vasta documentación», testimonio del triunfo, es decir, de no haber experimentado el poder de la fuerza, Simone Weil cifra el reencuentro del «espíritu» de una civilización en la existencia de esas escasas y, en ocasiones, imperceptibles huellas que, no obstante, juzga suficientes. Es cierto que, buscando en el pasado los rastros escondidos, opera una clasificación selectiva bastante personal, pero no parece sensato suponer que sea arbitraria por parte de una autora rigurosamente comprometida con el método; es más fácil pensar en una posible y radical coincidencia entre esta tarea de selección y su autoconciencia como pensadora.

3

En 1941, con ocasión del interés que en ella habían despertado unas conferencias escuchadas en la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella, escribe un artículo, específicamente, sobre «La filosofía»: «Existe —dice— una tradición filosófica verdaderamente tan antigua como la humanidad y que, es de esperar, durará tanto como ésta; en esta tradición, como en una fuente común se inspiran no todos, es verdad, los que se dicen filósofos, pero muchos de ellos, de modo que sus pensamientos son casi equivalentes. Platón es el representante más perfecto de esta tradición... que es lo que llamamos la filosofía..., es una, eterna y no susceptible de progreso. La única renovación de la que es capaz es la de la expresión, cuando un hombre se expresa a sí mismo y a los que le rodean en términos que están en relación con las condiciones de la época, de la civilización, del medio en el que vive. Es deseable que una transformación así se de de vez en cuando, y ésta es la única razón por la que puede valer la pena escribir sobre un tema así después de Platón...»²⁵.

Paralelamente a esta tradición, la de los «verdaderos maestros del pensamiento», que «no construye nada», existe otra «especie de filósofos», son «los que construyen a su antojo una representación del universo», esto es, construyen sistemas dotados de una mayor o menor «belleza poética». La actitud filosófica des-cansa en una decisión inicial de renuncia a la construcción, que es opción por el vacío como condición de la «espera»: «La reflexión supone una transformación en la orientación del alma, que llamamos desprendimiento (*détachement*). El desprendimiento es una renuncia a todos los fines posibles sin excepción, renuncia que pone un vacío en el lugar del futuro como lo haría la proximi-

24. WEIL, Simone. *Las raíces del existir*. Buenos Aires: Sudamericana, 1954, p. 64.

25. Cfr. en PÉTREMENT, S. *La vie de Simone Weil*. París: Fayard, 1979, vol. II, p. 320-321. El artículo de Weil fue publicado en los *Cahiers du Sud*, mayo 1941, n° 235.

dad inminente de la muerte... El pensamiento desprendido tiene por objeto una manera de vivir, una vida mejor, no en otra parte, sino en este mundo y ahora... En este sentido, la filosofía está orientada a la vida a través de la muerte...»²⁶. Esta actitud, de la que encuentra testimonio en la filosofía platónica, no es exclusiva de la filosofía, aparece también, a su juicio, en los misterios antiguos, en los textos sánscritos, en la religión cristiana, y en la ciencia griega; se refiere, de hecho, a Hipócrates, cuya grandeza consistió, nos dice, «en el uso metódico del pensamiento filosófico, y más particularmente pitagórico, para una investigación continua de la experiencia»²⁷.

Es significativo que una autora, apasionada, a pesar de todo, por la acción y consciente, sin duda, del alcance de sus propuestas, haya encontrado en una tradición de contornos tan imprecisos un espacio de reconocimiento en el que, por otra parte, diluye explícitamente su propia identidad, reservándose como ámbito el de la «expresión» adecuada a las condiciones del «medio en el que vive». El carácter de sus escritos es, ciertamente, manifestativo de esta opción por transcribir la realidad.

En esta perspectiva, el mundo griego es para la autora espacio de reconocimiento y *ratz* porque y en la medida en que es objeto de amor, esto es, de descubrimiento y aceptación de un valor diferenciador. Cuál sea este valor ¿podría estar condicionado sólo por el modo en el que se acerca y lee sus huellas?

