Edición de Emilia Bea

SIMONE WEIL

LA CONCIENCIA DEL DOLOR Y DE LA BELLEZA

EDITORIAL TROTTA

Simone Weil.
La conciencia del dolor y de la belleza

Simone Weil.
La conciencia del dolor y de la belleza

Edición de Emilia Bea

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Creative Commons

© Editorial Trotta, S.A., 2010
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Emilia Bea, 2010

© Los autores, para sus colaboraciones, 2010

ISBN (edición digital epub): 978-84-9879-136-5

CONTENIDO

Siglas de las obras citadas de Simone Weil 9
Prólogo: *Emilia Bea* 11

Notas para una biografía intelectual y espiritual: *Emilia Bea* 15
Búsqueda de la verdad y compasión. La interlocución de Simone Weil con el sufrimiento del otro: *Maria Clara Lucchetti Bingemer* 35
Lo bello como encarnación: *Wanda Tommasi* 51
Reflexiones sobre la *Ilíada*: *Massimo La Torre* 63
Simone Weil: un desencanto creativo: *Josep Oton* 71
Mística y verdad, solidaridad y belleza: *José Ignacio González Faus* 87
Simone Weil y el judaísmo: *Adrià Chavarria* 95
A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político: *Carmen Revilla* 109
Contra todo tipo de violencia: *Jesús Ballesteros* 129
Mística y descreación: *Miklos Vetö* 137
Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil: *Juan-Ramón Capella* 147
Aspectos sociales del pensamiento weiliano: *Giulia Paola Di Nicola* y *Attilio Danese* 161
Simone Weil, ¿la última filósofa del trabajo?: *Robert Chenavier* 187
Derecho y justicia en Simone Weil: *Tommaso Greco* 207
Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil: *Carlos Ortega* 229

Nota biográfica de autores 245
Índice 249

SIGLAS DE LAS OBRAS CITADAS DE SIMONE WEIL

AE *Autobiografia espiritual i altres escrits de Marsella*, trad. y prólogo de E. Bea, Denes, Paiporta, 2008.

C *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2001.

CO *Ensayos sobre la condición obrera*, trad. de A. Jutglar, Nova Terra, Barcelona, 1962.

CR *Carta a un religioso*, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1998.

CS *El conocimiento sobrenatural*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2003.

ED *A la espera de Dios*, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, [5]2009.

EG *Escrits sobre la guerra*, Bromera, Alzira, 1997.

EHP *Escritos históricos y políticos*, prólogo de F. Fernández Buey, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2007.

EL *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. y prólogo de M. Larrauri, Trotta, Madrid, 2000.

ER *Echar raíces*, introducción de J.-R. Capella, trad. de J.-R. Capella y J. C. González Pont, Trotta, Madrid, 1996.

FG *La fuente griega*, trad. de J. L. Escartín y M.ª T. Escartín, Trotta, Madrid, 2005.

GG *La gravedad y la gracia*, trad., introducción y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, [4]2007.

IP *Intuiciones precristianas*, trad. de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2004.

LOS *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. de C. Revilla, Paidós ICE/UAB, Barcelona, 1995.

OC *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1988 ss.

OL *Opresión y libertad*, trad. de M.ª E. Valentié, Sudamericana, Buenos Aires, 1957.

PD *Pensamientos desordenados*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1995.

PRÓLOGO

Emilia Bea

El presente libro pretende proporcionar claves de lectura de la obra de Simone Weil desde un punto de vista esencialmente plural. Pluralidad no sólo por la variada formación y especialidad de los autores que hemos participado en él —teólogos, filósofos, juristas, críticos literarios, poetas— sino por la diversidad de nuestras preocupaciones y sensibilidades, así como de las tradiciones de pensamiento y visiones del mundo de que partimos y que están en la base de las líneas interpretativas con que nos adentramos en la reflexión sobre sus textos. Pero, por encima de las diferencias, el motivo que nos ha llevado a reunirnos en este proyecto ha sido nuestra común admiración por Simone Weil, una admiración no exenta de crítica y que es, ante todo, fruto del asombro ante una vida y unos escritos dotados de extraordinaria pureza y autenticidad. Ésta es una constante desde la muerte de la autora en 1943: el amplio espectro ideológico de sus seguidores que, más allá de las discrepancias y hasta de la indignación que generan algunas de sus ideas, han sabido ir a lo esencial, al núcleo profundo de su obra, a esos tesoros de oro puro que ella creía depositados por error en su pensamiento.

Las frases de Simone Weil nutren la literatura contemporánea y aparecen citadas en lugares alejados entre sí, como en los escritos de Georges Bataille, Ignazio Silone, Jean Guitton, Susan Sontag, Carlos Fuentes, Elsa Morante, Ingeborg Bachmann, George Steiner o Albert Camus, a quien debemos la publicación de la mayor parte de los textos weilianos en la editorial Gallimard de París, donde están apareciendo las obras completas que se prevé ocupen quince extensos volúmenes. Resulta casi increíble todo lo que escribió y todos los temas que fueron tratados por ella si pensamos en que murió a los treinta y cuatro años, aquejada, además, por permanentes migrañas y con una imparable actividad social. No es fácil entender cómo un cuerpo tan frágil pudo albergar tanta energía creativa.

Pero la impronta de Simone Weil no se restringe al campo literario, ya que ha inspirado también a cineastas —como Liliana Cavani o Roberto Rossellini— y a músicos y artistas, como Giacomo Danese o Kaija Saariaho, compositora de una ópera sobre la vida de Simone Weil estrenada en Viena en 2006 y de cuyo libreto es autor el escritor libanés Amin Maalouf.

Todo ello puede darnos una primera idea de la magnitud de su figura, cuya presencia en el panorama cultural ha crecido exponencialmente en los últimos años. Y es curioso observar que la mayoría de los lectores de su obra manifiestan haberse visto atraídos por un impulso interior que les ha permitido afrontar el riesgo que se corre al acercarse a sus escritos: el riesgo de desmontar todos los planteamientos y poner en cuestión todas las creencias, pues el contacto con su pensamiento produce una sacudida, una conmoción a veces tan fuerte, que nos sitúa ante esa tenue línea roja que separa la lucidez y la locura y que es el lugar propio de la genialidad, ese lugar incierto y peligroso que ella consideraba patrimonio exclusivo de los desheredados, con los que quiso identificarse plenamente en su sed inagotable de verdad. Simone Weil vivió siempre en ese límite, ya que no quería para sí una cordura al precio de la indiferencia, la mentira y la incoherencia. A su juicio, sólo una santidad genial, absolutamente nueva y vibrante, podría servir aún de revulsivo para transformar un mundo dominado por la fuerza e insensible ante el dolor y la belleza, únicas claves de salvación, ya que proporcionan un contacto con la realidad en estado puro, sin evasiones ni falsos consuelos.

De ahí el título de este libro y del seminario del que parte, celebrado en octubre de 2008 en la sede de Valencia de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP) y que fue el primer acto conmemorativo del centenario del nacimiento de Simone Weil, que a lo largo de 2009 ha ido seguido de numerosas publicaciones, encuentros y congresos en diversos países del mundo. Por ello, es un deber de gratitud reconocer el interés mostrado en todo momento por el director de la UIMP de Valencia, el profesor Vicente Bellver, amigo y compañero, sin cuya apuesta personal por el proyecto, ni el seminario ni el libro hubieran llegado a realizarse.

Agradecimiento que va unido al recuerdo emocionado de uno de los ponentes, Adrià Chavarria, fallecido el pasado 31 de octubre a los treinta y seis años y al que va dedicado este libro. Su contribución es una buena muestra de su coraje intelectual, que le permitió atreverse a abordar uno de los temas más difíciles e incómodos de los que plantea el pensamiento weiliano, su relación con el judaísmo. Audacia y generosidad de las que dio muestras siempre en nuestra relación y que nunca podré olvidar.

Los aspectos tratados por el resto de autores del libro plantean otras cuestiones cruciales en la obra de Simone Weil que, si bien no pretenden agotar el agua que brota del pozo insondable de sus escritos, y que fluye en todas las direcciones posibles, tampoco rehúyen ninguna de sus dimensiones, ni siquiera aquellas que entran en terrenos intangibles y de inusitada profundidad. Los elementos de una filosofía del trabajo, de una filosofía política, e incluso jurídica, están tan presentes en su obra como puedan estarlo los aspectos místicos, religiosos y espirituales. En este sentido, nuestro principal objetivo consiste en intentar aportar un enfoque interdisciplinar que contribuya a avanzar hacia nuevos horizontes y perspectivas de estudio.

La traducción de los textos redactados originariamente en italiano, catalán, portugués y francés ha sido realizada por quien suscribe estas páginas, con la inestimable ayuda, por lo que respecta a esta última lengua, de la profesora Carmen Herrando, a la que también quiero manifestar mi sincero agradecimiento, así como a la profesora Cristina García Pascual, que compartió conmigo las tareas de organización del seminario.

Ante todo, esperamos que este libro estimule la lectura directa de los textos de Simone Weil, en su mayoría publicados en castellano por esta misma editorial, ya que sus palabras, tan lúcidas e implacables como conmovedoras e inquietantes, resultan siempre insustituibles y son la auténtica prueba de su incuestionable genialidad. Su peculiar lenguaje aparece como una daga que corta la respiración y llega a traspasar el alma de sus lectores dejando una herida que suele resultar incurable.

NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL Y ESPIRITUAL

Emilia Bea

En este primer capítulo se intentará trazar un panorama general de la vida y del pensamiento de Simone Weil, que pueda servir como marco para situar el resto de aportaciones del libro que abordan aspectos determinados de su obra o de su experiencia. Las coordenadas del itinerario vital e intelectual de Simone Weil estarían marcadas por la búsqueda apasionada de la verdad, el asombro ante la belleza y la vulnerabilidad ante el sufrimiento. Tres dimensiones que se expresan a través de un lenguaje inspirado, desnudo y de una gran pureza que resulta tan provocativo como conmovedor, que agita nuestra conciencia y nos ilumina interiormente. Estamos ante una auténtica aventura espiritual para quien la vivió en los terribles años de la primera mitad del siglo XX y para quienes nos encontramos, a través de ella, ante lo insoportable y lo extraordinario de nuestra realidad histórica y de nosotros mismos.

I

Simone Weil nace en París el 3 de febrero de 1909 en el seno de una familia de clase media con un nivel cultural muy elevado y una especial sensibilidad para el arte y la música. Los Weil eran judíos agnósticos, plenamente asimilados y ajenos a su tradición de origen, aunque los abuelos paternos sí eran judíos practicantes. Ella definirá a sus padres —el doctor Bernard Weil y Selma Reinherz[1]— como librepensadores y dice haberse criado en la tradición helénica, cristiana y francesa y sin

1. Sylvie Weil proporciona un magnífico retrato de familia, con un estudio detallado de la historia de sus antepasados procedentes de Galitzia y Alsacia, en su libro *Chez les Weil. André et Simone*, Buchet/Chastel, Paris, 2009, pp. 114-137.

ninguna formación religiosa. Para conocer el ambiente familiar que se respiraba baste recodar que los juegos de Simone y su hermano André consistían en memorizar largas escenas de Racine o resolver problemas de álgebra. Eran «casi siempre un mundo impenetrable» para los otros niños pues vivían en un «universo exclusivo» lleno de alusiones literarias[2]. Aunque ambos están extremadamente dotados intelectualmente, André destaca antes, sobre todo en el terreno científico, llegando a ser uno de los matemáticos más importantes del siglo XX. Ante su gran inteligencia, en una carta de 1942, que ella misma denomina como su «autobiografía espiritual», llegará a confesar:

> [...] a los catorce años caí en una de esas situaciones de desesperanza sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Las dotes extraordinarias de mi hermano, que tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tomar conciencia de ellas. No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Preferiría morir a vivir sin ella. Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención por alcanzarla. Ese ser humano se convierte entonces en un genio, incluso si, por carecer de talento, tal genio puede no ser visible al exterior (ED 38-39)[3].

Estos párrafos dicen mucho de su filosofía y de su actitud vital pues la búsqueda de la verdad es el dato del que parte y el horizonte de toda su obra.

En el desarrollo de estos rasgos connaturales a su personalidad y en su formación intelectual tendrá una gran importancia su encuentro con Alain, su maestro en el instituto, quien la ayudará a entrar en contacto con la filosofía griega, especialmente con Platón, y despertará en ella su temprana preocupación política. Como escribe Simone Pétrement, amiga y biógrafa de Simone Weil, en la clase de Alain comienza su filosofía[4], aunque, con tan sólo dieciséis años, ya parecía haber elegido su camino: la rebelión contra el orden social, la severidad respecto a los poderes y la elección de los pobres por compañeros. Su sensibilidad hacia los oprimidos y la miseria parece innata, un rasgo de carácter que

2. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, p. 31.
3. A lo largo del libro las obras de Simone Weil se citan de acuerdo con las siglas indicadas anteriormente.
4. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 54.

la acompañará toda la vida y que se manifestará tanto en el pensamiento como en la acción. Su análisis de la opresión irá madurando con el paso del tiempo pero procede de un primer compromiso personal con la causa de los obreros que convertirá en su propia causa.

Así, en la etapa de estudios universitarios en la prestigiosa Escuela Normal Superior no dejará de compaginar la reflexión filosófica y la actividad social de carácter obrerista y antimilitarista. Simone Weil, que era la única chica de su promoción, tiene poco que ver con la mentalidad de la mayor parte de los intelectuales que realizaban en aquellos años sus estudios universitarios, como Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Raymond Aron, Lévi-Strauss... Ella era muy crítica respecto a esa élite inconformista y pretendidamente antiburguesa constituida por «intelectuales de partido», pertenecientes al Partido Comunista francés y por los llamados *compagnons de route*. En este sentido afirma: «a los dieciocho años sólo me atraía el movimiento sindical». Y, en efecto, desde muy joven se vincula a grupos de extrema izquierda de carácter anarquista y sindicalista-revolucionario, y centra su interés en una acción sindical libre e independiente de los partidos, fuertemente obrerista y preocupada, sobre todo, por la educación popular, en la línea de Sorel, Pelloutier o Proudhon[5].

Desde que, tras obtener el título de *normalienne* y aprobar la oposición a cátedra de instituto, se incorpora en 1931 a su primer destino en la ciudad de Puy, siempre ligará su actividad profesional a múltiples actividades relacionadas con la defensa de las reivindicaciones obreras y con la formación de los trabajadores, por ejemplo, impartiendo clases en las oficinas de empleo y en las universidades populares. Esta incansable tarea y, en concreto, la participación en una manifestación de parados —que provocó protestas de los padres de sus alumnas y tuvo gran eco en la prensa local— se saldará con su traslado de Puy, aunque continuará teniendo importantes desavenencias con la dirección de los otros institutos por los que pasa, en Auxerre y Roanne. Resulta muy elocuente el apodo con el que por entonces se la conocía: «la virgen roja»[6].

Como parte de su inquietud sindical y obrerista, viaja a Alemania en 1932 para comprobar *in situ* los efectos del nacional-socialismo sobre la clase obrera. Frente a muchos otros que aún abrigaban espe-

5. Cf. D. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*, Cleup, Padova, 1983.

6. Laura Adler en su *récit* del itinerario de Weil recuerda que este apelativo procede del entonces director de la École Normale Supérieure, Célestin Bouglé, quien se equivocó al predecir que no entraría nunca en el cuerpo de agregados de instituto, lo que le permitiría «dedicarse a preparar bombas». Cuando conoció el error de su predicción, prometió que intentaría darle una plaza lo más lejos posible para no volver a oír hablar más de ella. *L'insoumise*, Actes Sud, Paris, 2008, p. 247.

ranzas, predice la victoria rotunda de Hitler y la caída del movimiento proletario alemán[7]. También frente a una gran parte de intelectuales de izquierda, toma conciencia de la subordinación de los partidos comunistas occidentales al aparato estatal soviético, que ya no puede considerarse un Estado obrero dada su degeneración autoritaria y burocrática. A partir de ahora, en los escritos reunidos en la obra *Opresión y libertad*, criticará duramente el estalinismo y el fascismo, siendo una de las primeras en denunciar el poder totalitario.

A su juicio, los regímenes totalitarios y burocráticos —y también el poder tecnocrático, es decir, la tecnocracia que domina en la economía americana— determinan el nacimiento de una nueva forma de opresión —la «opresión en nombre de la función»— que vendría a desmentir las previsiones de Marx o, más bien, sus «ingenuas ilusiones», procedentes de asociar valores morales al desarrollo de las fuerzas productivas. El gran error radica en ligar la concepción materialista de la historia al mito del progreso y en que «Marx y los marxistas combatieron y muy tontamente despreciaron» la auténtica fuente de inspiración del movimiento obrero, «en Proudhon, en los grupos obreros de 1848, en la tradición sindical y en el espíritu anarquista» (OL 175)[8]. Lo importante no es tanto conocer quién posee los medios de producción, sino cómo se organiza la producción. La raíz de la opresión está en una tecnología y régimen de producción que impiden al obrero dominar su tiempo de trabajo y tomar conciencia libre de su actividad. La opresión radica en la propia estructuración del sistema industrial, que determina la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y la subordinación de los que ejecutan a los que coordinan.

La nueva forma de opresión descrita por Weil estaría cerca de lo que Hannah Arendt denomina «dictadura de lo impersonal», esto es, un sistema en el que nadie crea, nadie entiende y nadie responde de nada en primera persona, donde el poder ya no pertenece al sujeto sino a la función. Reflexiones sobre la opresión que causan una auténtica convulsión en el movimiento revolucionario, comentadas por figuras clave como su gran amigo Boris Souvarine o el mismo Leon Trotsky[9] y que Albert Camus elo-

7. Cf. H. Abosch, «La critique du marxisme par S. Weil» y G. Leroy, «La montée de l'hitlérisme vue par S. Weil»: *Cahiers Simone Weil* VIII/2 (1985), pp. 151-163 y 164-172.

8. Un interesante y reciente análisis del tema en D. McLellan, «Simone Weil critique du marxisme», en F. de Lussy (ed.), *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Bayard, Montrouge, 2009, pp. 65-84.

9. Como recuerda Carmen Herrando, «su actividad sindical y de análisis de la realidad le valieron elogios, como el de Boris Souvarine, quien dijo que Simone Weil era 'el único cerebro que ha tenido el movimiento obrero en muchos años', pero también denuestos más que alabanzas. El mismo Trotsky, quien se refirió a los 'prejuicios pequeño-burgueses de lo más reaccionario' de Simone Weil, será clandestinamente alojado en el

giará diciendo que «desde Marx el pensamiento político y social no había producido en Occidente nada más penetrante y profético»[10].

II

La reflexión sobre la opresión alcanza el mayor grado de rigor a partir de su experiencia de fábrica realizada entre 1934 y 1935 y que se verá reflejada en las páginas de la obra *La condición obrera*. Simone Weil no se conformaba con conocer la opresión desde fuera sino que quería vivirla, experimentarla, en primera persona, frente a la actitud de «los grandes jefes bolcheviques» que «pretendían crear una clase obrera *libre* sin haber puesto los pies en una fábrica y que, por consiguiente, no tenían la menor idea de las condiciones reales que determinan la esclavitud o la libertad para los obreros»[11]. De ahí, que, en un gesto excepcional en una profesora de filosofía, pida una excedencia y entre a trabajar como operaria en varias fábricas, entre ellas la Renault. El suyo es un testimonio único para comprender desde dentro la vida de los obreros en la cadena de montaje por la desnudez de su lenguaje, capaz de hacer transparente una realidad que muchos de los que la viven no pueden llegar a expresar. A través de ella la filosofía entra en contacto directo con la realidad de la esclavitud, de la que tradicionalmente ha estado apartada.

La descripción de la condición obrera se realiza en páginas conmovedoras, donde el sufrimiento cotidiano del trabajador anónimo se presenta en toda su crudeza. Simone Weil intenta expresar la desgracia callada, el cansancio, el miedo, la humillación, la angustia y la muerte de las facultades mentales a las que conduce la moderna servidumbre industrial. Ella misma confiesa haber caído en la tentación más fuerte que comporta esta vida: la de no pensar para no sufrir[12].

Frente a esta situación, Simone Weil afirma con contundencia en los escritos de esta época, y lo hará hasta la última página de su obra, que «es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada; debe ser su centro espiritual» (ER 232). Así, el proyecto alternativo que propone tiene como objetivo fundamental

apartamento que los Weil tenían en la misma casa donde habitaban, la noche de fin de año de 1933» («Cien años de Simone Weil»: *Acontecimiento* 90 [2009], p. 5).

10. Nota del editor en OL 8. Cf. A. Camus, *El hombre rebelde*, en *Obras completas* II, Aguilar, México, 1973, pp. 784-785.

11. En una de las tres cartas a Albertine Thévenon, en CO 16.

12. Cf. M. Castellana, *Mistica e rivoluzione in Simone Weil*, Lacia, Manduria Lacaia, 1979 y A. Accornero, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», en VV.AA., *Simone Weil e la condizione operaia*, Editore Riuniti, Roma, 1985.

la consecución de la libertad humana, entendida como relación adecuada entre pensamiento y acción. El trabajo manual consciente reviste para ella una función liberadora incomparable; de ahí que reclame la necesidad de pensar una filosofía del trabajo[13] que lo coloque en el centro de nuestra civilización. Una civilización popular con una cultura obrera que permita tomar conciencia del contacto directo con la belleza del universo que proporciona el trabajo manual. Sería, por ello, una civilización de la sobriedad donde no se despilfarrarían los recursos, y los bienes materiales y espirituales podrían ser compartidos por todos no privando de ellos a las generaciones futuras. Aunque este aspecto no suele ser destacado, Weil fue pionera en este campo, pues mucho antes de extenderse la sensibilidad ecológica, había proyectado importantes transformaciones de tipo técnico y organizativo que anticipan elementos de algunas corrientes del movimiento ecologista. A su juicio, el objetivo de vivir en comunidades construidas «a escala humana» debía pasar por la creación de una tecnología no agresiva para el hombre y para la naturaleza, y por el diseño de una organización productiva descentralizada, donde los trabajadores pudieran apropiarse interiormente de aquello que les rodea y pudieran acceder a la verdadera cultura.

La experiencia obrera, además de influir en su análisis de la opresión, tiene una gran repercusión en su evolución personal y se relaciona con la experiencia tal vez más decisiva de su itinerario vital: su experiencia mística, o experiencia interior de lo sobrenatural, experiencia inefable de Dios, que conlleva una creciente preocupación religiosa y una progresiva aproximación a la Iglesia, que, sin embargo, no llegaría a culminar en la recepción del bautismo. Su primer contacto con el cristianismo se produce a raíz de un viaje a Portugal inmediatamente después de su experiencia en la fábrica. Como ella misma afirma: «en la fábrica, confundida a los ojos de todos, incluso a mis propios ojos, con la masa anónima, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma» (ED 40) y, precisamente, en este estado de ánimo y ante una procesión en la orilla del mar, siente por primera vez el parentesco existente entre la desgracia, la compasión y la cruz de Cristo.

Poco tiempo después, ocurre un segundo contacto inesperado con el cristianismo. Será en Asís, en una capilla románica de gran belleza en la que algo más fuerte que ella misma la obligó a arrodillarse por primera vez en su vida. El contacto definitivo se producirá en la abadía benedictina de de Solesmes, donde se había retirado para descansar y seguir los oficios durante la Semana Santa de 1938. Como ella misma escribirá en su carta autobiográfica, allí «el pensamiento de la pasión de Cristo pene-

13. Cf. R. Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, Paris, 2001.

tró para siempre en mi espíritu» y, mientras leía un poema de un poeta inglés del siglo XVII, «Cristo mismo descendió y me tomó» (ED 41), sintiendo «una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano, inaccesible tanto a los sentidos como a la imaginación, análoga al amor que se transparentaría a través de la más tierna sonrisa de un ser amado» (PD 58). Simone Weil ni había previsto ni había buscado esta aproximación al cristianismo ni al a figura de Cristo (recordemos que era agnóstica y de origen judío) y nunca había leído a los místicos.

Sin entrar a analizar las peculiaridades de su experiencia mística, que será abordada en otros capítulos del libro, hay que subrayar que esta experiencia marca un punto de inflexión en su obra, pues, como ella misma dice, «desde ese instante el nombre de Dios y el de Cristo se fueron mezclando de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos» (PD 58), pero sin que ello suponga un alejamiento del mundo o de su compromiso social, ya que, si cabe, será aún más férreo el deseo de compartir el sufrimiento de los demás y su disponibilidad y renuncia ante el otro.

Otra experiencia que tendrá también un gran impacto sobre ella y sobre su visión de la condición humana es su breve participación como miliciana en la guerra civil española junto a los anarquistas en la columna Durruti, en agosto de 1936[14]. Su objetividad e imparcialidad en la descripción de los hechos superará el partidismo de la mayor parte de la literatura sobre la contienda. Podemos mencionar, en este sentido, la célebre carta a Georges Bernanos, publicada en el libro *Escritos históricos y políticos*. En la carta leemos:

> Lo esencial es la actitud con respecto al hecho de matar a alguien... No he visto nunca expresar, ni siquiera en la intimidad, la repulsión, el desgarro ni tan sólo la desaprobación por la sangre vertida inútilmente... Hombres aparentemente valientes contaban con una sonrisa fraternal, en medio de una comida llena de camaradería, cómo habían matado a sacerdotes o a «fascistas», término muy amplio. En cuanto a mí, tuve el sentimiento de que, cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar... Hay ahí una incitación, una ebriedad a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que me parece excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte (EHP 524-525).

Esta comprobación tuvo un gran impacto en los penetrantes alegatos pacifistas de Simone Weil y en sus reflexiones sobre la política de

14. Los textos de Simone Weil sobre la guerra civil figuran entre los recuerdos que conforman la novela biográfica de H. M. Enzensberger, *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*, Anagrama, Barcelona, 1998.

neutralidad y no intervención de la Francia de los años treinta. Ante las ansias de poder del Tercer Reich, los países democráticos debían hacer autocrítica y mirar en su propio pasado. No es posible enfrentarse al enemigo reproduciendo sus mismas taras. Simone Weil denuncia las contradicciones de la política exterior francesa, en especial en lo concerniente a la cuestión colonial. La crítica se centra en la conjunción de subordinación política, explotación económica y desarraigo cultural vividos en las colonias y derivados de un Estado centralista y dominador, que es indiferente ante el sufrimiento provocado dentro y fuera de sus fronteras. Para Francia, sólo será legítimo oponerse a Hitler, si reniega también de su pasado esclavista y colonial[15].

La noción de desarraigo empieza a abrirse paso con fuerza, una causa pendiente que irá haciendo suya y que desarrollará durante los terribles años de la guerra en los que ella misma se convertirá en una desarraigada lejos de su patria.

III

En 1939, el estallido de la segunda guerra mundial confirma los peores augurios sobre la imposibilidad de contrarrestar el Estado totalitario y su deseo expansionista con medios pacíficos. Simone Weil siente no haber sido capaz de reaccionar antes, aunque reafirma sus consideraciones sobre la guerra, la violencia y el poder. De sus numerosos escritos sobre la guerra, hay que destacar el texto «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», que más tarde será analizado. En este texto, Simone Weil realiza una lúcida reflexión sobre la gran lección que podemos extraer de este poema épico, que ella ve como una especie de relato fundacional de nuestra cultura: «no creer nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados» (EHP 310). La profunda crisis que vive Europa procede del olvido de estas raíces por el triunfo del modelo romano, basado en el menosprecio de los extranjeros, de los enemigos, de los esclavos y de los vencidos.

15. Los textos weilianos a este propósito aparecen en *Escritos históricos y políticos* en el apartado C, «Sobre la situación política del mundo contemporáneo», divididos en cuatro apartados: «Relaciones internacionales. La guerra y la paz», «En torno a la Alemania nazi», «El problema colonial» y «La guerra de España». Todos ellos revisten un gran interés aunque no han merecido tanta atención como otros aspectos de su obra. Entre las excepciones al olvido habitual de la cuestión colonial, cf. G. Leroy, «S. Weil et les problèmes du colonialisme»: *Cahiers Simone Weil* VI/3 (1983), pp. 259-274 y el ensayo de D. Canciani, «Dalla dominazione coloniale all'incontro tra Occidente e Oriente», en S. Weil, *Sul colonialismo. Verso un incontro tra Occidente e Oriente*, Medusa, Milano, 2003, pp. 7-23.

Durante la guerra, el horizonte de su obra será, como siempre, la identificación con estas personas situadas en la cuneta de la historia. La ocupación de Francia por las tropas alemanas resulta determinante, pues su origen judío la conduce al exilio. En 1940 abandona París, junto a sus padres, ante la persecución antisemita buscando refugio en Marsella, en la Francia libre, donde pasará dos años especialmente fructíferos centrados en su búsqueda religiosa, de la mano del filósofo católico Gustave Thibon (en cuya explotación agrícola trabajaría algún tiempo) y del sacerdote dominico Joseph-Marie Perrin, que serán los legatarios de gran parte de su obra[16]. Junto a ellos podemos citar a otros dos grandes amigos a los que desvelará sus pensamientos más íntimos: el poeta occitano Joë Bousquet, paralítico de guerra, al que sólo verá en una ocasión, y el campesino anarquista Antonio Atarés, recluido en un campo de internamiento y al que nunca llegará a conocer personalmente. Aunque sus adscripciones ideológicas eran muy diferentes, en la profundidad de sus corazones, los cuatro participaban del único conocimiento realmente importante: que las cosas y los seres existen realmente, más allá de nuestra perspectiva y de nuestros deseos e intereses. La amistad ayuda en esta tarea, pues «es el milagro por el que un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como el alimento» (ED 125).

En la ciudad de los exiliados, por la que transitan miles de desarraigados obligados como ella a abandonar los territorios ocupados, Simone Weil, víctima de la tragedia de su tiempo, pasa, sin embargo, por un periodo de gran creatividad y plenitud. Este periodo, que ha sido definido como la estación de la amistad[17], será vivido por ella como una apasionante aventura espiritual reflejada en escritos de una gran belleza.

La familia Weil llega a Marsella en septiembre de 1940, y, un mes después, Simone escribe al ministro de Educación pidiendo explicaciones por no haber recibido respuesta a la petición de destino que había cursado en agosto después de una excedencia. En la carta pregunta si le

16. En varias cartas expresa la voluntad de dejar al padre Perrin y a G. Thibon como legatarios de sus escritos de Marsella confiándoles no sólo el permiso de publicación, sino la invitación a utilizarlos como quisieran, ya que lo que hubiera de verdad en ellos no lo consideraba como suyo sino como «depósitos de oro puro», que procedían de una iluminación interior o de una inspiración que debía transmitir. En una de sus últimas cartas a Thibon, ya desde Casablanca, le dice que sus pensamientos le pertenecen a él y que aligeraría su sentimiento de responsabilidad saber que un día llegarían a ver la luz a través de su pluma (*Cahiers Simons Weil* IV/4 [1981], p. 196). Sobre algunos aspectos en torno a la edición de estos escritos, me permito remitir a E. Bea, «Pròleg» de AE 9-31.

17. Cf. D. Canciani y M.-A. Vito, *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, Città Aperta, Troina (Enna), 2005.

ha sido aplicado el Estatuto de los Judíos y con qué criterio, ya que ella no tiene ningún vínculo con la religión judía, toda su familia es europea y no entiende el significado de ese término. Este texto, escrito con un estilo irónico, puede ser interpretado como una burla a las confusas ideas en las que se basaba el racismo antisemita, pero también como un gesto de distanciamiento respecto al pueblo perseguido del que ella formaba parte sin quererlo. Aparte del significado del texto en concreto, el rechazo del judaísmo es una constante en su obra y el aspecto más oscuro de su personalidad. Como escribe George Steiner, «en ella el clásico auto-odio judío alcanza el paroxismo y lo peor de todo es su negativa a considerar, en medio de su elocuente *pathos* del sufrimiento y la injusticia, los horrores, la condena que recaía sobre su propio pueblo»[18].

Pero más allá de la insensibilidad y los prejuicios de Simone Weil respecto a la tradición judía, la distancia que la separa de esa tradición está hondamente arraigada en su concepción de la realidad, en la que Grecia tiene una particular relevancia, irrenunciable para ella, y que, por tanto, debe conciliar con las nuevas experiencias interiores que la acercan cada día más al cristianismo y a la Iglesia. La inquietud interior que vive en Marsella parte de este intento de conciliación entre la mentalidad pagana en la que había sido formada y la presencia de lo sobrenatural en su vida; un intento de conciliación que se convierte en un reto lleno de contradicciones y dificultades. Su esfuerzo en ese sentido no tiene tregua: mantiene conversaciones inacabables con los amigos; busca consejo; traduce textos griegos, sánscritos o pertenecientes al folclore de varios pueblos; lee libros de las grandes religiones orientales; compara las perspectivas científicas de diversas épocas; estudia el significado de las figuras geométricas; relaciona diferentes visiones del arte, de la música... Toda su ingente cultura al servicio de un solo objetivo: reajustar su pensamiento a una presencia de Cristo tan transformadora que parece hacer temblar todo su edificio mental. Sin embargo, Simone Weil se aferra a los elementos que rigen su racionalidad desde sus años de estudios, a la educación laica y agnóstica que había recibido, en la

18. G. Steiner, «Santa Simone: Simone Weil», en *Pasión intacta*, Siruela, Madrid, 1997, p. 172. Imposible dar cuenta ahora de la extensa literatura sobre esta cuestión crucial (de P. Giniewski, E. Lévinas, M. Buber, R. Girard y tantos otros autores); una cuestión que parece obsesionar a su sobrina Sylvie Weil, quien afirma permitirse «soñar» en cómo habrían podido cambiar las cosas si su abuela Selma «en lugar de burlarse de su suegra alsaciana y piadosa, la hubiera amado, y si en vez de despreciar el *seder*, la comida tradicional que Eugénie Weil preparaba cada año para la Pascua, hubiera llevado a Simone y André con su marido», es decir, se interroga sobre qué habría pasado si Simone hubiera podido tener «recuerdos tiernos» de esas vivencias familiares (cf. *Chez les Weil*, cit., pp. 62-66).

que la religión era mirada con sospecha como un incómodo obstáculo para la tolerancia y el desarrollo libre del pensamiento.

Entre Jerusalén y Atenas, como símbolos de la herencia cultural de Occidente, opta por el ideal griego arcaico y platónico, que conecta con Oriente, aunque muchos motivos judíos están presentes en su obra. Los escritos reunidos en *Intuiciones precristianas* y *La fuente griega* son la prueba más fehaciente del vínculo indisoluble que ella establece entre el cristianismo, los mitos paganos y los símbolos cósmicos. El cristianismo, lejos de ser la culminación del Antiguo Testamento, es una revelación dirigida a todos los hombres de todas las religiones y todas las culturas[19]. Y en esa clave deben leerse sus imprecaciones contra la Iglesia por lo que ella define como un sentido falso de la universalidad. Ella que confiesa creer en la Trinidad, en la Encarnación, en la Redención y en la Eucaristía, siente, sin embargo, que ha de permanecer en el «umbral» de la Iglesia por empatía con todas las manifestaciones de verdad que, a lo largo del tiempo y del espacio, la Iglesia deja al margen de su reconocimiento oficial. A su juicio, el cristianismo es católico —universal— de derecho pero no de hecho. Así pues, Simone Weil considera su decisión de no recibir el bautismo como una auténtica vocación de solidaridad con todos los que están fuera de la Iglesia y deberían estar dentro:

> No puedo dejar de preguntarme si, en estos tiempos en que una parte tan considerable de la humanidad se encuentra sumida en el materialismo, no querrá Dios que existan hombres y mujeres que, entregados a Él y a Cristo, permanezcan, sin embargo, fuera de la Iglesia. En todo caso, cuando me imagino concretamente y como algo que podría estar próximo el acto por el cual entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me apena más que el de separarme de la masa inmensa y desdichada de los no creyentes (ED 28).

Su peculiar vocación se proyecta en la búsqueda de una nueva santidad a la altura de las exigencias del presente:

> Vivimos en una época sin precedentes y la universalidad que antaño podía estar implícita debe ser en la situación actual plenamente explícita. Debe impregnar el lenguaje y toda la manera de ser. Hoy, ni siquiera ser un santo significa nada; es precisa la santidad que el momento presente exige, una santidad nueva, también sin precedentes (ED 61).

Sólo ese nuevo sentido de la santidad y de la universalidad podrá hacer que el cristianismo sea realmente significativo y pueda iluminar

19. Cf. J. Daniélou, «Hellénisme, judaïsme, christianisme», en VV.AA., *Réponses aux questions de S. Weil*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, p. 26.

toda la vida social, no quedando restringido al ámbito privado. La separación entre la cultura y la espiritualidad, o entre la ciencia y la religión, es uno de los peores males de la época, mientras que «el único obstáculo para la idolatría del totalitarismo consiste en una vida espiritual auténtica» (ER 61). El cristianismo debe cumplir una función crítica liberadora: una doble purificación de la religión y de la política, a través de una crítica radical a la representación de Dios y del poder.

El Dios del que ella habla no es el Dios omnipotente que ejerce su poder en la historia; es el Dios desposeído de todo su poder, el de los místicos de todas las religiones. Dios es pensado desde la ausencia, desde el abandono, la *kénosis* y el anonadamiento que ya encontramos en la Creación, pues ya por la Creación, Dios se vacía de su divinidad y toma la forma de siervo, de mendigo a las puertas de nuestro corazón. La Encarnación y la Pasión son la culminación de la renuncia de Dios a ejercer su poder.

Al igual que Dios se ha vaciado de su poder, el ser humano debe renunciar al propio yo egoísta, debe descentrarse, dejar de interpretar el mundo en función de los propios deseos, creencias y ambiciones. Weil llama a esto —con un término polémico y difícil— «descreación»[20], que no conlleva adherirse a unas creencias, ni proviene de un esfuerzo por cumplir preceptos morales, sino que reclama, ante todo, una determinada actitud vital consistente en la escucha, la renuncia y la espera. La noción que mejor expresa este proceso es la noción de «atención», que se manifiesta prioritariamente en dos formas de amor implícito a Dios; es decir, dos realidades aparentemente alejadas de Dios, pero en las que el Dios ausente se hace misteriosamente presente; dos realidades por las que el hombre puede llegar a Dios sin haberlo buscado directamente[21]. Estas dos formas de amor implícito a Dios son la atención al dolor del mundo y la atención a su belleza. Quienes poseen en estado puro el amor al prójimo y la aceptación del orden del mundo están cerca de Dios aunque se llamen ateos. No hay que creer en Dios sino no creer en ninguna otra cosa como si fuera Dios. Éste sería el auténtico pecado de idolatría.

En cuanto a la atención a la belleza del universo, Simone Weil no deja de sugerir su importante papel en la descreación, ya que la naturaleza es el espejo de Dios[22]. Dios hace existir este universo consintiendo en no dominarlo y el hombre también debe renunciar a verlo sólo como

20. Cf. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971.

21. S. Weil trata este tema fundamentalmente en su ensayo «Formas del amor implícito a Dios», en ED 87-130. También se refiere al amor a las prácticas religiosas y a la amistad, que están íntimamente relacionadas o pueden reconducirse a las dos principales.

22. En este punto hay que tener muy en cuenta los textos incluidos en *Sur la science*, Gallimard, Paris, 1966.

un objeto de dominación y, por el contrario, aprender a contemplarlo de forma respetuosa. El universo se encuentra ante el hombre como una primera revelación y el hombre debe descifrarlo de manera creativa escuchando el lenguaje de la Creación. La contemplación de la naturaleza constituye un aspecto fundamental de la espiritualidad, captado especialmente por las culturas orientales y que también tiene vestigios en el cristianismo, como es el caso singular de Francisco de Asís. Se trata de captar en la belleza del orden del mundo una primera manifestación del amor de Dios que deja su huella en todo lo real. Debemos aprender a leer el mundo en todos sus elementos como un vehículo que permite el contacto con la verdad gracias a la belleza.

La otra gran forma de amor implícito a Dios es la atención al dolor y a la desgracia. La desgracia —que, como hemos visto, había entrado para siempre en su carne y en su alma durante su experiencia obrera— es algo diferente al simple sufrimiento, pues se apodera de la persona y la marca hasta el fondo con el signo de la esclavitud. Sólo hay verdaderamente desgracia cuando el acontecimiento que se ha apoderado de una vida y la ha desarraigado la alcanza en todas sus partes: física, social, psicológica... La desgracia es indiferente, anónima y fría, y es el frío de esta indiferencia —un frío metálico— el que hiela hasta el fondo mismo del alma de aquellos a los que alcanza. La desgracia es el extremo de la carencia de atención, de la falta de calor humano. Este sufrimiento extremo, este dolor profundo, es «el gran enigma de la vida» (ED 77) y, precisamente, en este enigma es donde encontramos la iluminación más intensa de la verdad. La máxima verdad sobre la condición humana se encuentra en ese lugar vacío en que se manifiesta lo que realmente somos, cuando desaparece todo lo que creíamos ser, es decir, cuando las circunstancias nos han privado de todo aquello que nos parecía parte de nosotros mismos. De ahí que llegue a afirmar:

> En este mundo sólo los seres caídos en el último grado de la humillación, muy por debajo de la mendicidad, no sólo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, sólo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad. Todos los otros mienten (EL 197-198).

Existe una alianza natural entre la verdad y la desgracia porque una y otra «son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz ante nosotros» (EL 32). Los que realmente conocen la verdad en este grado de total desprendimiento no pueden expresarla y no son escuchados por nadie; son los excluidos, los sin-voz.

Y Cristo fue uno de ellos. Por eso Cristo es la Verdad. La Cruz de Cristo es la asunción de la condición humana en su verdad, en su desnu-

dez. La Pasión de Cristo, revivida por todos los sufrientes de la tierra, se convierte así en el lugar desde el que el mundo debe ser pensado y transformado. «Cristo es la llave del conocimiento» (IP 139).

Pero este transfondo profundamente cristiano de su obra, que es como un eco de su experiencia mística, fue alcanzando forma en su contacto con los amigos de Marsella y sólo dos de ellos, el padre Perrin y Joë Bousquet, conocerán durante su vida su gran secreto interior, que sólo desvelarán después de su muerte.

En Marsella, además de sus grandes textos sobre las formas de amor implícito a Dios, sobre el dolor y la belleza, desarrolla una intensa actividad como resistente. Su primera colaboración en la Resistencia es a través de su vinculación a los *Cahiers du Sud*, revista que reunía a grandes escritores e intelectuales perseguidos, como Walter Benjamin, André Breton, René Daumal o Lanza del Vasto, y que era en aquellos momentos un importante foco de resistencia moral y cultural, ya que tomaba distancia del «espíritu latino», exaltado por el régimen de Vichy, y privilegiaba la «fuente griega». Desafiaba, así, el proyecto hitleriano de una Europa racista, fundada en la exaltación y el uso sistemático de la fuerza, con el proyecto de una civilización fundada sobre los valores opuestos de respeto, equilibrio, amistad y amor[23]. Es evidente que ése era el lugar ideal para que Simone Weil publicase su ensayo sobre la *Ilíada*, escrito en París, y dos artículos nuevos titulados «La agonía de una civilización vista a través de un poema épico» y «En qué consiste la inspiración occitana»[24], que firma con el acróstico de Émile Novis para evitar la censura. En estos artículos manifiesta su gran admiración por la civilización occitana, en la que, según dice, se operó una especie de milagro, que desgraciadamente no pudo llegar a dar sus frutos por la imposición de la barbarie. Weil no duda en afirmar que «éste fue el verdadero Renacimiento: el espíritu griego renacía bajo la forma cristiana que es su verdad»[25].

Frente a la historia del poder y la violencia, que es la historia oficial escrita por los vencedores, hay que reivindicar esta otra historia escondida y silenciosa; la intrahistoria protagonizada por los pueblos y las personas que han sabido guiar sus pasos por el espíritu de verdad, justicia, amor y belleza. Ella pretende superar una visión dominante de la historia que la identifica con la historia de los vencedores y de los poderosos. Visión que desprecia todo aquello que por rehusar el uso de la fuerza ha acabado por sucumbir: «la justicia es la eterna fugitiva

23. Cf. D. Canciani y M.-A. Vito, *L'amicizia pura*, cit.

24. Los dos artículos se publicaron en el número especial de *Cahiers du Sud* de febrero de 1943 sobre «Le génie d'Oc et l'Homme méditerranéen», en *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 66-74 y 75-84.

25. *Ibid.*, p. 78

del campo de los vencedores» (C 678); se trata de leer en la historia el silencio de los vencidos. Simone Weil reclama así una auténtica solidaridad universal de carácter anamnético, que recuerda y asume la causa de las víctimas y los olvidados de la historia.

Ese mismo espíritu, antídoto de la brutalidad totalitaria, es el que inspira su «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» (EL 145-153)[26], propuesta que lanza con una gran determinación haciendo continuas gestiones para que sea ejecutada por las fuerzas aliadas. Se trata de contrarrestar el horror inevitable de la guerra con un cuerpo de enfermeras en la trinchera que simbolicen las armas de la compasión y de la entrega a los demás. Simone Weil desea ardientemente que se le asigne una misión arriesgada —quiere ser lanzada en la zona ocupada como paracaidista— para poder compartir el peligro y el sufrimiento de la gente que lucha por una causa justa[27]. Esa misma voluntad de compromiso la lleva a ayudar con todos los medios posibles a los extranjeros internados en los campos, en su mayoría antifascistas expulsados de sus países, y entre ellos al anarquista español Antonio Atarés, con el que mantiene una conmovedora correspondencia centrada en la evocación de la belleza como fuente inalienable de alegría y garantía de libertad interior[28].

Pero su participación más directa en la Resistencia se materializa en la colaboración con el movimiento de *Cahiers de Témoignage Chrétienne*, a través de la difusión clandestina de unos trescientos ejemplares por número y en la propia organización de la revista. Según su amiga Marie-Louise Blum, más allá de la conflictiva relación de su obra con el judaísmo, Simone Weil difundió con entusiasmo los números contra el racismo y el antisemitismo y proporcionó cartas de identidad falsas a varias personas, judías o no. En este contexto se produjo su decisivo encuentro con el padre Perrin, que también participa en *Témoignage Chrétienne* y realiza todo tipo de actividades en favor de los judíos[29].

26. M. C. Lucchetti Bingemer señala que el argumento más sólido a favor de las enfermeras es de orden moral: «Se deben usar métodos nuevos y con una fuerza simbólica capaz de golpear la imaginación», pues «Simone piensa que hasta ese momento sólo Hitler había logrado llegar al imaginario colectivo». Después cita a dos testigos del mismo momento histórico, Edith Stein y Etty Hillesum, como ejemplo de mujeres que respondían a las exigencias que Simone Weil reclama en este proyecto (*Simone Weil. La fuerza y la debilidad del amor*, EVD, Estella, 2009, pp. 155-165).

27. Según R. F. Brenner, «ambos planes muestran que su objetivo no era trabajar para la Resistencia sino, más bien, morir por ella» (*Resistencia ante el Holocausto*, Narcea, Madrid, 2005, p. 67).

28. En la página *web* de *Dérives* <www.derives.tv> se encuentran imágenes y textos de la película de David Yon, *Les oiseaux d'Arabie. Fragments d'une correspondance avec les lettres de Simone Weil à Antonio Atarès (1941-1942)*, 2009.

29. De hecho, en el año 2000 el padre Perrin fue nombrado «Justo entre las Naciones» por el Instituto de Yad Vashem de Jerusalén, título honorífico que se otorga a

Con él mantiene largas conversaciones, que giran siempre alrededor del tema del bautismo, y una amistad que está muy por encima de sus divergencias sobre la relación entre el cristianismo y el judaísmo o sobre el papel de la Iglesia. Como ocurre también con Gustave Thibon, el norte de su relación era que «las diferencias no atenuaran la amistad ni la amistad las diferencias»[30].

Algunas de las más bellas cartas al padre Perrin y a Thibon son escritas cuando Simone Weil está a punto de partir de Marsella y dejar lejos a los amigos, en los que había encontrado lo mejor de sí misma. Desde el momento en que embarca hacia Casablanca, camino de Nueva York, el 14 de mayo de 1942, el temor a huir de la realidad se convierte en una obsesión sin compensación alguna. Había aceptado viajar a América para acompañar a sus padres, que querían reunirse con su hermano André, y, enseguida, se siente frustrada por no poder realizar ninguno de sus proyectos. En una carta a Gustave Thibon confiesa con tristeza: «Me parece haber desertado, abandonando mi país y a mis amigos en la desgracia. Se debe llegar a acoger los sufrimientos y las alegrías exactamente con la misma gratitud; pero eso no es posible cuando el dolor está mezclado con remordimientos»[31].

IV

Desde su llegada a Nueva York, lejos de disfrutar de una situación privilegiada para una judía, quiere desesperadamente regresar a Europa con la esperanza de poder ser aún útil a la causa de la Resistencia a través de alguna misión de sabotaje. En noviembre logra viajar a Londres y se la destina a trabajar como redactora en el Comité Nacional de la Francia Libre. Su función era estudiar los proyectos elaborados en Francia por los comités de resistentes de cara a reorganizar el país después de la guerra. El resultado de días y noches de trabajo extenuante son los textos reunidos en *Escritos de Londres y últimas cartas* y su ensayo más emblemático *Echar raíces*. Acudiendo de nuevo a las palabras de Albert Camus, a quien debemos la publicación de éste y otros de sus libros,

quienes arriesgaron su vida para salvar a judíos durante el nazismo. Cf. Introducción al apartado III «Religion» de *Écrits de Marseille*, t. IV, *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 2008, p. 215. Hay datos muy interesantes sobre la colaboración de Simone Weil en *Témoignage Chrétienne* también en el «Avant-propos» a la obra realizado por R. Chenavier, pp. 11-23.

30. J.-M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, Paris, 1967, p. 17.

31. Carta de 10 de septiembre de 1942: *Cahiers Simone Weil* IV/4 (1981), p. 199.

«parece imposible imaginar un renacimiento para Europa que no tenga en cuenta las exigencias definidas por Simone Weil»[32].

Se trata de definir una nueva cultura, en el sentido fuerte del término, un nuevo «ser en el mundo»[33], en el que la clave es la idea de universalidad; idea que ya impregnaba su proyecto alternativo a la opresión y sus reflexiones sobre el colonialismo y sobre la Iglesia, y que implica, como hemos visto, abrir los ojos a las diferentes visiones del mundo a lo largo del espacio y del tiempo, y rechazar toda imposición totalitaria y opresiva.

Frente al individualismo, que es el mayor enemigo de la compasión, Simone Weil reclama una vida comunitaria plena, en la que la relación entre los seres humanos sea más rica que la proporcionada por meras relaciones mercantilistas o por la sumisión común a un Estado. La consideración del individuo como un ser aislado, la desintegración de toda vida comunitaria y de toda conciencia de identidad grupal, la ausencia de una experiencia común compartida, engendran soledad, egoísmo y angustia, lo que conduce a un consumismo desenfrenado y puede explotar también en manifestaciones de violencia y nihilismo.

Aquí reaparece uno de los temas principales desarrollados en sus últimos escritos, el desarraigo, es decir, la pérdida de las raíces, la carencia de referentes y los efectos devastadores en múltiples experiencias de sin-sentido.

De hecho, para Simone Weil, el arraigo es «la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro [...] el ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual de los medios de que forma parte naturalmente». Por eso, «la destrucción del pasado quizá sea el mayor de los crímenes», ya que el pasado que se destruye no se recupera jamás: «El alimento que una comunidad suministra al alma de sus miembros no tiene equivalente en todo el universo» (ER 51, 57, 19).

Junto al arraigo, Simone Weil habla de otras «necesidades vitales» análogas al hambre; necesidades que en unos casos tienen relación con la vida física y, en otros, con la vida moral, y que, si no son satisfechas, llevan a caer progresivamente en un estado más o menos similar a la muerte, más o menos próximo a la vida puramente vegetativa. Como

32. A. Camus, «Préface a *L'Enracinement*»: *Bulletin de la Nouvelle Revue Française* (junio, 1949).

33. P. Rolland, «Approche politique de l'Enracinement»: *Cahiers Simone Weil* VI/4 (1983), p. 301.

correlato, como respuesta a estas necesidades básicas, habla de obligaciones y sólo secundariamente de derechos, pues su motivación es siempre la de mirar la realidad desde la perspectiva del otro:

> [...] la obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean; a cada necesidad responde una obligación. [...] Cualquiera que tenga su atención y su amor dirigidos de hecho hacia la realidad extraña al mundo, reconoce al mismo tiempo que está sujeto, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, en la medida de sus responsabilidades y de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo capaces de destruir o de mutilar la vida terrena de un ser humano, cualquiera que sea (EL 66).

La responsabilidad ante el otro se enuncia siempre de forma radical, pues «cuando debido a la acción u omisión de otros hombres la vida de un hombre se destruye o se mutila por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no sólo la sensibilidad sufre el golpe sino también la aspiración al bien. Entonces ha habido sacrilegio hacia lo que el hombre encierra de sagrado» (EL 65). El objeto de la obligación es siempre el ser humano como tal «por el sólo hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna» (ER 24). Su fundamento último se encuentra en el carácter sagrado del hombre, que quedaría vacío de contenido si no conllevara una serie de exigencias derivadas de las necesidades.

Desde su punto de vista, la articulación del ideal democrático está aún por estrenar y debería vertebrarse desde la exigencia de reconocimiento y satisfacción de estas necesidades humanas básicas, que es el último criterio de legitimidad de todas las instancias de poder. La quiebra de legitimidad que padecemos tiene mucho que ver con un rasgo central y escandaloso de nuestra cultura: la concepción de la solidaridad o de la caridad, es decir, de la atención al otro necesitado, como un asunto privado que no resulta exigible.

Simone Weil habla de caridad, de compasión, de renuncia, palabras que hoy parecen casi olvidadas o son menospreciadas. Y en ella todos estos términos adquieren una fuerza especial: «La caridad para con el prójimo, al estar constituida por la atención creadora, es análoga al genio. La atención creadora consiste en prestar atención a algo que no existe. La humanidad no existe en la carne anónima e inerte al borde del camino» (ED 93). La compasión salva, cura, del mayor sufrimiento del desgraciado: el de sentir que no cuenta para nada ni para nadie, que es un ser invisible, un sujeto anónimo, inexistente para los demás.

Una cultura realmente universal, como la que Simone Weil reclama, exige un cambio de mentalidad tan radical que hay que dar un vuelco a todos los conceptos y todos los valores dominantes.

Aunque no resulte fácil de entender, ése es el transfondo de las privaciones a las que se somete en Londres, durmiendo en el suelo y negándose a comer más que la ración de sus compatriotas en la guerra. Y, desgraciadamente, estas privaciones parece que fueron decisivas para acelerar su muerte a partir del momento en que se le diagnostica tuberculosis. El rápido empeoramiento de la situación aconseja el ingreso en un sanatorio fuera de Londres y por ello es trasladada a Ashford en Kent. Sólo una semana después de su llegada, Simone Weil fallece en la noche del 24 de agosto de 1943 a los treinta y cuatro años de edad.

Confiamos que en el momento de la muerte pudiera sentir plenamente lo que, en su «autobiografía espiritual», dice haber creído siempre y haber deseado como único bien posible: «que el instante de la muerte es la norma y la finalidad de la vida... el instante en el que, durante una fracción infinitesimal de tiempo, la verdad pura, desnuda, cierta, eterna, entra dentro del alma» (ED 38).

BÚSQUEDA DE LA VERDAD Y COMPASIÓN. LA INTERLOCUCIÓN DE SIMONE WEIL CON EL SUFRIMIENTO DEL OTRO

Maria Clara Lucchetti Bingemer

La búsqueda incansable de la verdad, junto a la compasión y solidaridad con el sufrimiento humano en sus más dolorosas manifestaciones, fueron para la filósofa francesa Simone Weil la escuela en la que se inició desde sus primeros años. El acceso al reino trascendente de la verdad y el dolor del otro fueron siempre el objeto preferencial de su atención y lo que le permitió adquirir buena parte de la inmensa profundidad de su experiencia de Dios.

En este capítulo abordaremos estas dos líneas maestras del pensamiento y, sobre todo, de la experiencia vital de Simone Weil, centrándonos en tres momentos fundamentales de su corta existencia de treinta y cuatro años. El primero, la experiencia del trabajo como obrera en la fábrica a lo largo de un año, que fue para ella una experiencia de esclavitud, que la marcó para el resto de su vida. El segundo, la experiencia mística de la presencia de Cristo, que configuró para siempre su vida espiritual. Y el tercero, el periodo de sus últimos años, en los que vive la cruel realidad de la guerra. Ahí, atrapada en el dilema de la teodicea, atormentada por la imposibilidad de conciliar en su pensamiento la perfección de Dios y la existencia del sufrimiento humano, Simone Weil encontrará en la cruz la única posibilidad de superar ese *impasse* y la experimentará en su misma muerte.

Una mujer apasionada y compasiva

Simone Weil estuvo dotada intelectualmente de una forma excepcional e hizo de la búsqueda incansable de la verdad su más cara pasión. En principio, creía que esa verdad sería alcanzable por la vía del conocimiento y de la reflexión teorética. A los catorce años, considerándose

inferior intelectualmente a su hermano André, de una brillantez precoz y fuera de lo común, pasa por una profunda crisis, calificada por ella como «una desesperación sin fondo». Según su biógrafa, Simone Pétrement, Simone Weil habría pensado seriamente en morir al creer que estaba poco dotada intelectualmente[1]. Como ella misma explicará más tarde al padre Joseph-Marie Perrin, su confidente espiritual y amigo del alma: «No lamentaba los éxitos externos, sino el no poder abrigar esperanzas de acceso a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad. Preferiría morir a vivir sin ella» (ED 38-39).

Sin embargo, ya en esta ocasión, Simone recibe lo que interpretamos como la primera revelación trascendental de su vida, al encontrar en el fondo de su propia desesperación una convicción consistente que le permitió superar la situación. Tuvo repentinamente la certeza de que «quien desea y centra en ello todos sus esfuerzos, cuando se trata de bienes espirituales, logra finalmente aquello que desea»[2]. Es ella misma la que narra ese descubrimiento, muchos años más tarde, al padre Perrin:

> Tras meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención para alcanzarla (ED 39).

Al lado de la pasión del conocimiento, Simone destacaba por otras dotes. La compasión por el sufrimiento humano, la solidaridad y la apertura a los demás, con el consecuente olvido de sí misma ante la prioridad de las necesidades ajenas, fueron realidad en su vida desde siempre según atestiguan sus biógrafos, sus amigos y todos los que la conocieron o recibieron sus confidencias.

Su trayectoria intelectual, desde el inicio de sus estudios de filosofía, ya aparece marcada por la compasión ardiente que configurará toda su vida y que la llevará por los caminos de la política, del compromiso intelectual y de la mística. Ahí encontrará Simone Weil la apertura a la diferencia del otro, que le hará buscar la verdad no sólo teóricamente, sino también en forma eminentemente práctica y experiencial. Su itinerario intelectual, junto con un ejercicio del intelecto en todo su rigor y exigencia, va unido a una pasión por el mundo y por el ser humano, a un corazón afectado hondamente por todo aquello que pudiese agredir o disminuir la vida humana.

1. Cf. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 47.

Ya en la Escuela Normal Superior, Simone Weil siente el deseo de estar más cerca físicamente de los trabajadores, de los obreros, a fin de experimentar sus condiciones de vida. Se puede identificar ahí el movimiento interior que va a culminar en el año de trabajo en la fábrica y que empieza a delinearse en su espíritu. Sentía también en su mente y en su corazón la intuición de algunas tragedias de la historia de la humanidad que la tocaban de cerca. En 1931, año de la Exposición Colonial en París, al leer un artículo sobre la colonización francesa en Indochina y las condiciones de vida de los anamitas, sintió y comprendió por primera vez la tragedia de la colonización. Son de ella las palabras:

> No lo olvidaré jamás. Era en el momento de la Exposición Colonial. El sangriento asunto de Yen-Bay, seguido de una sangrienta represión, había recordado a Francia que Indochina existía. *Le Petit Parisien* publicaba en primera página una información valiente y documentada de Louis Roubaud... Veía cómo se reclutaba a los culis, cómo se les golpeaba, cómo capataces blancos lisiaban o mataban a patadas a obreros anamitas, delante de sus camaradas, demasiado aterrorizados para intervenir. Lágrimas de vergüenza me asfixiaban, no podía comer... Desde entonces, jamás he podido pensar en Indochina sin avergonzarme de mi país (EHP 477).

El proceso interior de la intelectual Simone Weil empieza a entrelazarse inequívocamente con la realidad de la opresión e injusticia del mundo, con la violencia de la que son víctimas miles de seres humanos. La verdad, por ella tan apasionadamente buscada, empieza a mostrar su rostro sombrío. Y la compasión, que habita su corazón desde la más tierna edad, empieza a ensancharse, sin fronteras, en las dimensiones de todo el universo.

Su proyecto de trabajar en la fábrica implica la búsqueda de conciliación entre la organización exigida por la sociedad industrial y las condiciones de trabajo y vida propias de un proletariado libre. Esta cuestión le lleva a buscar una respuesta en el calor infernal de la fábrica y en la aproximación al sufrimiento de los obreros[3].

3. Simone Pétrement, como siempre, interpreta lúcidamente a su extraordinaria amiga: «Debió de pensar que, allí donde la reflexión teórica no encontraba solución, el contacto con su objeto podría sugerirle una. El objeto era esa miseria a la que había que encontrar remedio. Personalmente sumergida en esa miseria, vería con mayor claridad qué remedios podían resultar apropiados. Y, después de todo, para hablar de esta cuestión había que conocerla» (S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 318). Cf., sobre esta dimensión del pensamiento de Simone Weil, el excelente libro de E. Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992.

Encarnación y sufrimiento en la vida de fábrica

Durante el periodo en la fábrica, Simone Weil narra en su diario que cada día era un tormento cumplir las normas de velocidad que le eran impuestas. Las cadencias de las máquinas y el ritmo de la producción eran muy rápidos. Simone Weil había sido siempre lenta para los trabajos manuales y no estaba habituada a actuar sin pensar[4]. Experimentaba en carne propia el triste descubrimiento de que la sociedad moderna se edifica sobre trabajos para los que el ser humano debe obligarse a no pensar.

Con apenas dos semanas de trabajo, la fatiga ya se abatía cruelmente sobre la complexión física extremadamente débil de Simone Weil. Trabajaba llorando sin cesar y tuvo una interminable crisis de sollozos[5]. Y Simone Pétrement relata en su biografía que percibe una luz nueva en su amiga, a través y en el fondo de todo el sufrimiento por el que pasa en aquel momento.

Trabajando en un horno lleno de agujeros en el que había que colocar gruesas bobinas de cobre y, sin saber evitar las llamas, sufrió graves quemaduras en los brazos y manos, que todavía eran visibles después de varios meses. Pero ella relata en su diario que era el rincón del taller al que volvería si pudiera pues los obreros desempeñaban allí un trabajo muy cualificado que exigía conocimientos y habilidad, que ellos realizaban «en equipo, fraternalmente, con cuidado y sin apresurarse». Cuando se quemaba al meter las bobinas en el horno o al retirarlas, el soldador que se encontraba enfrente le dirigía «una sonrisa triste, llena de fraternal simpatía», que le hacía «un bien indecible». Y cuando, al cabo de una hora y media, el calor, la fatiga y el dolor le hacen perder el control de los movimientos, no pudiendo ya retirar la bobina del horno, un calderero se precipitó en su ayuda haciéndolo por ella. Este gesto la llenó de gratitud y fue reconfortante, «¡Qué reconocimiento, en momentos como ésos!»[6]. La acumulación de fatiga, a lo largo de las semanas, la va sumiendo en una situación en la que el pensamiento resulta imposible. Ella misma describe el deplorable estado en que se encuentra:

4. En la carta que escribe a una alumna, relata: «Si se piensa, se va menos rápido; pero hay normas de velocidad, establecidas por implacables burócratas, normas que hay que cumplir para que no te echen y, al mismo tiempo, para ganar lo suficiente (puesto que el salario es a destajo). Yo todavía no he llegado a cumplirlas. Y por varias razones: la falta de hábito, mi torpeza de siempre, que es considerable, una cierta lentitud natural en los movimientos, los dolores de cabeza y, en fin, una cierta manía de pensar de la que no logro librarme» (citado por S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit. p. 354).

5. *Ibid*., p. 356.

6. *Ibid*., p. 358.

> El agotamiento acaba por hacerme olvidar las verdaderas razones de mi estancia aquí haciendo casi invencible para mí la más fuerte tentación que esta vida implica: la de no pensar, único medio de no sufrir. Sólo el sábado por la tarde y el domingo me vuelven los recuerdos, jirones de ideas... Se apodera de mí el pánico al comprobar mi dependencia respecto de las circunstancias externas: bastaría con que un día me obligaran a un trabajo semanal sin descanso, para que me convirtiera definitivamente en una bestia[7].

Reflexionando sobre su experiencia, dice que el tiempo transcurrido en la fábrica le produjo una profunda transformación, no de algunas ideas, sino de toda su perspectiva sobre las cosas, del sentimiento mismo de la vida. El trabajo obrero, tal como acontece en las fábricas modernas, es sentido y descrito por ella como despiadado, pues impide concentrar la atención en cosas humanizantes y se restringe a metas mezquinas, tales como hacer piezas más rápidamente para ganar un poco más. Sin embargo, de esa experiencia, hondamente dolorosa y agotadora, extrae reflexiones de extrema lucidez sobre el trabajo obrero y sobre la pretensión de las ideologías modernas, especialmente el socialismo real, de liberar a los obreros, cuando en verdad éstos viven una vida de cautivos y esclavos en la fábrica[8].

Simone Weil menciona a algunos de sus colegas de fábrica que le hicieron experimentar la verdadera fraternidad, como el encargado del almacén de utillaje Promeyrat, en el cual, como en algunos otros, la bondad iba siempre unida al desarrollo del pensamiento, de la inteligencia. Su conclusión será que todo aquello que rebaja la inteligencia, degrada al ser humano[9]. Se hace amiga de otros en la misma situación. Es feliz al sentir que entre ella y esos oprimidos, que se deben ganar la vida con las manos y el esfuerzo de su cuerpo, ya no hay ninguna barrera de clase social, ni de nivel intelectual, ni de ningún otro tipo. Puede finalmente sentirse una de ellos, una entre los otros, una igual a los demás. La compasión le hace experimentar la fraternidad y el diálogo profundo con otra cultura diferente de la suya: la cultura obrera, manual y oprimida.

Pasa por varias fábricas siendo despedida de alguna. La última es la Renault. Mientras está desempleada, sin ningún ingreso ni dinero y sin pedir nada a sus padres, pasa realmente hambre. Es ella misma la que

7. *Ibid.*, p. 359. Cf. E. Bea, *Simone Weil, la memoria de los oprimidos*, cit., pp. 72-86.

8. «Cuando pienso que los grandes jefes bolcheviques pretendían crear una clase obrera libre y que ninguno de ellos —Trotsky desde luego, no, y Lenin probablemente tampoco— habían puesto un pie en una fábrica... la política me resulta una broma siniestra» (S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 360).

9. Citado por S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 361.

describe su experiencia en estos términos: «El hambre se convierte en un sentimiento permanente. ¿Qué es más penoso tener hambre o trabajar? Cuestión no resuelta. Aunque quizá el hambre, sí, sea peor»[10].

Su pensamiento no se detiene ni siquiera durante este periodo de desempleo y hambre. Declara anhelar la liberación del obrero, que, según ella, sólo puede darse dentro del propio trabajo, que, para volverse un trabajo de hombre libre y no de esclavo, debe estar penetrado de pensamiento, invención, evaluación. Simone Weil aboga por toda una reforma del trabajo y de su configuración moderna[11].

Su nueva experiencia en la Renault la vive impregnada del miedo, del sufrimiento, de la inseguridad que arrastra de las experiencias anteriores. En su diario registra esos sentimientos y se ve a sí misma como víctima. Víctima como tantos otros que trabajan a su lado: «Voy a la fábrica con un sentimiento de excesivo sufrimiento; todo paso me cuesta (moralmente, a la vuelta es físicamente). Estoy en ese estado de semi-extravío que me convierte en víctima designada de cualquier duro golpe»[12].

El 27 de junio de 1934, escribe en su diario algo que será de extrema importancia en la evolución de su proceso vital, intelectual y espiritual. Al subir al autobús, se siente como una esclava privada de derechos. Y escribe estas lacerantes palabras:

> ¿Cómo yo, esclava, puedo subir a este autobús, cómo puedo utilizarlo pagando lo mismo y con el mismo derecho que cualquier otro? ¡Qué favor extraordinario me hacen! Si de pronto me hicieran bajar sin contemplaciones... creo que me parecería normal. La esclavitud me ha hecho perder absolutamente el sentimiento de ser alguien que tiene derechos. Y el que haya momentos en que no tenga que soportar nada derivado de la brutalidad humana es para mí como si me hubieran hecho un favor. Como una sonrisa del cielo, como un don del azar. Esperemos que conserve este estado de espíritu, tan razonable[13].

Pero igualmente siente muchas veces «esa ola de cólera y de amargura que con semejante forma de vida late constantemente en el fondo de cada uno»[14]. Al terminar su experiencia, Simone Weil la evalúa, reflexiona sobre ella. Sus reflexiones dejan entrever lo penosos que fueron aquellos momentos. Habla en su diario del miedo constante, de la angustia que no cesaba de oprimirle el corazón, de la fatiga incesante y aplastante. Pero, sobre todo, del motivo mayor de miedo: las órdenes. O sea,

10. *Ibid*., p. 368.
11. *Ibid*., pp. 369-370.
12. *Ibid*., p. 371.
13. *Ibid*., p. 372.
14. *Ibid*., p. 374.

la brutalidad de los otros seres humanos de los que no recibía ninguna fraternidad, sino más bien crueldad, brutalidad, opresión[15].

Una cosa está bien clara para ella: no fue a la fábrica por un capricho, fue para reflexionar desde dentro sobre problemas que interesan a todos los oprimidos, a esas víctimas diarias de la violencia de la injusticia. Por eso, aquello que por ella misma no podría aguantar, era necesario aguantarlo por causa de los otros, para el bien de los demás. Y se sorprende de sí misma por su reacción, que no fue de cólera, sino de sometimiento y docilidad[16].

Seguramente lo que la llevó a la fábrica fue la obediencia a un movimiento interior que aún no explicaba en términos espirituales. Se trataba, sin embargo, de un movimiento existencial, vital, hondamente enraizado en sus entrañas y al que no podía desatender. Y ese movimiento, en ella, en su persona, era inseparable del amor que siempre sintió por los seres humanos. En la fábrica experimentó en profundidad las fulguraciones de fraternidad que pudo contemplar en algunos rostros de sus compañeros, pero también la brutalidad violenta y dura que tanto la decepcionó y que le hacía ver que incluso en el medio obrero la fraternidad es muy precaria. Cualquier idealización de la clase obrera estaba barrida de su mente y de su corazón[17]. Había aprendido en carne propia que «una opresión evidentemente inexorable e invencible no engendra como reacción inmediata la rebelión, sino la sumisión» (CO 107)[18]. Con la marca de la esclavitud en su cuerpo y en su alma, Simone Weil va a vivir una experiencia espiritual tan profunda que la va a confirmar en el camino de la compasión.

El cristianismo: religión de la esclavitud y de la compasión

Dios merodea por la vida de Simone Weil desde los tiempos aparentemente agnósticos de su formación filosófica. Pero sus biógrafos son

15. *Ibid.*, p. 375.
16. *Ibid.*, pp. 376-377.
17. Cf. lo que escribe a su amiga A. Thevenon: «Para mí, personalmente, esto es lo que ha significado trabajar en una fábrica. Ha significado que, bajo el embate de una coerción brutal y cotidiana, en dos o tres semanas todas las razones externas (antes creía que eran internas) en que yo basaba el sentimiento de mi dignidad, el respeto por mí misma, se quebraron radicalmente. Y no creo que eso suscitara en mí movimientos de rebelión. Sino, al contrario, lo que menos hubiera podido esperarme: la docilidad. Una docilidad de animal resignado. Me parecía haber nacido para esperar, para recibir, para ejecutar órdenes —como si en toda mi vida no hubiera hecho otra cosa—. No me siento orgullosa de confesar esto... Lentamente, a través del sufrimiento, he ido reconquistando el sentimiento de mi dignidad de ser humano, un sentimiento que no se apoyaba ya en nada exterior» (S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 377).
18. Citado por *Ibid.*, p. 378.

unánimes al decir que su Dios aún era el Dios de los filósofos[19]. Al padre Perrin, su amigo y confidente, en el bello libro *A la espera de Dios*, la filósofa, fiel a su *forma mentis*, explica por qué nunca buscó a Dios. Porque creía firmemente que no se puede alcanzar aquí abajo por el pensamiento y por la razón. Por eso nunca lo buscó: para no expresarlo falazmente.

Sin embargo, afirmará también que siempre consideró como única actitud posible para sí misma la actitud cristiana. Con sus propias palabras «he nacido, he crecido y he permanecido siempre en la inspiración cristiana» (ED 38)[20]. Sin usar términos teológicos y/o morales, Simone Weil hace una distinción importante dentro del pensamiento cristiano: vive cristianamente (con actitudes que solamente después podría nombrar), pero no usa ni se sirve de las nociones o de los conceptos cristianos en términos teóricos, sino prácticos. Estos conceptos, hechos práctica vital, estarían en ella desde siempre, mientras otros se le impusieron más tarde.

Con su sed absoluta de verdad, declara que nunca se había permitido pensar en una vida futura, sino pensar sólo en el momento de la muerte como aquel momento en el que caen todos los velos y la verdad desnuda penetra en el alma (ED 38). Y dice claramente que nunca había deseado otra cosa en la vida que encontrar esta verdad. Su biógrafa Simone Pétrement, así como todos sus otros biógrafos, confirma que esto es absolutamente cierto[21]. Y añade que para estar segura de moverse en aras de la verdad, buscó siempre actuar con obediencia a los acontecimientos o a las circunstancias. Así sería, según ella, su decisión de ir a la fábrica (ED 38).

Describe enseguida, bellamente, algunos episodios de su vida en los que encontró este Absoluto que tanto buscaba y en el que encontró la verdad. Dice: «en la palabra 'verdad' englobo también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de forma que se trataba para mí de una forma de concebir la relación entre la gracia y el deseo» (ED 39). Narra su crisis de los catorce años y después habla del espíritu de pobreza, del

19. Además de S. Pétrement, J. Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*, Plon, Paris, 1957; J.-M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, Paris, 1967.

20. Esto no sería tan extraordinario para una francesa, nacida y criada en un país católico, profundamente identificada con la cultura de su país. Culturalmente Simone Weil siempre recibió la impronta cristiana. Lo que es digno de mención es que después asumiera no el cristianismo como cultura, sino en cuanto Evangelio y propuesta de vida.

21. G. Khan *et al.*, *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, Aubier, Paris, 1978; M. M. Davy, *Simone Weil*, PUF, Paris, 1966; G. Hourdin, *Simone Weil*, La Découverte, Paris, 1989; G. Fiori, *Simone Weil une femme absolue*, Félin, Paris, 1993; F. du Plessix Gray, *Simone Weil*, Fides, Montréal, 2003.

que nunca careció. Y describe su amor por Francisco de Asís; habla de la caridad para con el prójimo, que el Evangelio llama justicia y que siente como un don en sí misma desde muy temprano; la vocación por la pureza, que experimenta y asume al contemplar, a los dieciséis años, un paisaje de montaña, y el deber de aceptación de la voluntad de Dios que al principio conecta con el *amor fati* de los estoicos (ED 39).

Simone Weil dice que su concepción de la vida era cristiana. De ahí que nunca hubiera considerado la posibilidad de entrar en el cristianismo, ya que creía que estaba dentro de él. Añadir a esta vida, que ya era cristiana, el dogma —como ella dice— le parecería una falta de probidad (ED 39-40). Y por ello, tratando de llevar la honestidad intelectual hasta el final, considera que debe permanecer fuera.

En este punto de su autobiografía, en diálogo con el padre Perrin, se va a referir a los tres contactos con el catolicismo «verdaderamente cruciales» (ED 40). Es un profundo encuentro con la alteridad de una propuesta de vida situada en una religión, que le abriría paso a un universo enteramente distinto de lo vivido hasta entonces. Experiencia que vino preparada por la experiencia de encuentro con los pobres en la fábrica.

El primero acontece en Portugal, en Povoa do Varzim, aldea de pescadores. Simone Weil acababa de salir de la fábrica y se sentía rota y marcada para siempre con el hierro en brasa de la esclavitud. Ella misma narra:

> Con este estado de ánimo y en unas condiciones físicas miserables, llegué a ese pequeño pueblo portugués, que era igualmente miserable, sola, por la noche, bajo la luna llena, el día de la fiesta patronal. El pueblo estaba al borde del mar. Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos (ED 40)[22].

22. El padre Perrin comenta: «En un estilo cristiano, diría que ella descubrió allí 'el anuncio a los pobres de la Buena Nueva', comprendiendo la más bella verdad del cristianismo. Percibió la afinidad entre Cristo y los más pobres, su llamada a todos los desgraciados... Gracias a amigos portugueses pude identificar con seguridad el lugar y el día. El lugar es una aldea situada a ochenta kilómetros al norte de Porto: Povoa do Varzim. La fecha es el 15 de septiembre de 1935, con ocasión de la fiesta patronal de la Virgen de los Dolores» (J.-M. Perrin, *Mon dialogue avec Simone Weil*, Nouvelle Cité, Paris, reed. 2009, pp. 41-42).

El segundo acontece en Asís en 1937. Simone Weil viajaba por Italia y le encantaba la belleza del país. Nuevamente es ella quien describe su experiencia:

> Allí, sola en la pequeña capilla románica del siglo XII de Santa Maria degli Angeli, incomparable maravilla de pureza, donde tan a menudo rezó san Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas (ED 40-41)[23].

El tercero sucederá en la abadía benedictina de Solesmes durante la Semana Santa. Tenía fuertes migrañas. Escuchar el canto gregoriano suponía un sacrificio, y por ello, según ella, «esta experiencia me permitió conocer mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desdicha. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios, el pensamiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez y para siempre» (ED 41). El poema «Love», que le proporciona un joven inglés católico, será el medio por el cual tendrá su gran iluminación, narrada al padre Perrin:

> Lo he aprendido de memoria y a menudo, en el momento culminante de las violentas crisis de dolor de cabeza, me he dedicado a recitarlo poniendo en él toda mi atención y abriendo mi alma a la ternura que encierra. Creía repetirlo solamente como se repite un hermoso poema, pero, sin que yo lo supiera, esa recitación tenía la virtud de una oración. Fue en el curso de una de esas recitaciones, como ya le he narrado, cuando Cristo mismo descendió y me tomó. [...]
>
> En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios no había previsto la posibilidad de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios... Dios me había impedido misericordiosamente leer a los místicos a fin de que me fuera evidente que yo no había fabricado ese contacto absolutamente inesperado (ED 41-42).

La relación in-mediata de Simone Weil con Jesucristo será una impronta indeleble en su vida[24]. La persona del Verbo encarnado y crucificado configurará a partir de ahora su vida, en cuanto búsqueda de la verdad que ya sólo es posible encontrar en el otro y, muy particularmente, en el otro diferente, que sufre y es infeliz. Ahí estarán para ella la verdad, la

23. El padre Perrin se pregunta en *Mon dialogue avec Simone Weil* (cit., p. 43) si se puede ver en ello una primera orientación de Weil hacia la presencia eucarística.

24. Cf. T. E. Barcelo, «Christ lui-même est descendu et m'a prise», en *An approximation of the irruption of Christ in Simone Weil's life as interpreted through the Christian tradition*, comunicación presentada en el congreso de la American Weil Association, «Simone Weil and Mysticism», Providence College, Providence, RI, sábado, 29 de abril de 2006.

humanidad y la presencia de Dios, desde las que proyectará su diálogo con las otras personas, las otras culturas, las otras situaciones vitales.

La cruz, la compasión y el pecado de la envidia

La experiencia de la fábrica ya tenía la marca —aunque implícitamente— de la pasión y muerte de Jesucristo. Según ella misma dice, en su correspondencia con el padre Perrin, la idea de ir a la fábrica fue antes que nada un acto de obediencia, concebida esta obediencia como «acciones impuestas por la vocación en un impulso esencial y manifiestamente diferente de aquellos que proceden de la sensibilidad o la razón» Y, añade: «no seguir ese impulso cuando surgía, aunque ordenase cosas imposibles, me parecía la mayor de las desdichas» (ED 38).

Aunque la concepción de vocación y obediencia en Simone, en este periodo, pudiese parecerse mucho a otras escuelas y filosofías no cristianas[25], no se puede dejar de reconocer en su actitud y postura elementos muy semejantes —casi idénticos— a los de la actitud del propio Dios en su camino kenótico, cuando, en Jesucristo, entra y penetra hasta el fondo en la desgracia y el pecado humanos, sin buscar otro camino para realizar la salvación de la humanidad. Los Evangelios y todo el Nuevo Testamento son muy claros al dejar patente que el Hijo de Dios realiza todo este proceso en y por obediencia absoluta al deseo del Padre. No se puede leer honestamente el Evangelio sin percibir que asumir por dentro y desde abajo el sufrimiento humano es parte inherente al proceso escogido por el propio Dios para aproximarse en gracia salvadora a la humanidad. Y hacerlo en un movimiento en el que la obediencia es parte integrante.

En este sentido, la obediencia experimentada y deseada como vocación va a llevar a Simone Weil a vivir los aspectos más dolorosos del misterio de la encarnación del Verbo, hasta el punto de llegar a declarar que la experiencia de la fábrica mató su juventud y la marcó para siempre con el hierro candente de la esclavitud, de la desgracia y de la infelicidad ajenas. Aquel que ella aún no nombraba, y que el cristianismo reconoce como Señor y Cristo, ya está presente en su vida e imprime las marcas de su Pasión en su búsqueda de la verdad compasiva y apasionadamente.

A oídos cristianos resultan obvias las afinidades y la cercanía entre las aterradoras palabras con las que Simone Weil expresa su ardiente pasión por el Cristo y su sufrimiento redentor, y las palabras, no menos radicales e impresionantes, con que Pablo describe la humillación del

25. Por ejemplo, estoica o cátara.

Verbo de Dios hasta sus últimas consecuencias, en el himno cristológico de la *Carta a los Filipenses* (2, 6-8):

> Él, que era de condición divina,
> no consideró esta igualdad con Dios
> como algo que debía guardar celosamente:
> al contrario, se anonadó a sí mismo,
> tomando la condición de servidor
> y haciéndose semejante a los hombres.
> Y presentándose con aspecto humano,
> se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte,
> y muerte de cruz.

Bien conocido de Simone, seguramente este texto neotestamentario inspira sus palabras en una de las cartas al padre Perrin en que le dice no desear otra cosa que la obediencia en su totalidad, es decir, hasta la cruz.

Es la experiencia de la fábrica, unida a otras en que la compasión también fue sentida y vivida en carne propia, la que la lleva a afirmar que conocer verdaderamente lo infeliz implica conocer verdaderamente la desgracia. Y ese conocer no es mera y mórbida curiosidad o deseo de vivir nuevas experiencias, sino compasión y solidaridad vividas hasta llegar a perderse en el otro, en el infeliz y necesitado, hasta perder su identidad y «transferirse» por entero en el otro.

Es éste el significado profundo que toma en ella la palabra «atención» —categoría central para entender su pensamiento— que, más que una actitud, es verdaderamente una virtud. El amor al prójimo, cristianamente entendido, encuentra en la atención su sustancia más profunda. Es y supera el calor humano, el movimiento del corazón, la piedad. Por eso es algo extremadamente difícil, es un milagro. La fina percepción de Simone va a constatar, gracias a su propia experiencia y a su aguda observación, que esta compasión hecha de atención es una imposibilidad. Cuando se produce verdaderamente es un milagro más sorprendente que caminar sobre las aguas, curar a los enfermos e incluso resucitar a un muerto.

Pero lo que es imposible a los hombres fue posible en Jesucristo y es aún posible hoy para todos aquellos y aquellas que viven de su Espíritu. A ello se refiere Simone al describir lo que serían la compasión y la solidaridad cristianas que impulsan hacia el otro, hacia el pobre, el necesitado e infeliz. Se trata, para ella, de algo tan instintivo e inmediato como satisfacer y atender sus propias necesidades y carencias más fundamentales.

No se trata, sin embargo, de dar sólo cosas materiales, aunque sean de tan vital necesidad como los alimentos:

> Aquel que, reducido por la desdicha al estado de cosa inerte y pasiva, recupera aunque sea sólo de forma temporal el estado humano por la generosidad de otro, si sabe aceptar y sentir la verdadera esencia de tal generosidad, recibe en ese instante un alma surgida exclusivamente de la caridad (ED 92).

La carga crística de la donación es, entonces, bilateral, pues aquel que da al infeliz puede ver en él al propio Cristo. Pero también y no menos, al realizar el acto de la donación está siendo configurado con el propio Cristo.

En esos escritos de los últimos años ciertamente está presente la experiencia de donación de su juventud. Ello demuestra que para Simone Weil el sello cristiano es algo palpable mucho antes que su experiencia mística, antes de ser «tomada» por Cristo. Esa cruz, que sus escritos más tardíos ya muestran a través de la presencia del Crucificado, en el tiempo de su juventud se tradujo y se explicitó como compasión ardiente y radical. Esta compasión la llevó a vivir un misterioso proceso de sustitución, que consistió en tomar el lugar de los infelices y sufrir sus sufrimientos compartiendo la violencia de la injusticia y siendo víctima como único camino «posible» de redención.

Después de su acercamiento al cristianismo, esa compasión tan viva y ese sentimiento del sufrimiento ajeno no disminuyeron o la abandonaron. Al contrario, se hicieron todavía más presentes y agudos. Constituyeron para siempre su gran pasión y su mayor tormento. Como señala el padre Perrin en el prefacio del libro *A la espera de Dios*, para aquel que ama verdaderamente, la compasión es un tormento. Este tormento acompañó a Simone para siempre. Al final de su vida, al experimentar la tentación de la desesperación que le producía el contacto con la desgracia ajena, Simone Weil decía que lo único que la consolaba era recordar que Cristo también lloró y que confiaba en que él perdonaría la compasión.

La cruz, centro de la experiencia espiritual de Simone Weil, es lugar de belleza y posibilidad de fe al mismo tiempo que contradicción aguda y desgarradora. Siendo contradicción, sin embargo, la cruz es igualmente liberación. Liberación de la ilusión de la imaginación delante de la desnudez y de la muerte. Sólo la cruz permite una correlación de los contrarios, que quedan así sometidos al hombre, sin someterlo, ya que destruyen los apegos particulares y los sustituyen por un apego mayor. Es también la cruz la que permite al ser humano mirar de verdad hacia Dios y ver a distancia lo que le aleja del ser divino. Como mirar la cruz es mirar hacia abajo, la imaginación no corre el riesgo de mezclarse y engañar al hombre:

> Para que sintamos la distancia entre Dios y nosotros, es preciso que Dios sea un esclavo crucificado. Porque sólo sentimos distancia respecto de lo bajo. Es mucho más fácil ponerse con la imaginación en el lugar de Dios creador que en el lugar de Cristo crucificado (GG 129).

Aunque consciente de los riesgos de ilusión que podría acarrear el deseo de una imitación literal de Cristo, Simone experimenta violentamente el deseo de la cruz. Su generosidad le hace desear esa dimensión de la salvación cristiana que supone tomar sobre sí el mal y la violencia existentes en el mundo, sintiéndose responsable de ellos.

Quizá movida por ese deseo, deja escapar del corazón la famosa frase con la que termina una de sus cartas al padre Perrin tras mencionar los dos principales mandamientos: el del amor a Dios y el del amor al prójimo: «Y, en cuanto al primero, falto de manera todavía más horrible, pues cuantas veces pienso en la crucifixión de Cristo cometo el pecado de envidia» (ED 50).

Sobre el verdadero sentido de esta enigmática frase, no faltan comentarios competentes y autorizados[26]. Sin embargo, de acuerdo con lo que hemos visto anteriormente del itinerario de Simone, creemos poder arriesgar una interpretación: la de que veía en la Pasión de Cristo el único camino posible de amor y redención para una humanidad dividida y comprometida con el mal, la violencia y el pecado. En plena guerra, exiliada en Londres, sin poder entrar en su país ocupado por el enemigo, ése fue el tormento que la mató, al mismo tiempo que el deseo que la mantuvo viva.

Conclusión: la verdad como pasión y compasión

Simone Weil deseó durante toda su vida percibir y experimentar la reconciliación de dos polos a su entender difícilmente reconciliables: el sufrimiento humano y la perfección de Dios. Su mente filosófica y su corazón enamorado del Cristo crucificado se debatieron en ese dilema que la humanidad se plantea desde Epicuro, y que, pasando por Leibniz, llega hasta nuestros días. Al final de su vida ese dilema la torturó de manera especialmente cruel.

Sus búsquedas y su camino la llevaron siempre al pie de la cruz como única posibilidad de unión entre estos dos contrarios aparentemente tan definitivamente alejados el uno del otro. Ahí buscó siempre una luz que pudiera ayudarla si llegaba la tentación de la desesperación

26. Cf. G. Charot, «Simone Weil: la croix et le péché d'envie», en *Simone Weil: la soif de l'absolu*: *Cahiers SUD* 87/88 (1990), p. 154.

ante la presencia del mal, de la violencia en el mundo y del dolor ajeno. Esa cruz, ardientemente amada, pasa a ser la única fuente de claridad suficientemente luminosa para iluminar la desgracia.

Ese descubrimiento la lleva a caminar resueltamente hasta el centro del dolor, sabiendo que ahí encontrará la luz que alumbra las tinieblas y el amor de Dios que redime incluso el mal y la desgracia más profundos. Reflexiona profundamente sobre ese misterio. Y constata que, siendo Dios la antítesis misma del mal, su presencia en el mal sólo puede ser una presencia dolorosa y sufriente, justamente porque es inocente. Simone avanza en la misteriosa percepción de la redención que brilla a través de Jesucristo, el Cordero sin mancha, el Justo, el Siervo sufriente, uno de los únicos textos de la Biblia hebrea que admira:

> Así como Dios está presente mediante la consagración eucarística en la percepción sensible de un trozo de pan, también lo está en el mal extremo mediante el dolor redentor, mediante la cruz... A la inocencia el dolor le es a la vez completamente exterior y completamente esencial... Un inocente que sufre derrama por encima del mal la luz de la salvación. Él es la imagen visible del Dios inocente. Ésa es la razón de que un Dios que ama al hombre, y un hombre que ama a Dios, deban sufrir (GG 130)[27].

Con el descubrimiento de esa verdad, Simone Weil, a semejanza de innumerables místicos cristianos, experimenta simultáneamente el deseo irrefrenable de participar de esa pasión redentora[28]. La compasión, experimentada hasta las entrañas por los infelices y desdichados de este mundo, se potencia en ella con la contemplación de Jesucristo, el inocente que carga sobre sí el pecado del mundo, hecho maldición sobre la cruz sin haber abierto la boca y después de haber practicado solamente el bien.

La muerte de Simone Weil pone un sello final y definitivo sobre esa configuración crística que fue tomando toda su vida. En la soledad y en el silencio a que fue reducida en su deseo de participación vicaria en el sufrimiento de las víctimas de la guerra, nos es dado percibir hasta qué punto el Crucificado realmente la «tomó», imprimiendo indeleblemente en su carne y en su espíritu la imagen del Dios inocente, del Servidor sufriente.

La búsqueda incesante de la verdad, que atravesó toda su vida, hizo que fuese iluminada desde muy joven con la constatación de que no son la fuerza y el poder los que nos conducen al conocimiento y al amor

27. Cf. D. Vasse, *L'autre du desir et le Dieu de la foi*, DDB, Paris, 1995, en especial el capítulo «Le désir de souffrir» sobre el deseo místico de imitación de Cristo en su sufrimiento.