4

La concepción weiliana de la historia y su opción teórica por la experiencia inducen a pensar que en su búsqueda de esos «islotos de pasado vivo» ha seguido un procedimiento que, contrario a la aspiración sistemática, no encaja, e incluso choca con los cánones de la racionalidad científica; su recuperación del pasado no es, se ha señalado ya, historia científica. Por su atención al detalle, a lo secundario y marginal, a lo cualitativo e individual, en definitiva, a lo que es objeto de amor; por el hecho de asumir la necesidad de «atarse a los restos de las civilizaciones destruidas»²⁸, con el fin de acceder a algo, imperceptible por otros medios, sugiere la posible utilización de un método interpretativo regido por el llamado «paradigma indicial»²⁹. En cuanto paradigma de un saber «tendencialmente mudo» que «incorpora elementos imponderables», entre ellos la intuición que designa tanto la experiencia mística como la sagacidad del cazador³⁰, de un saber gestado, enriquecido y transmitido en el tiempo si bien al margen del paradigma galileano, de un saber indirecto y conjetural cuyo modelo epistemológico estructura distintas

26. *Ibid.*, p. 320.

27. *Ibid.*, p. 318.

28. «La agonie d'une civilisation vue a travers un poème épique». Ed. cit., p. 74.

29. Vid. especialmente «Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales». En GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Ed. cit.

30. *Ibid.*, p. 163-164.

disciplinas pero especialmente la medicina y, aplicado a la historia, elimina la apelación a la *empatía* como procedimiento³¹, en cuanto paradigma de un saber que, reiteradamente se dice, es «patrimonio de las mujeres» nos aparece como clave para pensar la peculiaridad de la lectura weiliana del mundo griego.

Ahora bien, la utilización de esta clave encuentra, al menos, un par de obstáculos, cuando de nuestra lectura pasamos a atribuírsela a la autora. Uno de ellos viene dado por el hecho de que los «indicios» a los que Weil atiende en Grecia son textos; el otro hace referencia a lo que sería la «médula del paradigma», es decir, la «existencia de un nexo de realidad descifrable por rastros, indicios, pruebas» etc.³².

Como es sabido, la filología, la crítica textual y también la hermenéutica filosófica aunque en una dirección muy diferenciada, operan con una noción «abstracta» del texto, en la que se soslaya lo cualitativo (oralidad, gestualidad, materialidad de la escritura) para atender a lo reproducible; el desciframiento por indicios, que atiende a lo cualitativo e individual, o bien excluye el ámbito de lo textual, o bien requiere una particular materialización del mismo. El mundo griego es, para Simone Weil, un mundo de textos respecto a los cuales emprende, creo, en primer lugar una labor de individualización y concreción, de materialización, de incorporación, en sentido literal, como experiencia; por eso su lectura resulta acientífica y su conocimiento es adhesión.

Por otra parte, y suponiendo que desde el trabajo de aprendizaje material de alfabetos, de memorización, de transcripción literal, etc., obtenga una base indicial, se sabe también que este procedimiento se ha desarrollado como atención a lo que es revelador de una individualidad, como instrumento de identificación personal; es ésta referencia personal la «médula del paradigma» en cuanto que proporciona la realidad descifrable, pero ausente y del todo ajena, como tal individualidad, a la lectura weiliana.

La atención de Simone Weil no sólo no se dirige en ningún momento a aquello que en un texto pueda desvelar la personalidad del autor, sino al contrario: atiende a lo impersonal.

Lo impersonal es un orden de realidad difícilmente perceptible; descifrable en clave religiosa como *gracia*, habita la parte más profunda del corazón de los hombres y es sagrado por su relación al bien en un mundo, dominio de la necesidad, regido por la *fuerza*; por eso en el ser humano se da en la forma de la «espera» (*attente*), como «grito silencioso» en virtud de su limitada capacidad de articulación expresiva; lo impersonal abre el espacio anónimo de la belleza y la verdad, inaccesible al arte o a la ciencia concebidos

31. *Ibíd.*, p. 148 y vid. nota 49. En este aspecto cabe llamar la atención sobre la referencia explícita al procedimiento de Hipócrates, así como recordar que Simone Weil indica como «cosa singular» que «las filosofías que siguen este método están todas orientadas a la *salus*»; cfr. PÉTREMENT, S. *Op. cit.*, p. 318.

32. GINZBURG, C. *Op. cit.*, p. 162.

como despliegue o expansión (*épanouissement*) de la persona, porque es el ámbito del *genio* que, a su vez, no es sino «la virtud sobrenatural de la humildad en el dominio del pensamiento»³³: ésta acompaña siempre al amor a la verdad.

En el ámbito de lo impersonal, del genio, la individualidad personal es un estorbo: «la gente con talento, inteligencia, energía, carácter, fuerte personalidad, hacen de pantalla», sus obras impiden el acceso a lo real, por eso, «no hay que hacer ningún mal a la pantalla, pero hay que apartarla con cuidado, intentando que se perciba lo menos posible»³⁴. Entre los «genios de primer orden» señala, obviamente, algunas individualidades³⁵ cuyo genio, sin embargo, les ha permitido no dejar huella de sí en unas obras que nos llegan como reflejo de lo que es: «El canto gregoriano, las iglesias románicas, *La Iliada*, la invención de la geometría, no han sido, en los seres a través de los cuales han pasado para llegar a nosotros, ocasiones de expansión»³⁶.

5

La selección textual que Simone Weil lleva a cabo es, sobre todo, atención a las huellas de lo impersonal. En *La Iliada* ni busca ni encuentra la presencia de Homero; en realidad, es un texto que se ha caracterizado por su cohesión, armonía y estilo impersonal, así como por su fidelidad a la tradición poética oral, un texto en el que el pasado se elabora pero no se altera³⁷, que se propone contar «cómo se cumplió el designio o la voluntad de Zeus»³⁸; aquí la autora encuentra la exposición del «crimen» con el que comenzó la historia griega, la destrucción de Troya, y de cuyo recuerdo ha vivido su civilización³⁹: su valor está en la veracidad del testimonio que transmite. La «marca del genio griego» es, en la obra, un «acento de simplicidad» que corresponde al sentimiento de la miseria humana y es la recompensa a no haber cedido a la seducción de la mentira⁴⁰.

El centro del poema es la fuerza, «su verdadero héroe»; el escenario es la guerra, lugar de despliegue de la fuerza y marco también, por la dinámica de ésta, del despertar del sueño y la ficción; los personajes, vencedores o vencidos, en todo caso son desventurados (*malheureux*), «lejos de los baños calientes» sufren el efecto cosificador de una fuerza a la que están sometidos aún

33. *Ecrits de Londres*. Ed. cit., p. 31 y vid. en general «La personne et le sacré».

34. Op. cit., p. 32 y añade: «Hay que romper la pantalla, mucho más peligrosa, de lo colectivo, suprimiendo de nuestras instituciones y costumbres todo aquello en lo que habite cualquier forma del espíritu de partido».

35. En este caso cita al «poeta de *La Iliada*, Esquilo, Sófocles, Shakespeare tal como era cuando escribió *Lear*, Racine tal como era cuando escribió *Fedra*». Op. cit., p. 31.

36. Op. cit., p. 16.

37. GRANSDEN, K.W. «Homero y la épica». En Finley. *El legado de Grecia*. Ed. cit., p. 81-82.

38. Op. cit., p. 98.

39. «Dicu dans Platon». En *La source grecque*. París: Gallimard, 1953, p. 67.

40. «*L'Iliade* ou le poème de la force». En *La source grecque*. Ed. cit., p. 39-40.

cuando la manejan, aún cuando, embriagando a quien la posee, no le permite ver que «nadie la posee realmente»⁴¹.

La fuerza es la ley del mundo físico y humano: la manejan los hombres pero están, sin embargo, sometidos a ella; cosifica a quien la sufre y también a quien la posee, porque «emborracha» y «enloquece» al no dejar lugar al pensamiento. El poema transmite el «rigor geométrico» y «automático» de esta dinámica ante la que «el alma humana no deja de aparecer modificada»⁴², aunque haya distintos grados de sometimiento a la misma.