28. Pensamos aquí en Edith Stein, Maximilian Kolbe y tantos otros.

de Dios. Una tal ilusión sería, por el contrario, la esencia de la que está hecho el pecado original. «Eva y Adán pretendieron buscar la divinidad en la energía vital. Un árbol, un fruto. Pero la divinidad está dispuesta para nosotros en madera muerta, cortada geométricamente a escuadra, de la que cuelga un cadáver» (GG 128).

Mirando el árbol de la cruz, del cual según las Escrituras y la tradición cristiana, vino para todos la salvación, Simone Weil encuentra la llave secreta del camino hacia Dios: «El secreto de nuestro parentesco con Dios debe buscarse en nuestra mortalidad» (GG 128). Fue esa mortalidad, esa vulnerabilidad de la carne humana, lo que la condujo a su encuentro con la verdad de Dios y del otro, su semejante. Contemplando esa mortalidad en el mismo Cristo —víctima de la violencia del pecado— y en los demás, sus hermanos, sobre todo en aquellos en quienes la desgracia dejaba más expuesta y desnuda la condición mortal, encontró finalmente la verdad.

Para ella, eso era llegar al centro del amor, a aquel punto en que se experimenta lo más profundo del sufrimiento; y llegar ahí sin cesar de amar. Ésa sería la condición, según ella, de acceso a la esencia central, pura, no sensible, común a la alegría y al sufrimiento, que es el amor mismo de Dios.

Su muerte solitaria y en el exilio, con el tormento y la frustración de no poder entregar su vida como había deseado, da testimonio de que Simone fue asociada por ese Dios a la cruz de su Hijo, que ella consideró su verdadera patria. Son suyas estas palabras:

> La Trinidad y la Cruz son los dos polos del cristianismo, las dos verdades esenciales; una la alegría perfecta, la otra la perfecta desdicha. El conocimiento de una y otra y de su misteriosa unidad es indispensable; pero en este mundo la condición humana nos coloca infinitamente lejos de la Trinidad, al pie mismo de la cruz. La cruz es nuestra patria (PD 78-79).

En los años cuarenta del siglo pasado, mientras Europa se hundía bajo el genocidio nazi, diez años antes de que los curas obreros se sumergieran en el submundo obrero para desde ahí anunciar el amor, treinta años antes de que en América Latina la teología de la liberación proclamara que el encuentro más profundo con Dios sólo se puede dar en el rostro del pobre, Simone Weil ya anticipó esas intuiciones que no fueron pensadas teóricamente, sino vividas existencialmente, en la revelación fecunda del misterio pascual que proclama que sólo el amor puede abrir caminos para el diálogo humano allí donde éste parece humanamente imposible.

LO BELLO COMO ENCARNACIÓN*

Wanda Tommasi

«La belleza del mundo es la sonrisa llena de ternura que Cristo nos dirige a través de la materia. Él está realmente presente en la belleza universal» (ED 102). Para Simone Weil, la belleza de lo creado es aquello que invita a amar el orden del mundo, en su necesidad impersonal: situada en el punto de intersección entre necesidad y bien, la belleza es la sonrisa de Dios en la materia, es la caricia de aquel Dios que, habiéndose ausentado del mundo, ha dejado en él la huella de su presencia. La vía de la belleza es, junto a la de la desgracia, una puerta abierta a lo sobrenatural: por esto, para Simone Weil, lo bello es una vía privilegiada para acceder a lo divino[1]. Lo es en especial en el horizonte contemporáneo, en el que, mientras que la autoridad de la religión está en declive, continúa vivo el prestigio de la ciencia y del arte. El amor por lo bello está todavía bien presente en la vida profana:

> El sentimiento de lo bello, aunque mutilado, deformado y mancillado, permanece irreductible en el corazón del hombre como un móvil poderoso. Está presente en todos los afanes de la vida profana. Si se tornara auténtico y puro, proyectaría de un solo golpe toda la vida profana hasta los pies de Dios (ED 101).

Como es sabido, para Simone Weil la belleza es un motor para dirigir la energía hacia Dios: de hecho, mientras el deseo nos empujaría

* Este texto constituye una reelaboración de algunos temas tratados en mi ensayo «L'esperienza della bellezza in Simone Weil», en L. M. Lorenzetti y M. Zani (eds.), *Estetica ed esistenza*, introducción de A. G. Gargani, Franco Angeli, Milano, 2001, pp. 72-90.

1. Sobre este tema, cf. A. Birou, «Le beau, 'présence réele de Dieu dans la matière'»: *Cahiers Simone Weil* 1 (1994), pp. 35-54, y A. Gence, «Dieu n'est pas abstrait, en témoigne la beauté»: *Ibid*., pp. 23-33.

naturalmente a abalanzarnos sobre el objeto, aunque tal apropiación destruyera la belleza, manchándola y contaminándola, en cambio, la belleza misma nos obliga a mantenernos a distancia, a respetar su alteridad, dominando el deseo, que, orientado al vacío, puede ser así dirigido hacia Dios:

> Lo bello supone un atractivo carnal distante y lleva aparejado una renuncia. Incluida la renuncia más íntima, la de la imaginación. A los demás objetos de deseo queremos comerlos. Lo bello es lo que deseamos sin ánimo de comérnoslo. Deseamos que exista (C 535)[2].

El desgarro que se crea entre el deseo de apropiación del objeto bello y la renuncia a ello para preservar la alteridad, sintetizado por la autora en la incompatibilidad entre mirar y comer el objeto del deseo, nos muestra la vía de la belleza como un camino ascendente del hombre hacia Dios: arrancado violentamente de la adhesión natural al objeto bello, el deseo, orientado al vacío, deja disponible una energía que puede ser dirigida hacia Dios.

No es difícil reconocer en este camino ascendente la vía platónica de la belleza, el paso del *eros*, desde el amor hacia un cuerpo bello, hasta el amor hacia la belleza en sí misma, colocada por Platón en el reino transcendente del hiperuranio. En efecto, desde este punto de vista, Simone Weil debe mucho a Platón, quien, a su parecer, habría ofrecido en el *Banquete* «un cuadro de las etapas que ha de recorrer el alma en el camino de su salvación [...] por la belleza» (IP 75).

Sin embargo, en los textos weilianos se da, a mi juicio, un conflicto subterráneo, sustancialmente no resuelto, entre el componente platónico, que marca la escala ascendente del *eros*, y el componente cristiano, que indica, en cambio, como prioritario un recorrido descendente, que del *ágape* divino llega hasta el hombre, pasando por el descenso de Dios y el misterio de la encarnación. En realidad, en el cristianismo los dos recorridos son complementarios, pero el camino descendente del *ágape* se produce antes y es la condición del camino ascendente del *eros*[3]. También en el platonismo cristiano de Weil[4] los dos caminos, ascendente y descendente, están estrecha y mutuamente relacionados: no obstan-

2. Sobre la belleza como desgarro en Weil, cf. F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 143-145.

3. Sobre la distinción entre *eros* y *ágape*, cf. A. Nygren, *Eros e agàpe. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna, 1971 (ed. orig.: *Eros und Agàpe. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1955).

4. Sobre el platonismo cristiano de Simone Weil, cf. E. J. Doering y E. O. Springsted (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2004.

te, es posible detectar el componente más decididamente platónico del pensamiento de Weil en la insistencia en el motivo de la regradación hacia lo alto de la energía contenida en el deseo, mientras que es posible ver en los temas del descenso de Dios y de la encarnación los motivos más auténticamente cristianos de la reflexión weiliana sobre la belleza.

Veamos en primer lugar el peso del componente platónico en la concepción weiliana de la belleza, para detenernos luego en la belleza como encarnación, como descenso de Dios: este último tema es, a mi juicio, el auténticamente cristiano.

La influencia de Platón[5] se deja sentir ante todo en la teoría de la creación artística de Simone Weil: a tal efecto, la autora realiza una original reelaboración de los textos platónicos, que en realidad llega a operar un desvío respecto al pensamiento del filósofo griego. De hecho, como es sabido, en el libro décimo de la *República* Platón había condenado el arte, porque el arte es para él una mala mimesis, que imita al mundo sensible, el cual es también la copia de lo suprasensible, produciendo así una copia de la copia y alejándose irremediablemente del modelo trascendente. Poniendo entre paréntesis la condena platónica del arte, Simone Weil se sirve de la distinción platónica entre buena y mala mimesis para distinguir el arte de primer orden del de nivel inferior: si la buena mimesis es aquella que se refiere directamente al modelo trascendente para extraer su inspiración, la mala mimesis es, por el contrario, la que imita naturalmente el mundo sensible dejando de ponerse a la escucha de lo divino[6].

Simone Weil se refiere al *Timeo*, comparando la obra del verdadero artista con la del Demiurgo: al igual que el Demiurgo ha modelado este mundo sensible inspirándose en lo suprasensible, el artista de primer orden crea poniéndose a la escucha de lo sobrenatural, haciéndose totalmente receptivo frente a la trascendencia irrepresentable. El *Timeo*, según Weil, «contiene toda una teoría de la creación artística»:

> No existe verdaderamente la belleza más que cuando la obra de arte proviene de una inspiración trascendente (el modelo trascendente equivale sencillamente a la fuente de la inspiración verdadera). Una obra de arte inspirada en fenómenos sensibles o psicológicos no puede ser una obra

5. Sobre el platonismo de Simone Weil, cf. F. Heidsieck, «Platon maître et témoin de la connaissance surnaturelle»: *Cahiers Simone Weil* 4 (1982), pp. 241-249; M. Narcy, «Le Platon de Simone Weil»: *Ibid.*, pp. 250-267 ; Id., «Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil»: *Cahiers Simone Weil* 7 (1985), pp. 365-376; y E. O. Springsted, «Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité»: *Cahiers Simone Weil* 3 (1981), pp. 149-167.

6. Sobre la distinción entre buena y mala mimesis en Platón y en Simone Weil, cf. W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993, pp. 166-167 y 196-199.

> de primerísimo orden... Pero la analogía entre el mundo y una obra de arte encuentra su comprobación experimental en el sentimiento mismo de la belleza del mundo, porque lo bello es la única fuente de ese sentimiento de la belleza... Al comparar el mundo con una obra de arte lo que hacemos es equiparar la inspiración artística, no sólo con el acto de la creación, sino con la Providencia (IP 23).

Como vemos, en esta original relectura del *Timeo* platónico, la autora atribuye también a Platón este movimiento descendente que devendrá central en el cristianismo: tal movimiento se muestra en el descenso de la gracia, de la inspiración, sobre el artista de primer orden, próximo a la santidad. Sin embargo, en Platón, en realidad, prevalece con mucho el camino ascendente del *eros*, que, junto al recorrido intelectual que pasa a través de la matemática y la geometría, indica un itinerario de ascesis que va de lo humano a lo divino.

Otro elemento de origen claramente platónico en la concepción weiliana de la belleza es la idea según la cual propiamente bello sólo sería el universo en su integridad, mientras que todos y cada uno de los entes bellos serían sólo fragmentos, «aperturas hacia la belleza universal» (ED 102). Platón es quien inspira tal concepción: de hecho, Platón considera los seres singulares dotados de belleza como escalones capaces de hacer ascender hacia la belleza en sí misma, situada en el hiperuranio:

> Platón dice que nosotros vemos aquí abajo la belleza en sí misma, lo cual quiere decir, en su vocabulario, que la Idea de lo Bello en sí misma, la Belleza divina en sí misma, es accesible a los sentidos humanos. Pero unas cuantas líneas más adelante, y hablando de la convulsión que produce la belleza en un ser humano, dice que esa belleza participa del mismo nombre que la Belleza en sí, Por lo tanto, no es la Belleza en sí. La Belleza propia de Dios susceptible de ser captada por los sentidos es la belleza del mundo, tal como el *Timeo* la presenta. La belleza de una joven o de un adolescente tan sólo participan del mismo nombre (IP 82).

En Platón, el amor por un determinado cuerpo bello es sólo el primer escalón de una escala que permite ascender del amor por los cuerpos al amor por las leyes y las instituciones, hasta llegar al amor por lo Bello en sí mismo. De igual modo, en Weil, hay que amar a los seres humanos individuales como escalones hacia Dios, como mediaciones que permiten orientar el deseo hacia lo alto, con la conciencia de que ninguna criatura finita puede saciar el deseo de bien infinito que habita en nosotros. En esta vía platónica de la ascesis, que Weil hace suya, se detecta una cierta desvalorización respecto al carácter concreto como criatura de cada ser finito que podemos encontrar en nuestro cami-

no terreno: hay que negarse a fijar ahí nuestro deseo de infinito, para orientar, en cambio, la energía hacia lo alto, hacia lo divino.

Finalmente, Simone Weil, consciente de que dentro del cristianismo hay un movimiento descendente, de Dios hacia el hombre, que no es gravedad sino amor, se esfuerza en atribuir también a Platón un movimiento que en realidad es antiplatónico, el del descenso de Dios:

> *Fedro* de Platón. La belleza que está al otro lado del cielo, está también aquí, es visible. Platón no dice cómo ha llegado hasta aquí abajo. Ha descendido necesariamente. Hay, pues, un movimiento descendente que no es gravedad, sino que es amor (C 648-649).

En realidad, Platón había descrito sólo el camino ascendente del *eros*, deteniéndose al otro lado de la revelación cristiana, en el lado del descenso de Dios, del misterio de la encarnación. Rastreando también en Platón señales indirectas del movimiento descendente del *ágape*, Weil expresa su firme voluntad de identificar a toda costa en el pensamiento platónico intuiciones precristianas, incluso allí donde el contraste entre platonismo y cristianismo es más evidente.

Tratemos ahora de detenernos precisamente en esta última dirección, en la referente al movimiento descendente del *ágape*: se trata de un componente, a mi juicio, nada platónico, sino auténticamente cristiano. Aquí encontramos la belleza como una forma de encarnación, como fruto de un descenso de Dios que no es gravedad sino amor. Estamos en el espacio del Hijo, del Cristo, en el corazón del misterio cristiano. El tiempo del Hijo, del Dios encarnado, es el presente, distinto del pasado del Padre y del futuro del Espíritu[7]. Cristo, el Dios que se ha hecho hombre, aceptando la condición humana en su fragilidad y como una criatura, se propone como modelo concreto que imitar por cada uno de nosotros, y nos invita a captar en el rostro del prójimo, en el tiempo y en la historia, los signos de su presencia. Si se acepta en toda su profundidad el misterio de la encarnación, ya no hay que huir del presente, del tiempo y de la historia, no es necesario desencarnarse según el recorrido ascendente del *eros*, sino, al contrario, hay que aceptar íntegramente el peso de la encarnación. En esta dirección, a mi juicio antiplatónica y auténticamente cristiana, lo bello aparece como testimonio de la encarnación de Dios en el mundo: «La presencia de la belleza en el mundo es la prueba experimental de la posibilidad de la encarnación» (OC VI/3, 398).

7. «Concibiendo la relación del tiempo indefinido en el Verbo, ordenador, que va extendiendo por sobre todas las cosas la luz de la belleza y la inmortalidad, puede pensarse la totalidad del tiempo desde la perspectiva del presente» (C 512).

Sobre todo en los escritos weilianos posteriores a su encuentro místico están insistentemente presentes los motivos que ayudan a comprender cómo la autora privilegia la vía descendente del *ágape*, también en relación con el tema de la belleza; se insiste en que las condiciones de pobreza, de desnudez de la criatura y de agotador trabajo manual son las más propicias para captar lo bello. Tales condiciones, vistas como un descenso en la escala social, son un recuerdo cercano del descenso de Dios en la encarnación y en la pasión.

La belleza es, kantianamente[8], una finalidad sin ningún fin particular: por ello, es lo único que puede hacer soportable una condición, la de los trabajadores manuales, cuya existencia está caracterizada por la ausencia más completa de finalidad, por el tedio más opresor: «Una sola cosa hace soportable la monotonía, una luz de eternidad: es la belleza» (CO 309). Sólo la belleza permite dirigir el propio deseo, no a algo que se querría obtener, sino a lo que simplemente es:

> Ya que el pueblo está obligado a dirigir todo su deseo a lo que ya posee, la belleza está hecha para él, y él para la belleza. La belleza es quizá un lujo para las otras condiciones sociales. Pero el pueblo, en cambio, tiene necesidad de poesía tanto como de pan. No de poesía encerrada en meras palabras; ésta, por propia naturaleza, por abstracta y evasiva, no le sirve de nada. El trabajador tiene necesidad de que la substancia misma de su vida cotidiana sea ya poesía. Y tal poesía sólo puede salir de una sola fuente. Esta fuente es Dios (CO 309-310).

Una parte importante de las reflexiones weilianas sobre la belleza giran alrededor de los temas de la pobreza, de la desnudez y de la desgracia. Según el testimonio de Simone Pétrement, ya en el instituto Simone Weil encontraba más bellos a los obreros que a los burgueses: «No sólo les quiero por espíritu de justicia. Les quiero naturalmente, me parecen mucho más apuestos que los burgueses»[9]. Es para ella verdaderamente una belleza ligada a la esencialidad de la vida en su desnudez, a la pobreza, hasta el punto de que san Francisco, que quiso desnudarse y despojarse de todo bien para estar más cerca de lo creado, le parece uno de los pocos ejemplos auténticos de amor por la belleza del mundo dentro del cristianismo (ED 100).

El trabajo manual constituye para Weil un contacto específico e insustituible con la belleza de lo creado: mientras que «el artista, el hombre de ciencia, el pensador, el contemplativo, deben traspasar esa

8. Sobre los motivos kantianos en Weil, cf. M. Vetö, «Thèmes kantiens dans la pensée de Simone Weil»: *Cahiers Simone Weil* 1 (1985), pp. 42-49.

9. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, p. 86.

película de irrealidad que lo vela», el trabajador, en cambio, «lleva en su carne como una espina la realidad del universo» (ED 105). El amor por la belleza no es otra cosa que la aceptación plena de la realidad del mundo. Quien trabaja manualmente está ya bruscamente en contacto con la realidad del mundo; lo único que debe hacer es procurar no estar tan agotado por el cansancio como para no conseguir mirar y amar:

> Si llega a hacerlo, ama lo real. Éste es el inmenso privilegio que Dios ha reservado a sus pobres. Pero casi ninguno lo sabe. No se les dice. El exceso de fatiga, la preocupación agobiante por el dinero y la falta de verdadera cultura, le impide darse cuenta de ello. Bastaría un pequeño cambio en su condición pera abrirles el acceso a un tesoro. [...] En la época en que había una civilización popular [...] sin duda el pueblo tenía acceso a ese tesoro (ED 105).

La unión de los tres modos en que el hombre recrea la propia existencia, en el trabajo, en la ciencia y en el arte, debería ser plenamente realizada en la cultura obrera (C 58). Lo bello no está del lado del lujo, del artificio, de la imaginación, sino del lado de la verdad, del anonimato, de la desnudez de la criatura. «Descender en la escala de la fuerza sin estar obligado [...] aceptar que somos anónimos, que pertenecemos a la materia humana» es conforme al dicho evangélico según el cual el que se humillare será ensalzado (C 410): esto significa tomar como modelo a Cristo, que se hace materia en la eucaristía, pero también imitar la humildad de la materia, cuya conformidad con la necesidad es perfecta obediencia a Dios.

Durante la vía, radicalmente antiplatónica, que conduce a la belleza a través del trabajo manual, la pobreza y la desnudez, Simone Weil no ve el cuerpo como tumba del alma, según la consideración de Platón, ni la materia como gravedad, sino que concibe a ambos como espejos de luz. Tal vez no es casualidad que sea una figura femenina, la de la Virgen, la que represente la humildad de la materia, porque lo femenino, menospreciado en una larga historia de misoginia y siempre reducido a la vertiente de la corporalidad y la materialidad frente al espíritu, resulta adecuado para encarnar aquel descenso que, con la renuncia al prestigio y a la imaginación, nos hace anónimos, nuda materia humana:

> La leche de la Virgen es la belleza del mundo. El mundo es perfectamente puro desde el punto de vista de la belleza.
>
> Gracias a la sabiduría de Dios, que ha puesto en este mundo la marca del bien bajo forma de belleza, se puede amar el Bien a través de las cosas de este mundo. Esta docilidad de la materia, esa cualidad maternal de la naturaleza, se ha encarnado en la Virgen (CS 42 y 78).

Desde esta perspectiva, las cosas del mundo ya no son sólo escalones para subir la escala platónica de la belleza, sino que pueden ser amadas en sí mismas, porque la obediencia de la materia es para nosotros un modelo de perfección. En esta dirección, Weil valora la pasividad y la sumisión a la materia en el trabajo manual y en la condición femenina:

> El castigo del hombre en el Génesis, fuera de la muerte, consiste exclusivamente en la sumisión impuesta. Trabajo y muerte; pasividad de la mujer en el amor y el parto. El trabajo es algo semejante a la muerte. Es una sumisión a la materia. Pero la belleza es una trampa de Dios para hacernos consentir en la obediencia a la que él nos hace volver por coacción (CS 266).

La belleza como «trampa de Dios» se relaciona, en los fragmentos weilianos, con el mito de Deméter y Core. Core fue arrebatada a la madre con la complicidad de la belleza del cielo, de la tierra y del mar, y gracias a la seducción del perfume del narciso; la hija fue arrancada a la madre en «un momento de contemplación causado por la belleza. Arrancar a una hija de su madre, a pesar suyo, es la mayor y más dolorosa violencia que pueda ejercerse entre los hombres. Ésa es, precisamente, la imagen de la gracia» (C 609).

La violencia más inaceptable si es realizada por un hombre, se convierte en deseable si el autor es Dios: con tal giro, que transforma el rapto y la violencia carnal en imágenes de la gracia, Simone Weil capta en las condiciones de mayor fragilidad y dureza de la existencia humana, es decir, en la diferencia femenina y en la condición obrera y campesina, la mayor proximidad a Dios, porque, en tales condiciones, no hay nada que haga de pantalla entre el ser humano y Dios. La belleza se vincula así a la fragilidad: lo que es bello está continuamente amenazado por la inminencia de la fuerza, está siempre expuesto al peligro de la destrucción: «La vulnerabilidad de las cosas preciosas es bella porque es una muestra de existencia. Flores de los árboles frutales. Así la vulnerabilidad del alma al frío, al hambre» (OC VI/3, 385).

La exposición de la existencia humana al frío y al hambre nos pone ante un último nexo, que resulta crucial en Weil y que es aquel que hay entre desgracia y belleza: «Contemplar lo no-contemplable (la desgracia del otro) sin huir, como lo no-deseable sin acercarse es lo bello» (*Ibid.*). Se trata de una belleza ligada a la desgracia, que es muy difícil de captar porque nuestro primer impulso frente a la desgracia es el de huir, pues en un primer momento vemos en ella sólo la fealdad, la existencia humana desfigurada por el sufrimiento y por la degradación social:

> La gracia de Dios es tal que a veces, en nuestra misma desdicha, nos hace sentir la belleza. Es entonces la revelación de una belleza más pura

> que hasta ese momento se conocía, Job. Pero siempre, el primer golpe de la desdicha es privación de belleza, invasión del alma por la fealdad (CS 78-79).

En el núcleo del nexo desgracia/belleza sitúa Weil la meditación sobre el *Libro de Job*: en Job, sometido a la desgracia, pero con una actitud de rebeldía ante Dios que se manifiesta en sus constantes preguntas, se pone de manifiesto, no la respuesta de Dios, porque no hay respuesta posible a la desgracia, sino la belleza del mundo. La desgracia, si no llega a implicar la pérdida de la capacidad de amar, hace traspasar la puerta que abre a Dios: a través de la desgracia, se alcanza la separación perfecta, que «permite ver las cosas desnudas, fuera de la bruma de valores engañosos. Por eso fueron precisas las úlceras y el basural para que a Job se le revelara la belleza del mundo. Porque no hay desapego sin dolor. Y no hay dolor que se soporte sin odio y sin mentira si no hay también desapego» (C 765).

Belleza y desgracia son las dos puertas hacia Dios: quien ha atravesado la desgracia, sin haber perdido del todo la capacidad de amar, está en condiciones de acceder a la belleza más pura, más auténtica, más desnuda. La desgracia reduce la vida a su esencialidad: se está entonces en condiciones de apreciar sólo el arte de primer orden, aquel que un condenado a cadena perpetua no se cansaría nunca de contemplar:

> Bello – presencia real de Dios en la materia. [...] Únicamente lo eterno es invulnerable al tiempo. Para que una obra de arte pueda ser admirada siempre [...] es preciso que del mundo situado al otro lado del cielo descienda una inspiración (C 652).

Por ello, es precisamente al pueblo, no a las élites intelectuales, a quien son destinadas las obras de arte de primer orden, que hablan de la condición humana en su esencialidad, de la vida y de la muerte, del sufrimiento y del amor: «En general, y salvo excepciones, las obras de segundo orden e inferiores son más apropiadas para la élite; las de primer orden, para el pueblo» (ER 69).

Al pueblo le hace falta el contacto con la belleza que nutre el alma, no una aproximación estética:

> La palabra belleza no implica en absoluto que haya que considerar las cosas religiosas desde el punto de vista de los estetas. Pues este punto de vista es sacrílego tanto en materia de religión como de arte: consiste en entretenerse con la belleza mirándola y manipulándola. La belleza es algo que se come, es alimento. Si al pueblo se le presentase la belleza cristiana simplemente como belleza, sería como una belleza nutritiva (ER 85).

Aquí Weil abandona su habitual contraposición entre mirar y comer en relación con la belleza: lo bello es algo que nutre, como en el sacramento de la eucaristía, en que se come el cuerpo y la sangre de Cristo.

La conexión entre desgracia y belleza permite a Weil afirmar que precisamente en la aceptación de la miseria humana y de la amargura nace lo bello, «porque solamente así vamos arrancando vida vegetativa hasta ponerla bajo la luz de la contemplación» (C 483). La vida puesta al desnudo tiene la belleza de la esencialidad, de la condición humana expuesta en su desnudez ante Dios, sin ningún adorno:

> Contemplar la desgracia ajena sin apartar la mirada, no sólo la mirada de los ojos, sino la mirada de la atención, a la cual pueden apartar la rebeldía, el sadismo, o cualquier clase de consuelo interior, es hermoso. Porque es contemplar lo no contemplable. [...] Job y el esplendor del mundo (C 499).

Hay «un parentesco de lo bello con el dolor» (C 511), dada la distancia que en ambos casos es necesario atravesar: pero, al final, en Weil se insinúa, a pesar de su insistencia en la contraposición entre mirar y comer, el motivo de la belleza como alimento. Es un motivo antiplatónico, antitético respecto a la escala ascendente del *Simposio*; es un motivo evangélico, que reenvía a la parábola del grano de trigo, que sólo si muere da fruto: a través de este tema, Weil intuye el paso «de la hermosura al alimento» (C 578), que es afrontado desde el planteamiento de «lo bello como encarnación» (C 649), es decir, desde el movimiento descendente de Dios, que no es gravedad, sino amor. Por ello, «lo bello es presencia real de Dios en la materia, [...] el contacto con lo bello es, en el pleno sentido de la palabra, un sacramento» (C 652).

La desgracia puede proporcionar el acceso a la belleza más pura, porque pone en contacto con la dura y fría necesidad, que lleva impreso el sello de la belleza como caricia de Dios; pero, en el sufrimiento, hay que conservar la orientación del amor, pues en caso contrario se está perdido:

> Si la orientación del alma es el amor, cuanto más se contempla la necesidad, cuanto más se aprieta contra sí, contra la propia carne, su dureza y su frío metálicos, más se aproxima uno a la belleza del mundo. Esto es lo que Job experimenta. Y por ser tan honesto en su sufrimiento, por no admitir en sí mismo ningún pensamiento susceptible de alterar la verdad, Dios descendió hasta él para revelarle la belleza del mundo (ED 109).

Ante la desgracia, igual que ante la belleza más pura, uno se adentra en la impersonalidad, en el anonimato, se atraviesa la muerte del yo, que es la respuesta humana al *retrait* divino: «La imitación de la belleza

del mundo, la respuesta a la ausencia de finalidad, de intención, de discriminación, es la ausencia de intención en nosotros, la renuncia a la voluntad propia» (ED 110); significa aceptar ser impersonales, anónimos, rodeados de silencio.

El acontecimiento de la encarnación de Dios, prevaleciendo finalmente sobre la vía platónica de la belleza como ascesis, permite a Weil amar esta patria terrenal, en la que nos solemos sentir extranjeros, desarraigados, en exilio, como una verdadera patria, frágil como «todas las cosas preciosas que la mala fortuna puede destruir» (ED 111):

> El universo es una patria porque es hermoso y puede ser amado por nosotros. Es nuestra única patria en esta vida. [...] Amemos la patria de aquí abajo. Esta patria es real. Y se resiste al amor. Es ella la que Dios nos ha dado para que sea amada por nosotros. Él ha querido que amarla fuese difícil pero posible (ED 109-110).

Por ello resulta tan grave desarraigar a los seres humanos de su patria terrenal, porque significa privarles de la poesía que les rodea, de la belleza que alimenta:

> Todo ser humano está arraigado en este mundo por una cierta poesía terrena, reflejo de la luz celestial que es su vínculo, sentido de forma más o menos vaga, con su patria universal. La desdicha es el desarraigo; [...] destruir estas ciudades, ya sea material o moralmente, o excluir a los seres humanos de la ciudad precipitándoles entre los desechos sociales, es cortar todo nexo de poesía y de amor entre las almas humanas y el universo. Es sumirlas por la fuerza en el horror de la fealdad. Difícilmente puede imaginarse un crimen mayor (ED 111).

En el amor cristiano por la patria terrena, ampliamente atestiguado en *Echar raíces*, Simone Weil se reconcilia con la belleza como alimento: el motivo cristiano del descenso de Dios prevalece así, finalmente, sobre el platonismo ascético en pugna en el interior del pensamiento de la autora.

REFLEXIONES SOBRE LA *ILÍADA*

Massimo La Torre

El texto de Simone Weil sobre la *Ilíada*, titulado «La *Ilíada* o el poema de la fuerza»[1] es un texto espléndido, difícil y central, del que voy a destacar algunas de las aportaciones más significativas.

I

En primer lugar, quiero subrayar su valor técnico. Simone Weil desarrolla un ejercicio de traducción, dando lugar a una versión propia, distinta a todas las existentes, que demuestra un gran conocimiento de Homero desde el punto de vista filológico. En esta dimensión filológica están implícitas muchas cuestiones filosóficas. Aunque no soy filólogo, me he fijado en este aspecto porque conozco otras traducciones, como, por ejemplo, la italiana o la alemana, y la de Simone Weil me parece especialmente brillante. El texto requiere profundización en este sentido, pues su traducción tiene toda una serie de peculiaridades y refleja una

1. Este ensayo fue escrito en 1938-1939 y debía ser publicado en la *Nouvelle Revue Française*. Sin embargo, la ocupación de París impidió que viera la luz en esta revista y que lo hiciera por primera vez en Marsella, en los *Cahiers du Sud* (números 230 y 231 de diciembre de 1940 y enero de 1941), bajo el nombre de Émile Novis, anagrama de Simone Weil utilizado para esquivar la censura. Los *Cahiers du Sud* volvieron a publicarlo después de la guerra (número 284 de 1947) con el verdadero nombre de la autora. Después formaría parte del libro *La source grecque* (Gallimard, Paris, 1953), colección que recoge diversas traducciones del griego y estudios o fragmentos de estudios concernientes al pensamiento griego. Ahora en *Œuvres complètes* II/3. *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris, 1989, pp. 227-253; en castellano, *La fuente griega*, Trotta, Madrid, 2005; también en *Escritos históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007, de la que citamos, indicando en el texto la página entre paréntesis.

preocupación por garantizar la fidelidad al texto original en griego. Ella traduce todas las palabras del verso homérico, siguiendo el orden de los versos y reproduciendo el número de silabas[2].

La peculiar lectura de la *Ilíada* realizada por Simone Weil en su ensayo denota un gran conocimiento de la cultura griega y, lo que todavía resulta más decisivo, su gran empatía con esta cultura que hizo suya. Es una buena conocedora de los textos homéricos, pero la *Odisea* le parece menos importante y no le dedica apenas atención. Para ella el relato griego de referencia es la *Ilíada*, aunque no de forma aislada sino en relación con los otros grandes textos de la tradición griega, que, desde su punto de vista, además de los estrictamente filosóficos, son las tragedias de Sófocles y Esquilo, y sólo secundariamente las de Eurípides. Dicho sea de paso, tengo la impresión de que posiblemente no le gusta tanto Eurípides porque le da demasiado espacio a la humanidad, en el sentido de que es muy central la capacidad del hombre, es decir, hay algún elemento de pleonexía, que es lo que menos podría gustarle, pues para ella, como para Pascal, *le moi est haïssable*. Desde esta perspectiva, en Eurípides hay demasiado *moi* en relación con lo que son los griegos, mientras que en los otros autores predomina el destino, *ananké*.

Partir de su fuerte empatía con Grecia es un elemento crucial a la hora de aproximarnos a su lectura de la *Ilíada*, pues comporta que afronte los problemas que se plantean en la obra de Homero desde el interior de la cultura griega. Este presupuesto es fundamental para entender diferentes consideraciones de su interpretación del texto. Su reflexión es interna a una determinada consideración de la cultura helénica. Una consideración que va ligada a su falta de sintonía con la cultura hebraica. Esta falta de sintonía tiene mucho que ver con el silencio casi absoluto en la cultura clásica respecto a la cultura hebraica; prácticamente no existe para la cultura griega, Aristóteles no habla de los hebreos. Resulta elocuente el gesto curioso de Alejandro Magno cuando decide entrar en Asia Menor y se encuentra ante la alternativa de andar recto y atravesar el territorio habitado por los hebreos o pasar por Irán, y prefiere dar un giro para no entrar por Palestina. A Alejandro no le interesa entrar en este territorio que le resulta carente de valor, insignificante. Y esta actitud Simone Weil la hace propia. No debemos dejar de insistir en este punto porque si nos olvidamos de este aspecto corremos el riesgo de no entender nada: la reflexión en torno a la *Ilíada* está nutrida por el conocimiento y la empatía con la cultura

2. En una nota inicial ella misma señala que «la traducción de los pasajes citados es nueva» y que «cada línea traduce un verso griego, los encabalgamientos y transposiciones se reproducen escrupulosamente; el orden de las palabras griegas en el interior de cada verso se respeta en lo posible» (p. 287).

helénica. Sabemos que esto era común a su generación. Simone Weil leía la *Ilíada* sin diccionario, como cualquiera de nosotros leemos el periódico. La *Ilíada* era parte de sí misma, del contexto de su obra. De ahí que, con gran naturalidad, fuera capaz de nutrir su lectura con unas competencias técnicas que le permitían comprender en profundidad el texto. Su percepción o interpretación del texto depende de su capacidad de penetrar en la cultura helénica, asumiendo su imaginario y sus motivaciones más profundas. La capacidad de Simone Weil para entrar en el alma de la obra de Homero es asombrosa.

Pero una vez que conocemos sus competencias técnicas y su capacidad de entrar fuertemente en empatía respecto a la fuente griega —utilizando el título de una de sus obras— debemos preguntarnos por qué elige la *Ilíada*, qué hay en esta obra que resulte tan atrayente para ella. Y la respuesta más evidente es que, como sabemos, la *Ilíada* puede considerarse la Biblia de la cultura clásica. No olvidemos que en la Grecia clásica se enseñaba a leer y a escribir, se enseñaba gramática, a los niños a través de los textos homéricos y, en particular, la *Ilíada*, que se aprendía de memoria. En las obras de Platón y de Aristóteles están diseminados los versos de la *Ilíada*. Este poema épico es, por tanto, el texto de referencia, el texto formativo, pedagógico, de la Grecia clásica.

II

Pero Simone Weil ve algo más en este texto: lo ve como una introducción a la filosofía moral, es decir, un texto en el cual se expresa de forma profunda el sentido moral, no el sentido moral sólo de los griegos sino el sentido moral en general, y le atribuye una gran significación a este propósito. Aquí encontraríamos una segunda clave de lectura o un segundo orden de cuestiones que se van suscitando al adentrarnos en el ensayo sobre la *Ilíada*. Ella dice que cuando leemos en la *Ilíada* el episodio en que Héctor tiene miedo y huye ante la persecución de Aquiles, nos situamos del lado de Héctor a pesar de que está escrito por un descendiente de los vencedores, de los aqueos. Nos sentimos próximos a Héctor, que se pone de rodillas, pide piedad, suplica no ser matado. Y esta proximidad es posible porque el lector griego, el de la Atenas clásica, no toma partido por Aquiles. El héroe de la *Ilíada* no es Aquiles, sino Héctor. Homero no toma partido por los suyos, por los vencedores. Los suyos no son los troyanos, son los aqueos, y, sin embargo, describe con otros parámetros el combate, la lucha, la violencia, el sinsentido de lo que sucumbe a su paso, de todo lo que es arrastrado por la fuerza. Simone Weil comenta:

> Héctor no escapa a ninguno de los dolores y vergüenzas que afectan a los desdichados. Solo, despojado del prestigio de su fuerza, el valor que lo ha mantenido fuera de la muralla no le preserva de la huida... Herido de muerte, aumenta el triunfo del vencedor mediante súplicas vanas: «Te imploro por tu vida, por tus rodillas, por tus padres». Pero los que escuchaban la *Ilíada* sabían que la muerte de Héctor debía dar una corta alegría a Aquiles, y la muerte de Aquiles, una corta alegría a los troyanos, y la aniquilación de Troya, una corta alegría a los aqueos (p. 298).

Pues, en definitiva:

> La violencia aplasta a los que toca. Termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre, nace entonces la idea de un destino ante el que los verdugos y las víctimas son igualmente inocentes, vencedores y vencidos hermanados en la misma miseria. El vencido es causa de desdicha para el vencedor, como el vencedor lo es para el vencido (p. 298).

En medio del combate, va cobrando todo su protagonismo la ira, la cólera de Aquiles, especialmente desencadenada tras la muerte de Patroclo, el amigo del corazón asesinado por Héctor. Por eso, el cuerpo de Héctor, atado al carro de combate, es arrastrado dando vueltas alrededor de la ciudad y no sólo por un día: «El héroe es una cosa arrastrada detrás de un carro contra el polvo» (p. 288). Y, a través de esta imagen, «saboreamos pura la amargura de ese cuadro, sin que venga a alterarla ninguna ficción reconfortante, ninguna inmortalidad consoladora, ninguna insulsa aureola de gloria o de patria» (p. 288).

Y en la escena cumbre del poema épico, cuando Príamo entra a escondidas en la tienda de Aquiles y le ruega que le devuelva el cuerpo de Héctor, ¿por quién toma partido el griego de Atenas, con quién se identifica, con Aquiles o con Príamo? Es evidente que se identifica con el padre que suplica, que se arrodilla y tiembla, que deja su vida a merced del asesino de su hijo. «Un instante de impaciencia por parte del guerrero bastaría para quitarle la vida» (p. 289). Basta con un gesto, con una mirada o una palabra que le disguste y el suplicante puede desaparecer para siempre. Podemos ponernos en su lugar.

El poema de la Grecia clásica no es el poema de una comunidad, de una nación, de un pueblo, de un nosotros. No hay un nosotros frente a unos bárbaros. El poema que parece celebrar a Aquiles es el poema de Héctor; el poema de la compasión, de la empatía con el vencido, de la universalidad y, por tanto, de la moralidad. Aquí radica la significación profunda que le atribuye Simone Weil. Ésta es la razón por la que reivindica este texto, pues en esta dinámica no cabe hablar propiamente de amigos y enemigos o, mejor dicho, al narrar la lucha entre amigos y enemigos, los amigos no son superiores a los enemigos. Y los amigos lo saben:

> La miseria de todos se expone sin disimulo ni desdén; ningún hombre es colocado por encima o por debajo de la condición común a todos; todo lo que se destruye es lamentado. Vencedores y vencidos están igualmente próximos, son por igual los semejantes del poeta y del oyente. Si hay una diferencia, es que la desdicha de los enemigos se siente quizá con mayor dolor (p. 305).

Aquiles sabe que él también morirá y tiene vergüenza de su ira, se inclina para alzar a Príamo, se pone a llorar con Príamo, lloran juntos. Nada más lejano de la celebración del griego contra el bárbaro. Príamo no es un bárbaro; es evidente que no lo es.

III

Otra cosa importantísima que capta Simone Weil en el poema es la fenomenología de la violencia. Es un poema hecho de terribles batallas, constantes combates, cruentos enfrentamientos y luchas sangrientas, pero no se describe la violencia y la guerra en términos ideales. Cualquier traducción —la alemana, la italiana, la castellana— tienden de alguna forma a intentar edulcorar el griego suavizando su fuerza expresiva desgarradora. Pero el griego es muy explícito, la descripción es muy cruda, terrible: las entrañas abiertas y los intestinos que salen fuera de los cadáveres y los cadáveres arrastrados que pierden sus miembros. No hay una celebración idílica de la guerra. La guerra se ve como terrible, como algo monstruoso. Simone Weil no esconde esto, sino que lo describe de manera clarísima:

> Esos hombres armados actúan con dureza y alocadamente. Su arma se hunde en un enemigo desarmado que está a sus pies; triunfan sobre el moribundo describiéndole los ultrajes que sufrirá su cuerpo; Aquiles degüella a doce adolescentes troyanos sobre la hoguera de Patroclo con tanta naturalidad como nosotros cortamos flores para una tumba (p. 295).

La *Ilíada* nos transmite sin más el horror del combate; en sus versos es como si las espadas cortasen nuestra propia carne.

IV

Y un ulterior elemento, que saca a la luz, que plantea de una manera particularmente eficaz Simone Weil: la relación entre quien ejerce la violencia y quien la sufre. Dice que la violencia es insostenible. Y para explicarlo se sirve de un parangón, trabaja a través de una comparación. Así como nos es insostenible, nos resulta imposible pensar en

nuestra muerte, imaginarnos a nosotros mismos como un no ser, como la nada, así resulta insostenible ver, sentir, que alguno hace violencia, porque la violencia reduce a cosa y reducirse a cosa supone la muerte, anula nuestro ser, es la negación de lo que somos, y esto no podemos mantenerlo. Es una insostenibilidad radical del hecho violento:

> La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un cuadro que la *Ilíada* no deja de presentarnos (p. 287).

Esta insostenibilidad del hecho violento está en la base de la legitimidad. Es ésta una reflexión profundísima.

Leyendo las páginas de Simone Weil, encontramos de algún modo la intuición, la premonición de lo que es un campo de concentración, donde se vive en la incertidumbre, en la espera, donde puede pasar cualquier cosa, pues una mirada, una palabra, significa la muerte. Yo estudié hace años con un profesor de filosofía del derecho, Ota Weinberger, que estuvo desde el 1942 hasta 1945 en Auschwitz. Él se definía como un «estirador», porque decía que lo que sabía hacer mejor era estirar, ya que su función en el campo consistía en estirar los uniformes de las SS. Tenía que hacerlo a la perfección. Si hubiese habido una sola arruga le habrían podido dar un golpe en la nuca o enviarle a la cámara de gas. Ésta es una anécdota que manifiesta de forma clarísima lo que es la violencia, pues nos muestra la imposibilidad de proyectarse en el futuro que ella comporta. Como lo define Simone Weil, el hecho violento implica estar a la espera, no saber lo que puede pasar, ser consciente de que en cualquier momento me puede llegar el golpe. Príamo lo sabe cuando está frente a Aquiles: él podría matarle simplemente porque se ha movido o simplemente porque no se mueve. Ésta es la situación, la carencia de certeza sobre lo que puedo hacer, sobre lo que debo hacer, pues haga lo que haga, la amenaza se puede hacer real y final.

Y es aquí donde encontramos una intuición excepcional: la intuición de la devoción como única salida. Yo no puedo aceptar que el otro haga de mí una cosa y, por ello, tengo que proyectar en la otra persona que me hace violencia una cualidad que no tiene. Es lo que hace la esclava que ama al patrón —Casandra, en su relación con Agamenón— porque no puede resistir, no puede sostener la situación de esclavitud sin amarlo en cierto modo. Sería insostenible:

> En ninguna ocasión el esclavo tiene derecho a expresar nada, sino lo que puede complacer a su amo. Por eso, si un sentimiento puede punzar

> y animar un poco una vida tan lúgubre, no puede ser otro que el amor al amo; cualquier otro camino está cerrado al don de amar, lo mismo que para un caballo uncido las varas, las riendas, el bocado, todos los caminos salvo uno están cerrados (pp. 291-292).

La violencia transformada en devoción se hace poder, poder político. El poder político es el paso que hace que la violencia se convierta en devoción. Para no caer en esto —que sin embargo y paradójicamente es para el esclavo una vía de salvación— la única alternativa es vivir y mirar al violento, al poderoso, como una «cosa». Hacia una «cosa» no hay salvación ni devoción posible. La sufrimos, pero no llegamos a darle ninguna legitimidad. No se puede ser devoto hacia una cosa. Y la cosa, aunque sea la más atronadora, siempre nos es inferior, ya que no tiene alma ni juicio.

Podríamos comentar otros muchos aspectos, pero creo que en lo dicho se encuentra el centro de la reflexión filosófico-política del texto.

SIMONE WEIL: UN DESENCANTO CREATIVO

Josep Oton

Uno de los grandes retos del estudio de Simone Weil es entablar un diálogo entre sus estudios sociales y su experiencia religiosa. Anteriormente he trabajado por separado estas dos dimensiones del pensamiento weiliano. Por una parte, en *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil*[1] analizaba el proyecto cívico formulado por esta autora durante el exilio de Londres, es decir, su teoría del arraigo. Para entender el alcance de este concepto, indagué sobre sus antecedentes dispersos en los escritos políticos de su etapa más comprometida con el activismo sindical. En un segundo libro, *Simone Weil: el silenci de Déu*[2], he analizado su experiencia religiosa a partir del comentario del «Prólogo», el texto con el que concluye los *Cuadernos* de Marsella y que precede a los redactados en Nueva York, publicados con el título *El conocimiento sobrenatural* (CS 11-12).

La confluencia de las conclusiones de estos libros me ha permitido ahondar en los puntos de intersección de los dos grandes ejes biográficos y teóricos que se entrecruzan en la vida de Weil: el compromiso político y la vivencia religiosa. Establecer una conexión entre estos dos aspectos tan fundamentales puede esclarecer el sentido y la coherencia de un pensamiento complejo y difícil de interpretar.