Una experiencia extrema de la fuerza es, desde luego, la desventura (*malheur*). Pero en ella se encuentra el sentido positivo de la «ley de Zeus», «por el sufrimiento el conocimiento», de la que la tragedia griega deja también testimonio. En el comentario a un pasaje del *Agamenón* de Esquilo Simone Weil expondrá cómo, para los griegos, la condición indispensable para la comprensión de las relaciones de los hombres con el universo, con los otros y consigo mismos, no es sino el sufrimiento: «la palabra elegida para designar el sufrimiento es *pathos*, que evoca sobre todo la idea de sufrir, más que la de dolor. El hombre debe sufrir lo que no quiere, debe encontrarse sometido a la necesidad», de este modo «la Justicia concede el comprender, o concede el saber, a aquéllos que han sufrido»⁴³.

Lo que define la desventura, en efecto, es la necesidad, no el dolor; necesidad que constituye la realidad de este mundo, que se experimenta como límite y pone de manifiesto, en el despliegue geométrico de la fuerza, que la acción de ésta no es soberana: «La fuerza bruta no es soberana aquí abajo. Es por naturaleza ciega e indeterminada. Lo que es soberano aquí es la determinación, el límite»⁴⁴. En el reconocimiento de esta soberanía la autora sustenta una ética de la obediencia cuyo modelo lo proporciona la perfecta conformidad de la naturaleza, su necesidad, que identifica con la noción misma de realidad.

En este sentido, *La Iliada*, o la tragedia ática, reflejan en su presentación del dinamismo geométrico de la fuerza las condiciones de «una *némesis* histórica»⁴⁵. Sin embargo, en Grecia no es éste el único vestigio de lo impersonal; hay otra experiencia de la realidad en su necesidad, «contemplada» desde la atención, esto es, desde el vacío del yo: es la que nos transmite la ciencia griega, concretamente su matemática geométrica que, por ello, deviene en el plato-

41. Op. cit., p. 32: «Esta es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos direcciones; petrifica en diferente modo, pero igualmente, las almas de los que la sufren y las de los que la manejan. Esta propiedad alcanza su más alto grado en la guerra... Es éste el último secreto de la guerra y *La Iliada* lo expresa por sus comparaciones, en las que los guerreros aparecen como semejantes al incendio, la inundación, el viento, las bestias, no importa qué causa ciega de desastre...».

42. Op. cit., p. 11.

43. Op. cit., p. 44.

44. *L'enracinement*. Ed. cit., p. 358.

45. La expresión es de Giulia di Nicola, comentando la *Antígona* weiliana, vid. Simone Weil. *Abitare la contraddizione*. Ed. cit., p. 111.

nismo «preparación» y, a juicio de Weil, mística⁴⁶. Ciertamente, en las relaciones inteligibles, antes que en la experiencia cotidiana, nos viene al encuentro la necesidad, cuyo contacto experimentamos como obligación de la demostración.

Hay, sin embargo, para la autora, un «uso diabólico del número y por consiguiente de la matemática», y no sólo «divino», cuando de él se hace un medio de «poder» y no de contemplación. A ello se refiere en sus notas cuando recuerda la primitiva prohibición del censo porque para «un pueblo que se cuenta, el número es poder (*puissance*) para la nación» pero «el alma numerada se esclaviza»⁴⁷. Los griegos que no admitieron para las relaciones algebraicas otros símbolos que los proporcionados por las figuras geométricas parecen testimoniar la opción por la contemplación, es decir, el discernimiento entre el pensamiento que encarna el orden del mundo y la aspiración a dominarlo: «hay que ver en esto, muy probablemente, una opción (*parti pris*) ligada a su concepción general de la ciencia», nos dice⁴⁸, ante la dificultad de suponer que ignorasen el álgebra de ecuaciones.