Mística y revolución

Simone Weil es una pensadora que estudia la realidad a través de su experiencia directa y cotidiana. Lejos de recluirse en un despacho y es-

1. J. Otón, *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil*, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2007.
2. J. Otón, *Simone Weil: el silenci de Déu*, Fragmenta, Barcelona, 2008.

pecular en el vacío, de conformarse con la información aportada por los documentos almacenados en archivos y bibliotecas, o de sistematizar opiniones ajenas, Weil contrasta su pensamiento con la realidad, o, mejor dicho, piensa desde la realidad; y una realidad histórica, es decir, diacrónica, arraigada en una época determinada.

Weil fue a la vez testigo y víctima de una etapa muy virulenta de la historia de Europa. Ésta es la realidad que nutre su reflexión. No se trata, por tanto, de una elucubración gratuita, de una acumulación de datos más o menos significativos, sino que el análisis de los fenómenos sociales es, para ella, una necesidad imperiosa. La vida y la obra weilianas están entrelazadas. Recapacita sobre lo que vive y, con el fin de cerciorarse de la viabilidad de sus planteamientos, visita la realidad. Nos encontramos ante una mujer valiente, que renunció a ser una espectadora pasiva de los acontecimientos y arriesgó su vida acudiendo a los escenarios más conflictivos para recabar información de primera mano y mitigar el sufrimiento de las víctimas. Sin embargo, los trágicos sucesos que vivió hicieron mella en su frágil constitución ocasionando su muerte prematura.

Profesionalmente compaginó su trabajo como profesora de filosofía en institutos de secundaria con una intensa labor en el ámbito sindical. Luchadora incansable en favor de la causa del proletariado, impartía cursos para los obreros, participaba en congresos, movilizaciones y manifestaciones y, a través de sus escritos, ofrecía unas lúcidas reflexiones sobre la situación internacional y el futuro del movimiento obrero.

Pero la figura de Weil es también significativa porque se trata de una de las grandes místicas de la modernidad. A pesar de su formación agnóstica, vivió una experiencia espiritual decisiva. La irrupción de lo sagrado cuajó en una personalidad extraordinaria y dio origen a un discurso muy particular sobre la religión que se revela especialmente valioso en una época marcada por el eclipse de Dios (Buber).

Aun cuando Simone Weil sea una de las pensadoras más originales y brillantes de la primera mitad del siglo pasado, aproximarnos a su vida y a su obra nos puede sumir en una perplejidad desconcertante. Pese al gran valor de su testimonio y de sus escritos, Simone Weil no deja de ser una figura, en ocasiones, contradictoria. Gozaba de los privilegios de su estatus burgués, sin escatimar críticas feroces al sistema del que se beneficiaba. Cautivada por el esplendor de la Grecia clásica, fue una gran detractora de Roma y de su legado. Escritora infatigable, no logró ver publicado ningún libro en vida. Pacifista radical, no dudó en participar activamente en el conflicto armado que sacudía el Estado español. Militante anarquista, fue seducida por el hecho religioso. Fascinada por la cruz cristiana, permaneció en el umbral de la Iglesia reacia al bautismo. A pesar de su origen, profesó un antijudaísmo visceral. Defensora de los oprimidos, se negó a admitir la suerte de las víctimas del Holocausto.

Su experiencia religiosa también podría estar marcada por esta aparente contradicción que impregna toda su trayectoria. ¿Su interés por lo religioso obedece a un repliegue estratégico frente a la crisis de sus ideales políticos? ¿Su espiritualidad la hizo desertar de su activismo sindical? ¿La religión es un paso atrás en una trayectoria radicalmente comprometida con la libertad del individuo? ¿Su faceta mística es una manifestación patológica que pone en entredicho su equilibrio psíquico? ¿Experiencia religiosa y compromiso político sólo pueden hermanarse desde planteamientos conservadores, reaccionarios y restauracionistas? ¿Mística y revolución son términos antagónicos?

Una experiencia de desencanto

Los escritos weilianos rezuman un despiadado pesimismo existencial, atribuible, en parte, a las características de una personalidad inestable psicológicamente, pero también reflejan el estado de ánimo de una sociedad que estaba padeciendo una de las etapas más convulsas de su historia reciente.

En el inicio de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* encontramos una sentencia inquietante que es fruto de una cruda lucidez:

> La época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia (LOS 43).

El desencanto de la política

Los felices años veinte dieron paso a los tristes años treinta. La crisis económica de 1929 había puesto en tela de juicio el acierto del modelo de producción capitalista. La tecnificación y la industrialización, que tantas esperanzas habían despertado, estaban generando un nuevo problema, la superproducción, responsable de nuevas modalidades de pobreza.

Las democracias occidentales se vieron incapaces de superar este estado de crisis y, en cambio, los totalitarismos encontraron en ella un campo abonado para su desarrollo. Los valores de la Ilustración y de la Revolución francesa mostraron sus puntos más débiles. Los procedimientos de la democracia parlamentaria permitieron el ascenso al poder de regímenes autocráticos que, una vez asumido el control del aparato estatal, desmantelaron el sistema político basado en la libertad y en la participación que hasta ese momento les había posibilitado su presencia en el escenario público.

En su viaje a Alemania, Weil se sorprende de la actitud del proletariado de ese país, el más preparado y organizado de Europa, porque no fue capaz de iniciar una revolución que hubiera sido secundada por el resto de la clase obrera. En cambio, muchos trabajadores alemanes depositaron enormes expectativas en el nuevo Partido Nacionalsocialista.

Por su parte el régimen soviético tampoco ofrecía una dosis de esperanza adecuada para el movimiento obrero. En sus escritos, Weil se lamenta de la situación de los trabajadores rusos que continuaban esclavizados en la producción industrial, como sus colegas occidentales. Tan sólo había cambiado el propietario de las fábricas, los burócratas habían sustituido a los empresarios, todo lo demás seguía igual. Asimismo, denuncia reiteradamente la complicidad de la Unión Soviética en el ascenso del régimen nazi. Según ella, el Partido Comunista alemán obedecía a los intereses de la política exterior soviética y no a los del proletariado de su país.

Además, Weil sufre el desencanto del pacifismo. Al final de sus días reconoce que cometió un grave error al mantener sus tesis pacifistas y no enfrentarse abiertamente con el peligro emergente que suponía la Alemania nazi. Sus ideas libertarias no corrieron mejor suerte. Aunque al llegar a Barcelona durante el estallido de la guerra civil española pensara que estaba viviendo una revolución histórica con la que había soñado desde la infancia, la experiencia con los milicianos en el Frente de Aragón le hizo replantearse sus ideales anarquistas.

El desencantamiento del mundo

En las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* reconoce que la crisis generalizada no se explica únicamente desde el desencanto político: «Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas arruine por todas partes la esperanza que las buenas personas habían puesto en la democracia y en el pacifismo es sólo un aspecto del mal que sufrimos; éste es mucho más profundo y está más extendido».

Uno de los hechos más relevantes de la biografía de Simone Weil es su estancia en la fábrica, donde fue a investigar las raíces de la opresión social. En su *Diario de fábrica* describe las condiciones de vida del proletariado durante la crisis del 29. En el taller compartió el sufrimiento de la clase obrera. Las jornadas laborales eran agotadoras; el salario, misérrimo; el tiempo de descanso, insuficiente; las relaciones, tensas; los accidentes, frecuentes... Su autoestima se había desmoronado de tal manera que se sentía desposeída de cualquier derecho incluso cuando regresaba a su vida ordinaria.

Pero fue precisamente allí, en la cadena de montaje, donde descubrió uno de los mecanismos de dominación que esclavizaba a los obre-

ros. En la fábrica se les privaba de su identidad. Allí no eran nadie. El sistema había aniquilado sus derechos. La adversidad en grado extremo neutralizaba su capacidad de reacción. Al entrar en el taller, se les arrebataba su pasado y su futuro. Sólo contaba el presente, el tiempo frenético del trabajo a destajo, sin espacio para la reflexión, ni tan siquiera para entender qué labor estaban realizando.

Para sobrevivir en esas condiciones deplorables se veían obligados a renunciar a la tarea de pensar por sí mismos. Detenerse a reflexionar sobre lo que hacían o sobre su vida era un esfuerzo demasiado arduo. Sin pensar, se sufría menos. Sin tener conciencia de su explotación era más fácil sobrellevar unas condiciones laborales extremas. Pero la falta de una visión subjetiva del mundo hacía que vivieran alienados, despersonalizados, deshumanizados. Se convertían en seres anónimos, una pieza más de los engranajes de las grandes máquinas que aseguraban la producción industrial. Eran materia humana sin prácticamente conciencia. Habían sido degradados a su simple materialidad.

En un texto de finales de 1937, Weil describe la situación de los trabajadores de las fábricas de la siguiente manera:

> Si los obreros están agotados por la fatiga y las privaciones, es porque no son nada y el desarrollo de la empresa lo es todo. No son nada porque el papel de la mayoría de ellos, en la producción, es el de simples engranajes, y son degradados a este papel de engranajes porque el trabajo intelectual se ha separado del trabajo manual y porque el desarrollo del maquinismo ha quitado al hombre el privilegio de la habilidad para hacerlo pasar al estado de materia inerte (EHP 118).

Esta situación no afectaba únicamente al proletariado esclavizado en las cadenas de producción, los soldados sufrían un trato parecido, tal como Weil describe en «Reflexiones sobre la guerra» (EHP 325-334). Tanto unos como otros estaban subordinados a los instrumentos de trabajo —las herramientas y las armas— convirtiéndose en piezas de una gran maquinaria. Los dos grupos eran manejados por individuos ajenos a la dureza de sus condiciones de vida. La gran diferencia radica en que, mientras que las máquinas sólo usurpan a los obreros su fuerza de trabajo y los patronos no tienen otro método para atemorizar a los empleados que la amenaza del despido, cada soldado es obligado al sacrificio de su propia vida según las exigencias del aparato militar y se le obliga a ello bajo la amenaza de una ejecución sin juicio.

A través del conocimiento de la vida de los obreros y de los soldados, en la mente de Weil se va forjando uno de sus grandes conceptos: la fuerza, perfectamente descrito en el comienzo de su célebre comentario a la obra de Homero: «La *Ilíada* o el poema de la fuerza»:

> El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres [...] La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver (FG 15).

Las consecuencias del imperio de la fuerza son terribles. Weil destaca que, en *Mein Kampf*, Adolf Hitler justifica su ideología totalitaria afirmando que el ser humano tiene que someterse a las leyes que regulan el funcionamiento mecanicista de la naturaleza que, en última instancia, se rige por la fuerza (ER 186).

Resulta muy sugerente analizar estas consideraciones weilianas poniéndolas en paralelo con la teoría de la racionalización capitalista de Max Weber[3], conocida como el desencantamiento del mundo, es decir, la reducción del mismo a objeto de cálculo, explotación y dominación. Según este sociólogo, el mundo ya no es el jardín misterioso, mágico, irracional y encantado que presentaban las religiones antiguas. La racionalización ha permitido descubrir el orden subyacente de la realidad, expresado a través de leyes universales, que ha posibilitado el avance técnico y científico y, por consiguiente, la industrialización y el desarrollo económico de Occidente.

No obstante, esta racionalización del mundo ha comportado un reduccionismo cientificista porque todo es explicable a través de procesos mecánicos. Ya no es posible comprender —es decir, abarcar y controlar— la realidad si no es a través de datos cuantitativos y reglas de cálculo. El conocimiento procede de los análisis científicos y la veracidad de un estudio parece acrecentarse si los resultados son cuantificables. Esta reificación generalizada limita lo real a su dimensión de materialidad.

Ahora bien, este proceso, lejos de generar de manera automática la emancipación del ser humano liberándole de las cadenas del oscurantismo y de la superstición, puede conducir a nuevos modelos de opresión al cosificar al ser humano y privarle de dimensiones no objetivables. Con ello se devalúa su dignidad, tal como Simone Weil había podido comprobar durante su experiencia en la fábrica.

Así pues, si el desencantamiento del mundo implica un despliegue del proyecto ilustrado que desmitificaba la realidad y aportaba al ser humano los instrumentos para su desarrollo, esta objetivización radical también es la causante de un efecto negativo al convertir al ser humano en un objeto más, privándole de una dignidad no justificable desde la razón instrumental. Los intereses mercantilistas, que reducen la reali-

3. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2002.

dad a los parámetros de ganancia o pérdida, son, en gran medida, los responsables de esta perversión de la racionalidad.

La experiencia de lo sagrado

El desencanto weiliano frente a la crueldad del devenir confluye con un intenso proceso creativo, cuyo revulsivo es la explicitación de la dimensión religiosa del ser humano, que se manifiesta tanto en su discurso teórico como en su vivencia personal.

Simone Weil vive una experiencia de lo sagrado que podemos clasificar como mística en el sentido de que se trata de una vivencia interior, excepcional, puntual e inefable, muy cercana a la intuición, que no nace directamente de sus reflexiones sino que irrumpe en su vida de forma inesperada. En sus escritos argumenta su escasa predisposición para este tipo de experiencias; sin embargo, le suceden. El fondo de su formación agnóstica hace resaltar aún más la fuerza de su experiencia religiosa.

La inquietud intelectual de Simone Weil la llevó a reflexionar profundamente sobre esta experiencia. No se conformó con sus vivencias subjetivas sino que las contrastó con diversas lecturas y elaboró un marco teórico que le permitiera dar razón de su experiencia. Fruto de este esfuerzo intelectual, Simone Weil nos ha legado un conjunto de textos que son el resultado de la combinación de una mente brillante, de una experiencia interior extraordinaria y de una búsqueda sincera de la verdad.

En su caso, como en el de otros autores, el término 'mística' no se refiere a experiencias que evaden al individuo de la realidad y provocan que se sienta extraño en el mundo. Todo lo contrario. La mística comporta para Weil penetrar en el núcleo de lo real para comprenderlo y transformarlo. Precisamente, el punto de partida de su experiencia es la ignorancia. En el «Prólogo» —texto que evoca el *Cantar de los Cantares*, el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz pero también el mito platónico de la caverna— lo expresa con gran dureza: «Miserable, que no comprendes nada, que no sabes nada. Ven conmigo y te enseñaré cosas que ni siquiera te imaginas».

Este reproche, que pone de manifiesto un profundo complejo de inferioridad, posiblemente esté relacionado con la crisis que sufrió en plena adolescencia por ser incapaz de conseguir los éxitos de su hermano, el matemático André Weil. En su carta autobiográfica dirigida al padre Perrin se lamentaba de no poder acceder «a ese reino trascendente, reservado a los hombres auténticamente grandes, en el que habita la verdad». Su supuesta mediocridad intelectual hacía que prefiriera la muerte antes que vivir sin la posibilidad de alcanzar la verdad. Superó esta crisis

juvenil al tener «la certeza de que cualquier ser humano, aun cuando sus facultades naturales fueran casi nulas, podía entrar en ese reino de verdad reservado al genio, a condición tan sólo de desear la verdad y hacer un continuo esfuerzo de atención para alcanzarla» (ED 38-39).

El «Prólogo» sitúa la experiencia religiosa de Weil precisamente en ese ámbito vinculado al conocimiento de la verdad y por el que había competido en su juventud con André. Así, cuando el misterioso visitante la conduce hasta una iglesia y frente al altar le ordena arrodillarse, asocia ese espacio al «lugar en el que existe la verdad». El gesto de arrodillarse nos remite a la experiencia de Asís, en Santa Maria degli Angeli donde «algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas».

El relato del «Prólogo» parece anunciar la inminencia de una revelación relativa a la verdad: Weil renuncia a su potente capacidad de análisis para dejarse instruir por un personaje misterioso que le promete enseñarle cosas que ni se imagina. Pero no es así. Más adelante se lamenta: «Me había prometido una enseñanza, pero no me enseñó nada. Hablamos de todo tipo de cosas, sin orden ni concierto, como hacen los viejos amigos».

Ninguna enseñanza sirve de colofón a la experiencia, no hay ningún mensaje que transmitir, no ha sido revelada ninguna verdad intelectual. Todo se ha reducido a una conversación entre amigos, el tema poco importa. Pero esta relación produce un efecto. En el fondo de sí misma, en un punto de su interior descubre que es amada, siente que es importante para alguien.

Sin duda, resultaría muy peligroso que la experiencia espiritual de Weil fuera acompañada de una revelación doctrinal o moral susceptible de convertirse en un nuevo dogma. Ella siempre combatió los dogmatismos, entendidos como una fijación de la verdad que elude toda crítica, porque están vinculados a las ideologías totalitarias.

En el totalitarismo, el colectivo se erige en defensor de unas verdades teóricamente inmutables y, a su vez, el discurso ideológico sirve de elemento aglutinador que cohesiona el cuerpo social. La sacralización de una verdad provoca la necesidad de imponer patrones de pensamiento y promover la persecución de los disidentes que son considerados como un peligro para la continuidad del colectivo. Entonces es posible cometer las atrocidades más execrables en nombre de una verdad sagrada.

Precisamente porque Weil siente que su vocación es el trabajo intelectual —es decir, reflexionar—, al final de su vida, a pesar de sus vivencias religiosas, considera que debe mantenerse fuera de la Iglesia: así podrá desarrollar un pensamiento desligado de la fidelidad a cualquier doctrina oficial e indiscutible. Necesita desvincularse de todo lo que pueda coartar su reflexión (ED 52).

En cambio, la revelación weiliana, no exenta de dudas y vacilaciones, se dirige en otra dirección. Su experiencia de lo sagrado ilumina su visión de lo real. No es de extrañar que los contactos con el catolicismo —en particular el que vive en Portugal— se produzcan después de su estancia en la fábrica. El impacto que le produce el cristianismo responde a la capacidad de esta religión para dotar de significado al sufrimiento y a la miseria humana, su principal preocupación.

La experiencia de la fábrica la había convencido de que era necesario forjar de nuevo el sentimiento de la dignidad del individuo, porque el que existía había entrado en crisis. Para ella, lo importante no era el sufrimiento en sí mismo, sino su dimensión social, es decir, la humillación, y, por lo tanto, había que conseguir que cada trabajador se percatase de su propia valía. Por ello se pregunta si el éxito del nazismo radicaba precisamente en la capacidad de esta ideología para hacer sentir a los individuos que eran importantes.

El encuentro con el cristianismo es una respuesta a su inquietud sobre el sentido de la existencia de los desdichados. Seguramente esta religión le aportó un universo semántico que le permitió desarrollar un pensamiento original relativo a la desdicha, desde el cual diseñar formas de vida menos opresivas y más humanizantes. Su encuentro con lo sagrado no es, ni mucho menos, un punto de ruptura en su itinerario biográfico, sino una consecuencia directa de su interés por los problemas sociales.

Por otra parte, la experiencia religiosa de Weil discurre por las abruptas sendas de la interioridad; una interioridad que echaba en falta en el trabajo de la fábrica. Ella se refiere a algo que experimenta «en el fondo de mí», en «un punto de mí misma». Podemos entender la interioridad como el ámbito del ser humano desde el cual toma conciencia de lo que es y de cuanto le acontece y desde el que descubre niveles de profundidad en su existencia que en la vida ordinaria le pasarían desapercibidos.

Es posible vivir como espectadores pasivos de la vida y mirar el mundo sin rebasar una superficie configurada por apariencias, conformándonos con explicaciones reduccionistas que banalizan la realidad. No es éste el caso de Weil. Ella experimenta una revelación, no en el sentido de que acoge del más allá una formulación concreta de la verdad, sino en que se le desvela el significado profundo de lo real. Al retirarse el velo que interfiere la visión, se revela el auténtico sentido del mundo, de los demás y de uno mismo. Así se manifiesta una dimensión sagrada, vinculada a un valor no justificable desde los parámetros de la lógica mercantilista y desencantada.

Inspirándose en lo sagrado, Weil se adentra en lo real, ahonda en la existencia y descubre significados que afectan de forma decisiva a la

globalidad de su vida. Su experiencia espiritual le aporta motivos para valorar el mundo. Ella lo expresa haciendo referencia, una vez más, a la obra de Homero. Seguramente a través de este ejemplo de la Antigüedad clásica, Weil nos está describiendo la revelación que acompaña su encuentro con lo sagrado:

> En este mundo nos sentimos extranjeros, desarraigados, exiliados. Como Ulises, al que unos marineros habían trasladado de sitio durante el sueño y despertaba en un lugar desconocido anhelando Ítaca con un deseo que le desgarraba el alma. De repente, Atenea le abrió los ojos y se dio cuenta de que estaba en Ítaca. Así, también, todo hombre que desea incansablemente su patria, que no se distrae de su destino ni por Calypso ni por las sirenas, se da cuenta de repente un día de que se encuentra en su patria (ED 109-110).

Esta voluntad de unir la dimensión espiritual y el compromiso con la realidad está en consonancia con su filosofía de los valores, descrita en «Algunas reflexiones en torno a la idea de valor». Weil se resiste a caer en especulaciones huecas, en abstracciones teóricas, en idealismos estériles:

> El valor es algo que se relaciona, no sólo con el conocimiento, sino con la sensibilidad y la acción; no hay reflexión filosófica sin una transformación esencial en la sensibilidad y en la vida práctica, transformación que afecta por igual a las circunstancias más ordinarias y a las más trágicas de la vida... Su objeto es una manera de vivir, una vida mejor, no fuera, sino en este mundo y enseguida, porque los valores son de este mundo.

El proyecto cívico

En Weil podemos descubrir una lucidez especial para captar en la existencia matices que indican la dirección de un horizonte que trasciende la dimensión puramente empírica. A la luz de esta experiencia recompone su proyecto cívico de forma creativa. El descubrimiento de nuevos significados del mundo y de la vida comporta una revalorización de la realidad que influye en la manera de relacionarse con ella. Toda hermenéutica genera una ética. Por lo tanto, un cambio de mentalidad que permite descubrir el sentido sagrado del mundo y de la vida genera una transformación de las relaciones del ser humano con la realidad.

El discurso religioso de Weil no supone una evasión o un alejamiento del mundo en un momento de crisis y desencanto. La espiritualidad no es un refugio en el que guarecerse frente a un mundo hostil. El mito de la caverna de Platón es un referente fundamental para entender la

experiencia religiosa de Weil. En este mito de la Antigüedad, el esclavo que tiene la posibilidad de escapar del cautiverio y de ser iluminado, regresa a la caverna para liberar a sus compañeros (FG 96-100). Esta solidaridad es la actitud que preside la mística de Weil. Para ella, la religión cristiana está estrechamente vinculada a una determinada ética con la que siempre había sintonizado. En una carta dirigida al escritor Georges Bernanos confiesa:

> Yo no soy católica, aunque nada católico, nada cristiano, me haya parecido nunca ajeno. A veces me he dicho que si se fijara a las puertas de las iglesias un cartel diciendo que se prohíbe la entrada a cualquiera que disfrute de una renta superior a tal o cual suma, poco elevada, yo me convertiría inmediatamente (EHP 522).

En los escritos en los que expone su pensamiento social a menudo relaciona el cristianismo con el compromiso político. Así, en una carta dirigida a Victor Bernard, director de la fábrica Rosières, le dice: «Si usted fuera católico, yo no resistiría la tentación de mostrarle que el espíritu que inspira mi artículo, y que le ha sorprendido tanto, no es otro que el espíritu cristiano puro y simple» (CO 37). También expresa su sintonía con el cristianismo a Emmanuel Mounier: «Aunque personalmente no soy católica, considero la idea cristiana, que tiene sus raíces en el pensamiento griego y que ha nutrido a lo largo de los siglos toda nuestra civilización europea, como algo a lo que no se puede renunciar sin envilecerse». En una carta dirigida a Antonio Atarés, soldado republicano español confinado en un campo de concentración francés, se refiere al padre Perrin en los siguientes términos: «Conozco aquí a un padre dominico que es una persona admirable, un cristiano en el verdadero sentido de la palabra. Lo que quiero decir es que su manera de comprender la vida no difiere mucho de la nuestra».

Georges Bataille también vincula el compromiso ético weiliano al cristianismo. En su novela, *El azul del cielo*, cuando Lazare, el personaje inspirado en Weil, afirma: «Pase lo que pase debemos estar al lado de los oprimidos», el protagonista reconoce inmediatamente esta actitud política como cristiana[4].

Inmersa en un profundo impulso creativo, Weil reelabora sus análisis sociales y el elemento religioso se inserta en una visión crítica de la realidad. Desarrolla un proyecto cívico fundamentado en dos principios que atañen a su experiencia espiritual: la atención y la inspiración.

No podemos identificar a Weil dentro de una mística de ojos cerrados, ajena a la realidad del mundo. Su contacto con lo sagrado le

4. G. Bataille, *El azul del cielo*, Tusquets, Barcelona, 1990, p. 83.

mantiene los ojos bien abiertos frente a la realidad que la rodea. La atención en Weil no es sólo un principio espiritual ni responde únicamente a una vocación contemplativa, ni la mantiene absorta en la especulación intelectual, sino que forma parte del compromiso político tan presente en toda su vida. Para ella cualquier ejercicio de atención es importante porque desarrolla la capacidad para atender a alguien que sufre, que, de otro modo, nos pasaría desapercibido. La atención permite saber que el infortunado existe, no como una unidad más dentro de una serie, ni como un ejemplar de una categoría social que lleva la etiqueta de «desdichado», sino como un ser humano, parecido en todo a los demás (ED 72-73).

Por otra parte, en Weil la experiencia religiosa es una fuente de inspiración, un conocimiento, no reducible a argumentos racionales, que impulsa a actuar con una fuerza que surge de los adentros de la persona. A semejanza de la educación, el objetivo principal no es transmitir conocimientos o doctrinas sino suscitar móviles. Según ella, tratar de conducir a personas hacia el bien señalando tan sólo la dirección, sin ofrecerles estímulo alguno, sería como pretender poner en marcha un coche sin suministrarle gasolina, simplemente apretando el acelerador. O como si se quisiera encender una lámpara sin haber echado aceite. En este sentido, la experiencia de lo sagrado no señala únicamente la dirección del bien, sino que proporciona la fuerza para dirigirse hacia él (ER 151).

Como hemos visto, el proyecto cívico de Weil se sustenta en una concepción del valor sagrado de lo real, porque, a pesar de la gravedad, de la fuerza, de las leyes mecánicas que rigen el universo, también existe un punto de la realidad, la gracia, capaz de transformarla.

Weil descubre esta dimensión en la naturaleza. Recordemos sus frecuentes referencias a la belleza del mundo como vehículo del amor implícito a Dios. En la misma línea, plantea la sacralización de las relaciones del ser humano con la naturaleza, es decir, la producción. De ahí su texto «El cristianismo y la vida rural» en el que intenta vincular las tareas agrícolas a la liturgia cristiana para dignificar el trabajo en el campo (PD 21-28). En sus artículos de la *Condición obrera* expone ideas similares pero referidas al trabajo de los obreros en la fábrica. El objetivo es siempre el mismo, rescatar el trabajo manual de la degradación a la que había sido expuesto en las relaciones laborales presididas por la productividad que provocan situaciones alienantes. En *Echar raíces* plantea diversas vías para unir el trabajo manual y el intelectual: invitar a los obreros a formarse y propiciar que los intelectuales participen en trabajos manuales. La recuperación de la historia de profesiones heroicas como los pescadores y los mineros —lo que Weil denomina la necesidad del honor— es otra estrategia ideada para ennoblecer el trabajo y liberarlo de su condición servil.

Pero la gran reivindicación que sustenta su proyecto cívico es el carácter sagrado del ser humano. En este punto, Weil está socavando los cimientos del totalitarismo. Para las ideologías totalitarias, el colectivo es un absoluto, es sagrado. De ahí la utilización de expresiones como «la Francia eterna» o «la eterna Alemania» que ponen de manifiesto la sacralización de lo social que Weil identifica como una forma de idolatría. Así, considera que los romanos eran un pueblo idólatra, no por el hecho de adorar estatuas de piedra o bronce, sino por adorarse a sí mismos en tanto que pueblo (EHP 226-270).

Simone Weil critica con firmeza la sacralización del colectivo porque conduce a una inversión de los términos del imperativo categórico kantiano: el individuo se convierte en un medio supeditado al colectivo. En función de las necesidades de la nación, de la raza, del partido, de la fábrica, del ejército o de la Iglesia puede ser sacrificado. A su vez, si alguno disiente de los intereses generales y los pone en peligro, los responsables no escatiman esfuerzos para extirpar esta discordancia ya que un colectivo sacralizado es puro, es decir, en él no habita el mal sino que se trata de algo externo y, por tanto, aniquilable.

Pero la posición de Weil también se distancia de un individualismo irresponsable que relega la dimensión social del ser humano, niega el valor de la tradición y no se compromete en la construcción del futuro. Durante el exilio de Londres, Weil defiende, a través de su teoría del arraigo, la necesidad del individuo de integrarse en un colectivo. No resulta casual que para referirse a su proyecto cívico (el arraigo) y a su intuición religiosa (la gracia) Weil coincide en utilizar la misma imagen: la planta, cuyo crecimiento depende de las raíces (un medio social) y de los rayos de sol (la gracia). El vegetal proporciona una imagen viva de la realidad, que se alejaría de las representaciones más mecanicistas y desencantadas del mundo y del ser humano.

La propuesta cívica weiliana es la culminación de su crítica al totalitarismo sostenida a lo largo de su vida. Rechaza la concepción del colectivo como un fin y de la historia como un proyecto determinista. Aun así, en lugar de destruir el totalitarismo negando el valor del colectivo y de la historia, lo deconstruye: toma estas dos piezas sobre las cuales se sustenta —colectivo e historia— y cambia su significado desactivando su capacidad opresiva. De esta manera, propone un colectivo que sea un medio al servicio de la persona y una historia que sea un proyecto abierto que el individuo debe construir desde su libertad y desde su capacidad de razonar.

Así pues, si los totalitarismos defienden el valor sagrado del colectivo, Weil reivindica la sacralidad del individuo. En «La persona y lo sagrado» afirma: «En cada hombre hay algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese hombre, simplemente»

(EL 17). Esta sacralidad del individuo impide que se le pueda ocasionar daño alguno. Conviene leer las sobrecogedoras descripciones de este documento weiliano desde la perspectiva de una humanidad maltratada por la tiranía de los totalitarismos y por los estragos ocasionados por el conflicto bélico. Evitar la repetición de las atrocidades cometidas durante la segunda guerra mundial tendría que ser el gran objetivo de la humanidad, un objetivo para el cual no es necesario idear ningún fundamento teórico, porque es indiscutible. Según el propio Adorno, reclamar una justificación teórica podría ser una auténtica monstruosidad[5].

Weil intenta plasmar esta ética en el proyecto de una formación de enfermeras de primera línea. Se trataría de un grupo de mujeres destinado a socorrer a los soldados moribundos en el frente de batalla. Este proyecto sería un exponente más de cómo la dimensión religiosa radicaliza su voluntad de estar en el centro de los acontecimientos, entendidos como expresión de la desdicha.

La mirada atenta dirigida al que sufre permite fundamentar una ética de la debilidad. El discurso ético de Weil no se basa en ninguna situación de hecho, ni en la jurisprudencia, ni en las costumbres, ni en la estructura social, ni en las relaciones de fuerza, ni en la herencia del pasado, ni en el hipotético sentido de la historia, sino en las necesidades humanas (ER 24-25). De ahí su esfuerzo por concretar, en los diversos textos elaborados en Londres, las necesidades del ser humano.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si la teoría weberiana sobre el desencantamiento del mundo nos ha permitido analizar el desencanto de Weil frente a la situación social, su experiencia religiosa y el descubrimiento del valor sagrado de la realidad —generadores de un proceso creativo que resitúa los conceptos weilianos— nos pueden hacer pensar en un reencantamiento del mundo. Ahora bien, este reencantamiento weiliano no implica, ni mucho menos, un retorno a una concepción mágica, mítica, supersticiosa y premoderna de la realidad, en una involución ideológica. Nada más lejos del punto de vista de esta autora. En su obra encontramos numerosas críticas a la creencia en un providencialismo intervencionista o a la fascinación que ejercen los fenómenos extraordinarios; incluso explicita su desagrado respecto a los milagros del Evangelio o los relatados en la vida de san Francisco.

Su experiencia de reencantamiento no se opone a la razón ni a la libertad del individuo —los dos grandes fundamentos del proyecto ilustrado—, todo lo contrario, es su principal garante. Weil apuesta

5. Th. W. Adorno, *Educación para la emancipación*, Morata, Madrid, 1998, p. 79.

por lo que podríamos denominar un reencantamiento ilustrado. Según ella, el gran error de la civilización occidental moderna ha sido utilizar los conceptos griegos olvidando que son puentes. En su origen, estos conceptos fueron diseñados para acceder a un ámbito sobrenatural; en cambio la Modernidad ha renunciado a transitar a través de ellos hacia lo eterno y los ha utilizado para acomodarse, construyendo viviendas en las que instalarse (GG 177).

Simone Weil aboga por recuperar el legado griego porque permitiría continuar los avances de la Modernidad, tanto desde el punto de vista tecno-científico como desde el de la emancipación del ser humano, sin caer en un desencantamiento alienante que prive al individuo y al mundo de un horizonte de sacralidad.

Seducida por la fuerza de lo sagrado, Simone Weil no deserta del compromiso político sino que integra en un pensamiento social claramente liberador un horizonte incondicionado que preservaría la dignidad del ser humano del reduccionismo al que le someten los procedimientos que él mismo ha ideado.

MÍSTICA Y VERDAD, SOLIDARIDAD Y BELLEZA

José Ignacio González Faus

Quisiera comenzar diciendo que no hablo sobre Simone Weil como especialista en ella, sino sólo como simple aficionado o, si queréis, «enamorado» de ella. Y que el único mérito que me atribuyo no es el de conocerla a fondo, sino el de haber sido una de las primeras voces que contribuyó mínimanente a su reviviscencia actual cuando, en España al menos, era prácticamente desconocida[1].

Mi reflexión sobre la búsqueda de la verdad y la compasión en Simone Weil girará en torno a tres breves textos (o grupos de ellos) que me resultan muy significativos para comprender las dimensiones de su obra.

La verdad de Dios

El primer texto es de 1942 y dice así:

> No es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas, como se puede discernir mejor si su alma ha permanecido en el fuego del amor a Dios (CS 84).

A juicio de Simone Weil, para saber si Dios mora realmente en los creyentes hay que ver cómo hablamos de las cosas terrenas. No es la única vez que lo dice, pues también en los *Cahiers* señala que «pensar en Dios, amar a Dios, no es más que una cierta manera de pensar el mundo» (C 157).

1. En 1993, con motivo del cincuentenario de su muerte, intenté llamar la atención sobre ella en las revistas *Cuatro Semanas* 7 (1993), p. 34 («¿Será posible que haya existido una mujer así?») y *Sal Terrae* (julio-agosto, 1993), pp. 570-571 («Simone Weil [1909-1943]. Un paradigma para la izquierda»).

Pues bien: para ver cómo hablaba ella de «las cosas terrenas» quisiera evocar un fragmento muy provocador de su carta a Bernanos, hacia 1938. Bernanos acababa de publicar *Los grandes cementerios bajo la luna*, horrorizado por las atrocidades de los militares franquistas durante la guerra civil. Simone le escribe porque ella ha presenciado algo parecido, aunque no tan serio, durante su estancia en el frente republicano en Aragón: allí explica cómo había visto a militares de la República que contaban sonriendo cuántos sacerdotes o fascistas habían matado. Y añade horrorizada que, al oírlos, «sentí que cuando las autoridades temporales *y espirituales* colocan a una categoría de seres humanos al margen de aquellos cuya vida tiene un valor, nada hay más natural para el hombre que matar». Ante esa percepción que compartía con Bernanos siente que las notables diferencias políticas entre ambos, se vuelven secundarias. Y añade: «No soy católica pero nada de lo católico, nada de lo cristiano me es ajeno. A veces me digo que sólo con que a la puerta de la iglesia hubiera un cartel diciendo que se prohíbe la entrada a todo aquel que tenga un sueldo superior a una determinada cantidad, me convertiría» (EHP 522).

En una palabra, Simone habló de las cosas terrenas desde el dolor y las víctimas injustas. De ahí su célebre propuesta olvidada de que era necesario completar la declaración de los derechos del hombre con una declaración de los deberes humanos o, con la formulación suya, una declaración «de las obligaciones respecto al ser humano» (EL 63-70). Hablar bien de Dios es hablar de mis obligaciones hacia los seres humanos, y no sólo de mis derechos frente a ellos. Porque un derecho al que no le corresponde un deber se puede convertir en una excusa para maltratar a los demás[2].

Ello me permite acudir a un aforismo de Nietzsche y darle la vuelta. En *Así habló Zaratustra* leemos: «Todo placer pide eternidad». Pues bien, para Simone Weil, el dolor pide otra eternidad que es una eternidad que lo redima. Esta conclusión invierte el sentido de la frase de Nietzsche, pero acepta su mismo punto de partida: pues el valor permanente de la frase de Nietzsche (en aquellos placeres que efectivamente demandan eternidad y que no son todos), residiría en el atisbo de gratuidad que hay detrás de ese anhelo de eternidad, y que nos hace percibir que aquello que más necesitamos y que más nos realiza como personas lo hemos de recibir *gratuitamente* para que no se falsifique (el amor, por ejemplo).

Esa clase de placer, y también la belleza de la que Simone Weil tanto habló, son experimentados como sin justificación, como un regalo, «sin

2. Un primer atisbo de esa declaración lo esbocé en *Mundo dividido, mundo globalizado*, Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2007, pp. 134 ss.

saber por qué», en línea con unos versos famosos sobre la rosa, del místico Angelus Silesius, que me gusta citar[3]. Se trata de una gratuidad que nos da lo que más necesitamos. Y esta experiencia de la gratuidad tiene mucho que ver con algo que Simone Weil suele decir de la belleza, y que a mí me llama la atención poderosamente: su conexión esencial con la idea de *pureza*. Algo que resulta muy importante en nuestro mundo de hoy, donde la belleza se reduce a mero objeto de consumo que sólo sirve para presumir o incluso para ser subastado. Para ella la belleza es la experiencia más profunda de la gratuidad, que por eso identifica con la pureza. En su larga carta al dominico J.-M. Perrin, con el que trató en Marsella antes de salir hacia Estados Unidos, y que es conocida como su autobiografía espiritual, leemos:

> [...] la idea de pureza, con todo lo que esta palabra puede implicar para un cristiano, se adueñó de mi a los dieciséis años, tras haber atravesado durante algunos meses las inquietudes sentimentales propias de la adolescencia. La idea me surgió durante la contemplación de un paisaje de montaña y poco a poco se me ha impuesto de manera irresistible (ED 39).

Esto será una constante en ella. En esta misma carta autobiográfica, relata su viaje a Asís donde se produjo su segundo contacto con el cristianismo. Escribe al respecto:

> En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola, en la pequeña capilla románica del siglo XII de Santa Maria degli Angeli, incomparable maravilla de pureza, donde tan a menudo rezó san Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas (ED 40-41).

Esta idea marca su trayectoria profundamente. Al entrar en la universidad, en dos composiciones o ejercicios de clase para Alain, habla ya de este tema y señala que la única fuerza de este mundo es la belleza. Y apunta una reflexión que puede tener algo que ver con la célebre frase de Fiodor Dostoievsky, en su obra *El idiota*: «La belleza salvará el mundo». Evidentemente no se trata de la belleza como objeto de consumo, sino de una belleza relacionada con el amor auténtico y con Dios. Pues bien, en el escrito para Alain, de febrero de 1926, «Le Beau et le Bien» (OC I, 60-73), Simone comenta el famoso pasaje de la biografía de Alejandro Magno, en que, a pesar de estar sediento, le vemos derramando en el suelo el agua fresca ofrecida en un casco por uno de sus soldados, porque quiere compartir la suerte de su ejército que cruza el desierto

3. «La rosa es *sin porqué* / florece porque florece / no se cuida de sí misma / ni pregunta si la ven».

con grandes penalidades y privaciones. Esta «bella acción» recuerda a la de Urías cuando desatiende la indicación de David de pasar la noche con su mujer, Betsabé, porque piensa que no tiene derecho a hacerlo mientras sus soldados velan lejos de casa en el frente de batalla. Simone Weil interpreta este tipo de acciones como acciones llenas de belleza en cuanto son actos de pureza y de fidelidad a uno mismo.

Pues bien: esa belleza, que se percibe como gratuidad, es la que la lleva a ver que el dolor debe ser eternamente compensado. La experiencia de Simone Weil me recuerda a la del autor bíblico en la narración del arco iris (Gn 9, 13-16): la presencia del arco iris en el cielo con su injustificada belleza, después de una catástrofe como la del Diluvio, convence al hagiógrafo de que, a pesar de la calamidad, hay una razón para seguir esperando, una señal de que Dios está de nuestro lado (señal de «alianza», en la clásica palabra bíblica). Y ese mensaje no lleva a quedarse contemplando el cielo o «consumiendo belleza» al margen de las víctimas del Diluvio, sino que lleva a trabajar con nueva fuerza y nueva esperanza por la reconstrucción de la tierra devastada. Así me parece que procesó Simone Weil su experiencia de la belleza/pureza y, en ese sentido, tal como antes señalé, se puede decir que da la vuelta a la frase de Nietzsche: la belleza es como el anuncio de que el dolor pide otra eternidad que es una eternidad que le redima.

La verdad del dolor humano

Lo dicho hace que el segundo texto que quería comentar sea un texto sobre el dolor humano: se trata de una carta que Simone Weil escribe a Maurice Schumann en Londres y en la que leemos:

> [...] sufro un desgarro que se agrava constantemente, a la vez en la inteligencia y en el centro mismo del corazón, por la incapacidad en que me encuentro de pensar juntamente en la verdad y la desventura de los hombres, en la perfección de Dios y en la vinculación entre ellos y él. Tengo la certeza interior de que esta verdad, si en algún momento se me concediera, será sólo en el momento en que yo misma entre físicamente en la desventura y en una de las formas extremas de la desventura presente... Tengo miedo de que eso no llegue a sucederme... Nada de lo humano puede transportarme a la verdad; y tengo la certeza interior de que sólo así me transportará Dios a ella (EL 165).

Esta experiencia la han tenido muchas personas. Hay un texto del obispo Pere Casaldàliga bastante parecido, en el que cuenta lo que sintió al llegar al Mato Grosso (Brasil) y conocer el exterminio de las comunidades indígenas y todo el sufrimiento y la miseria que había a su alre-

dedor. Se dio cuenta enseguida de que sólo podría entender aquello si se sumergía en la misma situación y, a partir de ese momento, el hecho de meterse en el dolor se convirtió en un punto clave de su biografía[4]. También Simone Weil consideraba esencial asumir el dolor en su propia carne y compartirlo profundamente, pero con algunos matices diferenciales o quizá limitaciones: pues a veces da la impresión de que asume el dolor más para poder explicarlo, es decir, más por su enorme afán de verdad y de racionalidad, que por el cariño que brota hacia todos los sufrientes. Parece que en su caso, la cuestión prioritaria es comprender las razones con las que explicar el dolor, por encima de la búsqueda de una iluminación que ayude a llevar el fardo del dolor con el que uno se encuentra. Esto puede resultar delicado decirlo así, porque podría dar la impresión de que minusvaloro su asombrosa caridad. Y no es así en modo alguno: sólo quiero decir que la síntesis entre su enorme caridad y su enorme racionalismo no está conseguida. Ni yo creo que sea posible conseguirla en esta tierra[5].

¿Por qué?

El tercer conjunto de textos al que voy a referirme ahora puede poner de relieve uno de sus puntos negativos, que podría ser esa especie de mezcla que se daba en ella entre sus ganas de anularse y el gran ego que tenía. El filósofo católico Gustave Thibon, aquel campesino que sabía griego y con quien rezaban juntos el «Padre nuestro» en griego, dice que Simone Weil quería anularse, tacharse, pero de tal manera que de alguna forma quedase presente la tachadura. En el libro que escribe junto con el dominico Joseph-Marie Perrin leemos: «En la medida en que ella se desprecia, olvida olvidarse de sí misma. Su humildad queda en parte inspirada por una preocupación *negativa* de sí misma. Esculpe su yo en hueco como los orgullosos lo esculpen en relieve»[6]. Esta necesidad de negarse a sí misma (más que olvidarse), quizá hizo que nunca se atreviera a sentirse amada. Y ello quizá deformó un poco su capacidad de amar: no a grandes causas ni al género humano en general, pero quizá sí a personas concretas. Quisiera aclarar esto un poco más. Del año que estuvo trabajando en la Renault (1934-1935), escribe:

4. Puede verse en *Concilium* (1983), p. 387.

5. Esta impresión es la que deja el largo texto de Simone sobre «El amor de Dios y la desdicha» que comenté más largamente en el capítulo «Simone Weil. Mística y teodicea» de mi libro *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo*, Sal Terrae, Santander, 2006.

6. J.-M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Fayard, Paris, 1967, p. 160.

> Lo que sufrí allí me marcó de tal forma que, todavía hoy, cuando un ser humano, quienquiera que sea y en no importa qué circunstancia, me habla sin brutalidad, no puedo evitar la impresión de que debe de haber un error y que, sin duda, ese error va desgraciadamente a disiparse. He recibido para siempre la marca de la esclavitud como la marca de hierro candente que los romanos ponían en la frente de sus esclavos más despreciados. Desde entonces, me he considerado siempre una esclava (ED 40).

Llevar este peso siempre encima debe de ser algo horroroso. Igual que es muy duro lo que se desprende de la frase siguiente, escrita poco antes, en 1934: «No es casual que tú nunca hayas sido amada» (C 81). Aunque esto no era verdad, pues fue querida y admirada por mucha gente, ella parecía no enterarse porque su baja autoestima la hacía sentirse incapaz de ser amada e indigna de amar a nadie. De hecho, la única vez que se desnudó un poco ante alguien fue precisamente ante un amigo paralítico, el poeta occitano Joë Bousquet, por quien debió de sentir una particular ternura, y a quien le confiesa en una carta: «No puedo en modo alguno imaginar la posibilidad de que algún ser humano experimente amistad por mí». Y quien así sentía añade: «la amistad es para mí un beneficio incomparable, sin medida, una fuente de vida, no metafórica sino literalmente» (PD 58). ¡Qué tortura!

Esta herida de su psiquismo, que quizá la llevó a no amar a nadie en concreto, o, al menos, a no demostrar fácilmente su vulnerabilidad y su ternura, creo que influyó en su forma de asumir la desgracia y tratar de explicarla, pues, como hemos visto, busca sobre todo una explicación racional de la desgracia, aunque con el gran mérito de que la busca desde dentro. Para hacer otro paralelismo con la Biblia, en el *Libro de Job*, el problema del mal queda sin respuesta racional (aunque Yahvé dé la razón a Job que se quejaba, y no a sus amigos defensores de Dios), mientras que Simone parece querer ir más allá de Job y buscar la respuesta.

Pero, más que analizar esta cuestión, lo decisivo me parece que debe ser insistir en la importancia de su concepción radical del dolor y de la belleza como los lugares que suscitan la gran pregunta: ¿por qué?

Al buscar respuestas a esa pregunta empieza recurriendo a la idea de la naturaleza como necesidad. A su juicio, todo es necesidad, leyes absolutamente necesarias, orden. Y también el dolor entra en esta misma dinámica, pues es el reverso de la belleza: «el dolor es una parte del orden», el sufrimiento es parte de la necesidad. Desde una visión tan racionalizadora como la suya, tan deseosa de explicarlo todo, *la desdicha aparece como parte del orden más que como parte del desorden*. Con ello, quizá olvida que la naturaleza no es sólo necesidad, sino sobre todo indeterminación y libertad, y que el dolor debe verse, más bien, como consecuencia de un desorden. No se puede explicar todo partiendo de la idea de necesidad y desde una rigurosa racionalidad o, dicho

de otra forma, la realidad no puede explicarse en su totalidad desde la perspectiva del *amor fati* estoico. Las frases siguientes nos dan una idea de este papel que atribuye a la necesidad, con relación a la belleza y a la perfecta obediencia:

> La belleza del mundo nos advierte que la materia es merecedora de nuestro amor. En la belleza del mundo la necesidad bruta se convierte en objeto de amor. Nada es tan bello como la gravedad en los pliegues fugaces de las olas del mar o en los casi eternos de las montañas. El mar no es menos bello a nuestros ojos porque sepamos que a veces los barcos zozobran. Por el contrario, resulta aún más bello. Si modificara el movimiento de sus olas para salvar a un barco, sería un ser dotado de discernimiento y capacidad de elección y no ese fluido perfectamente obediente a todas las presiones exteriores. Es esa obediencia perfecta lo que constituye su belleza. Todos los horrores que se producen en el mundo son como los pliegues que la gravedad imprime en las olas. Por eso encierran belleza (ED 81-82).

Si se trata de salvar a hombres yo creo que Jesús «desobedecería» como hizo curando en sábado y no rehuyendo el contacto con gentes «impuras»; y que esa desobediencia es más bella que la «obediencia» ciega del mar. El problema del texto que acabo de citar es que, cuando Simone habla de la *obediencia*, no parece pensar en la de los santos que obedecen con libertad y desde la libertad, sino que pone siempre el ejemplo de la naturaleza. Recurre también a explicaciones del amor como algo impersonal, que no va nunca referido a un amor particular y concreto. Y le falta ese elemento de proximidad que, como le ocurrió a Charles Péguy, le hubiera permitido acercarse al dolor de forma menos racional, más tierna y bondadosa, sin miedo a desnudarse ante el otro confiadamente. Es el caso también de Etty Hillesum, la gran testigo del campo de Westerbork, en quien el amor, a través de la experiencia del dolor, de la desgracia, se convierte en oración. Etty tuvo una manera de querer más personalizada (aunque más tormentosa). Las dos se complementan de algún modo y, en el caso de haber vivido más años, se podría haber planteado un diálogo fecundísimo entre ambas.

Nada de esto es óbice para que luego, cuando habla de la explicación teológica de la desdicha (en el texto antes aludido), resulte asombroso ver cómo Simone Weil llega a intuir la Trinidad de un modo tal que parece adelantarse a lo que ha sido la teología posterior al concilio Vaticano II: el fondo último del ser no es soledad sino rebosar de sí y, por ello, comunión. Así lo capta Simone y ésta es su grandeza; pero liga la Trinidad a la Cruz como algo *necesario*, con necesidad metafísica y no histórica. A su juicio, «la cruz es la sustancia de la vida». En realidad, para un cristiano, la Cruz es muestra del desorden de la historia,

mientras que lo sustancial es la Pascua. La Cruz pertenece al pecado de nuestra libertad, no a la necesidad del ser. La Cruz es el camino de la Pascua en una creación desgarrada. Pero, hay que tener en cuenta que la vida que le tocó vivir a ella tuvo poco de Pascua.

Pese a estas discrepancias, ahora que vuelve la mística, considero que el mensaje fundamental de Simone Weil es que la auténtica mística cristiana no es nunca evasiva, sino una mística de ojos abiertos a las víctimas. Éste es su gran mensaje junto a la idea de que la belleza también suscita la pregunta respecto a su porqué.

SIMONE WEIL Y EL JUDAÍSMO

Adrià Chavarria

El montón de escritos que se han ido publicando del legado de Simone Weil configuran un conjunto de «pensamientos desordenados» (por este motivo utilizo el término «montón», ya que hace referencia a todo un conjunto de cosas desordenadas) que resuenan en el panorama del pensamiento europeo (si es que existe) en forma de un rumor lejano. Su pensamiento no está de moda. Nunca lo estuvo ni lo estará. Eso sí, ha de leerse bien, y sin hacer ninguna lectura parcial ni partidaria. Pero es precisamente este desorden de sus pensamientos lo que la engrandece. De ahí su gracia.

Una filosofía asistemática y crítica

Creo que la filosofía de Simone Weil es asistemática por voluntad y no por defecto. Si hubiese pretendido hacer un discurso sistemático tenía suficiente capacidad para hacerlo; sin embargo, prefirió elaborar la filosofía de otro modo. Es, pues, una autora que se sitúa fuera del ámbito de la sistematización y de los discursos teóricos elaborados durante la primera mitad del siglo XX, que generaron tantas escuelas de «ismos» y «consignas» que se repitieron hasta la saciedad a lo largo de todo el siglo pasado.

Al percibir la imposibilidad de sistematizar su filosofía, estoy de acuerdo con las palabras que escribió en el año 1994 Carlos Ortega en la introducción a la edición castellana de los textos de *La gravedad y la gracia*. Ortega comenta:

> Simone Weil manifiesta la sospecha de que toda voluntad de sistema encubre una falta de sinceridad, una manera de burlar el padecimiento de lo real que el conocimiento filosófico exige. En contra de los *constructores de sistemas* que nunca gozaron de su simpatía, prefiere, pues, inscri-

> birse en una «tradición de sacrificio», es decir, elegir siempre el campo del vencido, como Antígona, cumplir su vocación de «quedar anónima», ocupar el último puesto, en resumidas cuentas, ser de esa clase de hombres, como Sócrates, a los que «es posible abofetear impunemente», porque carecen de un sistema tras el que parapetarse (GG 43).

Tradición de sacrificio. Tradición, según mi opinión, que implica estar del lado del buen ladrón. La filosofía que escribe va más allá. La escritura de sus textos genera una fuerza particular. Una fuerza que te hace crecer. Utilizo este término y, a la vez, me da miedo hacerlo. Hay que recordar toda la conceptualización que sobre el término «fuerza» Simone Weil despliega en su ensayo «La *Ilíada* o el poema de la fuerza» (EHP 287-310). En este artículo la fuerza es más bien aquella energía agresiva que genera el hombre y que, a la vez, enturbia la mayor parte de las relaciones humanas. La fuerza está siempre presente en toda relación humana. A veces, las relaciones humanas son como un combate. Quien tiene más fuerza gana e impone tiránicamente el poder; no olvidemos que para Simone Weil la noción de obligación es superior a la noción de derecho. El derecho está subordinado a la obligación (ER 23). Este pensamiento resulta difícil de soportar en la sociedad postmoderna de las democracias europeas otoñales construidas a partir de una lista interminable de derechos de los ciudadanos y no de obligaciones. Lo mismo que ocurre con todo discurso en referencia a Dios o que apela a lo trascendente.

Simone Weil fue una mujer que se mantuvo alejada de la mayor parte de los intelectuales franceses que empezaban a publicar en los años treinta. Simone de Beauvoir relata su encuentro con ella un día en el vestíbulo de la Sorbona. Dice Beauvoir:

> Me intrigaba por la fama que tenía de inteligente y por su manera de vestir; deambulaba por el patio de la Sorbona escoltada por un grupo de ex alumnos de Alain; llevaba siempre en uno de los bolsillos un número de *Libres propos* y en el otro un ejemplar de *L'Humanité*. Una gran hambruna acababa de asolar China. Me contaron que cuando lo supo se puso a llorar [...] Yo envidiaba un corazón capaz de latir a través del universo entero. Un día logré acercarme a ella. No recuerdo cómo comenzó la conversación; afirmó de manera tajante que sólo había una cosa importante: hacer una revolución capaz de saciar el hambre de todos los hombres. Yo contesté que el problema no consistía en la lucha por la felicidad de los hombres, sino en dar sentido a su existencia. Entonces me miró y me contestó tajantemente: «Se nota que usted nunca ha pasado hambre». Nuestra relación acabó allí. Me percaté de que me había catalogado como una pequeña burguesa espiritualista, lo que me irritó... Yo me consideraba emancipada de mi clase[1].

1. S. Beauvoir, *Mémoires d'une fille rangée*, Gallimard, Paris, 1958, pp. 236-237.

Recordemos también que quería llevar a los tribunales al filósofo personalista Jacques Maritain porque había expresado una simple opinión sobre la esclavitud. Este tema hace referencia a las medidas de salud pública que, según Weil, se debían tomar para proteger al pueblo de los atentados contra la verdad. Lo podemos leer en las primeras páginas de «Las necesidades del alma». Dice:

> Por ejemplo, un amante de la Grecia antigua que leyera en el último libro de Maritain: «los mayores pensadores de la Antigüedad no pensaron en condenar la esclavitud», citaría a Maritain ante uno de estos tribunales. Aportaría el único texto importante que nos ha llegado sobre la esclavitud, el de Aristóteles. Haría leer a los magistrados la siguiente frase: «algunos afirman que la esclavitud es absolutamente contraria a la naturaleza y la razón». Haría observar que nada permite suponer que entre esos «algunos» no estén los más grandes pensadores de la Antigüedad. El tribunal censuraría a Maritain por haber impreso una afirmación falsa cuando le era tan fácil evitar el error, que constituye, aunque sea involuntariamente, una calumnia atroz contra toda una civilización. Todos los periódicos diarios, semanales o de otro tipo, las revistas y la radio estarían obligados a poner en conocimiento del público la censura del tribunal y, en su caso, la respuesta de Maritain. En este caso concreto difícilmente podría darla (ER 49).

Cabe recordar, por ejemplo, que Gabriel Ferrater reseña en el número 14 de la revista *Laye* (1951) el libro *La condition ouvrière* (CO)[2]. Ferrater menciona que a finales del año 1934 Simone Weil pide una excedencia en el instituto y se va a trabajar como una obrera más a la fábrica Renault. Ferrater señala una de las frases que siempre han llamado más la atención, aunque a veces mal interpretadas, del legado de Weil. Según Marx, la religión era el opio del pueblo, pero para Weil este opio es la revolución[3]. ¿Los desgraciados tienen suficiente fuerza y la preparación necesaria para deshacerse de un sistema que cotidianamente les oprime? ¿Los dirigentes de la Revolución soviética que pretendían crear una clase obrera libre penetraron alguna vez en el engranaje asfixiante de una fábrica?

Los escritos de Simone Weil destilan una tensión con la que se aviva continuamente la llama de la búsqueda de un camino de verdad. Camino de verdad que fue abandonado por la mayor parte de las corrientes de pensamiento del siglo pasado. En cambio, Weil se empeña en esta búsqueda. Creo que es la actitud más válida y más correcta. Es, al me-

2. S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris, 1951.

3. Esta frase la localizo en el articulito «Mística del trabajo» que cierra el volumen de la edición castellana. Cf. GG 209.

nos, el mejor camino a seguir. Por tanto, sus propuestas son atrevidas, críticas y también polémicas. Atrevidas porque formulan un análisis político difícil de asimilar en unos años en los que el áspero combate ideológico se elevaba a una gran magnitud desde la tribuna de los partidos políticos, tanto por parte de quienes se proclamaban de izquierda como por los de derecha; críticas, ya que a menudo el lenguaje que utiliza cuestiona desde el fondo buena parte del imaginario político heredado; y polémicas porque muchas de sus propuestas políticas y actitudes morales resultan irrealizables dentro de este sistema heredado del que todos somos cómplices. Polémica fue también su actitud hacia el judaísmo: en primer lugar, porque a pesar de pertenecer a la raza judía (recuerden que el judaísmo es una raza y no lo digo con tono despectivo ni racista: es judío el hijo de una madre judía y el converso; es así como se transmite el judaísmo) lo desconocía casi por completo (al menos es lo que se interpreta al leer sus textos); en segundo lugar, porque en el contexto antisemita fabricado por el nazismo un discurso antijudío podría alimentar aún más la bandera antisemita que ondeó por toda Europa entre los años 1933 y 1945. A pesar de que resulte sorprendente, podemos decir que una parte de su discurso teológico se fundamenta en el imaginario católico que sobre el judaísmo ha transmitido la jerarquía católica y en el imaginario de la cultura popular europea e intelectual —hay que recordar que Hegel opinaba que el judaísmo es la religión del odio, en contra de la religión del amor que es el cristianismo—. Esta actitud resulta difícil de admitir. Casi parece mentira lo que Weil nos ha dejado escrito sobre el judaísmo. Pero fue escrito.

Israel: «el gran animal»

Cuando Simone Weil utiliza la expresión «gran animal» se está refiriendo a todo aquello que rodea a la cuestión social. También podemos hablar en términos de poder social o fuerza susceptible de devenir objeto idolátrico. Dicho de otro modo, para Simone Weil lo colectivo es objeto de idolatría.

Ahora bien, aunque parezca que Weil nos plantea una retirada del mundo social, no es eso lo que quiere transmitirnos. Más bien nos dice que debemos estar atentos ante la trampa en la que puede caer el alma por la influencia y el peso de lo colectivo. Su crítica a Israel nace de esta reflexión. Y digo Israel porque las menciones y críticas al judaísmo en sus textos siempre hacen referencia al nombre de la nación y del pueblo. Es decir, la crítica de Weil hacia el judaísmo se enfoca como una crítica al concepto de poder que comprende, según ella, el término Israel. Un poder entendido como la construcción de una nación con

caracteres teológicos, seguidora de un Dios, sin embargo, de características demasiado terrenas. Este Dios terrenal se manifiesta, sobre todo, en las campañas de aniquilación que tuvo que emprender el pueblo judío para expulsar a los distintos pueblos que ocupaban la «tierra prometida». Un proceso totalmente normal en la lógica militar, que han seguido las distintas naciones a lo largo de la historia.

Nos podríamos hacer una pregunta sobre qué Dios es o no terrenal. Ya sé que a través de los textos de Weil se perfila otro concepto de la divinidad. Dios es más bien aquello lejano que se debe amar, pero que no tiene la obligación de amarnos. Sólo si nos vamos retirando de nuestras contingencias podremos acercarnos a Dios.

La comparación que Weil hace entre Roma e Israel es injusta y poco elaborada. No se sustenta en un trabajo riguroso de investigación histórica. De hecho, buena parte de los artículos que hablan de Israel, revelan una ignorancia que no se percibe en el resto de sus trabajos. ¿Hay resentimiento, auto-odio, mala fe cuando habla de Israel? Simone Weil conoce muy poco la Torá y la tradición talmúdica que la interpreta. No ha leído correctamente los textos del Antiguo Testamento. Además, es recurrente en ella la afirmación de que cualquier nota de *gracia* en estos textos sólo aparece en aquellos que han sido escritos después del exilio de Babilonia. Es decir, si el judaísmo no hubiera estado en contacto con la cultura caldea no habría un profeta como Daniel, ni se habría escrito el *Libro de Job*.

Dice así: «Roma es el gran animal ateo, materialista, que sólo se adora a sí mismo. Israel es el gran animal religioso. Ni uno ni otro son dignos de ser amados. El gran animal es siempre asqueroso» (GG 193). Y es verdad que cualquier colectivo o persona que se inviste de idolatría despliega un culto excesivo hacia sí mismo. El objeto de amor es él mismo y no los demás. El amor se construye por la mirada y compromiso con los otros, no por el discurso solipsista que hace —el individuo o un pueblo— sobre sí mismo.

Pero respecto al tema de la ocupación de la tierra «que derrama leche y miel», Simone Weil omite que si el «Yo soy» decide intervenir a favor de su pueblo, lo hace, en primer lugar, por el recuerdo de la alianza que Dios hizo con este pueblo a través de los patriarcas, pero, también por el padecimiento de su pueblo que sufría la opresión de la fuerza de Egipto. La Torá, concretamente el libro del *Éxodo*, recuerda el llanto del pueblo sufriente. Es difícil imaginar otra salida para un pueblo nómada.

El libro del *Éxodo* dice:

> Dios habló a Moisés y le dijo: «Yo soy el Señor. Yo me aparecí a Abrahán, a Isaac y a Jacob como el Dios todopoderoso, pero no me di a cono-

> cer a ellos con mi nombre 'el Señor'. También establecí mi alianza con ellos, para darles la tierra de Canaán, esa tierra donde ellos residieron como extranjeros. Y cuando escuché los gemidos de los israelitas, esclavizados por los egipcios, me acordé de mi alianza. Por eso, anuncia esto a los israelitas: Yo soy el Señor. Yo os libraré de los trabajos forzados que os imponen los egipcios, os salvaré de la esclavitud a que ellos os someten, y os rescataré con el poder de mi brazo, infligiendo severos y justos castigos. Haré de vosotros mi pueblo y yo seré vuestro Dios. Así tendréis que reconocer que soy yo, el Señor, el que os libró de los trabajos forzados de Egipto. Después os introduciré en la tierra que juré dar a Abrahán, a Isaac y a Jacob, y os la daré en posesión. Yo soy el Señor» (*Éxodo* 6, 2-8).

Quizá el libro del *Éxodo* nos enseña, al igual que la *Ilíada*, que en toda relación humana está presente la fuerza. Y detrás de la fuerza, toda la violencia que ella genera y despliega. Nos enseña que el combate es un arma que los hombres utilizan para hacerse más grandes. Además, ve en la *Ilíada* una presencia de la «gracia» que nos deja perplejos. En el Evangelio sí, y en muchos otros textos del Antiguo Testamento también, pero ¿en la *Ilíada*? Es injusto que Weil no acierte a ver que detrás del *Éxodo* está el llanto de un pueblo esclavo. Y más aún, dada la situación histórica en la que ella se encontraba. En la Europa de los años treinta del siglo pasado se desplegó la campaña antisemita más cruel de toda la historia occidental. Aunque ella misma tuvo que huir de París porque era hebrea, no se refiere a la existencia de los campos de exterminio, que todo el mundo ya conocía en el año 1943.

Simone Weil cree que buena parte de los males que arrastra el mundo cristiano se deben a la influencia del judaísmo. La huella de Israel es maligna, igual que la de Roma. Son el homúnculo por exterminar. Parece que casi cae en el delirio en sus ataques a Israel. Son excesivos. Hirientes. Incomprensibles. Dice:

> La maldición de Israel pesa sobre la cristiandad. Las atrocidades, la Inquisición, las exterminaciones de herejes y de infieles, eran Israel. El capitalismo era Israel (y lo sigue siendo en cierta medida...). El totalitarismo es Israel, y especialmente lo es en el caso de sus peores enemigos (GG 197-198).

Es el ensayo titulado «Israel y los gentiles», que se encuentra en *Pensamientos desordenados* (PD 37-46), y en el artículo «Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea», recogido dentro del volumen *A la espera de Dios* (ED 139-147), donde se hacen más presentes las imprecaciones contra Israel. Imprecar quiere decir invocar un mal contra alguien. Y vuelvo a insistir en que el ataque es contra Israel,

ya que no hay ninguna referencia al judaísmo rabínico, que es el judaísmo de la diáspora y aquel que realmente ha perfilado la existencia del pueblo judío hasta la *haskalá* de finales del siglo XVIII cuando los judíos pueden ir a estudiar a la universidad y salir de los guetos.

Mostremos algunas de estas imprecaciones. Son formulaciones mal resueltas. Vuelvo a insistir: la claridad del mensaje que ofrece Simone Weil en el resto de sus trabajos queda oscurecida por estas imprecaciones contra Israel. Sobre todo, porque en estos ensayos intenta hacer ejercicio de historia comparada, pero sin ninguna elaboración histórica profunda. En estos artículos hay una letanía de prejuicios antijudíos más que una apuesta por la verdad. Entre otras cosas, según Weil, el totalitarismo de la Iglesia católica tiene su origen en Israel. Es cierto que tanto el Templo como el Vaticano son dos estructuras proclives al control del poder terrenal. Pero eso no comporta una crítica tan desmesurada. No se pueden hacer esos ejercicios de paralelismo histórico de tan escaso rigor. Dice Weil:

> La cristiandad se volvió totalitaria, conquistadora, exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo. Se consagró a Jehová tanto como a Cristo; concibió la Providencia a la manera del Antiguo Testamento. Sólo Israel podía resistir a Roma porque era el único que se le parecía, de modo que el naciente cristianismo llevaba la mácula romana ya antes de ser la religión oficial del Imperio (GG 197).

Esto se relaciona con el tema de la *descreación* de Weil. Dios cuando creó el mundo, hizo un ejercicio de descreación. Dios no tenía ninguna necesidad de crearnos, si lo hizo fue por amor. Pero al mismo tiempo Dios sólo puede amarse a sí mismo, y su amor por nosotros es un amor hacia él mismo a través de nosotros. Dios se vació de su divinidad para crearnos. Nosotros ahora debemos vaciarnos de la falsa divinidad con la que hemos nacido. Esta falsa divinidad seguramente se vincula a la fuerza que lo colectivo genera en nosotros. En un espacio social enturbiado por miedos y conflictos de poder es más factible que pueda desarrollarse la idolatría.

Simone Weil está interesada en conectar, de manera provocativa, a Israel con el poder terrenal. Y evidentemente en el judaísmo no hay ninguna persona humana que redima el pecado de los otros aceptando previamente un martirio de muerte. Weil se obsesiona con la idea del «Dios todopoderoso» que se proclama a menudo en los *Salmos* y en la Torá. Es cierto que en ese Dios de los *Salmos* no se perciben las huellas de un Dios que lo crea todo retirándose. Pero eso no justifica la crítica desmesurada. En el artículo «Israel y los gentiles» dice Simone Weil:

> [...] los hebreos anteriores a Moisés sólo conocieron a Dios en tanto que «Todopoderoso». Dicho de otra forma, no conocían de Dios sino el atributo del poder y no el bien que Dios mismo es. En efecto, no hay casi ningún indicio de que alguno de los patriarcas estableciera un vínculo entre el servicio a Dios y la moral (PD 37).

Y el Dios de los católicos ¿no tiene poder? ¿No hay cierta correa de transmisión entre el Dios de los judíos y el católico que haría que el poder se traspasara de esta manera? ¿Se acuerda Weil de que la Iglesia católica asume en buena parte la idea de Israel como pueblo santo y que con la santidad se redime? Ella llega incluso a poner en duda la esperanza en la vida futura que proclaman todas las religiones. Hay que recordar también, y pienso que aquí acierta, que Simone Weil cree que nos debemos alejar al máximo de la creencia en un Dios consolador. La religión no puede ser vicaria del consuelo. Y continúa Weil:

> Los hebreos siempre han oscilado entre la concepción de Yahvé como dios nacional entre otros pertenecientes a otras naciones y Yahvé como dios del universo. La confusión entre las dos ideas encerraba la promesa de ese imperio del mundo a que todo pueblo aspira (PD 39).

Es cierto que toda nación aspira al dominio de la tierra donde ha nacido. Es el único medio a la hora de comenzar un proceso de arraigo. Arraigo que Simone Weil, por otra parte, consideraba imprescindible tanto para el alma del individuo como para el desarrollo de la vida social. Y el desarraigo es uno de los mayores peligros de las sociedades técnicamente avanzadas del siglo XX. El proceso que genera el progreso técnico desarraiga la vida de los trabajadores alcanzando al resto de la vida social.

El tendencioso prólogo de Jordi Maragall a la edición catalana de *A la espera de Dios*[4] complica aún más las cosas. Al final de este prólogo se percibe una especie de desesperación, por parte de Maragall, en lo que respecta al tema de la no conversión de Simone Weil al catolicismo. En este aspecto fue muy valiente. Decidió no bautizarse, por una parte, porque la Iglesia continuaba favoreciendo a los ricos, y por otra, como institución que creó la Inquisición y que exterminó la cultura albigense —que en un mal ejercicio de comparación histórica, comparaba a la época clásica—. Maragall habría preferido que Weil se hubiera bautizado. Así lo expresa en las últimas palabras de su prólogo cuando apela a una posible conversión a través del espíritu generado por el concilio Vaticano II. Pero Simone Weil no puede ser apropiada por ningún partido o iglesia que la quiera enarbolar como bandera. En su discurso

4. S. Weil, *En espera de Déu*, Edicions 62, Barcelona, 1965.

no hay consignas. Hay un esfuerzo por hacer un trabajo riguroso y esmerado de búsqueda de la verdad, pero alejado de toda prédica. Dice Jordi Maragall:

> Piensa que los apóstoles que erraban y pecaban y negaban a Cristo, después volvían a ser conducidos por el aliento del espíritu y volvían a luchar, armados de nuevo en la fe y construían una pobre y santa Iglesia, a la que tú no te atreviste a entrar y que siempre, quizá, pero sobre todo ahora, a los veinte y tantos años de tu muerte, vuelve a extender ampliamente los brazos bajo los cuales, tal vez, sin darte cuenta, te habrías encontrado[5].

¿Te habrías encontrado? Creo que Maragall no es capaz de captar el gesto de libertad radical de Simone Weil, ni lo que dice en sus escritos de carácter más «místico». Si se leen en profundidad, uno se percata de que nunca hubiese podido ser una católica ortodoxa. Tenía materia de ortodoxa, pero, a la vez, de heterodoxa.

En la contracubierta de la antología *Escrits sobre la guerra* (EG) se encuentra una observación que no es cierta. Anna Berenguer e Isabel Ortega escriben: «En 1938 se convirtió al catolicismo, pero no se bautizó por no abjurar, en aquellos días tan hostiles, de la condición israelita». Sin embargo, Simone Weil no se convirtió nunca al catolicismo por las cuestiones que ya he mencionado antes, y porque estaba en contra de la promulgación de los *anathema sit* de la Iglesia, incompatibles con su libertad intelectual como filósofa. La razón no fue su estima por la población judía que era conducida a los campos de exterminio. Además, existe el testimonio de una carta donde explicita que ella no se siente judía y que nunca ha estado en una sinagoga. Es la carta que envía al gobierno de Vichy tras haber sido expulsada del cuerpo de profesores de instituto, precisamente, por su condición de judía.

Es curioso que Simone Weil, en el artículo «Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea» (ED 139-147), esté tan preocupada por saber cuál es el origen monoteísta de los pueblos del Extremo Oriente. Le preocupa mucho saber cuál fue la primera religión monoteísta. Está muy interesada en la conexión de Grecia con Egipto. Llega a afirmar que debió existir relación entre Grecia y Egipto muy poco tiempo antes de la *Ilíada*. Pero es curioso que no reivindique al pueblo judío como el generador de nuestra cultura monoteísta, y que, en cambio, haga todos estos malabarismos de historia comparada poco rigurosa para encontrar el origen de este fenómeno. Evidentemente, eso se explica porque ella considera malo todo aquello que proviene de

5. Prólogo de J. Maragall a S. Weil, *En espera de Déu*, cit., p. 18.

Israel. En el artículo previamente citado incluso llega a suponer que el pueblo judío quizá fue en ayuda de Troya (siglo XIII a.C.) poco tiempo después de las aniquilaciones que narra el *Libro de Josué*. Ahora bien, la sorpresa final del artículo aparece cuando se pregunta por el motivo por el cual Herodoto no habla en ningún momento del pueblo judío, añadiendo como nota final: «Sin embargo, el silencio total de Herodoto sobre Israel resulta muy enigmático. Este pueblo debe de haber sido considerado en aquella época como sacrílego, como algo de lo que no se debe hacer mención» (ED 147). Se trata de una salida de tono bastante llamativa e insostenible. Todo ello está relacionado con la idea edulcorada y errónea que tiene de la guerra de Troya. Habla del tema de los vencedores que llegan a añorar la derrota. Y evidentemente que los vencidos generan recuerdo, pero no con el énfasis que le da Simone Weil cuando nos habla de la mala conciencia de los vencedores aqueos. Los vencedores podrían tener mala conciencia, pero el delirio de poder construye una maquinaria tan soberbia de autoestima que hace olvidar buena parte del pasado asesino que genera el vencedor. La historia que conocemos es la historia, desgraciadamente, de los vencedores. Ellos han escrito las crónicas.

Si continuamos analizando este artículo, veremos el conjunto de imprecaciones que Simone Weil lanza contra Israel. Cuando se lee varias veces parece mentira que una voz tan lúcida pueda emitir prejuicios tan airados. Dice Weil: «La tradición sobre Noé y sus hijos arroja una luz deslumbrante sobre la historia de la civilización mediterránea, si bien hay que separar de ella lo que los hebreos le añadieron movidos por el odio» (ED 139). Un odio muy común entre todos aquellos que han sido esclavizados.

Ahora tratamos el tema de la espiritualidad. Weil cree que Israel no puede reconocer el camino espiritual de la transcendencia porque su Dios es demasiado terrenal y no tiene el modelo del cordero degollado que sí tenían los cultos a Osiris. Y, ¡cómo no!, también cita a Roma como ejemplo de otro pueblo que hace oídos sordos a lo espiritual. Incluso la diáspora del pueblo judío se justifica como padecimiento por no haberse acercado a los cultos de Egipto. Dice Weil:

> Israel rechazó la revelación sobrenatural, pues no necesitaba un Dios que hablara al alma en lo secreto, sino un Dios presente en la colectividad nacional y protector en la guerra. Israel buscaba el poder y la prosperidad. A pesar de sus contactos frecuentes y prolongados con Egipto, los hebreos se mantuvieron impermeables a la fe de Osiris, a la inmortalidad, a la salvación, a la identificación del alma con Dios por la caridad. Ese rechazo hizo posible que se diera muerte a Cristo y se prolongó después de esta muerte en la dispersión y el sufrimiento sin fin... (ED 143).

La persecución a la que ha sido sometido el pueblo judío se debe al hecho de no haber asimilado suficientemente una tradición espiritual de otro pueblo. Simone Weil vuelve a emitir de forma contundente un juicio muy popular en el mundo católico: los judíos son perseguidos porque no se quisieron convertir a la religión de Cristo. Parece latir un juicio negativo hacia la firmeza del pueblo judío respecto a sus propias creencias y una mala lectura de los textos bíblicos.

Se debe romper el vínculo entre Israel y el cristianismo. La influencia del primero sobre el segundo ha desarraigado a Europa de la raíz primera del cristianismo, que sería aquella bella relación que ella, a la ligera, establece entre Grecia y el cristianismo. Evidentemente, critica a los fariseos por negarse a aceptar el helenismo y a buen seguro le parecen sacrílegos los dos *Libros de los Macabeos* que hablan de la resistencia judía contra el proceso de helenización. Y continúa Simone Weil:

> No nos damos cuenta de que si los hebreos de aquellos tiempos resucitasen entre nosotros, su primera reacción sería matarnos a todos, incluidos los niños en sus cunas, y arrasar nuestras ciudades, acusándonos de crímenes de idolatría (ED 144).

Ahora bien, todo sea dicho, los toques de pureza y sabiduría intelectual están siempre presentes en sus escritos. Hacia al final de ese mismo artículo dice una cosa muy cierta que se vincula con el problema del *desarraigo* de las sociedades contemporáneas. Una cultura que ha ganado la guerra —invasora— debe asimilar al máximo la luz del país que ha conquistado. El invasor se debe someter al espíritu del lugar, cosa que, por ejemplo, no hicieron los franceses cuando ocuparon Occitania ni la mayoría de culturas invasoras, que tratan de imponer su visión del mundo. Escribe:

> Cada vez que un pueblo invasor se sometió al espíritu del lugar, es decir, al de Cam, y bebió de su inspiración, dio lugar a una civilización. Siempre que prefirió mantenerse en su ignorancia orgullosa, hubo barbarie, y tinieblas peores que la muerte se extendieron durante siglos (ED 146).

Eso se relaciona también con la opinión que Weil tenía sobre el tema del amor a las patrias extranjeras. No se puede amar al extranjero si uno no estima su propia patria. Y realmente es así. Dice: «Para respetar, por ejemplo, las patrias extranjeras, hay que hacer de la propia, no un ídolo, sino un peldaño más hacia Dios» (GG 178).

La historia es el relato de los vencedores. Los documentos los transmiten los vencedores. Eso no quiere decir que las víctimas no hablen: «La historia está basada en la documentación, es decir, en el testimonio de los asesinos sobre las víctimas» (EL 123).

Conclusión

Los ataques a Israel aparecen dispersos a lo largo de sus escritos. Son la misma letanía de siempre: acusaciones de idolatría, el Dios nacional preocupado por el poder terrenal y la inexistencia en Israel de la figura del mediador Hijo de Dios, que se hace carne y expía nuestros pecados con la muerte. Según Simone Weil, una de las virtudes del cristianismo es la encarnación del Verbo divino. Eso no existe en Israel. Pero podemos preguntarnos si interpretó bien el papel de los profetas como portadores del mensaje de Dios o la figura de Moisés, más allá de ser el caudillo de una tribu que emigra de un lugar. En el Cuaderno X encontramos otra referencia a Israel respecto al tema de la creencia en un Dios único:

> La creencia en un Dios único, sin distinción de personas ni principios de bien y mal, trae como consecuencia, o es causante, en cualquier caso es inseparable, de la ceguera moral que encontramos en los hebreos. Se trata de una mala unión de los contrarios (C 792).

Después se refiere al tema de la revelación. Israel carece de la idea de la revelación. ¿Olvida Weil que a quien primero se revela Dios es a Moisés? Además, es una revelación muy directa, casi cara a cara:

> Podemos imaginar dos tipos de relaciones distintas y opuestas de Israel con la «idolatría». En principio, Israel, carente de una revelación, se hallaba muy por debajo de cualquier pretendida idolatría. Posteriormente, tras haber aprendido de los persas cómo se concebía un Dios universal y espiritual, se situó a la cabeza de los pueblos en los que la religión, mientras tanto, se había ido corrompiendo verdaderamente hasta la idolatría, cosa que ocurre cada vez más hasta llegar a Cristo (C 792).

La ausencia del mediador revela una presencia de un Dios de cariz más colectivo y nacional con sospechas de posible idolatría. Igualmente pasaba en Roma. Weil vuelve a la carga, y a la vez, le sirve también para criticar al islam. Weil escribe:

> No puede haber contacto personal entre el hombre y Dios si no es a través de la persona del Mediador. Fuera del Mediador, la presencia de Dios en el hombre no puede ser sino colectiva, nacional. Israel escogió a un Dios nacional al tiempo que rechazaba al Mediador; puede que en ocasiones tendiera hacia el verdadero monoteísmo, pero siempre volvía a caer, y no podía evitarlo, en el Dios tribal. El islam es una ilustración de esta misma ley. Alá, en el Corán, es también el Dios de los beduinos armados. El bienamado de los místicos del siglo X no es ese Alá (C 793).

Y ya para acabar, una referencia a la hipótesis de Simone Weil sobre una posible participación de Israel en la guerra de Troya. Ella la califica de hipótesis, es decir, no se atreve a emitir un juicio de certeza sobre esta formulación. Pero esta idea, como hemos dicho, ya se encuentra presente en el artículo «Los tres hijos de Noé y la historia de la civilización mediterránea» (ED 139-147). Dice:

> Hipótesis: si los judíos salieron de Egipto en el siglo XIII —el siglo del sitio de Troya, según Herodoto— y entraron en Canaán cuando todos sus hombres válidos se encontraban en Troya, entonces resulta comprensible la fulminante devastación causada por Josué. También resulta comprensible que se detuvieran en seco llegado cierto momento y que, después de haber dado muerte a todos los cananeos, todavía siguiera habiendo tantos como para no poder con ellos, y que, por haber entrado en Canaán como en un pedazo de mantequilla, tuvieran el sentimiento de ser un pueblo escogido por Dios. «Azote de Dios» (C 796).

Dios flagela a su pueblo por la devastación. Y todo de la mano del *leimotiv* clásico de cuño cristiano: los sufrimientos del pueblo elegido se deben al hecho de no haberse querido convertir al cristianismo. Con este texto soy consciente de que reflejo la parte más oscura de todo el montón de «pensamientos desordenados» de Simone Weil. Incomprensiblemente emite juicios de valor injustos y erróneos contra Israel. Esta parte de su mensaje muy a menudo se obvia. Pero por el respeto intelectual que merece, creo que debemos escribir sobre aquello que no nos gusta de ella y explicar la pobreza intelectual de estas opiniones que sorprenden, ya que fue una de las máximas figuras de la filosofía y de la intelectualidad europeas del siglo XX. Tiene una lucidez que se esfuma cuando habla de Israel. Y en ello se adivina el transfondo de una cierta dosis de auto-odio y prejuicio muy grande contra su raza.

A pesar de todo, sus textos desprenden la fuerza de la luz de las estrellas. Su pensamiento hace mover el mundo. Da alas al mundo. Crea «mundo» en el mundo. Coincido con ella en su desconfianza hacia la noción de progreso. 1789 representa el inicio delirante hacia la creencia en el progreso de la historia. Y el cristianismo tiene buena parte de culpa. Cito este texto para finalizar:

> El cristianismo primitivo fabricó el veneno de la noción del progreso con la idea de la pedagogía divina que forma a los hombres con el fin de hacerlos aptos para recibir el mensaje de Cristo [...] El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ése es el germen de Hegel y de Marx. La noción de la historia como continuidad dirigida es cristiana (C 831).

A LA LUZ DE LO SAGRADO. EXPERIENCIA RELIGIOSA Y COMPROMISO POLÍTICO

Carmen Revilla

> «No conceder atención a la belleza del mundo es quizá un crimen de ingratitud tan grande que merece el castigo de la desdicha».
>
> Simone Weil

En «A propósito de la teoría de los quanta» Simone Weil escribía que «todo esfuerzo de pensamiento consiste en pensar la experiencia»; idea que puede tomarse como cifra del trabajo teórico de esta autora en cuya obra los acontecimientos de la primera mitad del pasado siglo dejaron una huella, tal vez excesivamente fuerte, pero que en la actualidad se nos ha vuelto casi imprescindible, quizá porque intuimos que, al haber sabido permanecer en «el centro de gravedad de las situaciones»[1], habría conseguido, como ella misma escribía a sus padres al final de su vida, «escribir cosas eternas»[2]. De hecho, al atender a su actitud teórica, el modo en el que la experiencia religiosa queda conjugada con su preocupación política se diría que anticipa posturas como, por ejemplo, la de Jeanne Hersch, lectora atenta de sus escritos, cuando afirma que «quizá de hoy sólo será eterno lo que pase con la mayor agudeza por el *hic et nunc*»[3], en la medida en que la agudeza de la mirada weiliana parece posibilitada y acrecentada justamente por lo sagrado a cuya luz atiende el aquí y ahora.

De Simone Weil puede decirse que es una pensadora de la experiencia, no tanto por su inicial y muy marcada decisión de experimentar como por su característica voluntad de implicación en lo que acontece, por su amor a lo que existe, fruto de una actitud que desde el inicio de

1. C. Campo, «Una tragedia di Simone Weil: *Venezia salvata*», en *Sotto falso nome*, Adelphi, Milano, 1998, p. 52.

2. «Habría que escribir cosas eternas para estar seguros de que serían de actualidad», carta de febrero de 1943, en EL 178-179.

3. J. Hersch, «¿Por qué escribe?» (1958), en *El nacimiento de Eva*, trad. de R. Rius Gatell, El Acantilado, Barcelona, 2008, p. 61.

su actividad adhiere su pensamiento a lo real frente a las construcciones imaginarias e ilusorias, que la vida social sostiene y potencia y a las que da lugar, sin embargo, el contacto mismo con la realidad. En este sentido E. Bea señalaba cómo su obra se sitúa en ese conflictivo punto de «tensión entre la intención de cambiar las condiciones de la existencia y la adhesión a la realidad», de tal modo que llega a darse una singular correspondencia entre su radicalmente innovador pensamiento y acción con la voluntad de expresar lo real como es, correspondencia que «define lo más genuino de su escritura»[4].

Las experiencias —que obtiene de sus lecturas y de su misma formación intelectual, de las condiciones del trabajo físico que conoce directamente en las fábricas y en el campo, de la vida política y sindical o de la guerra en la que se compromete activamente, y también de Dios— jalonan su existencia y se articulan en dos grandes ejes biográficos y teóricos que se cruzan: la vida política y la religión. Es este cruce el aspecto posiblemente más personal y representativo de su aportación, pero también se diría que el más problemático, un aspecto que, en todo caso, marca un punto en el desarrollo de su pensamiento en el que vale la pena detenerse porque pone en juego el sentido del mismo, la coherencia de su trayecto y el alcance de su intervención[5].

Se trata de dos tipos y ámbitos de experiencia claramente diferenciados: la cuestión política constituye una presencia continua en su trayectoria, pluriforme y en permanente reelaboración; su actividad en este campo responde a la decisión de estar efectivamente en el centro de los acontecimientos, aunque de ello resulten imprevisibles consecuencias que van forjando paulatinamente su concepción de la realidad, del ser humano y de la vida social; la experiencia política es el medio, por lo tanto, del que recaba la base de su reflexión y al que dirige permanentemente su trabajo teórico[6]. La experiencia religiosa en Weil, sin embargo, es prioritaria y originariamente una experiencia mística y, como tal, puntual e inefable; aunque de carácter excepcional, acoge la irrupción de un elemento esencialmente nuevo cuya intervención propicia un cambio de plano y de visibilidad.

4. E. Bea, «Simone Weil. Su filosofía del trabajo y del arraigo»: *El Ciervo* 585 (1999), p. 17.

5. El tema ha sido tratado en una perspectiva amplia y general por G. Forni Rosa, *Simone Weil. Politica e mistica*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1996. Véase también: A. Putino, «*Deus absconditus*. Apuntes políticos», en C. Revilla (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995.

6. Para este aspecto, uno de los trabajos más interesantes y documentados es el de D. Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Lavoro, Roma, 1996. Véase también el texto ya clásico de B. Saint-Sernin, *L'action politique selon Simone Weil*, Cerf, Paris, 1988.

Por ello conviene subrayar, en primer lugar, el carácter experiencial de la dimensión religiosa de una autora que, en consecuencia, sitúa su reflexión en la frontera entre la política y la mística, al incorporar una experiencia que no quedaría asimilada a otras formas, permaneciendo como elemento irreductible que proyecta sobre su pensamiento y su obra una luz peculiar[7]. Sobre el fondo de una formación agnóstica, la experiencia de lo sobrenatural modifica radicalmente su comprensión de lo real y se plasma en sus escritos, sin que éstos configuren, en rigor, lo que habitualmente se considera «literatura mística»[8], ya que, al menos los publicados por ella, recogen el esfuerzo por elaborar un discurso sustancialmente racional; se establece así una compleja relación entre su vida y su obra en la que es importante reparar por su singularidad y porque identifica su «gesto filosófico», distanciándola de otras elaboraciones, en sintonía y en ocasiones claramente influidas por la energía de sus propuestas.

En otro momento he comentado que son muy pocas las páginas weilianas calificables de «místicas». Sus escritos, por el contrario, conforman una filosofía, arraigada en la tradición de inspiración platónica y sustentada en una experiencia de la realidad que, sin embargo, incorpora la experiencia de lo sagrado y lo articula en su descripción de lo que es y en su proyecto de lo que debería ser. En este sentido podría leerse incluso esa narración de su experiencia mística, a la que alude en cartas y particularmente en la considerada como «autobiografía» en *A la espera de Dios*, recogida con el título de «Prólogo» en sus *Cuadernos* (C 857-858). Con extremada concisión y precisión esta página es el relato de su personal salida y posterior retorno a la «caverna», del modo en el que su itinerario vital gira, a partir de un determinado momento, en torno a una presencia imprevista que irrumpe en la cotidianidad de su existencia y la modifica para siempre, aunque sólo en un «punto» y en el «fondo» de sí misma, porque a partir de entonces no podrá ya dejar de pensarse como posible objeto de un amor gratuito.

7. W. Tommasi ha abordado este aspecto, aunque vinculándolo a la cuestión de la diferencia de género, en *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli, 1997. Sobre la singularidad de este aspecto de la obra de Weil una de las más recientes e interesantes aportaciones sería el ensayo de A. Putino, *Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina, 2006 (véanse especialmente los capítulos: «L'essenza di un'assenza» y «Un ascolto»), un texto de considerable dificultad en el que sitúa el tema en un marco complejo, relacionándolo con las teorías matemáticas modernas (sobre todo con Cantor), el psicoanálisis lacaniano y la filosofía de la diferencia sexual. También de A. Putino puede verse el trabajo, más asequible, de carácter teológico: *Simone Weil e la passione di Dio. Il ritmo divino nell'uomo*, Dehoniane, Bologna, 1997.

8. Cf. M. Massignon, «La experiencia mística y los modos de estilización literaria», en *Ciencia de la compasión*, ed. y trad. de J. Moreno Sanz, Trotta, Madrid, 1999, pp. 75-98.

El libro, recientemente aparecido, de J. Oton, *Simone Weil: el silenci de Déu*[9], toma precisamente esta página weiliana como referencia básica de su reflexión sobre la experiencia religiosa de la autora, entendida como «encuentro» de algo que será percepción consciente de una «ausencia», como relación con un Dios que se manifiesta y se esconde, que se revela y se oculta.