La opción por la exposición geométrica permite privilegiar la mediación y dar cuerpo al número como relación y armonía. Esta parece ser la sabiduría atribuida al pitagorismo, heredada por Platón.

Frente a Aristóteles, al que considera «quizás el único filósofo en el sentido moderno y completamente fuera de la tradición griega», Platón es «un místico, heredero de una tradición mística en la que toda Grecia estaba inmersa»⁴⁹. En realidad la historia de Grecia es la historia de la memoria de la destrucción de Troya, presente en *La Iliada* como expresión de la fragilidad del ser humano, de la «miseria» dice, ante la necesidad; y por ello su civilización se articula en torno a la noción de mediación y se realiza en la búsqueda de *metaxú*, de «puentes entre la miseria humana y la perfección divina»⁵⁰.

Es la misma inspiración la que fluye siempre en las huellas del genio griego y, tras ellas, se pierde: «Este castigo de un rigor geométrico, que pena automáticamente el abuso de la fuerza, fue el primer objeto de meditación entre los griegos. Constituye el alma de la epopeya; bajo el nombre de *Némesis* es el resorte de las tragedias de Esquilo; los pitagóricos, Sócrates, Platón, parten de aquí para pensar el hombre y el universo. Esta noción llegó a ser familiar en donde el helenismo penetró. Es esta noción griega quizá la que subsiste, bajo el nombre de *kharma*, en países de Oriente impregnados de budismo; pero Occidente la ha perdido y ya no tiene en ninguna de sus lenguas ni

46. Sobre este aspecto es especialmente interesante el trabajo de A. Putino «Ci si persuade della realtà di un oggetto facendone il giro. A proposito della dottrina pitagorica». En *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.

47. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Ed. cit., p. 164.

48. «Rèverie a propos de la science grecque». En *Sur la science*. París: Gallimard, 1966, p. 264, y, en general, «La science et nous».

49. «Dios en Platón». En *La source grecque*. Ed. cit., p. 67.

50. *Ibid.*, p. 68.

siquiera la palabra para expresarla; las ideas de límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya sino un empleo servil en la técnica. Sólo somos geómetras ante la materia; los griegos fueron ante todo geómetras en el aprendizaje de la virtud»⁵¹. Es ésta la actitud que impregnó la atmósfera en la que el origen de la tradición a la que se adhiere respiraba.

La búsqueda de raíces en una civilización arruinada por el culto a la fuerza del que son expresión Roma, buena parte del Antiguo Testamento asociado al cristianismo, y también la orientación de nuestra ciencia y sus secuelas, precisamente en sus últimos escritos se concretará muy particularmente en la búsqueda de palabras⁵².

6

La sensibilidad weiliana ante la pérdida de las palabras que permiten la integración de la experiencia y el dinamismo del pensamiento capaz de atender a las contradicciones de la realidad, su obstinada confianza en la posibilidad de encontrarlas, perviviendo en los restos de una civilización, no se aleja demasiado del empeño de otra autora, María Zambrano, en dar voz a lo real; de ella se ha dicho que «concebía el pensamiento sólo como un acto esencial para la vida»⁵³, pero necesitado también de la palabra fiel, porque la vida «necesita que la palabra sea su espejo, la palabra que la aclare, la palabra que la potencie, que la eleve y la declare al par su fracaso»⁵⁴; siguiendo su trayecto aparece nuevamente Grecia como etapa decisiva y, en buena medida, porque atisba también que «la *polimata*, el relativismo no resuelto de los pitagóricos, su aceptación del tiempo pueden estar a punto de declarar bajo otro nombre —como vencidos al fin— su oculto sentido»⁵⁵.

Quizá no sea sino una coincidencia, favorecida por el conocimiento que María Zambrano tuvo de Simone Weil, pero no deja de ser sugerente y clarificador reparar en la mirada que esta autora dirige a Grecia como origen de inspiración y expresión. También en su obra la relación del pensar a la experiencia se plasma en un texto en los límites de la racionalidad discursiva; también en ella hay una tematización explícita, bajo el nombre de *razón poética*, de formas de racionalización y de conciencia cuyo parentesco con una idea de filosofía arraigada en la tradición no oculta un cambio de escenario: el abandono del escenario de la conciencia y su sustitución por el del tiempo; por ello, tras este abandono, situarse en el horizonte del tiempo lejos de «caer bajo la

51. Op. cit., p. 22-23.

52. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Ed. cit., p. 151: «La primera dificultad está en las palabras».