No deja, sin embargo, de ser sintomático y de plantear interrogantes el que, en el proyecto, de carácter eminentemente político, en cuya elaboración centra su dedicación, el elemento religioso juzgue que ha de ser reducido al máximo como factor explícito: «Problema social. Restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para hacer respirable la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es mal (es tentar a Dios)» (GG 189), es una «ordalía», dirá también, un uso injustificable de lo divino, cuya presencia sólo puede quedar incorporada mediante la espera, el deseo y la atención a su ausencia —«Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia» (GG 147), escribe— y a esas huellas gratuitas ante las que la actitud que adoptar, de reconocimiento y aceptación, resulta contraria al ineficaz empeño en hacerlo intervenir a través de la acción humana. De esta forma, la reflexión política se mantiene alejada, e incluso en las antípodas, de cualquier forma de integrismo.

Si bien es cierto que la actual y creciente preocupación por acercarse a los problemas que plantea la relación entre diversas tradiciones religiosas encuentra en Simone Weil un testimonio lúcido, veraz y excepcionalmente comprometido, hay que tener en cuenta que tanto sus consideraciones relativas a la historia de las religiones como las de carácter teológico[10] sólo encuentran un marco de discusión adecuado si se sitúan sobre el fondo de lo que fue su actitud intelectual, evitando que su aportación quede desdibujada en un ámbito de significados que por su carácter confuso e indefinible son radicalmente incompatibles con su modo de proceder y objeto explícito de su rechazo.

El objetivo de estas páginas, que no es sino invitar a leer a una autora, decisiva en la escena filosófica del siglo XX y cada vez más reconocida, no puede prescindir del hecho de que su obra no admite simplificaciones ni síntesis fáciles, en primer lugar porque está esencialmen-

9. Fragmenta, Barcelona, 2008.

10. Los textos en los que de forma explícita Simone Weil desarrolla este aspecto serían la *Carta a un religioso* (CR) redactada en 1942 y dirigida al dominico J. Couturier, y el «Cuestionario», enviado al benedictino dom Clément a partir de los temas tratados con él ese mismo año, y traducido en PD 51-52, aunque en la casi totalidad de los escritos de Marsella y Nueva York pueden encontrarse consideraciones al respecto. Sobre el tema: P. Bellocchio, G. Bonola y A. Pleydell, «Discussioni sulla *Lettre à un religieux*»: *Filosofia e teologia* 3 (1994), pp. 450-459.

te ligada a su breve pero compleja biografía, también porque recoge, en diferentes códigos, un riguroso y metódico trabajo teórico y, quizá sobre todo, porque en ella nos proporciona, sin concesiones ni digresiones, una en muchos sentidos despiadada descripción de la realidad cuya comprensión pide, además, una suerte de implicación personal, por lo que Gabriella Fiori, por ejemplo, aconseja leerla «en pequeñas dosis». Por eso intentaré, en primer lugar, esbozar en líneas generales el marco teórico en el que el compromiso político de Simone Weil se perfila, justamente, «a la luz de lo sagrado», incidiendo en las dificultades ante las que se encuentran sus lectores, para, a continuación, destacar el tema de la atención como uno de los elementos de la experiencia de lo sagrado que se trenza con su preocupación política, anudando aspectos que pautan su evolución y caracterizan su actitud intelectual.

Sobre el horizonte del pensamiento de Simone Weil

A la hora de presentar un pensamiento como el de Simone Weil, el primer riesgo, que no deja de ser un problema para quien se dedica a la filosofía, deriva del hecho de que, en muchos sentidos, resulta más visible la autora que su obra, en la medida en que ésta tiende a aparecer como una serie de reflexiones, cargadas de sugerencias, pero inconexas a veces e incluso contradictorias; y esto es así por varios motivos que no son ajenos a su forma de entender el trabajo teórico ni al tipo de lectura que requieren: ante todo porque la filosofía, para ella, es sobre todo una práctica[11], un modo de vida indisociable de sus afirmaciones; por otra parte, porque, como en la exposición es inevitable seleccionar afirmaciones, el carácter argumentativo de su reflexión parece ceder ante el «aforismo», un modo de expresión que, ciertamente, utiliza en ocasiones, pero en sus notas y sin excluir en modo alguno la argumentación, extremadamente rigurosa en su caso; aunque tal vez el motivo de mayor peso estribe en el hecho de que, en su propuesta, destaca especialmente una dimensión crítica, considerablemente provocadora: Simone Weil propone desmontar las concepciones que sostienen la vida social y están sostenidas, a su vez, por la ley de la fuerza que rige la realidad en la que se desarrolla la existencia, y esto da lugar a un cuestionamiento radical de temas básicos, cuya actual relevancia es indiscutible: el de los derechos, el del valor y la función de la colectividad, el del lenguaje de la política, el del sentido de la guerra...

11. Sobre este punto es de interés el conocido trabajo de L. Muraro, «Filosofia, cosa exclusivamente in atto e pratica», en A. Putino y S. Sorrentino (eds.), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico, politico e religioso di Simone Weil*, ESI, Napoli, 1995, pp. 41-48.

Curiosamente, el factor de provocación se acentúa en la medida en que se hace más explícita la dimensión religiosa, esencial en su pensamiento. De aquí, pues, la importancia de situar esta dimensión en el marco de la práctica y de tener en cuenta algunos rasgos característicos que afectan simultáneamente a su modo de pensar y de vivir.

Ante todo, el hecho de que la dimensión religiosa de su filosofía nace de una experiencia, aunque se encuentre en el centro de una profunda reflexión sobre ella. En Simone Weil se establece así una relación entre la búsqueda de la verdad y la experiencia de Dios a lo largo de un itinerario que recorre fuera de la Iglesia, de los dogmas y recintos confesionales, una relación que acaba vinculando la mística a la filosofía en la medida en que la experiencia mística pone en juego un saber que enlaza teoría y práctica y supone, en su raíz, un proceso de autotransformación.

Por otra parte, este rasgo de su trayecto intelectual, frente a posiciones «espiritualistas» de distanciamiento y abandono, radicaliza su voluntad de «estar» en el centro de los acontecimientos, convencida de que existe algo no-natural cuya presencia supone y proporciona una comprensión insustituible de lo real, además de constituir un factor necesario para su modificación, como lo confirma el que, de hecho, la autora trabajara hasta el final en la formulación de un proyecto político, cada vez más utópico, pero también, como decía, más radical y, en todo caso, tan anclado en lo real que resulta en muchos aspectos premonitorio. Si es verdad que «a lo largo de toda su obra Weil no deja de reclamar un esfuerzo de 'invención' de otras formas políticas, otra organización productiva, otra comprensión de la historia, otro sentido de la religiosidad e incluso otro paradigma científico»[12], también lo es que todas estas «invenciones», o refundaciones, son complementarias y se concretan en esa apelación a la urgente necesidad de «edificar una civilización» que marca sus últimos escritos[13].

De este modo, el elemento religioso queda inserto en una elaborada concepción de la realidad que entiende como proceso material regido por leyes necesarias que rigen igualmente el mundo humano y la vida social; en esta mecánica será sobrenatural aquello que suspende el mecanismo de la fuerza, esto es, la gracia que, como tal, es siempre una presencia gratuita; la única «práctica» posible consiste en cultivar la capacidad de abrir y mantener abierto un vacío que pueda acogerla, mediante un ejercicio y esfuerzo de atención que revaloriza la pasividad,

12. E. Bea, «Simone Weil: su filosofía del trabajo y del arraigo», cit., p. 17.

13. Por ejemplo, y explícitamente, en sus notas de Londres: «El único remedio contra el paro es edificar. Pero ¿edificar qué? La única cosa que podemos edificar es una civilización» (EL 136).

la capacidad de detenerse y esperar (*l'attente*); si su propuesta tiene, sin embargo, un importante alcance político es porque sólo en un medio adecuado —que proporcione al ser humano «espacio, calor y silencio», dirá en Londres, así como «raíces», es decir, vínculos naturales y no imaginarios con lo real, que le permitan no quedar «cosificado», esto es, sometido a la necesidad de la fuerza— es posible llevar a cabo este esfuerzo; pero este «medio humano» hay que crearlo, y a ello dirige, por tanto, la elaboración de un proyecto político orientado al cuidado de las huellas de civilizaciones que, porque tuvieron esta virtud, son literalmente lugares de arraigo para nuestro presente; un proyecto, en consecuencia, que apunta a la revisión y modificación de la acción política y las estructuras sociales que ésta ha propiciado y que, prioritariamente, busca suscitar formas de convivencia capaces de responder a las necesidades del ser humano.

En este sentido, situar la reflexión política «a la luz de lo sagrado» lleva implícita la alusión a un rasgo característico de la totalidad de su obra, en la que, desde el inicio, se percibe una predisposición a lo sagrado, en cuanto que se trata de una autora sensible siempre a las posibilidades que entrañan el vacío y la espera, la atención y el deseo, como formas positivas de atraer algo radicalmente otro, casi imperceptible, que, sobre un fondo de cotidianidad, modifica la existencia. Esta predisposición aparece ya desde sus primeros escritos, aunque este rasgo resultará explícito tras una experiencia específica, difícilmente asimilable, de lo que denomina sagrado, término que designa, en primer lugar, un orden de realidad supranatural y, por extensión, todo lo que, en el mundo natural, pueda mantener un contacto con ello, aunque lo sea, habitualmente, en la forma de la ausencia y, por tanto, en la perspectiva del *malheur*.

A esta luz «ve» que lo real —un mundo que es el «peor de los posibles», fruto de la retirada de Dios y sometido a la ley degradante de la fuerza— es esencialmente poroso, capaz de alojar la presencia infinitesimal de aquello que detiene su mecánica.

Subrayar este aspecto, sin embargo, supone adoptar ante su obra una perspectiva que implica algunos peligros con los que conviene contar, a fin de no desfigurar en exceso su aportación, bloqueando la posibilidad de comprenderla: se trata de un núcleo teórico y problemático que, por ejemplo, parece confirmar, como se ha dicho, que es «más interesante su vida que su obra», incurriendo en el error de escindirlas[14]; por otra parte, tiende a acentuar la excepcionalidad de ambas,

14. Sobre las vinculaciones biográficas de su pensamiento: G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano, 1981 y, de la misma autora, *Simone Weil. Une femme absolue*, Félin, Paris, 1987.

con el riesgo de distanciárnosla, al situarla, bajo capa de elogio, en un lugar marginal; incluso podría contribuir a una disociación de planos que comprometería la coherencia de un pensamiento profundamente unitario —un «bloque», dirá ella, que se ha de tomar como tal para ser asimilado comprensivamente, algo que exige, como también nos dice, «poner todo de sí mismo y a fuerza de paciencia, de trabajo y de método» (GG 153).

Al aproximar «experiencia religiosa» y «compromiso político», como dos vertientes de un mismo proceso[15], intento, ante todo, llamar la atención sobre la unidad y coherencia de un trayecto teórico, en el que la biografía personal e intelectual de la autora se tejen y se plasman en sus escritos; unidad que resulta evidente en el tratamiento de determinados temas y en momentos puntuales, como es, por ejemplo, su postura ante la guerra, pero que caracteriza, sobre todo, la formulación de sus propuestas políticas en los últimos escritos.

Por otra parte, la dimensión religiosa constituye un aspecto, de su pensamiento y de su obra, en el que confluyen cuestiones problemáticas que obligan a detenerse —a atender incluso a las posibles contradicciones de la autora— y a realizar un esfuerzo previo de clarificación de lo que se podría llamar la religiosidad weiliana, como ámbito que abarcaría tanto las reflexiones teológicas de una pensadora eminentemente política como la incidencia de la mística en su escritura, el componente ético o moral de su pensamiento y los comportamientos y actitudes que preceden y acompañan a esta experiencia, así como también su relación con la Iglesia como institución o su actitud respecto a la ortodoxia doctrinal... Líneas complementarias que se cruzan y no es fácil disociar, todas ellas nacen de una experiencia y apuntan a una concepción de la realidad y del ser humano cuya consideración hace de su obra una aportación insustituible, que incorpora una crítica radical a la estructura de nuestra civilización y la búsqueda del germen de su posible revitalización.

En el horizonte de este programa de carácter político, y en la perspectiva de una autora que aboga en su trabajo intelectual por el rigor metódico, la experiencia mística establece, sin duda, una inflexión, pero no distorsiona el marco que, a partir de entonces, incorpora a Dios, al que se refiere explícitamente en el contexto de la tradición cristiano-católica que considera esencialmente suya, si bien, como se sabe, se mantuvo, por vocación propia y según su testimonio, «en el umbral» de la Iglesia.

15. Sobre el tema puede verse, en una perspectiva general, el ensayo de G. Borrello, «La politica come aspirazione al bene», en *Obbedire al tempo*, cit., pp. 97-105, que reconduce este aspecto del pensamiento weiliano al tema de la «inspiración».

Ahora bien, el Dios weiliano es ante todo fruto de una experiencia inesperada y no controlable; su presencia significa, pues, encontrarse ante un límite y una contradicción que el pensamiento ha de aceptar como «criterio de lo real»; sin poder asimilarlo plenamente, cuando la atención se fija en algo hasta «hacer evidente la contradicción, se produce una especie de despegue» (GG 137) y se da un cambio de plano ascendente, de acuerdo con una geometría dinámica que hace de contrapunto a la mecánica descendente de la fuerza. Como los pitagóricos sabían, «la buena unión de contrarios se opera en el plano de arriba» (*Ibid.*, 139), nivel superior que no es sólo teórico y en el que verdad y bien se encuentran: «Todo bien verdadero comporta condiciones contradictorias [...] De la misma manera, toda verdad encierra una contradicción. La contradicción es el vértice de la pirámide» (*Ibid.*, 137).

Cuando se considera el modo en el que la experiencia religiosa, en este sentido, pasa a formar parte de su planteamiento es habitual e imprescindible recurrir a esa «autobiografía» que es la carta dirigida desde Marsella al padre Perrin, en la que, como se recordará, le dice:

> En la adolescencia pensaba que carecíamos de los datos necesarios para resolver el problema de Dios y que la única forma segura de no resolverlo mal, lo que me parecía el peor de los males, era no plantearlo. Así que no me lo planteaba. No afirmaba ni negaba. Resolverlo me parecía inútil, pues pensaba que lo importante, puesto que estamos en este mundo, era adoptar la mejor actitud posible respecto a los problemas de este mundo. Y esto no dependía del problema de Dios (ED 38).

El modo en el que Dios queda integrado en su experiencia y reflexión excluye, por tanto, no sólo su intervención, sino la de cualquier intermediario, por eso añade poco después:

> Usted no me ha transmitido la inspiración cristiana ni la figura de Cristo; cuando yo le conocí, nada quedaba por hacer en ese aspecto. Todo se había llevado a cabo ya sin la intervención de ningún ser humano. Si no hubiera sido así, si no hubiera sido «tomada» anteriormente por Cristo, no sólo implícita sino conscientemente, no hubiera usted podido darme nada, pues yo no lo habría aceptado (ED 37).

Su postura en este punto no sólo entra en conflicto con aspectos doctrinales fundamentales, sino con su misma teoría del mundo como medio de los «bienes relativos e híbridos» solamente, pero en el que todo es *metaxú*, esto es, puente e intermediario, algo de lo que «no se puede prescindir», «un peldaño más hacia Dios» (ED 178); sin embargo, con estas afirmaciones resalta el carácter de experiencia que para ella tendrá la relación con lo sobrenatural, en virtud de la cual discierne con nitidez entre fe y creencia.

La irrupción del elemento religioso, sin embargo, se vincula a la búsqueda de la verdad que, desde la adolescencia, caracteriza su trayecto intelectual y su actitud. En esta misma carta narra cómo a los catorce años, tras meses de depresión ocasionada por el convencimiento de la mediocridad de sus facultades, adquiere la certeza, «de repente y para siempre», de que el acceso al «reino de la verdad» depende exclusivamente del «deseo» y de la «atención». De aquí la importancia, que pronto percibe, de hacer una «tregua» en el centro de la acción, de introducir momentos de detención en el corazón de la acción, momentos que precederán a las experiencias decisivas que configuran su trayectoria, en los que maduran sus decisiones y se van creando las condiciones que le permitirán acoger cada nueva experiencia.

En este sentido, la experiencia mística vendría precedida y acompañada de una serie de circunstancias que constituyen un progresivo acercamiento al cristianismo, en el que cabría distinguir al menos tres secuencias, marcadas por experiencias muy concretas y significativas:

En 1935 presencia una romería en un pueblo portugués y el cristianismo se le muestra entonces como religión a la que los «esclavos» —«y yo entre ellos», dice— no pueden dejar de adherirse; este encuentro viene precedido de la experiencia de trabajo en las fábricas, donde aprende que la opresión de la fuerza esclaviza y cosifica, así como de la estancia en Berlín, donde confirma que la adversidad en su grado extremo anula la energía de los seres humanos, hasta hacer desaparecer su capacidad de reacción.

Ante los frescos de Giotto en Asís, en 1937, percibe cómo la obra del «genio» permite el contacto con lo «impersonal», esto es, con un orden de realidad superior en cuanto que a través suyo queda incorporado al mundo, porque es la obra de quien hace visible la Belleza sin interponer pantallas, sin introducir elementos personales; este encuentro con el espíritu del cristianismo que habita en el arte tiene lugar después de la experiencia de la guerra de España, donde ha conocido una de las más dramáticas circunstancias en las que toda una categoría de seres humanos dejan de ser considerados como tales.

Poco después, en 1938, el contacto con las prácticas religiosas, una de las «formas del amor implícito de Dios», hace de la abadía de Solesmes el escenario del momento posiblemente más decisivo en su experiencia religiosa. Posteriormente, a lo largo de 1940 iniciará una importante investigación en el campo de la historia de las religiones, que prosigue durante su estancia en Marsella en 1941, donde despliega una intensa actividad política e intelectual, además de anudar relaciones de amistad que serán determinantes en su desarrollo personal; es este periodo, crucial en su evolución, la época de la *attente*, de la espera y de la atención, que se prolongará en Nueva York y Londres.

Conciencia de la esclavitud inherente a la condición humana[16], percepción de la belleza y del sentido de lo impersonal, valoración de las prácticas religiosas, así como de los objetos y textos sagrados, se convierten en factores fundamentales en la experiencia religiosa de la autora y sustentan las líneas básicas de su reflexión al respecto.

En la perspectiva de la atención

Sobre el fondo de su breve pero muy densa biografía el tema de la atención[17] adquiere un perfil tan marcado que no puede ser pasado por alto. La relevancia de este tema, sin embargo, lejos de atenuar su complejidad más bien la acentúa, obligando a esa lectura múltiple a la que la autora invita como modo de salir de las ilusiones que nacen del punto de vista personal, de la dinámica de la imaginación y del mecanismo de la fuerza que impone una única perspectiva.

La versión que, desde una posición fenomenológica y de manera muy sucinta, Roberta de Monticelli propone de la atención weiliana como «categoría central de su pensamiento»[18] contribuye a enriquecer la pluralidad de perspectivas. Con el fin de plantear la posible relación de la autora con el tratamiento del tema por parte de Edith Stein, señala tres rasgos que, por otra parte, darían razón de las múltiples facetas en las que la dimensión religiosa del pensamiento weiliano se despliega. Partiendo de las notas contenidas en el capítulo sobre «La atención y la voluntad» de *La gravedad y la gracia* nos dice que lo primero que impresiona al lector de estas páginas es «la frecuencia de las palabras 'todo' y 'toda'» y, a partir de aquí, destaca en la reflexión weiliana sobre la atención el que, en primer lugar, se trata de una «disposición del sujeto»[19] en la que éste se implica «poniendo todo de sí mismo» hasta que la verdad, dice Weil, «invade *el alma entera*» y se da como una «re-

16. Con ocasión precisamente de la figura del «esclavo» en la obra de Weil se ha señalado la existencia de ambigüedades léxicas y conceptuales en sus últimos escritos, cuando se da este cruce entre la perspectiva mística y la política; véase al respecto, J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, Paris, 2002, p. 86.

17. Para un desarrollo del tema, véase: Ch. Calò, *L'attenzione. Il passaggio dalla monotonia dell'apparenza alla meraviglia dell'essere*, Città Nuova, Roma, 1996; J. Janiaud, *Simone Weil: l'attention et l'action*, cit.; G. Zanardo, «Volontà e attenzione: un percorso di apprendistato», en el volumen colectivo *La provocazione della verità*, Liguori, Napoli, 1990 y A. Putino y S. Sorrentino (eds.), *Obbedire al tempo*, cit. (particularmente el trabajo de S. Sorrentino, «Il problema filosofico dei *Quaderni*. L'attesa come condizione dell'agire politico e dell'esperire religioso»).

18. R. de Monticelli, *L'allegria della mente*, Mondadori, Milano, 2004, p. 177.

19. *Ibid.*, p. 178.

velación». Así, señala que «la atención se cualifica por su constancia»[20], de modo que, aunque la relación al objeto es secundaria, el segundo rasgo de la atención en el que De Monticelli propone reparar es la «permanencia del objeto»; esto la lleva a subrayar, por una parte, que el lugar de la atención es el tiempo: «el tiempo de la atención se parece a un *nunc stans*, a una 'miniatura de eternidad'»[21], indica recordando precisamente a Jeanne Hersch, y, por otra parte, que este rasgo se conecta con el primero en cuanto que el comportamiento que pide del sujeto se opone a la dispersión de la «curiosidad»[22]; en consecuencia, «el tercer carácter que nos impresiona es la oposición entre atención y voluntad» que vincula la atención al «deseo sin objeto» haciendo de ésta una «mirada orientada al Bien, a lo que se opone a la necesidad, a la fuerza, a la gravedad, en definitiva, a la ciega ley natural que gobierna el querer humano. La atención tiene un carácter pasivo y paciente, opuesto al activo y laborioso de la vida que se desarrolla bajo el imperio de la necesidad»[23].

Disposición del sujeto, del que se requiere su plena implicación personal; inscripción en un presente que conecta con la eternidad; progresiva, pero decidida opción por la pasividad en la forma de la acción no-actuante. En su concisión estas observaciones de Roberta de Monticelli nos indican tres notas esenciales que, además de ilustrar y confirmar la caracterización general presentada del trayecto weiliano, desde la cuestión de la atención, llevan por sus implicaciones a ese cambio de plano y modificación de la perspectiva que la lectura de esta autora requiere y su texto impulsa, en la medida en que nos sitúan ante esas contradicciones, criterio de realidad frente a la imaginación, que como límite señalan la obligación de cambiar, justamente, de nivel de atención.

Susceptible de ser formada mediante un ejercicio metódico, una «gimnasia» según su expresión, la atención weiliana es, bajo un aspecto, un componente de la experiencia a cuyo desarrollo se dirige el proceso educativo, del que los demás beneficios, ante éste, «carecen de interés» (GG 156); en la atención radica «toda la fuerza del espíritu» en la medida en que propicia la salida del mecanismo de la fuerza y de la imaginación, puesto que la acción sin atención equivale al movimiento del cuerpo en el sueño. En su forma más «pura», sin embargo, la atención es «oración» (*Ibid.*), mirada a la que responde la gracia, cuando

20. *Ibid.*, p. 179.
21. *Ibid.*
22. «Por este rasgo, la atención se opone precisamente a la curiosidad. El conocimiento de lo esencial no se obtiene por acumulación de lo diverso, sino por una profundización continua (¿infinita?) de lo mismo» (*Ibid.*).
23. *Ibid.*, p. 180.

el ser humano «en el extremo de sus facultades extiende sus brazos, se detiene, mira y espera» (*Ibid.*, 149). Bajo este otro aspecto la atención se opone a la voluntad y, concretándose como *attente*, se inserta en la reflexión de la autora sobre la acción no-actuante y sobre la des-creación del yo[24], desarrollada tras el giro que introduce en su pensamiento la experiencia mística.

Hay, sin embargo, una profunda coherencia entre el ejercicio de la atención intelectual que, dirigida, por ejemplo, a la geometría, pone en contacto con la necesidad y da acceso a lo impersonal, por una parte, la propuesta de una «política de la atención»[25] frente a la deriva idolátrica de la sociedad[26] en sus últimos escritos, por otra, y, en último término, esa forma de atención que «en su grado más alto», «pura y sin mezcla», dice que «es oración» (GG 153). Respecto a esta aparente evolución, M. Vetö ha señalado dos etapas de superación de la perspectiva personal, que corresponderían a «la no-perspectiva abierta por la inteligencia y la perspectiva de Dios abierta por el amor que ella califica de sobrenatural»[27]; el hecho de que la experiencia mística marque una inflexión perceptible en el tratamiento de muchos de sus temas, desde el punto de vista del tema de la atención, al hacer de ésta, en su grado extremo, «la facultad creadora del hombre», proporciona un punto de referencia para reparar en el modo en el que se integra en su preocupación política, acentuando el compromiso que, en sus últimas obras, se orienta a una refundación radical de la civilización, porque «la magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, de religión auténtica, en dicha época» (GG 154).

La consideración del tema de la atención nos situaría en un nuevo nivel en el que vislumbrar cómo la aparente contradicción entre su propuesta de reducir al máximo el «papel de lo sobrenatural» en la vida social y la valoración de la presencia de «religión auténtica» como signo del «genio de una época» llegan a articularse. La facultad de atención requiere y propicia esa «libertad del corazón» de la que nace una «mirada

24. En estos temas influyen diversos aspectos y han sido abordados, en consecuencia, en perspectivas muy diferentes. Véase, por ejemplo: B. Landry Farron, «Décréation: Simone Weil, témoin de l'impossible»: *Cahiers Simone Weil* XII/2 (1989); J. P. Little, «Simone Weil: du vide-privation au vide-plénitude»: *Cahiers Simone Weil* X/2 (1987); Ch. Zamboni, «Sull'azione non-agente: Simone Weil lettrice della *Bhagavad-Gita*», AA.VV., *Azione e contemplazione*, Istituto di Propaganda Libraria, Milano, 1992.

25. La expresión da título a un capítulo de J. Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, cit., pp. 108-117.

26. Sobre este punto es de incuestionable interés: W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993.

27. M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, 1997; cf. J. Janiaud, *Simone Weil, l'attention et l'action*, cit., p. 88.

sin sombra»[28] que las iglesias recomiendan y, sin embargo, tantas veces obstaculizan con sus preceptos e imposiciones, y, en cierto modo, con su misma existencia como institución. A ello se refiere Simone Weil cuando en el considerado su «último texto» dice: «Bastaría, pues, con proclamar oficialmente lo que ya es más o menos realidad en la práctica: que una adhesión de corazón a los misterios de la trinidad, la encarnación, la redención, la eucaristía y el carácter revelado del Nuevo Testamento, es la única condición para el acceso a los sacramentos», esto es, a la incorporación a la Iglesia, de modo que, «en este caso, la fe cristiana, sin peligro de que la Iglesia ejerciera tiranía alguna sobre los espíritus, podría ser colocada en el centro de la vida profana y de cada una de las actividades que la componen, impregnando todo, absolutamente todo, con su luz» (PD 101).

La experiencia del místico como lugar de la verdad no se opondría, más bien al contrario, a la existencia de un corpus doctrinal y ritual, sino a su imposición institucional por parte de cualquier iglesia que, abandonando su función de custodiarlo, operase de acuerdo con los mecanismos que rigen el funcionamiento de lo colectivo: es, pues, el ejercicio de la fuerza como coerción tiránica ejercida sobre la capacidad de atención lo que ofusca la luz de lo sagrado.

Tal vez para acercarnos a este nivel de atención pueda ayudar la compañía de Cristina Campo, una autora profundamente weiliana en muchos sentidos y considerablemente sensible, en concreto, a este tema, llegando incluso a haber proyectado la creación de una revista que, con el título *L'attenzione*, respondiese a una concepción de la «lectura» sustentada en la disponibilidad del pensamiento que, «vacío y a la espera», se abre a la verdad desnuda del objeto[29].

Al final de su nota introductoria a la traducción italiana de *A la espera de Dios* Cristina Campo[30] dice que su finalidad no es sino «proponer al

28. Las expresiones son de Cristina Campo, en «Attenzione e poesia», en *Gli imperdonabili*, ed. de M. Pieracci, Adelphi, Milano, 1987, p. 165.

29. Véase, por ejemplo, el testimonio de M. Pieracci en su edición de Cristina Campo, *Lettere a Mita*, Adelphi, Milano, 1999, pp. 304 y 319.

30. Cristina Campo es uno de los pseudónimos, el más habitual, de Vittoria Guerrini, poeta y ensayista, traductora al italiano y estudiosa de Simone Weil, profundamente influida por ella. De sus escritos se han publicado los siguientes volúmenes: *Gli imperdonabili*, cit. (con una «Nota biográfica» de M. Pieracci); *Lettere a un amico lontano* (a Alessandro Spina), Scheiwiller, Milano, 1989 y 1998; *La Tigre Assenza*, ed. de M. Pieracci, Adelphi, Milano, 1991; *Sotto falso nome*, ed. de M. Farnetti, Adelphi, Milano, 1998 (contiene una exhaustiva bibliografía de la autora elaborada por M. Farnetti y F. Secchieri); *Lettere a Mita*, cit. (incluye el ensayo de M. Pieracci, «Cristina Campo e i due mondi» en el que aborda la relación de la autora con Simone Weil, dada la importante y continua presencia de ésta en la correspondencia). Entre los estudios sobre esta autora destacan: M. Pieracci, «Cristina Campo: della perfezione», en *Un cristiano senza chiesa e altri saggi*, Studium, Roma, 1991, pp. 135-149; A. Spina, *Conversazione in Piazza Sant'Anselmo. Per un ritratto di Cris-*

lector de Simone Weil un contexto de lecturas diferentes»[31] que juzga necesarias. Esta indicación invita a tomar en consideración su propia lectura, al provenir de una autora que mantuvo un trato decisivo con Weil, con quien comparte, como ha explicado Laura Boella, «un sutil sistema de afinidades y semejanzas», hasta el punto de que «Simone Weil le da a Cristina Campo el sentido de la propia vocación, le hace tangible 'todo lo que no se atreve a creer'. Cristina Campo habla, piensa y escribe con las palabras de Simone Weil, encuentra en ella su vocabulario interior —atención, desnudez, juego de fuerzas, necesidad, espada de doble filo, belleza—, lo acoge y lo modula en infinitas variaciones, así como en algunos aspectos de su existencia parece repetir el ascetismo, la voluntad de sacrificio de Simone Weil»[32]. Uno de los puntos en los que esta sintonía resulta visible tendría que ver con el hecho de que «como Simone Weil, Cristina Campo propone una física de lo sobrenatural, centrada en la posibilidad de experimentar la presencia y la realidad de cosas físicamente imposibles» que, no sólo apuntaría a una «acepción de lo suprasensible que no mira tanto a una hipostatización de la trascendencia como a un sistema, a una correlación de los cinco sentidos»[33], sino también a «una suerte de recomposición y nueva ordenación de lo real según leyes rigurosas de conexión y separación de planos»[34] que caracteriza el planteamiento weiliano y se encuentra en la raíz de lo que será una profunda «amistad intelectual», alimentada por el trato asiduo que Cristina Campo mantiene con algunas de las obras de Simone Weil.

Si se atiende a la cronología de la relación entre ambas autoras es posible destacar un segmento en el que resulta claramente perceptible una evolución y que iría de la redacción del escrito sobre «La gravedad y la gracia en *Ricardo II*», probablemente en 1952, un examen del *malheur* shakespeareano cuajado de alusiones a Weil[35], a la de la Introducción a la traducción italiana del que considera «un inmenso

tina Campo, Scheiwiller, Milano, 1993 (reeditado por Morcelliana, 2002); L. Boella, *Le imperdonabili Etty Hillesum, Cristina Campo, Ingeborg Bachmann, Marina Cvetaeva*, Tre Lune, Mantua, 2000. Son también de interés, aunque centrados en la relación de C. Campo con María Zambrano, los trabajos de M. Pertile, «Cara, il viaggio è incominciato. Lettere di Cristina Campo a María Zambrano»: *Humanitas* LVIII/3 (2003); «Nadar sabe mi llama el agua fría. Por la historia de dos amigas: María Zambrano y Cristina Campo», en *María Zambrano (1904-1991). De la razón cívica a la razón poética*, Residencia de Estudiantes/Fundación María Zambrano, Madrid, 2004, y «*Compatientes*. Acción poética de la tradición en María Zambrano y Cristina Campo»: *Aurora* 7 (2005), pp. 67-77.

31. Cristina Campo, «Introduzione a Simone Weil, *Attesa di Dio*», en *Sotto falso nome*, cit., p. 180.

32. L. Boella, *Le imperdonabili*, cit., p. 57.

33. *Ibid.*, pp. 63-64.

34. *Ibid.*, p. 61.

35. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., p. 23.

libro [...] un gran clásico precristiano»[36], *A la espera de Dios*, de 1972, pero en el que a partir de la consideración de la posición «inequívoca» de Weil en el umbral de la Iglesia católica apunta las insuficiencias teológicas, y también morales, de la autora, derivadas, en su opinión, de la falta de lecturas que le hubieran sido necesarias[37]. En esta etapa, en la que la convivencia con Elémir Zolla es con toda probabilidad determinante[38], la presencia de elementos weilianos en Cristina Campo es continua como lo muestra su trabajo de traducción, el contacto que establece y mantiene con la madre de la autora, Selma Weil, las referencias explícitas en su correspondencia y, naturalmente, el tono y el contenido mismo de sus trabajos, que da testimonio de su interés por un pensamiento que se cruza con el suyo y con el que se teje sin confundirse. Y es justamente el hecho de que no se confundan sus voces lo que concede a las observaciones de Cristina Campo un valor singular como perspectiva de lectura, síntoma y signo de la huella de Weil en una autora cuya aristocrática distinción espiritual y voluntad de perfección, habitualmente señalada, no parece ajena a la advertencia weiliana respecto a la mediocridad que castiga el «crimen» de «no conceder atención a la belleza del mundo» (PD 88-89).

Entre las múltiples referencias a Weil que pautan esta etapa de la obra de Campo sugeriría reparar en dos textos de inestimable valor testimonial: «La gravedad y la gracia en *Ricardo II*» y «Una tragedia de Simone Weil: *Venecia salvada*», ambos recogidos en el volumen *Sotto falso nome* y ambos conectados entre sí en la medida en que remiten a un ensayo decisivo de Weil, «*La Ilíada* o el poema de la fuerza», y focalizan el tema de la atención en el sentido que antes proponía.

La tragedia de Shakespeare, que Cristina Campo caracteriza como tragedia de la «reversibilidad», es, a su juicio, la «representación más exacta de la gravedad y la gracia»; en esta «historia narrada con la mirada baja [...] en una noche oscura» todos los personajes están sometidos a la

36. *Ibid.*, p. 168.

37. *Ibid.*, p. 180. La carta que a finales de 1965 Cristina Campo dirige a María Zambrano exponiendo su postura ante el desarrollo del concilio Vaticano II es muy significativa de su postura teológica, del modo en el que valorará la de Simone Weil en este sentido y de la profundidad de la huella de ésta en sus planteamientos; sus reparos, dice, «no son sino dos, y siempre los mismos: la negación de la Comunión de los Santos (poder de la oración, papel soberano de la contemplación, reversibilidad y transferencia de culpas y penas) y el rechazo de la Cruz» (cf. M. Pertile, «Cara, il viaggio è incominciato...», cit., p. 467).

38. Para aspectos biográficos véase: C. de Stefano, *Belinda e il mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Adelphi, Milano, 2002; M. Farnetti, *Cristina Campo*, Tufani, Ferrara, 1996 y, de la misma autora, *Il Centro della Cattedrale. I ricordi d'infanzia nella scrittura femminile. Dolores Prato, Fabrizia Ramondino, Anna Maria Ortese, Cristina Campo, Ginevra Bompiani*, Tre Lune, Mantua, 2002.

ley de la gravedad que los sitúa en la desventura: no hay nada que «no se pliegue a la necesidad» porque «aquí todo obedece a la ley de la gravedad»[39]; el autor, sin embargo, sorprende y detiene «al borde de la caída» esos gestos en los que, sin rastro de aversión o rencor, la «contemplación milagrosamente límpida de la propia desventura» propicia instantes en los que la gracia rescata de los efectos de la gravedad, transmitiendo «esta maravillosa conciencia del nudo de la tragedia humana, de la reciprocidad e inconciliabilidad simultánea de los elementos que la componen» y ligan con tanta fuerza a los seres humanos[40]. En esta obra, nos dice, «todo es elocuente: la desnudez de las imágenes, elevadas a su máxima tensión intelectual; el extraordinario sentido del tiempo, medido con dureza y minuciosidad por el verso; el esfuerzo, sobre todo, por contenerlo todo en los límites del más puro dolor»[41]; por eso se pregunta cómo llegó su autor a «ese perfecto equilibrio de percepciones espirituales», único en el conjunto de su obra en la que *Ricardo II* representa una «inconfundible pausa que denuncia las primeras grandes experiencias del alma»[42].

La impronta en este escrito de la *Ilíada* tal como aparece en la lectura weiliana resulta evidente: Weil considera el poema griego como «algo milagroso» por su «extraordinaria equidad» en la experiencia de realidad que transmite —la universal «subordinación del alma humana a la fuerza» y la fragilidad de cuanto escapa a su imperio— y porque la narración alcanza ahí «el más alto grado de lucidez, de pureza y de simplicidad», que no es sino la recompensa a «la fortaleza de alma que permite no engañarse» (FG 40-42).

Con posterioridad Cristina Campo se detendrá muy especialmente en otra obra, incompleta, pero en la que «confluyen como en un delta las vetas del pensamiento de Simone Weil» y que, añade, «podríamos definir como la traducción poética del ensayo sobre la *Ilíada*»[43]: «Una tragedia de Simone Weil: *Venecia salvada*», que apareció como Introducción a su traducción del texto weiliano en 1963, aunque existe una versión precedente de 1956[44], lo que confirmaría su interés en esta obra; una obra literalmente centrada en la relación entre «la ley de la necesidad y el amor sobrenatural ('aunque se dirija a cosas de esta tierra'): amor al que aquí se refiere con otro de sus nombres: facultad de atención»[45]. Si digo

39. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., pp. 24-25.
40. *Ibid.*, p. 27.
41. *Ibid.*, p. 29.
42. *Ibid.*
43. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., p. 51.
44. Se trata de un guión radiofónico, conservado en los archivos de la RAI de Florencia, que se considera una primera redacción, ampliamente alternativa, de la Introducción a *Venecia salvada*, texto recogido en *Sotto falso nome*, cit., sin variantes.
45. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., p. 52.

que la obra está literalmente centrada en esta relación es porque, a juicio de Cristina Campo, Simone Weil endereza todas las perspectivas y las reconduce «al centro de gravedad de las situaciones»[46]. En este caso, sobre el fondo de la ciudad de Venecia, núcleo de realidad por referencia al cual se desencadena la acción, las perspectivas de los distintos personajes se encuentran: entre las de los conjurados, que se mueven en el sueño del poder, el discurso de Renaud, considerado por la misma Weil un «curso de alta política», tiene un carácter ejemplar, aunque la perspectiva que se destaca y articula la obra es la de Jaffier, el único «capaz de atención pura» y, por tanto, de ver la ciudad. Jaffier, en virtud de su mirada atenta, sustituye el sueño por la realidad y sufre, en consecuencia, el peso de la necesidad en la forma del *malheur*, pero es la belleza efímera y amenazada de la realidad de la ciudad el elemento que le permite salir del círculo de la necesidad y del sueño mediante la atención; es, pues, el único que se mueve en la órbita de la atención que Weil invocaba, «donde los problemas encuentran su centro y caen las barreras de valores inexistentes»[47].

Sobre la virtualidad de la atención como «único camino hacia lo inexpresable»[48] Cristina Campo escribe en 1961 un ensayo, «Atención y poesía», en el que presenta la «facultad totalmente libre de atención» en la creación poética como alternativa a la imaginación febril y las ilusiones de la fantasía por su «sólido anclaje en lo real», de modo que «haber prestado a algo una atención extrema es haber aceptado sufrirlo hasta el límite», es, justamente como aparece representado en la figura de Jaffier, «ponerse como pantalla entre algo y todo cuanto puede amenazarlo en nosotros y fuera de nosotros». Es entonces cuando «la atención alcanza quizá su forma más pura, su nombre más exacto: es la responsabilidad, la capacidad de responder por algo o alguien que nutre en igual medida la poesía, el entendimiento entre los seres, la oposición al mal»[49].

«En pequeñas dosis»

En una carta a M. Pieracci, de finales de 1962, cuando tras la traducción de *Venecia salvada* Cristina Campo está dedicada a la del ensayo weiliano sobre la *Ilíada*, le dice que los dos textos sobre el amor de Dios recogidos en *Pensamientos desordenados* son, literalmente, «textos sagrados»[50]; inscritos en el ámbito de lo impersonal, de estos textos destaca, no el conte-

46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 57.
48. C. Campo, *Gli imperdonabili*, cit., p. 167.
49. *Ibid.*, pp. 169-170.
50. C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 171.

nido, sino esa ausencia de la marca del yo, indicativa de la obra del genio, que, como el santo, es el hombre que «no deja huellas» y cuya acción no parece sino una prolongación de la trama del mundo: «Al lado de estos dos textos, el siguiente ('Israel y los gentiles') aparece inspirado, sí, pero todavía algo de esta tierra. El estilo es aún el de Simone, mientras que el de los dos textos iniciales no es ya su estilo y no es de nadie»[51].

La importancia que concede a estos escritos la confirmaría la sugerencia que le hará a María Zambrano, cuando ésta le indica su proyecto de traducir a Weil, de centrarse en *Pensamientos desordenados*, «quizá su libro más hermoso», aunque «sin descuidar en absoluto 'La *Ilíada* o el poema de la fuerza' y 'Dios en Platón'»[52].

Más allá de notas tan significativas del pensamiento religioso de Weil, y en las que la afinidad con Cristina Campo resulta muy visible, como lo es el reconocimiento de una revelación única que se desplegaría en redes simbólicas múltiples, el carácter experiencial de esta dimensión no sólo aparece, en estos escritos, como inequívoco signo de identidad, sino que ofrece también una claridad singular en relación con un aspecto decisivo y determinante en la reflexión weiliana: permite discernir con nitidez entre fe y creencia:

> En tanto un ser humano no ha sido tomado por Dios, no puede tener fe sino tan sólo una mera creencia; y que tenga o no esa creencia apenas importa [...] En tanto no se ha comido, no es necesario, ni siquiera útil, creer en el pan. Lo esencial es saber que se tiene hambre. Eso no es una creencia, es un conocimiento completamente cierto que no puede ser oscurecido más que por la mentira (PD 34-35).

La fe es, pues, un conocimiento absolutamente cierto que se origina en una percepción de la propia necesidad, amenazada, sin embargo, por la natural tendencia al engaño, la mentira o el sueño. Cuando se da, no sólo se reanuda «el pacto con el universo», sino que éste se ve «desde un punto situado fuera del espacio», para acceder al cual sólo hay «dos vías posibles [...] y ninguna más: la desdicha y la belleza». La desdicha «aplasta a desdichados incapaces de hacer uso de ella» y la belleza pasa habitualmente inadvertida (PD 88). Por eso, para que esa fe a la que se refiere pueda «ser colocada en el centro de la vida profana y de cada una de las actividades que la componen, impregnando todo, absolutamente todo, con su luz» (*Ibid.*, 101), Simone Weil concederá a estos

51. *Ibid*. En la carta habla de la propuesta de traducción de estos dos escritos que, con los dedicados al tema del *malheur* y un «*Credo*, que es quizá el último texto de Simone» configurarían, en su opinión, un «verdadero Evangelio».

52. Carta del 15 de agosto de 1965 en M. Pertile, «Cara, il viaggio è incominciato», cit., p. 464.

temas un valor incuestionable. Y en torno a ellos gira un pensamiento en el que la atención es, ciertamente, responsabilidad.

Siguiendo la sugerencia de G. Fiori que, porque acentúa la dimensión mística de la autora como «unión de amor que nos modifica para siempre», aconseja leerla «en pequeñas dosis», a las indicaciones de lectura por parte de Cristina Campo quisiera unir, por una parte, la que María Zambrano le hace a A. Andreu: el «Prólogo»[53], al que antes me refería y, por otra, un ensayo que recoge estas mismas ideas desde un punto de vista que se podría considerar político.

Con el fin de ilustrar la coherencia interna del pensamiento weiliano puede ser de interés acercar estos textos a la propuesta de no confundir injusticia y *malheur*, reconociendo en éste la condición esencialmente humana de sometimiento a la necesidad, tal como aparece en el ensayo sobre la «Condición primera de un trabajo no servil» redactado en abril de 1942, al final de su estancia en Marsella, publicado póstumamente en 1947 y contenido en *La condición obrera*. Las grandes líneas de reflexión en las que se articula su obra —sobre la condición humana, centrada en una filosofía del trabajo; sobre la acción política, dirigida a la liberación de las estructuras opresivas, y sobre la incorporación del elemento religioso, a partir de la experiencia mística— adquieren aquí unidad en torno al tema de la atención, al que en este escrito se refiere como «única facultad del alma que da acceso a Dios»; por tratarse, como decía antes, de una facultad que se puede «formar», es uno de los objetos prioritarios de su proyecto. En el círculo cerrado del mundo de la necesidad, que excluye el bien, y en el que el ser humano es esclavo, Weil propone, también ahora, la atención como forma de hacer visible la belleza[54]; una atención dirigida a la materia que constituye la trama del mundo que el trabajo prolonga y que, si se es capaz de «levantar la cabeza», exhibe la propiedad reflectante que le permite hacer de espejo de la luz.

A esta «luz de eternidad», «a la luz de lo sagrado», reconduce el plano de la acción política, su preocupación por esa «región media» de los bienes relativos e imperfectos, en donde todo es *metaxu* y se abre a la gracia, porque lo que no se puede, se recibe.

53. M. Zambrano, *Cartas de La Pièce (Correspondencia con Agustín Andreu)*, ed. de A. Andreu, Pre-textos/Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2002, p. 129. En una carta del 15 de noviembre de 1974, entre otras cosas, le dice: «He estado al borde de preguntarte si has leído a Simone Weil y si la quieres [...] Si tienes sus libros y no los has leído, lee al menos *Prologue*».

54. Sobre la relación de estricta analogía entre actitud de atención y respuesta a la belleza véase P. Winch, *Simone Weil: «The just balance»*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, especialmente el capítulo XIII.

CONTRA TODO TIPO DE VIOLENCIA

Jesús Ballesteros

«Homère est nouveau, ce matin, et rien n'est peut-être aussi vieux que le journal d'aujourd'hui», escribió Charles Péguy[1]. El célebre ensayo de Simone Weil «La *Ilíada* o el poema de la fuerza» es una perfecta prueba de esta afirmación de Péguy. En efecto, en él se contiene un estudio magistral sobre la realidad de la violencia vista desde una perspectiva al mismo tiempo universal y concreta. Universal en cuanto describe sus diversos tipos y causas con una validez permanente. Concreta en cuanto se detiene en el tema del colonialismo, como expresión principal de la violencia en su tiempo.

La perspectiva universal: tipos y causas de la violencia

El artículo supone una perfecta descripción de la violencia como expresión de la acción inicua del ser humano contra otro ser humano. La violencia es vista como aquel empleo de la fuerza que cosifica al otro, que atropella al otro, convirtiéndolo en un objeto en un doble sentido: como violencia homicida y como esclavitud:

> La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejercita hasta el extremo hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues hace de él un cadáver. Había alguien y, un instante más tarde, no hay nadie. Es un cuadro que la *Ilíada* no deja de presentarnos (EHP 287).

1. Ch. Péguy, «Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne», en *Œuvres en prose complètes* III, Gallimard, Paris, 1992.

La violencia es la transformación de un ser humano vivo en cosa. Es la esclavitud, la negación de la condición de sujeto. Es la eliminación de la libertad. Una condición esencialmente desdichada. Con ello, Simone Weil parece adelantar algunos aspectos de estudios sobre la topología de las formas de violencia, por ejemplo de Galtung[2] como violencia directa y estructural.

El gran acierto de S. Weil es unir los conceptos de *hybris* (extralimitación) y *bías* (violencia externa). Tal unión puede derivarla del propio Homero, a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en la *Baghavad Gita*[3] en la que se condena sólo la violencia interior, como orgullo que se deleita en causar daño, pero no la violencia en cuanto acción exterior dañina pero sin intención dolosa. Del mismo modo ocurre en el propio Aristóteles, en el que la condena de la *hybris* como placer en causar humillación no se relaciona con la violencia[4].

La conexión *hybris-bías* viene dada, según Simone Weil, por el triunfo de la noción de enemigo, que surge al tratar de convertir al otro en cosa. Ello provoca el desprecio por la propia vida unido al desprecio del otro:

> Falto de esta generosidad, el soldado vencedor es como una plaga de la naturaleza; poseído por la guerra, se ha convertido en cosa, como el esclavo, aunque de manera distinta, y las palabras no tienen poder sobre él como no lo tienen sobre la materia. Uno y otra, al contacto con la fuerza, sufren su efecto infalible, que es volver mudos o sordos a aquellos a los que toca (EHP 302).

De este modo, la sumisión a la fuerza transforma en cosas tanto a la víctima (vencida) como al verdugo (vencedor). El objetivo de la guerra es la eliminación del alma de los guerreros. Éstos son equiparables a la violencia de la naturaleza: incendios, inundaciones, huracanes, seísmos. Esta pérdida del alma ante la fuerza conduce a la amargura y al desastre:

> Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en dos sentidos; petrifica de forma diferente, pero tanto a unos como a otros, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan (EHP 302).

2. J. Galtung, *¿Hay alternativas? Cuatro caminos hacia la paz y la seguridad*, Tecnos, Madrid, 1984.

3. Cf. X. Pikaza, *Violencia y dialogo de religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander, 2004, pp. 18-27.

4. F. d'Agostino, *Bia. Violenza e giustizia nella filosofia e nella letteratura della Grecia Antica*, Giuffrè, Milano, 1988, p. 26, n. 18.

La perspectiva concreta: la crítica al colonialismo

Simone Weil advierte con razón en el artículo que estamos comentando que el gran problema de Occidente es la pérdida de la idea de límite, de equilibrio, su recaída en la *hybris*:

> Occidente la perdió y ya ni siquiera tiene en ninguna de sus lenguas una palabra que la exprese; las ideas de límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya más que un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia, los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud (EHP 296).

Como decíamos, la enemistad surge para S. Weil al ceder ante la fuerza, noción «a la que vuelve constantemente convirtiéndose en una clave interpretativa de toda la historia de Occidente»[5]. Pero S. Weil aborda el problema de un modo concreto, es decir, defendiendo sobre todo a los humillados y ofendidos. De ahí su crítica explícita al colonialismo occidental como expresión de la violencia, por su falta de imparcialidad al juzgar con una *doble medida*[6]. Según Domenico Canciani, «en realidad este tema es parte integrante de su reflexión sobre la opresión obrera y sobre la desgracia. Su anticolonialismo convencido no es debido sólo a la indignación irrefrenable, sino que nace de la convicción de que la forma más completa, más dolorosa de la opresión es aquella que golpea a los 'desgraciados sujetos' de las colonias»[7]. Sus comentarios al respecto tienen un tono irónico o sarcástico y paradójico:

> A los millones de trabajadores que sufren, se agotan y se desesperan en toda la extensión del imperio francés, se los había olvidado. Todos nosotros los habíamos olvidado. Teníamos, es cierto, excelentes razones para no pensar en ellos. En primer lugar, están lejos. Todo el mundo lo sabe: la importancia de los problemas y de los hombres, la gravedad de las injusticias, la intensidad del sufrimiento, disminuyen en razón de la distancia... Además, todas esas gentes —amarillos, negros, «moros»— no son de la misma especie que nosotros. No están hechos como nosotros. Ellos están acostumbrados a sufrir y dejarse esclavizar. Todo el mundo lo sabe. Hace tanto que se mueren de hambre y están desprovistos de todo derecho, que se han acostumbrado a ello (EHP 484).

5. D. Canciani, «Dalla dominazione coloniale all'incontro tra Occidente e Oriente», ensayo introductorio a S. Weil, *Sul colonialismo*, Medusa, Milano, 2003, p. 7.
6. Cf. E. Bea, *Simone Weil, la memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992, pp. 124-132.
7. D. Canciani, «Dalla dominazione coloniale all'incontro tra Occidente e Oriente», cit, p. 7.

La amenaza de Hitler de someter a Europa a los métodos de la conquista y la dominación colonial puede ayudar a comprender la naturaleza del colonialismo y la rebelión que suscita. Así, la rebelión contra la metrópoli no es algo infundado pues «para cualquiera que tenga algo de orgullo basta haber sido humillado para tener la rebelión en el corazón. No se necesita ningún 'instigador'. Aquellos a los que así se denomina, es decir, los militantes, no crean los sentimientos de rebelión, simplemente los expresan. Quienes crean los sentimientos de rebelión son los hombres que se atreven a humillar a sus semejantes» (EHP 489). No podemos olvidar que el colonialismo en África desintegró las realidades culturales y políticas existentes, como el Sudán, dividiéndolo entre Francia e Inglaterra, y dejando sólo el nombre a la zona colonizada por la segunda, y acentuó las diferencias tribales, entre hutus y tutsis, del mismo modo que en la India apoyó la sumisión de las castas a los brahmanes. Y hoy continúa expoliando sus riquezas, mientras la gente continúa en la miseria. Es lo que está ocurriendo en África con la llamada «maldición de los recursos»[8].

La postura colonialista la representa de modo paradigmático Carl Schmitt, al defender que la conferencia de Berlín de 1885, por la que se implantó el reparto de África, por iniciativa de Leopoldo II de Bélgica, fue el último gesto de solidaridad al prohibir la guerra entre europeos en suelo centroafricano[9]. Este brutal etnocentrismo resultaba coherente con su visión de la política, basada en la contraposición amigo-enemigo, expuesta en su libro *El concepto de lo político*:

> El enemigo es el *hostis*, no el *inmicus* en un sentido amplio; el polevmio~, no el ejcqrov~. El idioma alemán, al igual que otros idiomas, no distingue entre el «enemigo» privado y el político, por lo que se vuelven posibles muchos malentendidos y falsificaciones. El tantas veces citado pasaje «amad a vuestros enemigos» (Mateo 5,44; Lucas 6,27) en realidad dice: *diligite inimicos vestros — agapate tous echtrous hymon* — y no *diligite hostes vestros*; por lo que no se habla allí del enemigo político. En la milenaria lucha entre el cristianismo y el islam jamás a cristiano alguno se le ocurrió tampoco la idea de que, por amor, había que ceder Europa a los sarracenos o a los turcos en lugar de defenderla. Al enemigo en el sentido político no hay por qué odiarlo personalmente y en la esfera de lo privado tiene sentido amar a nuestro «enemigo», vale decir: a nuestro adversario. La mencionada cita bíblica no pretende eliminar otras contraposiciones como las del bien y el mal, o la de lo bello y lo

8. Cf., entre otros, G. González Calvo, *Grandes Lagos. Tres escenarios para una tragedia*, Mundo Negro, Madrid, 2004, pp. 235 ss.; M. Cochi, *L'ultimo mondo. L'Africa fra guerre tribali e sacheggio energetico*, Kappa, Roma, 2006.

9. C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, CEC, Madrid, 1979, p. 272.

> feo, por lo que menos aún puede ser relacionada con la contraposición política. Pero sobre todo, no significa que se debe amar a los enemigos del pueblo al que se pertenece y que estos enemigos deben ser apoyados en contra del pueblo propio[10].

Peterson ha mostrado que el *nomos* de Schmitt no es cristiano, sino platónico[11]. En efecto, ya en Platón se encuentra el origen de la perversa distinción de Schmitt entre el *inimicus*, enemigo privado, y el *hostis*, como enemigo público, y la distinción entre la sedición y la guerra. Como escribe Platón:

> Sostendremos, pues, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse povlemo~ (guerra); pero, cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que todos siguen siendo amigos por naturaleza, y por ello que con esta actitud la Grecia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada ejcqrov~ (sedición)[12].

El laberinto de la violencia. La conexión *hybris-nemesis* y su salida: la recuperación de los límites

Simone Weil coincide con los griegos en que a la *hybris* le sigue la Némesis (EHP 295), el castigo del destino ciego, que no deja a nadie fuera, y que viene en cierta medida a restablecer el equilibrio. La fuerza de la naturaleza, el ciego destino, convierte a los héroes en personas llenas de miedo. La *nemesis* castiga la *hybris* inexorablemente. Como dirá Hesíodo, Némesis va unida a *aidos* como reprobación y castigo de todo exceso[13]. De este modo, los verdugos serán también víctimas, ya que «la violencia aplasta todo lo que toca y termina por parecer exterior al que la maneja y al que la sufre» (EHP 298).

Esta conexión *hybris* y *nemesis* es la que estamos experimentando en estos momentos en el mundo con la crisis más grave vivida desde los años 1930, debida a extralimitaciones como la guerra de los tres billones de dólares[14] y la codicia ilimitada del sistema financiero que ha provocado mediante la especulación la evaporación de más de seis

10. C. Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991, p. 59.
11. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Trotta, Madrid, 1999.
12. *República*, libro V, cap. XVI, CEC, Madrid, 1989, p. 470.
13. Citado por F. d'Agostino, *Per un'archeologia del diritto. Miti giuridici greci*, Giuffrè, Milano, 1979, pp. 65 ss.
14. Sobre ello remito al libro sobre la guerra de Iraq, así titulado, del premio Nobel de economía, J. E. Stiglitz, Taurus, Madrid, 2008.

billones de dólares[15]. Es necesario escuchar atentamente el precepto de Delfos, *Nosce te ipsum*, como conocimiento de los límites, o *ne quid nimis*, como reconocimiento de lo que nos hace humanos y seguir a Heráclito cuando advertía que «Hay que apagar la *hybris* antes que un incendio»... pero sin convertir a los pirómanos en bomberos, como se está haciendo con la presente crisis económica.

El modo de romper la conexión *hybris-nemesis*, violencia, venganza, es a través de la recuperación del alma y con ella de la ternura, la *pietas*, y el amor a los enemigos. Ello sólo es posible gracias a la convicción de la común vulnerabilidad humana, al reconocimiento de que nada queda al abrigo de la fortuna y la necesidad, ya que todos estamos sometidos a la común miseria humana: «vencedores y vencidos hermanados en la misma miseria» (EHP 298).

A este respecto hay que notar que lo más discutible en la obra de Simone Weil es la falta de ponderación en sus valoraciones sobre las diferentes culturas. Según ella, el genio épico, la universalidad del respeto al otro, de la *Ilíada* desaparece en los romanos y hebreos, por creerse ambos inmunes a la miseria humana:

> Los primeros, en tanto que nación escogida por el destino para ser la dueña del mundo, los segundos, por el favor de su Dios y en la medida exacta en que le obedecían. Los romanos despreciaban a los extranjeros, los enemigos, los vencidos, a sus súbditos, a sus esclavos; por eso no tuvieron ni epopeyas ni tragedias. Reemplazaron las tragedias por los juegos de gladiadores. Los hebreos veían en la desdicha el signo del pecado y por ello un motivo legítimo de desprecio (EHP 309).

Sin embargo, esta conciencia de la propia miseria se da también en el mundo judío[16]. Conciencia de la vulnerabilidad humana, que implica dos dimensiones: como *finitud*, ya que ontológicamente la muerte es inevitable, pues por muchos bienes que acumule el ser humano, o por muchas células que manipule, no dejará de morir, y como *culpabilidad*, en cuanto guarda relación con la asunción de las culpas, frente a su proyección destacada en el cristianismo, en el psicoanálisis (Anna Freud, Melanie Klein) y la polemología (Fornari, Galtung)[17].

15. Cf. Ch. R. Morris, *The Two Trillion Dollar Meltdown*, Public Affairs, New York, 2009.

16. Como ha puesto de relieve E. Bea en su libro, *Simone Weil, la memoria de los oprimidos*, cit., p. 273, donde recuerda las consideraciones de P. Giniewski sobre la «amplia ignorancia del judaísmo» por parte de Weil.

17. Sobre ello me permito reenviar al capítulo sobre «Postmodernidad y no violencia» en mi libro *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, ^{2}2000.

Por tanto, se trataría, ante todo, de resistir al poder, lamentar la muerte del enemigo igual que la del conciudadano y tener especial consideración de los particularmente vulnerables, erradicando las muertes evitables, debidas a las guerras, pero aún en mayor medida a la miseria. Éste es el sentido de la idea de «seguridad humana», vocablo que parecería contradictorio a Simone Weil, y quizá lo sea, pero con cuyo significado estaría de acuerdo[18]. La gran lección al respecto aparece ya en la *Ilíada* pues «nada de lo que han producido los pueblos de Europa vale el primer poema conocido que apareciera en uno de ellos». Y, según señala Simone Weil al final de su ensayo, «recuperarán tal vez el genio épico cuando sepan no creer nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados». Pero Simone Weil ya advierte que «es dudoso que esto suceda pronto» (EHP 310).

18. Sobre la idea de seguridad humana, mi artículo «Sicurezza umana e individisibilità dei diritti»: *Ragion Pratica* 30 (2008), pp. 13-26.

MÍSTICA Y DESCREACIÓN

Miklos Vetö

I

En el contexto de la noción de descreación, que es una noción central del pensamiento weiliano, el estudio de la mística puede propiciar una aproximación fecunda para la comprensión de la metafísica y, en especial, para abordar el tema del dolor y la belleza en la obra de la gran pensadora del siglo pasado que fue Simone Weil. Comienzo mi trabajo esbozando los rudimentos de una tipología de la mística, para poder calificar o, si se quiere, clasificar, la mística weiliana. En lo esencial, mi punto de partida arranca de la tradicional distinción entre dos grandes «especies» de mística: la mística especulativa y la mística descriptiva; y voy a tratar de demostrar que, a pesar de la indiscutible validez de esta distinción, Simone Weil llega a superarla y a trascenderla. La filósofa de la atención nos presenta preciosas distinciones de los grandes momentos de la actitud y de la vida místicas, tratando de explicarlas y de fundarlas desde un intento de construcción sistemática del orden metafísico-teológico.

La mística en cuanto tal representa una paradoja fundamental. Por una parte, se refiere a un misterio, pero, por otra, reivindica el conocimiento del mismo. Habla de lo secreto, pero sólo para recordar que ella es el arte mismo de desvelarlo. Si la mística pretende comprender lo que por otros medios es incomprensible, se diferencia de las otras formas de aprehender lo real, no sólo por el contenido sino también por la forma. Ahora bien, aquí surge un problema. Tomás de Aquino subraya que sólo «una exposición mística»[1] es apropiada a las cosas divinas, pero esto no significa que la exposición «mística» esté necesariamente

1. *In Div. Nom.*, c. IX.

marcada por algo misterioso o incomunicable, «privado» si se puede hablar así. Hay ciertamente algo incomunicable en el conocimiento místico, pero no es de orden noético. Si así fuera, el saber místico sería un conocimiento enigmático, opaco, y, por tanto, un auténtico no-conocimiento. En realidad, el aspecto incomunicable, el aspecto «personal» del conocer místico, concierne más bien a la actitud intelectual que lo aborda que a los noemas que lo constituyen. En la *Summa Theologiae* se lee que existen dos tipos de *cognitio divinae bonitatis vel voluntatis*, a saber, la *speculativa* y la *afectiva seu experimentalis*, donde se posee *gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis*[2]. Esto quiere decir que lo que caracteriza ante todo al conocimiento místico es su componente existencial. No se trata tanto de concebir, de ver la verdad noética de la divinidad, como de deleitarse en ella y complacerse por la voluntad. El saber místico sería entonces gozar de Dios y amar a Dios, saborear el objeto intencional y ontológico del conocimiento místico y complacerse en ello.

Este discurso corre, sin duda, el riesgo de desencadenar las habituales acusaciones de irracionalismo. Pero en lugar de caer en el irracionalismo, de declararse a favor de lo oscuro, incluso del oscurantismo, esta concepción de la mística aprehende el aspecto supra-racional o al menos supra-razonante. Y es su aspecto, o más bien su realidad por encima de lo racional, lo que permite el discernimiento de los elementos esenciales de estos fenómenos, que de otra manera no se llegarían a captar.

A partir de este enfoque inicial, se podrá proceder a exponer la distinción clásica entre mística especulativa y mística descriptiva, o, dicho de otra forma, la que separa una mística «filosófica» de una mística «experimental».

La mística especulativa es una noción que se ha formado sobre todo en el contexto de la especulación religiosa y de las gnosis de todo tipo. Se encuentra en el hermetismo antiguo, en la cábala o incluso en la teosofía cristiana, especialmente en Boehme y Swedenborg, y también en el Maestro Eckhart. Se trata de un conocimiento que pretende acceder al núcleo, al centro escondido del Absoluto. El adjetivo «especulativo» tiene connotaciones negativas y no está exento de un matiz peyorativo. La especulación insinúa —y aquí la acusación es particularmente grave— que en vez de recurrir a las pruebas y a los correctivos de la experiencia, se da un dejarse conducir por los derroteros del concepto. O, dicho de forma más precisa: se siguen implicaciones inmanentes de tesis o de conceptos que se despliegan en el aislamiento de una lógica cuyo discurso no está prendido en lo real. El saber se desvincula, pues, del

2. *STh.* II ii 97, 2 ad 2am.

suelo fecundo de la experiencia, de la experiencia religiosa y espiritual, en este caso, y corre el riesgo de estar dando vueltas, de moverse en el espacio noético abstracto, en un mundo donde el concepto se reviste frecuentemente de la imagen, sin que esto le proporcione un verdadero arraigo en lo real. De ahí la proximidad tan a menudo observada entre la mística especulativa y la mitología, la especulación ontológica e incluso la magia y la astrología.

Por lo que concierne a la mística descriptiva, se encuentra consignada sobre todo en documentos de la vida espiritual que van desde las autobiografías de los santos y de otras figuras religiosas significativas hasta las grandes «clasificaciones» sistemáticas, surgidas de la experiencia y de la observación, y en especial de la dirección espiritual que han prodigado, por ejemplo, los místicos españoles del siglo XVI como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, y también los maestros de la escuela francesa como Francisco de Sales o Fénelon. Los maestros de la mística descriptiva no pretenden situarse en el corazón de la divinidad, y sobre todo no aspiran a obtener a través de la mística un conocimiento íntimo y adecuado de la divinidad en sí misma. No-deductiva y experimental, esta vía no se refiere a Dios en sí mismo. En términos generales, no tiene ningún tipo de ambición metafísica y no aspira a transmitir conocimientos sobre la estructura de la realidad o las conexiones ontológicas entre la divinidad y la criatura inteligente. La mística descriptiva se conforma casi siempre con describir las experiencias y los acontecimientos que parecen jalonar las relaciones entre las almas contemplativas y orantes y Dios, entre el hombre que aspira a reunirse con su creador y la divinidad condescendiente con él. Si *esta* mística es más modesta y más humilde, porque no pretende ningún conocimiento de Dios en sí mismo y no confía en el poder inmanente del concepto, no es por ello menos antropocéntrica, pero antropocéntrica en un sentido que se podría clasificar de «positivo». De manera que estando todo perfectamente claro en cuanto a la trascendencia absoluta y la gratitud soberana de la gracia, la gracia que opera en nuestras relaciones con Dios y en la unión con él, centra y concentra su trabajo en la observación y el análisis de lo que ocurre en el interior del sujeto humano[3].

Naturalmente, estas dos vías, la de la especulación y la de la descripción, no están herméticamente separadas, y Simone Weil pertenece a aquellos que presentan una síntesis fecunda de las dos perspectivas. En lo que sigue, voy a tratar de mostrar cómo expone la vía místico-ontológica del alma hacia la divinidad, que ella llama «descreación», y

3. Naturalmente, esta vía puede practicarse en el contexto de una religión no-tética, donde se sitúa en una mística natural, extraña a toda trascendencia. Es sobre todo la vía de las meditaciones orientales, del zen, o de la escuela de Šankara.

por otra parte, cómo, en tanto que descreación, este viraje o proceso de conversión está anclado y arraigado en la estructura ontológica de la divinidad, y debe ser comprendido como insertándose en la vida misma de la divinidad.

II

El término «descreación» es un neologismo. Charles Péguy lo utiliza ciertamente en un sentido diametralmente opuesto[4]. Simone Weil se sirve de él con bastante frecuencia, aunque no de una manera verdaderamente sistemática y consecuente, y no está ni siquiera segura de la ortografía de la palabra[5]. El término, o más bien la noción que traduce, significa una oposición a la creación y a sus obras; implica, e incluso prescribe, la posibilidad o, de hecho, la necesidad de deshacer la creación y a la criatura. Naturalmente, este «deshacer» no es la destrucción-aniquilación, y el sentido y el alcance de «creación» debe ser calificado.

Para empezar, veamos un pasaje extraordinario de los *Cuadernos*:

> Si pensamos que Dios ha creado para que se le ame, y que no puede crear algo que sea Dios, y que nada que no sea Dios puede amarle, caeremos en la contradicción. La contradicción encierra la necesidad. Por otra parte, toda contradicción se resuelve en el devenir. Dios crea un ser finito que dice yo y que no puede amar a Dios. Por efecto de la gracia, poco a poco el yo desaparece, y Dios se ama a través de la criatura que se ha vaciado, que se ha convertido en nada (C 532).

He aquí el «programa» de la descreación así formulado y enunciado. Dios quiere ser amado, pero sólo podría ser amado por Dios, es decir, por él mismo. En consecuencia, la criatura egoísta debe desprenderse del «yo» para dejar pasar a través de sí misma el amor de Dios hacia Dios. Esto significa que debe haber una reducción de la criatura a una condición divinizada, es decir, a la condición en la que encuentra o reencuentra la afinidad con Dios. Esta reducción, verdadera marca de la unión mística, tiene lugar, o más bien se realiza, en el tiempo, en el devenir; esta reducción *es* la descreación. Nos queda entonces preguntar: ¿qué es lo que posibilita este actuar (o padecer)?, ¿cómo se lleva a cabo?

La descreación es posible porque tiene un fundamento, un principio ontológico. Está fundada en el ser mismo de la divinidad. Y esto, de

4. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, en *Œuvres en prose*, Gallimard, Paris, 1961, pp. 1385-1405.

5. Sobre la «descreación», véase M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, [2]1997, pp. 19 ss.

dos maneras. Por una parte, el yo que se descrea realiza su reducción a partir y en función de su arraigo en el ser divino o, si se quiere, en términos de su derivación a partir de la divinidad. Por otra, la descreación es en cierta medida la imitación de la divinidad, la cual ofrece también el arquetipo verdadero.

Empecemos en primer lugar haciendo un rápido esbozo de la teología de Simone Weil, en un sentido etimológico. Simone Weil enseña que la divinidad tiene dos atributos esenciales o, mejor dicho, dos caras: la necesidad y el amor. La necesidad designa el poder de la Naturaleza, la inteligibilidad sin fallo de su orden. El amor traduce la intuición conceptual que capta la divinidad en tanto que bien, el bien que está más allá del ser y que no depende de la existencia. En virtud de la necesidad, de su ser-necesidad, Dios es tanto el maestro soberano como la ley perfecta del mundo. Él no hace acepción de personas, y vuelve su rostro —o más bien su no-rostro— imparcial e impersonal hacia las criaturas. En cuanto a su otra cara, el amor, no tiene ni peso ni extensión: es lo infinitamente pequeño o, más exactamente, según una intuición maravillosamente antropomórfica, es el mendigo que pide —o, mejor dicho, suplica— nuestro amor (C 184). Este rostro de la divinidad es la ausencia de toda fuerza, la debilidad, una expresión profunda del estatuto metafísico de lo que no es «ser». La debilidad, el rostro del mendigo, traducen una intuición «negativa», a saber, la condición de este lado del ser, cuando el amor que se expande en generosidad expresa una intuición positiva, la condición del más allá del ser. En cuanto al mundo, al universo, Simone Weil intenta evitar toda continuidad con Dios, quien debe conservar su radical trascendencia. Sin embargo, desde la perspectiva de Dios, visto a través y a partir de él, el universo se presta a una doble lectura. Tanto su inteligibilidad como su grandeza reflejan al Dios-Necesidad, pero de cierta manera el mundo significa también y sobre todo un sacrificio de Dios. El mundo es el signo patente de una disminución, de una retirada de Dios. La Creación es la «abdicación» de Dios (OC VI/4, 345 ss.), el ejercicio incesante o, si se quiere, el resultado de su amor. La existencia del mundo es la cifra del sacrificio continuo de Dios. La Creación, la creación del mundo, es, por decirlo así, descreación para Dios.

Las relaciones de la divinidad con las diversas esferas de la Creación no son, claro está, homogéneas o indistintas. El sacrificio de Dios, la abdicación divina, encuentra su punto culminante ante la criatura inteligente y libre. Es ella la que constituye «el objeto intencional» por excelencia, «el fin» del actuar divino, pues es en ella y por ella como pueden ser alcanzados y realizados los fines de la creación. Aunque también puede oponerse a los designios de Dios, y agravar, o, por así decir, exasperar los sufrimientos de Dios. Si la abdicación divina, que es la creación, es la des-

creación de Dios, esta descreación suprema encontrará su cumplimiento en el ser, o, mejor, en el devenir de la criatura libre.

La mística designa las relaciones de unificación entre el Absoluto y el ser finito, y Simone Weil explica que esta unificación con el Absoluto o esta imitación del Absoluto por parte de lo finito puede revestir dos formas. Se puede querer imitar a Dios en tanto que poder y necesidad, o bien en tanto que debilidad y amor. Y ambas vías están fundadas en el ser mismo del hombre. El hombre participa por su esencia en los dos grandes aspectos de la divinidad: es fuerza tanto como amor. Pero si no fuera más que esto, sería una especie de copia fiel de la divinidad, un ectipo que sólo sería reflejo de su arquetipo. Pero el hombre no reproduce fielmente la gran dualidad divina. Ciertamente es necesidad y amor, por tanto, fuerza y debilidad, ser y no ser; pero un tercer elemento se intercala entre ambos. En vez de consentir en la reducción de su ser al no-ser, es decir, en poner su fuerza entre paréntesis para invertirla por el amor, asume su realidad para sí mismo y, en consecuencia, frente y contra Dios. Entre el ser y el no-ser surge el yo, esta realidad que no debería ser y que, sin embargo, es, y es, en efecto, lamentable y dolorosamente. El yo es lo que en nosotros se opone a la aceptación de la realidad exterior, a la verdad de los otros seres y, por tanto, a Dios. El yo, orgulloso de su libre albedrío, no deja de ejercitar la expansión de sí mismo; es un centro autónomo: llega a la existencia en virtud de la creación, pero debería ser anulado para la armonía de la creación. Y lo que nosotros llamamos «mística» no es finalmente otra cosa que la gran aventura por la que el yo admite esta desaparición, es decir, consiente la descreación.

La descreación es, en definitiva, la reducción de la criatura a los dos grandes componentes de la necesidad y de la libertad, con exclusión de ese confuso tercero que constituye el yo; o, mejor dicho, inicia y da cumplimiento a dicha reducción. Dios podrá ser amado, en adelante, porque la criatura se deshará, se liberará, de su componente no divino, o, más bien, anti-divino. Pero queda por ver *cómo* se realiza este proceso. La obra de Simone Weil es, sin duda alguna, verdadera fenomenología de la descreación, un precioso inventario de vías de retorno hacia el Amor, de caminos que conducen a la supresión de toda esta realidad advenediza e ilegítima. Y dentro de esta fenomenología, nuestra investigación se detiene en este instrumento privilegiado de la descreación que es la *atención*.

Me permito recordar una exclamación de los *Cuadernos*, escrita por Simone Weil en Nueva York: «Dios es la atención sin distracción» (C 185). Esta frase, que aparentemente va en contra de nociones clásicas que definen a Dios como si estuviera situado fuera de toda relación verdadera con lo que le es exterior, permanece, en el fondo, muy cerca de esta concepción. Podría expresar una perspectiva de gran intensidad

y de actualidad absoluta. Nada más. Nos encontraríamos, entonces, en el centro mismo de la ontología clásica de inspiración helénica, sin afectación por la novedad que la metafísica del *Éxodo* y la mística cristiana le han insuflado. Sin embargo, la frase de los *Cuadernos* de Nueva York recibe su correctivo en una fórmula que se encuentra más arriba: «Dios espera como un mendigo que permanece de pie, inmóvil y silencioso» (C 184). La atención no es la concentración sobre uno mismo o en uno mismo, sino —bien al contrario— el descentramiento. La atención —Simone Weil lo recuerda con fórmulas sugerentes— no es una especie de concentración sobre algo, un ejercicio muscular, sino un volverse hacia el exterior. «Prestar atención a» significa apartar la vista de uno mismo para mirar hacia otra parte, hacia otro. En la atención permitimos que nuestros intereses, pasiones y preocupaciones sean puestos entre paréntesis, y nos giramos hacia la realidad exterior. Este movimiento, o más bien esta actitud, es la mejor manera de destruir el yo. El yo no cesa de clamar, y de clamar a voz en grito, pero nos resolvemos a apartarlo para dedicarnos a otra cosa, a una realidad que no sea signo de nuestro mundo. Es una operación extremadamente difícil, pues mientras resulten «interesantes», fascinantes, la cosa o el objeto exterior, mientras logren atraer nuestra atención, dispondremos de energía para llevarlo a cabo. Sin embargo, con el aumento del cansancio y con la toma de conciencia profunda de lo que nos estamos jugando con respecto a nuestra existencia, prestar atención resulta cada vez más difícil.

La atención es importante para la vida mística, y juega en ella un papel esencial, en la medida en que contribuye a construir, o más propiamente a deconstruir, nuestro ser. Es el testimonio fidedigno de que asignamos una prioridad al exterior con relación a nuestro yo. Es el fiel reflejo de que tenemos una profunda confianza en ese exterior, de que supeditamos a él tanto nuestro presente como nuestro futuro, y de que a partir de él interpretamos nuestro pasado. La atención debe convertirse en una actitud permanente en el hombre. Excluye el retorno sobre uno mismo que instituye y constituye el yo, y que se interpone en la relación amorosa entre Dios y Dios (C 130). Pero la atención que se exige no es en absoluto fácil. Es, de hecho, la cosa más difícil del mundo. Y es tan difícil porque «Hay algo en nuestra alma que rechaza la verdadera atención mucho más violentamente de lo que la carne rechaza el cansancio. Ese algo está mucho más próximo del mal que la carne. Por eso, cuantas veces se presta verdadera atención, se destruye algo de mal que hay en uno mismo» (ED 70)[6].

La vida mística, la vida espiritual, es un proceso duro y doloroso. Es difícilmente separable de la ascesis, y, sobre todo, todos los que la

6. Cf. M. Vetö, «L'attention selon Simone Weil», en *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 15-23.

practican conocen la alternancia de épocas claras y épocas oscuras, así como la gran importancia y la dolorosa presencia y prevalencia de la oscuridad. Si la descreación —fuera de la atención— implica pruebas, esfuerzos y abnegación, es porque el yo está enraizado en nuestra carne, y podar las ramas y su lujuriosa vegetación sólo puede suponer una operación dolorosa.

III

Ha llegado el momento de pasar a una especie de «verificación» rápida de la relación entre descreación y mística, es decir, de ver si la descreación corresponde en verdad a lo que se debe entender por «mística». La mística es efectivamente una muestra, una instancia, un caso auténtico y esencial de la descreación. Corresponde a un proceso de unificación del Absoluto divino y de la libertad finita. Designa un proceso noético o una actividad de conocimiento, pero que es más que la simple cognición. El alma descreada no mira a la divinidad como si lo hiciera desde fuera, sino que gira en torno a ella y se encuentra, por decirlo de alguna manera, reducida a sus dos caras o aspectos constitutivos, las dos caras por las que prolonga o reproduce la divinidad. Esta reproducción tan dolorosa y difícil no es sólo teórica: es un movimiento que compromete toda nuestra existencia, compromiso que caracteriza y mueve el amor.

Ahora se verá cómo aparece la alternativa entre mística especulativa y mística descriptiva, según las perspectivas del pensamiento weiliano. La mística en la obra de Simone Weil es filosófica y teológica. Presenta momentos y elementos metafísicos del proceso de unificación, y lo hace a partir de su arraigo en la estructura onto-teológica del ser. Hay que percatarse claramente: el movimiento o los movimientos que describe el alma en el proceso de descreación revelan una implicación y una inscripción ontológicas. Lo que aquí ocurre, ocurre en un plano ontológico. Se ha dado una modificación real, la descreación del yo, y tal modificación posee un alcance «para» o «en» la divinidad. La divinidad deja de estar desgarrada por el yo en expansión, y los dos aspectos del sujeto autónomo se reencuentran en su continuidad eterna.

Ahora bien, este movimiento se caracteriza y se describe, también y sobre todo, en términos empírico-teóricos. Simone Weil se sitúa finalmente en la gran tradición de los moralistas franceses, y sus descripciones están basadas en observaciones precisas y perspicaces. No se trata, naturalmente, de descripciones psicológicas en el sentido estricto del término: es el alma o lo humano, en su contexto social y cultural comunitario, lo que se encuentra como diseccionado y analizado. Llegados aquí, no se puede dejar de plantear estas cuestiones: ¿en qué medida

tienen estas descripciones un fundamento personal?, ¿qué papel juega la historia espiritual de Simone Weil, esta *vita* extraordinaria, en esta onto-fenomenología?, ¿se puede y se debe tratar de hacer abstracción de la biografía del escritor cuando se estudia y se interpreta su pensamiento? Lo que se conoce de su vida no puede sino verificar la hipótesis de experiencias espirituales efectivas, de experiencias que corresponden a diversos criterios de la *via mystica*. Pero lo que importa no es tanto el testimonio de la persona como la precisión infalible de las descripciones. Éstas coinciden con los datos de las grandes escuelas de espiritualidad y tienen un sabor de verdad y de veracidad que se llega a discernir sin gran dificultad. Aquí vale la máxima de Spinoza *veritas est index sui*...

Aún quedan varias cuestiones que no he querido plantear en esta exposición, aunque dos parecen de especial importancia: ¿estamos ante una mística teísta o ante una mística panteísta?, ¿se trata de una destrucción-abolición de la persona o de una transfiguración que no merma el centro, el núcleo propio, de la criatura particular? Las dos cuestiones son finalmente solidarias. Si no he querido plantearlas o revisarlas de manera explícita, es porque no creo disponer de medios para responder a ellas claramente y, sobre todo, de manera definitiva, en una exposición rápida, aunque probablemente tampoco en una extensa obra sistemática. Prefiero concluir recordando la riqueza y la perspicacia de unos textos que parecen atestiguar una experiencia espiritual-mística auténtica. Diferente, seguramente, de la de una Teresa de Lisieux o de una Isabel de la Trinidad, pero que dan testimonio a su manera de la pertinencia y de la actualidad apenas emprendida de la mística en nuestras tierras de Occidente.

PENSAMIENTOS SIN ORDEN SOBRE LA EXISTENCIA DE SIMONE WEIL

Juan-Ramón Capella

Actuar irrealista y pensamiento idealista en Simone Weil

Solamente quiero dar algunas ideas desordenadas acerca de por qué esta autora merece ser leída y, sobre todo, por qué merece ser leída hoy. Creo que el motivo principal por el que se pueda leer hoy a una autora que, viniendo de un laicismo radical, acaba en una metafísica prácticamente mística, que la aproxima mucho a los pensadores religiosos —o sea, que experimenta una evolución, por decirlo así, insólita, muy rara—, es porque en los tiempos en los que vivimos, que son tiempos de crisis, de crisis de la civilización, de crisis del mundo, Simone Weil propone una lectura de la Modernidad que se aparta de lo común. Y, leyéndola con cuidado, como después contaré, es posible tener iluminaciones, por llamarlas de este modo, que nos permitan sacar a nuestro pensamiento del conjunto de referencias construidas por la Modernidad desde el siglo XVII y que nos impiden ver con precisión qué es lo que está pasando hoy en el mundo de las instituciones de la sociedad.

Hay otro motivo de simpatía por Simone Weil. Tengo, en un tablero ante mi mesa de trabajo, una foto suya posando vestida de miliciana ante la sede del POUM en la Barcelona de 1936. Y que la foto sea ésta precisamente, vestida de miliciana, tiene el aliciente singular de mostrar a una persona especializada en pensar, por decirlo así, en la que la reflexión va mucho más allá de lo meramente académico o especulativo, pues debe desembocar en la acción personal. Creo que en el caso de Weil esto está claro y la fotografía lo atestigua.

He dicho más de una vez que hay que leer a Simone Weil con concentración y sobre todo con infinita paciencia, porque sólo así recibimos aún en ocasiones, que no son infrecuentes, su pensamiento. Es una escritora desigual, que oculta auténticos diamantes, verdaderos ex-

plosivos mentales —aunque la comparación no sea muy acertada—, auténticos hallazgos del espíritu, en medio de lo que yo considero —y lamento decirlo, pero voy a hablar tal como pienso— una ganga metafísica que para mí no tiene el menor interés.

Me referiré primero a una cuestión que es preciso que conozcan sobre todo los más jóvenes: es su actuar con cierta dificultad respecto de la realidad. Hay un músico que me gusta particularmente, Glenn Gould, espléndido en la interpretación de Bach (cualquiera que lo haya oído interpretar las *Variaciones Goldberg* sabe que esto es así, inmejorable); pues bien: Gould tenía una gran dificultad de relación con los demás; padecía lo que los médicos llaman el síndrome de Asperger, que significa que la relación con las otras personas, por ejemplo que le tocaran, podía ser para él un verdadero trauma. Conocer esto no quita ni añade nada a la bondad de sus interpretaciones de Bach, pero explica un poco su manera de ser. No sé qué síndrome padecería Simone Weil, pero para mí resulta evidente que padecía alguno y creo que lo puedo argumentar.

Hizo cosas insólitas en su época. Por ejemplo, en su trabajo de profesora de liceo en una ciudad de provincias podía irse tranquilamente a tomar una cerveza con sus estudiantes, cosa que a los honrados burgueses de la ciudad les escandalizó tanto que escribieron al ministerio pensando que esa joven profesora tenía alguna intención oculta, cuando realmente se trataba de una persona dedicada enteramente a la enseñanza. Dedicada, en cierto modo, con red, por lo que contaré luego. Más tarde, Weil se va a trabajar como obrera a la fabrica Renault. Las descripciones que nos ha dejado de lo que es el trabajo de fábrica, realizando sin cesar una operación repetitiva en una empresa taylorizada, son infinitamente superiores a las suposiciones nada menos que de Gramsci, un grandísimo autor, el más fecundo filósofo político del siglo XX para mi gusto, quien, sin embargo, creía que los trabajadores se acostumbraban y pensaban en otra cosa mientras realizaban sus operaciones maquinales. Simone Weil nos cuenta que no es así; que has de poner toda tu atención en lo que estás haciendo y que, después, cuando se llega a casa, se llega deshecha, literalmente sin fuerzas para hacer nada.

Trabajaba en cierto modo con red. ¿Por qué? Porque su madre, que debía de ser una persona excepcional, ya que educó a dos hijos magníficos —ella y su hermano André, que fue uno de los mejores matemáticos franceses del siglo XX—, cuando Simone era profesora de instituto, su madre, como decía, iba una vez por semana a procurar llenarle la despensa porque sabía que la hija se contentaría con un poquito de pan. Y cuando Simone Weil está trabajando en las fábricas Renault, cada día le hace la comida, según nos cuenta Simone Pétrement en su excelente biografía, porque de otro modo hubiera muerto de hambre. O sea, experimentación, compromiso, ser una persona lanzada, pero con una relación

con la realidad en cierto modo deficiente porque necesitaba el auxilio de su madre. Sabemos que su madre mecanografió, pasó a máquina, ese trabajo humilde pero cansadísimo, los textos que dejó después de su muerte; no sabemos si había hecho lo mismo con los textos que escribió antes.

Otro ejemplo de mala relación con la realidad es el que tiene en la guerra de España. A los quince días de estallar la guerra civil Simone Weil siente el deber de estar del lado republicano y se viene a España a combatir. La envían al frente pero, como es mujer, la destinan a la cocina, es decir, a cocinar, no a combatir; y, como era una persona inhábil, al cabo de dos días se echa encima una olla de aceite hirviendo y la tienen que llevar al hospital. El hospital es el hotel Terramar de Sitges, convertido durante la guerra civil en un hospital. Este dato me conmovió enormemente porque siendo yo un niño había ido a ese mismo hotel sin saber que, sólo tres o cuatro años antes, había sido un hospital de guerra. ¡Ah! pero en Sitges, ¿quién está? Están sus padres, que han acudido rápidamente en su auxilio, como estuvieron a punto de acudir en su auxilio cuando Simone Weil, años antes, viajó a la Alemania de Hitler, donde podía tener problemas. Finalmente la familia no fue a buscarla, pero consiguieron que regresara a París.

¿Por qué menciono todo esto? Porque creo que Simone Weil fue una persona indiferente hacia las consecuencias y los presupuestos materiales de sus propias acciones y también porque ayuda a entender un rasgo de su producción intelectual. Esa producción tan estimable se caracteriza por un extremismo filosófico, idealista, ¡que ni Platón, que es su modelo! Platón al menos sabía lo que quería conseguir con su *República*, un libro que era un ataque frontal contra el sistema de la democracia ateniense. Simone Weil, cuando recibe el impulso platónico para elaborar lo que será su principal obra filosófico-política, eso que hemos traducido al castellano J. C. González Pont y yo con el título de *Echar raíces* —que es un título altamente significativo, aunque no sea de Simone Weil, en realidad: el título francés se lo puso Albert Camus—, empieza planteándose cómo ha de ser el sistema político francés después de la liberación de Francia, y empieza escribiendo eso por indicación de una persona que estaba en el Consejo de la Resistencia de De Gaulle, el que sería luego su ministro de Trabajo —era un ministro por decirlo así en la sombra, en el exilio, del gobierno provisional que se constituiría luego—, y empieza escribiendo, como decía, acerca de qué hay que hacer cuando finalmente Francia sea liberada de los nazis (puesto que la Constitución de la Tercera República ha quedado inservible) y acaba ese texto en puros términos de espiritualidad mística, metafísica, completamente alejada de sus propósitos iniciales.

Simone Weil choca constantemente con la realidad. Lo vemos hasta el final, cuando en el hospital de Ashford se niega a ingerir un suplemen-

to alimenticio que le había recetado el médico porque estaba a punto de morir, y lo rechaza porque ese suplemento era superior a la ración de los ingleses en guerra. Es hermoso, pero Weil olvida que los ingleses en guerra no estaban en peligro inmediato de morir como ella; y hubiera sido mejor para todos nosotros que no muriera tan joven, porque su vida es la de un meteoro que a los treinta y cuatro años deja de existir.

Voy a referirme a algunos pasajes que me parecen ilustrativos de esta inconsecuencia, aunque no quiero dedicar demasiado tiempo a eso porque después quiero hablar de lo valioso que se encuentra en su obra.

Uno es de una carta a Georges Bernanos, un autor que hoy los jóvenes ya no conocen, un gran escritor católico, del conservadurismo católico francés, pero que escribió un libro titulado *Los grandes cementerios bajo la luna* en el que describe la represión terrible del franquismo en la isla de Mallorca: sus fusilamientos arbitrarios, incontrolados, que son en realidad tiros, asesinatos, que dejan cadáveres que quedan al sol, en tierra. Se trata, pues, de este autor católico, y es la primera aproximación de Weil a alguien religioso, de quien había leído otro libro que no tiene a mi juicio el valor de éste, que es *El diario de un cura rural* (son libros que se pueden encontrar en la colección *Livre de Poche*, o en librerías de viejo, o en Internet).