53. LAURENZI, Elena. *María Zambrano. Nacer por sí misma*. Madrid: Horas y Horas, 1995, p. 32.

54. ZAMBRANO, María. «A modo de autobiografía». *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 70-71, 1987, p. 69; cfr. Elena Laurenzi, *ibíd.*

55. ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991, p. 117.

historia hecha ídolo» será, también para ella, «hacer memoria para liberarse», «adentrándose sin temor en ella»⁵⁶.

La forma de memoria liberadora que propone exige «reducirse», esto es, «ganar espacio, el *espacio vital*, lleno por la inflación del propio ser», mediante una actitud detenida de atención y de espera, que se acerca a la weiliana apelación a lo impersonal: «porque el individuo se libera al dar a ver lo que él ve, dando lo que se le da»⁵⁷ nos dice, refiriéndose, en concreto, a la tarea de escribir.

Si en Simone Weil la artesanía del pensamiento se muestra en la adopción de géneros marcados por un particular estilo cuya única función parece ser la de conservar lo que es, tal y como es, géneros cuya cercanía al ensayo expresa frecuentemente lo que en éste hay de incompatible con el empeño por sustraerse al tiempo y a la caducidad, en María Zambrano, sin embargo, esta misma opción la encontramos acompañada de la decisión de narrar una historia propia: «Volver la vista atrás, revivir su pasado para ver si sorprende el instante en que se rompió su dicha. El que no sabe lo que le pasa, hace memoria para salvar la interrupción de su cuento, pues no es enteramente desdichado el que puede contarse a sí mismo su propia historia»⁵⁸.

La narración de la propia historia que nos presenta en *El hombre y lo divino* ocupa un lugar central en la evolución teórica de sus planteamientos, y no sólo por motivos cronológicos sino porque esta rememoración es el trazado de un camino que hace suyo, es así una historia calificable de propia porque también en aquello a lo que atiende hay, por su parte, adhesión.

La singularidad de su perspectiva, y de su lectura, no es tampoco casual; más bien parece el preludio del método que, en forma de notación musical, pondrá en obra más tarde, el año 1989, aunque sólo en sus notas, necesitadas, así, de esta historia previa que arranca de un «retroceso a la ignorancia» y la sitúa en Grecia: quizá porque es allí donde «la claridad parece haber irrumpido de repente»⁵⁹, muy posiblemente porque su decisión intelectual encuentra también allí un ámbito particularmente familiar, con toda certeza porque el pensamiento griego le ofrece el lugar de referencia de su autoconsciencia como pensadora: «Sucede con el pensamiento en su forma más racional algo verdaderamente excepcional, pues se presenta ante nosotros luciendo sus orígenes. Así como los orígenes del pensamiento mítico, poético, y el del lenguaje —sede privilegiada de todo pensamiento— se hunden en la noche de los tiempos resultando impenetrables, el pensamiento propiamente racional, en su forma primera, en el pensar filosófico, muestra sus albores en forma clara, transparente, tal como si ya con ello cumpliera su función esencialmente clarificadora»⁶⁰.

56. Op. cit., p. 24-25.

57. Op. cit., p. 12, en el Prólogo a la 2ª edición de la obra, redactado el año 1973, casi veinte años después de ésta que, como se sabe, es del 1955.

58. Op. cit., p. 25.

59. Op. cit., p. 37.

60. ZAMBRANO, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 98.

No conviene, sin embargo, engañarse respecto a la obviedad de este momento fundacional de una tradición, ni respecto a la transparencia del lugar de origen. En primer lugar, porque esta claridad no es fruto del pensar filosófico sino algo heredado de una cultura que la autora define por su relación con la luz y cuya primera expresión, en Grecia, es poética⁶¹; por otra parte, en este inicio, cuya localización es incuestionable, la autora encuentra un doble aspecto de luz y de sombra, puesto que el suceso que inaugura esta historia es el asombro y «no hay palabra en el asombro, tan sólo el silencio»⁶².

Desde el silencio, al que accede desde su trayecto de retroceso, Zambrano atiende particularmente al modo griego de nombrar lo real, cifrando en ello «la hazaña de la filosofía griega»: «Diríamos que la victoria de la filosofía se logró por haber arrebatado a la poesía su secreto, su fuente. Por haberle dado nombre, por haber descendido hasta esa profundidad en que la conciencia originaria, el asombro aún mudo, se despierta rodeado de tinieblas»⁶³, había dicho, refiriéndose al *apeiron*, que es «el nombre no sólo de la realidad que es pura palpación, germinación inagotable, sino de la misma vida humana antes de que el hombre tome un proyecto de ser sobre sí, antes de que se decida a ser alguien o a hacer algo»⁶⁴.

La narración zambraniana de su viaje de retorno se detiene, pues, en un mundo previo al decir de los filósofos, en el que encuentra, ante todo, un testimonio de la realidad, porque, aunque los dioses puedan haber sido inventados⁶⁵, la realidad, amenazante y sentida como mirada detrás de las cosas cuyo perfil no coincide con la objetivación con la que la mente las dibujará, no; y esa realidad es «sagrada»; ante ella la vida humana se desarrolla en la forma de la «doble persecución del terror y de la gracia»⁶⁶.

A juicio de la autora, la gracia parecen otorgársela los hombres a sí mismos a través de la configuración de sus dioses, a través, por tanto, del nombrar lo divino; el decir poético, o la palabra como respuesta, fue el modo en el que el genio griego conquistó un espacio humano, previo y necesario al instante de detención en el que la pregunta de la filosofía era posible.

Ahora bien, la pregunta, origen de la actitud filosófica, y comparada al nacimiento por la autora, es búsqueda de un espacio vital en el fondo de soledad que las imágenes de los dioses han abierto; supone, sólo, el emerger de la

61. «Una cultura, es decir, una vocación de ser hombre de una cierta manera, puede quedar definida por su específica relación con la luz, por la manera como la concibe y la adora. La vocación decisiva —si no la única— de Grecia, es la de la diafinidad, que encontramos patente en el carácter de sus dioses», *El hombre y lo divino*. Ed. cit., p. 54; en general vid. las páginas acerca «Del nacimiento de los dioses».

62. *Notas de un método*, p. 99.

63. *El hombre y lo divino*. Ed. cit., p. 69-70.

64. *Ibid.*

65. *Op. cit.*, p. 34: «Los dioses han sido, pueden haber sido inventados, pero no la matriz de donde han surgido un día, no ese fondo último de realidad, que ha sido pensado después, y traducido en el mundo del pensamiento como *ens realissimus*».

66. *Op. cit.*, p. 36.

conciencia. En este sentido, el circular de la claridad que la aparición de los dioses había propiciado encuentra un límite, que devendrá obstáculo introducido por la misma opacidad del sujeto⁶⁷.

Por supuesto, no hay en Grecia una filosofía de la conciencia, menos aún la absolutización del sujeto en la que culmina, en cierto modo, la modernidad; pero María Zambrano sí ve, desde la opción filosófica que representa Aristóteles y considera como el triunfo del pensamiento sistemático, que en este situarse en el exclusivo lugar de lo humano hay algo de renuncia, de pérdida. Por ello dirá que «el ver y el verse son en realidad dos especies de visión, requieren cada una de ellas una luz adecuada, inconfundible», y recurre a la memoria «nodriza, madre del pensamiento» que «sirve en su pasividad, sostiene y sustenta el pensar en su ir y venir»⁶⁸.

Aferrada a la memoria, que lejos de «aplanar el pasado» lo vivifica, encuentra junto a la palabra que responde y nombra y aquella que pregunta, una tercera forma que es reconocimiento del misterio, «eludido en las figuras de los dioses» y «ausencia de ser», incapaz, por tanto de «fundar» la filosofía, pero que nos ha quedado en el decir de la tragedia. Con esta forma de palabra emprenta un pensamiento que, nos dice, Aristóteles juzgó inadmisibile: el pitagorismo del que Platón es heredero.

El pitagorismo del que Zambrano nos habla presenta los rasgos de las civilizaciones víctimas de la fuerza a las que Simone Weil se refiere, si bien su lectura está dotada del optimismo que deriva del reconocimiento de la capacidad de pervivencia de la «semilla del vencido»: «La suerte de la razón del vencido es convertirse en semilla que germina en la tierra del vencedor»⁶⁹. De este modo, su saber, arraigado en una sabiduría del responder y cuyo método «no es sólo de la mente, sino de la vida», viene a presentársenos en el lugar originario de la filosofía indicando en ésta un doble origen.

Según la lectura de la autora, lo que Aristóteles hubo de considerar inadmisibile en el hacer de los pitagóricos fue el primado del *logos*-número que ponía en juego la existencia de la filosofía, sustentada en un *logos*-palabra, «estrictamente fiel a lo humano» y cuya función era hacer habitable el mundo: frente al *logos*-palabra de la identidad, el *logos*-número de la armonía de contrarios abre a un universo que es esencialmente exterioridad; es el *logos* del recibir y del padecer, no el instrumento del construir; en él se sustenta una filosofía

67. «El sujeto, por su propia condición de erigirse en absoluto, se hace opaco», *Notas de un método*. Ed. cit., p. 79.

68. Op. cit., p. 83, rechazando la memoria que opera en la historia: «Mas la memoria hace ya largo tiempo que funciona, al menos en nuestra cultura, históricamente. Y apenas parece posible rescatar a la memoria de su virginal condición. El remitirse enteramente a la conciencia, tal como lo viene haciendo, y cada vez con más furia, el hombre occidental, impone la ley del tiempo de la conciencia —pasado, presente, porvenir—; tiempo sucesivo, discursivo, que constriñe el original ímpetu en busca de algo perdido, de la memoria, y lo encamina a recorrer simplemente el pasado».

69. *El hombre y lo divino*, p. 86.

del alma y de la memoria⁷⁰, que vive en esa atmósfera, de la que Weil hablaba, perceptible en la sabiduría de la ciencia caldea o la matemática egipcia, y que hacía de la totalidad de su entorno un medio de recepción: «Las ciudades, los templos, la casa misma eran aljibes celestes. Edificar, la actividad práctica entre todas, era, no construir un lleno, sino circunscribir un vacío, un espacio —el patio que subsiste en la casa mediterránea— donde desciende el cielo»⁷¹.

Es éste, sin duda, el mismo medio, dotado de «calor, espacio, silencio», que Simone Weil busca cristalizar, y el mismo cuya ausencia presiente en los escritos platónicos, y es imagen, a su vez, del doble viaje pitagórico, del recuerdo del origen y el anhelo, al que María Zambrano se refiere también, porque «es en Platón donde el drama de la filosofía pitagórica se despliega en su complejidad».

La lectura zambraniana de un Platón que «luchó titánicamente con esta contradicción de su pitagorismo creciente y su deber de filósofo», cuyo pensamiento «es ya filosofía, pero sigue siendo ante todo religión», no queda integrada en una trayectoria marcada por experiencias religiosas excepcionales. Se diría, más bien, que es expresión de un pensamiento atento a aquéllos que, al negarse al «sacrificio de su historia», «quedaron apegados a un pasado vencido»⁷², encontrando en aquellos pitagóricos, depositarios de una actitud y una «esperanza diferente», esa «reserva histórica que los vencidos constituyen siempre», incluso cuando quedan «al margen de la historia».

70. Op. cit., en general «La condenación aristotélica de los pitagóricos».

71. Op. cit., p. 94.

72. Op. cit., p. 114-115.