Escribe a Bernanos, que está como ella del lado republicano en la guerra civil, para decirle que cuando empezó la guerra, se sintió en la obligación de adherirse a esa causa, pero que luego vio tal cosa y tal otra, que son, como es fácil imaginar, asesinatos de guerra, ejecuciones sumarias de un par de curas, hechas entre risotadas, o un acto que no presencia directamente pero que la golpea fuertemente: es el caso de un chico campesino falangista y católico que en el frente de Aragón es hecho prisionero por los anarquistas y a quien Durruti, que era un tipo magnífico, le explica en persona los fundamentos de la doctrina anarquista, el porqué están luchando, y le dice que le da veinticuatro horas para que pase a combatir con ellos sin problemas pero que, en caso contrario, le fusilarán. El chico se niega a cambiar de bando, y lo fusilan. Ese hecho le causó verdaderamente dolor a Simone Weil; se trataba de un muchacho de quince años. O la historia de unos campesinos escondidos en un sótano de Belchite, población tomada y retomada varias veces por unos y otros en la guerra civil, que al ser hechos prisioneros por los republicanos, infieren éstos que son franquistas por haberse ocultado y los matan a todos. Barbaridades características de cualquier guerra, ¡de cualquier guerra!, que obligan a Simone Weil a decir que ahora que está de nuevo en Francia no siente el menor interés en volver a combatir por la causa republicana. Pero dice unas palabras que son importantes:

> Cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a un castigo ni a la reprobación, se mata; o al menos se rodea de sonrisas alentadoras a los que matan... Una atmósfera así borra pronto el objetivo mismo de la lucha (EHP 525).

Y, más adelante, nos da un dato muy importante, que sólo en ella he podido encontrar; dice: «Un abismo separaba a los hombres armados de la población desarmada, un abismo semejante al que separa a los pobres y a los ricos» (*Ibid*.). Por fortuna nosotros no hemos estado entre población armada y desarmada, pero sabemos qué abismo separa a pobres y ricos, y por eso podemos entender qué abismo separa a los hombres armados, en cualquier conflicto, de la población civil. Simone Weil nos da en esa carta una imagen perfectamente real de las dimensiones de ese abismo.

Sin duda, a Simone la asiste la verdad cuando señala esta degradación extendida que produce la guerra. Los datos que hoy están saliendo a la luz en España sobre atrocidades cometidas después de la guerra civil, tantos asesinatos al borde de las cunetas, en las tapias de los cementerios, todos esos hechos abominables, de los cuales muchos nos enteramos en realidad ahora, porque sabíamos que había habido una terrible represión, pero creíamos, al menos yo, que en aquellos simulacros de tribunales militares se enjuiciaba de algún modo a la gente; ahora sabemos que ni eso.

Lo que me importa subrayar es que la dificultad de relación de Simone Weil con la realidad hace que, una vez haya tomado conciencia de que no quiere seguir combatiendo en un bando —aunque prosigue intelectualmente la historia, el asunto de la degradación producida por la guerra, con textos como el de la *Ilíada*—, evita dar el paso que hubiera debido dar. No hay nada que acerque a Simone Weil al pacifismo radical, a la idea de que las armas hay que quitarlas de en medio. Porque el que está armado mata, simplemente, como escribe con rotunda claridad Sánchez Ferlosio: «¿Por qué le mató? Le mató porque tenía una pistola».

Y esa falta de buena captación de la realidad, ese no haber seguido el impulso que hubiera podido llevarla a consideraciones de fondo sobre cómo el ser humano puede evitar ser tal como hemos llegado a ser, no le va a impedir, en cambio, tratar de unirse de nuevo a la Resistencia, a combatir de nuevo, cuando Hitler invada Francia y se inicie también allí la persecución antisemita. No hay duda de dónde estaba la razón en esa guerra, pero tampoco de que se cometían barbaridades en los dos bandos. Basta saber algo de la segunda guerra mundial para percibir que no sólo los alemanes bombardearon con las bombas V1 y V2 ciudades como Londres o Coventry, sino también que los aliados bombardearon con bombas de fósforo cientos de ciudades alemanas

—Hamburgo, Dresde, Colonia...— donde la gente normal y corriente, como nosotros, moría asfixiada por el humo de las bombas.

Eticidad del Estado

Creo que esa extraña relación con la realidad, que resuelve intelectualmente a favor de un idealismo radical, lleva a Simone Weil a una contradictoria consideración de las instituciones públicas. Menciono simplemente algunos pasajes que me llaman particularmente la atención. En *Echar raíces* y en los *Escritos de Londres*, hay numerosos pasos que van en este sentido.

Por ejemplo, en el apartado de *Echar raíces*, titulado por Camus «El castigo», escribe Simone Weil:

> Pero el castigo más indispensable para el alma es el del crimen. Con el crimen un hombre se sitúa a sí mismo al margen de la red de obligaciones eternas que vinculan a cada ser humano con todos los demás. No se le puede reintegrar a ella más que por el castigo; de forma plena, si hay consentimiento por su parte, y, si no, imperfectamente. [...] La satisfacción de esta necesidad [de castigo, que no queda satisfecha cuando el código penal es un instrumento de coerción por medio del terror] exige en primer lugar que cuanto concierna al derecho penal tenga un carácter solemne y sagrado; que la majestad de la ley se transmita al tribunal, a la policía, al acusado, al condenado, y ello incluso en los delitos de poca importancia [...] Igualmente es necesario que la dureza de las penas corresponda al carácter de las obligaciones violadas y no a los intereses de seguridad de la sociedad [...] Sólo hay castigo cuando el sufrimiento va acompañado en algún momento, aunque sea con posterioridad, en el recuerdo, de un sentimiento de justicia (ER 36-37).

El texto, claro está, es encomiable; está lleno de las buenas intenciones de las que está empedrado el camino del infierno. Probablemente Simone Wiel compartía la idea común en su época, procedente de Hegel y del idealismo alemán e italiano, del Estado ético: que el Estado posee una eticidad como institución superior; pero lo cierto es que Simone Weil lo ignora completamente todo acerca del Estado, acerca de cómo funcionan los policías, los magistrados, los guardianes de prisiones, cuyos comportamientos impiden, a mi juicio, atribuir eticidad alguna a la represión penal. Eso es mera necesidad de la sociedad de asegurar su funcionamiento, no algo ético. Es una triste necesidad de la sociedad: precisamos seguridad y el sistema penal nos la proporciona de un modo terrible. Las penas, el derecho, son males convencionalmente impuestos a los transgresores, que en su arbitraria generalidad no pueden producir nunca un sentimiento de justicia. Diez años de pri-

sión para todos los que hayan hecho la misma cosa, vale, eso está muy bien y parece justo; pero ¿son lo mismo diez años de prisión impuestos a los veinte años que a los cuarenta? En un caso privan a una persona de su juventud; en el otro, se ahorra ese dolor. Digo esto porque las ideas de reparación, y creer que se hace justicia con alguien que ha infringido la ley, me parecen peligrosamente idealistas.

Como idealistas me parecen, moviéndose en el filo de la navaja autoritaria de su época, las propuestas que Simone Weil formula en su texto sobre una Constitución futura, en *Escritos de Londres*, para la supresión de todos los partidos políticos. Eso es idealismo puro. Gramsci veía más claro cuando entendía que, aunque los partidos pueden estar legalmente proscritos, fluyen subterráneamente en la sociedad; fluyen en forma de lectores de determinados periódicos y no de otros; fluyen de tal manera que cuando reaparecen en la realidad, como ha ocurrido en España, los mapas de opciones políticas se corresponden asombrosamente, *mutatis mutandi*, con los de la segunda República. De la misma manera, cuando Simone Weil escribe sobre el colonialismo, que le tendría que estar muy cerca del corazón, todo lo que llega a decir sobre eso es que, después de la segunda guerra mundial, se debe tratar de componer la voluntad de los franceses con la voluntad de los pueblos colonizados. Expliquen eso de que tienen que componer con la voluntad de los franceses a los marroquíes o a los argelinos; lo que hicieron, al menos los argelinos, fue directamente luchar contra ellos y echarles de su tierra.

Por estas razones sostengo que hay que leer a Simone Weil como si uno fuera un minero que va en busca de diamantes: tiene que separar, dejar de lado, muchas cosas; pero finalmente puede encontrar un diamante verdadero.

Y voy a aludir a continuación a tres de esos diamantes que me parecen particularmente valiosos para la filosofía política.

La idea de sacralidad del ser humano

El primero de ellos es la idea de la sacralidad del ser humano. Simone Weil dice: «Todo ser humano es sagrado». «Sagrado» quiere decir intocable, que no se le puede herir, lacerar, que hay que respetarlo a fondo: eso es la sacralidad. Y rodea inmediatamente estas afirmaciones, por supuesto, del pensamiento metafísico platónico acerca de la idea de bien y cosas como ésa. Terreno en que las personas laicas como yo, que no comparten esa metafísica idealista —no digo que no tenga alguna metafísica porque hasta el pensamiento más cientificista la tiene—, no podemos seguirla en ese territorio, por ese camino. ¿Qué hemos de hacer, entonces, ante la idea de que todo ser humano debe ser sagrado?

¿Qué podemos hacer las personas que somos laicas, por decirlo así? Es decir: ¿cómo se puede pensar en hacer compartible por otros la idea de que un ser humano es sagrado, lo cual es un problema real de filosofía política, de cualquier proyecto político?

La idea de lo sagrado procede de culturas en las que todo el mundo de una comunidad pensaba básicamente lo mismo, sostenía una misma metafísica. Esto es: en una comunidad de cristianos es evidente lo que es sagrado y lo que no lo es. Si pensamos estas cosas —lo sagrado— que son cosas del cielo como si fueran cosas de la tierra, que lo son, como ideas surgidas en la tierra, pensaremos que hoy no hay prácticamente nada o casi nada que sea sagrado porque casi nadie comparte los mismos ideales, la misma idealidad. Es esa ruptura de la idealidad, ese desgarro que se produjo con la Modernidad, la que impide hablar de algo como sagrado. Pero si pensamos qué era antes lo considerado sagrado percibiremos enseguida que para que algo pueda ser llamado así, con esta terminología que a mí me es indiferente, para que algo se pueda llamar intangible, tenemos que pensar que algo es intangible si algo ocurre en el interior de las cabezas, si algo se presenta como intangible en el interior de las cabezas antes de que lo sea en las prácticas, en las actividades, de los seres humanos.

El problema consiste en poder interiorizar determinados comportamientos como absolutamente imprescindibles y, en este sentido, sagrados. Eso se puede hacer de diversas maneras: por ejemplo, si se pertenece a un grupo de pacifistas radicales la vida de los demás sería vista como sagrada. Un pacifista no es alguien que no quiere morir; es alguien que no quiere matar, que es muy distinto. Pues en un grupo que sostuviera que no quiere matar, imaginemos una comunidad, un país, una creencia religiosa como la de los amish o los mormones, la idea de la intangibilidad del ser humano, por supuesto en ese grupo, es inmanente, no necesita apoyarse en transcendencia ninguna porque es un ideal mantenido en una comunidad.

La humanidad ha dado pequeños pasos en este sentido, la *Declaración universal de los derechos humanos* de las Naciones Unidas es uno de ellos. El catálogo de derechos, la prohibición de la tortura y de los tratos crueles, inhumanos y degradantes, tiende a hacer sagradas a las personas al prohibir cierto trato con ellas y criminalizar a quienes lo realizan. Se puede decir que esto es muy débil, y, desde luego, es debilísimo, sobre todo cuando a partir del 11 de septiembre de 2001 los derechos humanos han sufrido los mayores atropellos desde el final de la segunda guerra mundial. Todos hemos visto imágenes de Guantánamo o de Abu Ghraib, y hemos sabido que para el presidente de la nación militarmente más poderosa del mundo la llamada «tortura del agua» —impedir respirar a una persona durante varios minutos sin lle-

gar a producirle la muerte pero creando en ella la seguridad de que es la muerte, y desearla— no es tortura, sino «interrogatorios reforzados». Por eso he querido llamar la atención sobre la idea de sacralidad del ser humano de Simone Weil: para que tengamos presente que en cualquier realidad donde la colectividad interiorice la idea de que determinadas cosas no se les pueden hacer a los seres humanos, se estaría dando pasos en el sentido de materializar la idea de Weil sobre la sacralidad del ser humano (aunque seamos la especie que más mata a miembros de la misma especie de todas las vivientes que existen en la Tierra, con la excepción quizá de los tilapias). Somos una especie terriblemente agresiva intraespecíficamente, y nunca se subrayará suficientemente la necesidad de buscar instituciones que reduzcan el ámbito de la agresión intraespecífica.

La primacía de los deberes

Otra de las aportaciones que a mí me parecen diamantinas de Simone Weil es la idea de la primacía de los deberes sobre los derechos.

La idea de derecho desempeña un papel fundamental en la construcción de nuestro imaginario político colectivo. Nosotros somos ciudadanos y los sistemas políticos se autodenominan democráticos en función de los derechos, y eso desde el siglo XVII, sobre todo desde que John Locke dijo que, aunque no hubiera instituciones, en un hipotético —absurdo, pero es la hipótesis— estado natural del genero humano, habría tres cosas que serían derechos inalienables: la vida, la propiedad acumulable sin limitaciones y los contratos, los acuerdos de voluntades, aunque quienes acuerden sean desiguales, es decir, con indiferencia de la situación de coerción o libertad en la que se encuentren los contratantes. Eso es anterior a las instituciones; sobre todo en la filosofía política norteamericana, que concibe la creación del Estado como algo instituido para asegurar esos derechos naturales, en el sentido laico y lockiano de la palabra.

La idea de derecho también es fundamental para nosotros porque, a partir de 1789 y de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, nuestras aspiraciones básicas ante los demás han sido construidas en forma de derechos —«tengo derecho a...»— y eso es primario; los catálogos de derechos están en las constituciones estatales.

El mundo de los derechos apareció enseguida como un mundo de libertades pero también como un mundo sin asideros, sin raíces. Un mundo donde todo se rige por la compra y la venta y por los derechos de cada uno, es un mundo de libertad, pero es también un mundo en el que te quedas sin protección. El siervo feudal está más protegido que

el proletario inglés del siglo XVIII, o el esclavo de Roma más protegido que el trabajador británico de 1800.

Frente a esto, Simone Weil, en el primer párrafo de *Echar raíces*, dice lo siguiente:

> La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él.

Y añade en su metafísica particular algo que ya no tiene tanto interés:

> La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa (ER 23).

La segunda parte de la cita pertenece para mí a ese tipo de afirmaciones que he llamado metafísicas, idealistas, pero la primera parte de lo citado —que lo primario es la obligación, que un derecho no es eficaz por sí mismo sino por la obligación que configura su contenido— me parece materialismo puro. No puedo decir que tengo un derecho si alguien, sea la institución publica, el Estado, o los demás, no me lo reconocen, si no tienen *el deber* de reconocerlo. Si tenemos derecho a la pensión es porque el Estado está obligado a dárnosla, naturalmente en función de hechos anteriores; es esa obligación la que configura el derecho.

Normalmente, en las facultades de Derecho la categoría de derecho subjetivo aparece como primaria, y la noción de obligación como secundaria, como derivada. Y eso es ver el mundo al revés, lo cual está en relación con la concepción del *individuo* en la Modernidad. El individuo moderno es una especie de átomo, dibujado por Hobbes: una maquina programada para buscar el placer y evitar el dolor, que no tiene deberes ni obligaciones; y es el Estado el que, luego, cuando aparezca, le dará derechos. Una mónada. Hobbes llega a decir algo muy significativo: que su teoría se entendería mejor si los seres humanos llegaran al mundo como hongos, nacieran de esporas —como en la excelente película de José Luis Cuerda, donde la gente puede surgir de los bancales de la tierra—. La verdad es que nosotros no llegamos a existir como hongos, sino que nacemos de mujer, y las personas han tenido deberes para con nosotros de los que somos deudores: nos han alimentado, nos han vestido, nos han dado una lengua, la posición erecta, unos gustos culinarios, una manera de sentarnos... Sólo porque otras personas se han sentido *obligadas* hacia nosotros

podemos decir que tenemos eso, el derecho a la vida, y lo tenemos en la medida en que sigan existiendo personas que sostienen obligaciones hacia nosotros, y también cuando es el Estado el que esté obligado hacia nosotros. Un Estado, que como el Estado nazi, no se sintiera en la obligación de proteger a los ciudadanos judíos alemanes, no les reconocería ningún derecho: se habría borrado la obligación. Simone Weil nos pone en la pista de una inversión notable que tenemos que producir en el ámbito de la filosofía política para entender cosas que pasan en el universo contemporáneo.

Democracia y legitimidad

El tercer diamante al que quiero aludir se refiere a lo que se puede decidir democráticamente: al tema de la legitimidad y de la democracia.

Es sabido que la noción de democracia no es una noción pacífica. Alguna escuela de pensamiento considera que la democracia es un conjunto de *procedimientos* para obtener decisiones, procedimientos consistentes hoy fundamentalmente en votar. Otros preferimos considerar que la democracia consistiría en la *distribución del poder* entre la gente, entre el pueblo, o la distribución del poder entre el grupo al que van a afectar las decisiones de las instituciones del grupo. Dicho de otra manera: hay quien entiende la democracia como procedimientos y hay quien la entiende como algo previo a los procedimientos. Y entre ambas escuelas de pensamiento hay escasísima comunicación. No es que los procedimientos sean inesenciales: por supuesto que no lo son, pero si uno los considera como lo único esencial, entonces adopta una concepción muy formalista de la democracia que impide pensar el presente.

La democracia tiene también un problema que los antiguos conocían bien, y que hoy es objeto de mucha discusión: es el asunto de la educación de los ciudadanos. En la *polis* ateniense ser ciudadano implicaba una educación gimnástico-guerrera y sobre todo la participación en las decisiones de la ciudad. Si leemos el discurso fúnebre de Pericles (que cuenta Herodoto), vemos que el que no participaba en las decisiones de la ciudad era considerado un asno, un insolidario, alguien no bien visto. Hoy tenemos el gran problema de que no hay, por decirlo así, ninguna instancia que pacíficamente eduque para la ciudadanía y tenemos, en cambio, muchas instancias que deseducan. Tenemos medios de comunicación que constantemente hacen apología de la violencia.

Bueno, pues sea cual sea la concepción de la democracia, Simone Weil hace una afirmación fantástica que inmediatamente sentiremos como nuestra:

> La democracia y el poder de la mayoría no son bienes. Son medios para conseguir el bien que acertada o equivocadamente se consideran eficaces. Si, en vez de Hitler, la República de Weimar hubiera decidido por vías estrictamente parlamentarias y legales meter a los judíos en campos de concentración y torturarles refinadamente hasta la muerte, las torturas no tendrían ni un átomo de legitimidad más que la que ahora les falta (EL 102).

Esto se escribía en 1943. Simone Weil no había conocido, por ejemplo, los bombardeos con bombas atómicas de dos ciudades japonesas, con matanzas de 500.000 civiles, o los bombardeos, también decididos por autoridades democráticas, de ciudades alemanas en estas políticas —que parecen ínsitas a las guerras modernas desde nuestra guerra civil— de aterrorizar a las poblaciones para conseguir la victoria militar.

Ha habido decisiones democráticas o tomadas por autoridades democráticamente elegidas cuya legitimidad —y ahora vamos a entrar en el asunto— se puede cuestionar. Aunque la de los bombardeos atómicos no la cuestionarán seguramente la mayoría de los norteamericanos, pero sí los japoneses. La legitimidad es un asunto que sale de nuevo a colación, la legitimidad de las decisiones democráticas. La legitimidad significa, al menos para mí, que una decisión puede ser asumida interiormente por mi conciencia. Si esa autoridad se me presenta como necesaria, como conveniente para el funcionamiento de la comunidad, me parece que podrá ser interiorizada por mí como tal autoridad, y la obedeceré no por temor al castigo sino por funcionar bien en la vida en común. Y normalmente a las instituciones, no a las personas, las obedecemos así, porque las interiorizamos, las hacemos nuestras, las consideramos legítimas. Ahora bien: suele suceder, y normalmente eso es pacífico por completar el razonamiento, que si bien el conjunto para el que valen las normas de la comunidad acepta a la autoridad como legítima, puede ocurrir que esa decisión democrática en un momento determinado empiece a parecer injusta a algunos de los miembros del grupo, o bien que esa decisión que tomó un determinado grupo acabe siendo una decisión que implique a un grupo muchísimo más extenso, con lo cual lo que era legítimo aquí puede no serlo allí, en la extensión mayor.

Y por este conjunto de razones, podemos pensar que no todas las decisiones democráticas son automáticamente legítimas o interiorizables por todos y, sobre todo, que las decisiones que pueden afectar a quienes no están hoy aquí pueden ser tremendamente ilegítimas.

Para mí la reflexión de Weil es importante porque pienso en las decisiones respecto de problemas ecológicos. Las autoridades del presente, la democracia del presente, puede tomar todo tipo de decisiones; pero esas decisiones que tomamos hoy, y que nos parecen legítimas porque son las de la autoridad por nosotros interiorizada, pueden qui-

tar capacidad de decisión a las generaciones futuras, que se encuentren con un mundo disminuido, con un mundo en el que no puedan tomar decisiones. Y por eso esta tercera perla de Simone Weil se parece mucho a un principio que los científicos, los ecólogos, ya empiezan a tomar en consideración, ante las tecnologías del presente, tecnologías que son muy potentes y pesadas, como las nucleares, o bien aparentemente muy sencillas, porque se pueden poner en práctica en la habitación de al lado, como las tecnologías biogenéticas, capaces de introducir quimeras, o sea, seres no evolucionados autónomamente en la naturaleza, que pueden modificar el genoma humano, y dar de sí los esclavitos épsilon de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley. Puede pasar todo eso. Por tanto, las tecnologías han de ser cautas; se han de mover según el principio de que *no se debe hacer todo lo que se puede hacer*. Primero hay que pensárselo con mucho cuidado.

Pues bien, un principio análogo se infiere de esta reflexión de Weil sobre la legitimidad de las decisiones democráticas: tampoco las democracias deben hacer todo lo que pueden decidir. Eso me parece uno de este pequeño listado de diamantes que se encuentran en la lectura de Simone Weil que puede servir para la filosofía política futura.

ASPECTOS SOCIALES DEL PENSAMIENTO WEILIANO*

Giulia Paola Di Nicola y *Attilio Danese*

Entre Maquiavelo y Sócrates

Lo social enraizado en lo sobrenatural

«Sólo lo que viene del cielo es susceptible de imprimir realmente una marca sobre la tierra» (EL 30). Para Weil, como para Platón, el bien en el mundo tiene origen divino y viene de lo alto, no de la naturaleza. Esta convicción es indispensable para comprender la relación entre lo social y lo sobrenatural, si no se quiere desvirtuar el pensamiento weiliano, tildado de espiritualista y premoderno. En Weil conviven la aceptación del realismo maquiavélico, respecto al dominio de la fuerza, y la diversa realidad cualitativa de lo sobrenatural. El hombre, que es un animal social, está en condiciones de valorar los límites de lo social elevándose por encima, en razón de su aspiración al bien. Hay en esto un desgarro que no puede resolverse en forma de compromiso, porque las dos realidades son cualitativamente diferentes. Vivir este desgarro es inevitable; querer resolverlo o apartarlo es el atajo de los espiritualismos y de los materialismos; de la huida del mundo en la religión como compensación o de los rechazos por prejuicios de la religión considerada como el opio del pueblo.

En todos los fragmentos en que trata de lo social y de lo sobrenatural encontramos esta oscilación entre separación y acción, donde la separación no es huida, sino más bien una mirada desde lo alto, y la acción no es activismo, sino obligación. Sólo en este distanciamiento del mundo es posible hacer cosas buenas grandes («Lo que, siendo indis-

* El presente trabajo es una versión revisada del apartado «Oltre l'apparenza del sociale» del libro *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma, pp. 177-268.

pensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible sobrenaturalmente» [EL 30]) y no lanzarse a acciones imprudentes y contraproducentes apelando a una revolución que se transforma en «opio del pueblo».

No existe ninguna persona que durante su vida no tenga la posibilidad en determinadas circunstancias de cruzar esta cuerda tensa, símbolo de la realidad fuera del mundo que es ofrecida a todos como una invitación a ser enganchada. El hombre que se aferra a la cuerda, aunque sea insignificante desde el punto de vista de las fuerzas sociales, aunque sea pequeño, posee la llave, pues de aquí procede todo el bien susceptible de existir, toda la belleza, toda la verdad, toda la justicia, toda la legitimidad, todo el orden, toda la subordinación de la existencia humana a los deberes[1]. Lo sobrenatural puede ser verdadero sólo si es infinitesimal, como ocurre siempre que un orden superior invade un orden inferior: «Dados un orden cualquiera y un orden superior, situado, por lo tanto, infinitamente por encima, éste no puede ser representado en el primero si no es por uno infinitamente pequeño» (C 676).

Arraigar en Dios es la condición para no quedar aplastado en la lógica de la fuerza y del prestigio, y para poder guiar un cambio no sustitutivo del *statu quo*, sino alternativo, ya que es de distinta naturaleza respecto a la pura reacción pendular de los contrarios. Sin confundirse con ninguna forma social y política, lo sobrenatural es lo que da sentido a lo social: «La fe es más realista que la política realista» (ER 168). Viceversa, la concepción materialista y la sociologista de las relaciones sociales, renunciando a lo sobrenatural, consagran la realidad tal como es, elevándola a interpretación universal y axiológica, y acabando por someter el espíritu al determinismo de la fuerza.

La palanca

Cuando se considera la fuerza como inevitable y necesaria, se asume de hecho el punto de vista mundano, porque no se ha comprendido el principio de la palanca, según el cual, para levantar el mundo, es necesario un punto de observación fuera del mundo. En este sentido, el pensamiento de Weil ha sido visto como una respuesta a Marx y a su interpretación materialista de las dinámicas sociales[2].

El diagnóstico de los males sociales en Marx —como en Durkheim, en Maquiavelo y en Hobbes— conduce a un intento de resolver los

1. «El hombre que no está arraigado en Dios mediante el amor sobrenatural se halla completamente abandonado al azar. Todo ser humano [...] tiene la posibilidad de arraigarse en Dios durante un periodo de su vida» (C 462).

2. Cf. «Marx era un idólatra», en OL 187.

problemas permaneciendo en el nivel social mismo. Simone Weil asume como referencia el punto de vista de la física en el cual hay que tener presente «no sólo la caída de los cuerpos, sino también las condiciones de equilibrio. El verdadero conocimiento de la mecánica social implica el de las condiciones en que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de bien puro colocada en un punto conveniente, puede neutralizar la gravedad» (OL 195). Para Simone Weil lo sobrenatural es ese infinitamente pequeño que parece insignificante pero que, si se mantiene en el punto justo, por el principio de la palanca, derriba la fuerza, el volumen, el peso de lo que es grande e invierte las relaciones de fuerza. Al contacto con su presencia lo social se transforma y también la naturaleza y los seres humanos[3]. En otro caso se permanece a nivel de la naturaleza animal y se hace imposible comprender al ser humano en su integridad.

Por ello, el principio de la palanca de Arquímedes, además de ser una ley física, simboliza la posibilidad de que en una relación entre dos realidades de diferente volumen o cualidad, la inferior y aparentemente «perdedora» en virtud del justo punto de apoyo, pueda vencer a la otra. En esta clave se puede comprender aquello que Simone Weil escribía a Schumann:

> El bien sobrenatural no es una especie de suplemento del bien natural, de lo que algunos, con la ayuda de Aristóteles, querrían persuadirnos para nuestra mayor comodidad. Sería agradable que así fuera, pero no lo es. En todos los problemas punzantes de la existencia humana, sólo hay elección entre el bien sobrenatural y el mal. Poner en boca de los desgraciados palabras que pertenecen a la región mediana de los valores, tales como democracia, derecho o persona, es hacerles un presente que no es susceptible de aportarles ningún bien y que les hace inevitablemente mucho mal. Esas nociones no tienen su lugar en el cielo, están suspendidas en el aire y, por esta misma razón, son incapaces de morder la tierra (EL 30).

Para ser una alternativa a lo social, el punto de apoyo no puede pertenecer a este mundo: «La operación de levantar el mundo por medio de una palanca sólo está al alcance de Dios» (IP 153). Lo infinitamente pequeño de lo sobrenatural supera lo social en un orden superior y, desde este punto de vista, tiene el poder de penetrar en la injusticia y transformar su lógica.

3. «La naturaleza queda, sin embargo, alterada por la presencia de lo sobrenatural» (IP 138).

Tipologías sociales

El intelectual

Simone Weil, como su maestro Alain, rechaza el uso consumista, instrumental y burgués de la cultura. Ésta es indispensable para una auténtica y no ideológica revolución política, precisamente porque es un bien precioso. Simone no soporta que quede en manos de pequeñas élites. La persona de cultura, por su búsqueda de la verdad y por su posibilidad de frecuentar las obras de los hombres de todos los tiempos y de todas las latitudes, es un ser privilegiado. Darse cuenta de esto significa asumir un doble deber ético: redistribución del bien que se ha tenido el don de recibir, y responsabilidad respecto a la verdad y a la opinión pública. La libertad del hombre de cultura tiene sentido si se conjuga responsablemente con la autolimitación[4].

Restituir la cultura a los obreros significa poner las premisas para una liberación que no sea ni demagógica ni instrumental: hacer que ellos mismos tengan los instrumentos conceptuales para reapropiarse de la parte de sí mismos de la que han sido privados y que era, en cambio, constitutiva de su dignidad humana. Es sabido que Simone daba clases gratuitas a los obreros. Su convicción respecto a que los trabajadores tienen más necesidad de poesía que de pan (C 807)[5] puede parecer difícil de comprender, sobre todo en boca de una mujer que frecuenta el marxismo. A su juicio, se trata de recomponer la unidad de la dimensión física con la cultural y espiritual. Al escándalo de la separación entre trabajo intelectual y manual, se añade el de la separación entre trabajo intelectual y espiritualidad. El problema de la alienación de la clase obrera va, por tanto, unido a la correlativa alienación del intelectual, cuya libertad y cuyos privilegios acaban encerrándolo en un mundo irreal y a menudo inmoral. De aquí el deber individual y social de reducir las condiciones de alienación por ambas partes.

La difusión popular de la cultura no debe ser realizada en detrimento de la cualidad. El compromiso concreto de Weil no tiene el sabor de una operación anticultural, en el sentido de una cultura de masas, superficial y decadente como la entiende Ortega y Gasset[6]. Al contrario,

4. «Debe quedar establecido —escribe Simone Weil— que un escritor, a partir del momento en que ocupa una posición influyente en la dirección de la opinión pública, no puede aspirar ya a una libertad ilimitada» (ER 40).

5. El vínculo entre poesía y trabajo humano (sea físico o intelectual) pasa por la dimensión espiritual. A lo largo de la vida de Simone Weil, la poesía es atención a un espacio puro y originario en el que el arte y la espiritualidad cohabitan, por el común ejercicio de la contemplación (cf. S. Weil, «Morale et littérature»: *Cahiers Simone Weil* 4 [1987], pp. 351 ss.).

6. Cf. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* [1930], Tecnos, Madrid, 2003. Escribe Simone Weil: «La experiencia muestra que nuestros antepasados se engañaron al creer

es evidente que ella transmitía a los obreros su necesidad innata de ir a las raíces de la cultura griega, antes de que fuese distorsionada o pervertida por el deseo de poder. Por ello, hacía todo lo posible para hacer accesibles a los menos preparados aquellos textos clásicos ante los cuales su honestidad intelectual no podía tolerar distorsiones demagógicas. Sobre todo, transmitía el gusto por ir hasta el fondo en la búsqueda de la verdad y, por tanto, de usar la inteligencia con la más completa probidad, sin refugiarse en el misterio, sin recursos fáciles al dogma y a las ideologías, liberando las potencialidades humanas anquilosadas en la fábrica. Viviendo de este modo, el intelectual difunde semillas de revolución, arraigadas en la transformación de las estructuras mentales, y desarrolla un papel catártico y liberador respecto al pueblo, al Estado, a la opinión pública, para que acepte no estropear su vocación.

Se trata de una posición que reconoce el privilegio de la cultura y lo transforma en un recurso social, gracias a la responsabilidad de quien lo posee, de forma distinta a las reivindicaciones de algunos intelectuales, como en el caso del grupo francés *Socialisme et liberté*, fundado por Sartre en el 1941. Corresponde a la sensibilidad ética de cada hombre de cultura abandonar su uso consumista y devolverle la capacidad de nutrir la inteligencia, en particular para aquellos que no han tenido ocasión de recibir este alimento. La alternativa para el intelectual es o servirse de la cultura para oprimir al pueblo o servir al pueblo distribuyendo la cultura[7]. Especialmente significativa resulta la crítica a los intelectuales-funcionarios, que viven en ambientes reducidos, en atmósferas enrarecidas y autolegitimándose, donde rige el mercado de la vanidad intelectual. Simone Weil cita como ejemplo contrario el episodio de Gauss, considerado genio de primer orden porque amaba la ciencia en sí misma y, cuando alguien creía haber descubierto una novedad, él, que la había descubierto ya en secreto, permanecía sereno y exclamaba: «exactísimo»[8]. Pero, por lo demás, la

en la difusión de las luces, porque no es posible divulgar a las masas sino una miserable caricatura de la cultura científica moderna, caricatura que, lejos de formar su juicio, las habitúa a la credulidad» (LOS, 44). Esto se debe sobre todo al hecho de que los profanos no tienen acceso a los procedimientos, sino sólo a los resultados que deben, no obstante, creer.

7. **El poder está siempre ligado a la capacidad de usar la palabra, a sellar el prestigio** de los pocos que dominan: «Esta dominación de los que saben manejar las palabras sobre los que saben manejar las cosas se encuentra en cada etapa de la historia humana... Pero esto no significa que los trabajadores deban rechazar la herencia de la cultura humana; esto significa que deben prepararse para tomar posesión de ella, como deben prepararse para tomar posesión de toda la herencia de las generaciones anteriores. Esta toma de posesión es la Revolución misma» (EHP 59).

8. «Los sabios son gentes a las que se paga para producir ciencia; se espera de ellos que la produzcan, y se sienten obligados a producirla. Pero eso, como excitante, resulta insuficiente. La promoción profesional, las cátedras, las recompensas de todo tipo,

exaltación del talento es independiente de la virtud, y es regla habitual escindir inteligencia y ética. Esto perjudica sobre todo a la formación de los jóvenes: «¿Qué hay que concluir, como no sea que la virtud es propia de la mediocridad?» (ER 182).

De aquí la necesidad de controlar a todos aquellos que son agentes de cultura. Ellos asumen una responsabilidad personal respecto a la verdad: la de distribuir el alimento cultural a todos aquellos que no poseen las condiciones mínimas (tiempo, alfabetización, lengua, mínimo de centralidad económica y geográfica), a quienes «creen todo lo que figura en los libros. No hay derecho a que se les dé de comer algo falso», ya que «la necesidad de verdad es la más sagrada de todas. Sin embargo, no se habla nunca de ella» (ER 48). Es conveniente que los intelectuales respondan de su comportamiento. Alterar voluntariamente o dejar de decir la verdad en los diarios y en general en la opinión pública «es un delito» y debe ser castigado, mediante tribunales especiales que vigilen para que la información no sea tendenciosa y prohíban la propaganda, reconociendo la importancia de algunas normas fundamentales de higiene mental, como una necesidad sagrada del pueblo. A tal propósito es indispensable encontrar hombres abiertos a la verdad y no facciosos, educados para la probidad intelectual y para la profundidad espiritual: «No hay posibilidad alguna de satisfacer en un pueblo la necesidad de verdad si para ello no pueden encontrarse hombres que la amen» (ER 50). Ellos son los verdaderos intelectuales para los cuales conocerla es amar a Dios.

El esclavo

La figura del esclavo tiene diversos significados.

Hay una esclavitud *universal*, que caracteriza a la condición humana por su inevitable sujeción a la necesidad incontrolable de las leyes de la naturaleza y del curso de los acontecimientos. Respecto a la necesidad, todos los individuos, independientemente de la estratificación social y política, son potencialmente esclavos. Tomar conciencia de ello es adherirse con inteligencia al terreno de lo impersonal. Esta realidad no es, por tanto, la de los hombres marginados en cuanto oprimidos, sino la de los hombres liberados de las ilusiones y capaces de mirar la verdad en su cruda necesidad.

los honores y el dinero, las invitaciones al extranjero, la estima o la admiración de los colegas, la fama, la celebridad y los títulos son cosas que cuentan mucho. Hoy, cuando un sabio halla algo, antes incluso de haberlo madurado y de haber probado su valor, se apresura a enviar un comunicado para asegurarse la propiedad. Un caso como el de Gauss tal vez sea único en nuestra ciencia» (ER 198-199).

Hay una esclavitud *política*, ligada al sistema social y atribuida por Weil principalmente a la civilización romana, en cuanto institución socialmente aceptada y regulada. En general, la humanidad se divide en dos categorías: la gente que cuenta para algo y la que no cuenta para nada.

Hoy esta esclavitud se ha transformado en la esclavitud de la condición obrera, vinculada a la alienación de la fábrica, al trabajo en cadena, al primado de la lógica de la producción, según el análisis marxista. Resulta particularmente ofensivo para el trabajador el que se reduzcan sus problemas a las cifras del salario (también por el lado sindical), cuando se le inculca la convicción de que se juega aquí su suerte, olvidando que se está confundiendo el problema económico con el de su alma, en una farsa dominada por el mercado[9]. El mercado social apenas si puede corregir la evaluación del precio de este trabajo, pero es impotente para poner de manifiesto las verdaderas necesidades del hombre, incluidas sus exigencias culturales y espirituales. La esclavitud de la condición obrera, según Weil, lejos de reducirse, sufre un proceso de extensión a todos aquellos que, trabajando en los distintos subsistemas, están sometidos al dominio de la burocracia anónima y habitualmente son tratados como inútiles cargas de la sociedad, son olvidados o devienen objetos de sadismo o de falsa piedad.

Común a todas las formas de esclavitud es la negación de la dignidad, la dependencia más abúlica y la incapacidad de sublevarse, pues la opresión, a partir de un cierto grado de intensidad, genera una tendencia a la sumisión. Con todo, la esclavitud política es aquella que el hombre puede y debe tratar de reducir.

Pero también es cierto que, en la óptica weiliana, la cuestión de la esclavitud no es sólo un problema político. Por un giro sorprendente, la condición marginal puede revelarse ocasión privilegiada para podar la vida de las ilusiones engañosas, en las cuales se dibujan los sueños, y ponerse en contacto con la verdad. Si la vocación del hombre es alcanzar la alegría pura a través del sufrimiento, los esclavos están mejor situados que el resto para hacerlo realmente.

La esclavitud puede ser, en efecto, modelo de comportamiento, por el hecho de que no sigue a la imaginación ni al propio yo. En tal concepción, la esclavitud es característica del amor, como sello de la relación con Dios. En la dimensión contemplativa y caritativa la acción queda atrás por la fuerza de las cosas: «La justa relación con Dios es, en la contemplación, el amor, y en la acción, la esclavitud. No mezclarlo. Actuemos como siervos mientras contemplamos con amor, pero actuemos sólo por lo que amamos» (C 559). En la acción, además, se está con-

9. «Esa farsa siniestra es la que ha representado el movimiento obrero, con sus sindicatos, sus partidos, sus intelectuales de izquierda» (EL 25).

tinuamente expuesto al riesgo de seguir un móvil falso, incluso creyendo hacer el bien, cuando se es empujado por el yo. A tal fin, es indispensable la conciencia de no ser y no poder hacer nada por propia iniciativa y, por tanto, la renuncia a la propia existencia, a la propia acción:

> No puede decirse que el siervo que va a llevar el auxilio lo haga por su amo. Él no hace nada. Incluso en el caso de que, para llegar hasta el desgraciado, haya de caminar con los pies desnudos sobre clavos, y, por lo tanto, sufra, él no hace nada. Porque es un siervo. «Somos siervos inútiles», es decir, no hemos hecho nada (C 557)[10].

La clave de la ejemplaridad de la figura del esclavo es la atención, por tanto, la total convergencia de las propias energías en la espera de la llegada de un gesto o de una orden del patrón:

> El esclavo que recibe el amor, la gratitud y hasta es servido por su amo no es el que ara y hace la siega. Es otro... El esclavo que será amado es aquel que se mantiene de pie e inmóvil junto a la puerta, en estado de vigilia, de espera, de atención, de deseo, para abrir en cuanto oiga la llamada del señor (PD 97).

Desde el momento en que Dios ha elegido voluntariamente hacerse esclavo, la respuesta adecuada del hombre es una esclavitud voluntaria en la que ya no hay lugar para ninguna elección. A diferencia de Kant, no es tanto la lucha contra la inclinación natural, la que distingue la moralidad, como la orientación de la mirada, en aquel espíritu de pasividad que caracteriza a la persona descreada y que puede secundar o combatir la inclinación, con tal de que sea de todos modos acción pasiva. La obligación hacia los otros y al propio ambiente sigue de hecho las leyes de la necesidad.

Tal comportamiento es ejemplar en los místicos, que viven la aceptación completa de la esclavitud, no como imposición ni como servilismo, sino como adhesión libre y alegre a la voluntad de otro, pues aceptación y sumisión son dos cosas muy distintas. Los místicos, por tanto, son los verdaderos testimonios del Evangelio vivido, porque «han querido de todo corazón entregarse a Dios como esclavos. Y aunque eso sea un don que se realiza en un instante y de una vez por todas, luego esos esclavos no dejan ni por un instante de suplicar a Dios que les mantenga en la esclavitud» (ER 213).

Un significado particular asume la esclavitud como *vocación personal* en Simone Weil. Desde su entrada voluntaria en la fábrica («Desde entonces, me he considerado siempre una esclava» [ED 40]) hasta llegar

10. Cf. Lc 12, 10 y los otros pasajes, Lc 17, 7-10 y Lc 12, 35-40.

a creer que había perdido cualquier tipo de derecho y sentirse en perfecta sintonía con los cantos de los esclavos en Portugal, Weil reconoce que sólo a través del paso por la condición servil es posible verificar el sentido de la condición humana. Escribe a su amiga A. Thévenon:

> Lentamente, en el sufrimiento he reconquistado, a través de la esclavitud, el sentimiento de mi dignidad de ser humano, un sentimiento que no se apoyaba en nada exterior esta vez, y acompañado siempre de la conciencia de que no tenía derecho alguno a nada, que cada instante libre de sufrimiento y humillaciones debía ser recibido como una gracia, como un simple efecto de azares favorables (CO 22).

Haciendo casi balance:

> No deseo para mí nada más que ser uno de esos a quienes les está prescrito pensar que son esclavos inútiles, habiendo hecho tan sólo lo que les estaba mandado. Tengo miedo hasta la angustia de ser, por el contrario, uno de esos esclavos insumisos (EL 164).

Es una vocación que va del deseo de compartir la esclavitud política a una profundización filosófico-religiosa, que conjuga la esclavitud con los conceptos de desprendimiento-obediencia-pasividad-abandono-acción inactiva. Se convierte en central la relación de adhesión total a Dios, hasta el punto de que todo lo que el hombre hace tiene sentido sólo en el interior de esta relación. Fuera únicamente encontramos la expansión del yo y móviles personales, aunque adornados con revestimientos ideológicos y morales:

> Aunque sea hacia el bien, no dar ni un paso al margen de aquello a lo que irresistiblemente empuja Dios, ni en la acción, ni en la palabra, ni en el pensamiento... Si mi salvación eterna se hallara en esta mesa bajo la forma de un objeto, y no tuviera más que alargar la mano para cogerla, yo no lo haría sin haber recibido la orden... En cierto sentido, el esclavo es un modelo (GG 90).

La actitud del esclavo puede aparecer como norma de la condición humana, sólo si es vista desde una óptica sobrenatural y no como fruto de la división social y de la injusticia. En esta clave las actitudes típicas del siervo son normativas: la espera, la obediencia, la indiferencia hacia las acciones que debe realizar, el desprendimiento respecto a los frutos de la propia acción, el olvido de sí mismo hasta convertirse en puro instrumento de la voluntad del amo, la perfecta capacidad para transmitir su voluntad al exterior, ya que en él no hay resto del yo que haga de obstáculo. Toda acción del esclavo es fruto de una orden, de recibir un

encargo a cualquier hora del día o de la noche y sin pretensión de tener ninguna parte en el resultado de lo realizado. Y es precisamente tal actitud la que manifiesta el hombre descreado: «Renunciar a la acción no produce vacío. Renunciar no a la acción, sino a su fruto, sí lo produce» (C 307). En esta descripción del esclavo, Weil, que ha luchado por la liberación de la opresión, hace coexistir libertad y esclavitud, conceptos contradictorios, si no son pensados desde la óptica de Dios.

Además, nada es más contradictorio que un Dios esclavo y, sin embargo, la esclavitud es un atributo de Cristo. Él es aquel que por antonomasia se ha transformado en esclavo, haciendo de su vida una perfecta adhesión a la voluntad del Padre hasta ponerse a la distancia absoluta de la omnipotencia de Dios. En especial, su esclavitud voluntaria se ha manifestado en la renuncia a la divinidad, y de ahí su grito eterno: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Cristo representa al siervo que no recoge los frutos de su trabajo. Adán representa, en cambio, la voluntad de coger frutos del árbol: «El árbol del pecado fue un árbol de verdad; el árbol de la vida fue un madero» (C 728).

La contradicción, distancia infinita y lógicamente imposible de colmar entre Dios y Dios, aparece aquí conciliable en la armonía de contrarios y como locura de amor:

> Existe, entre una persona y la materia inerte, un punto de intersección; ese punto es el momento de la agonía de un ser humano cuando las circunstancias previas han sido tan brutales que lo han convertido en una cosa. Es un esclavo agonizante, un poco de carne miserable clavada en una cruz. Cuando este esclavo es Dios, cuando se trata de la segunda Persona de la Trinidad, que está unida a la Primera mediante el vínculo divino que es la tercera Persona, lo que tenemos es perfección de la armonía tal como la concebían los pitagóricos, la armonía en la que los contrarios tienen la máxima distancia y la máxima unidad entre sí (IP 114).

El niño

Entre las figuras tipo que al final de su vida llaman la atención de Weil, encontramos al niño y al loco, como si lo extraño respecto a la razón discursiva fuera la clave para superar los límites y estar más cerca de la verdad. Mientras que el loco alude a la patología de la mente, el niño está en un estado natural de irracionalidad, como una orientación en el vacío:

> El ser entero se proyecta en línea recta hacia un objeto particular, el tesoro para el avaro o una mujer para el amante. El niño no es así; él está disponible; está orientado, pero no orientado hacia algo. Está orientado en vacío (C 682).

Esta total disponibilidad es la razón del amor que, desde la adolescencia, Weil tenía hacia los cuentos y el mundo simbólico de la infancia. Más tarde, manifestará una gran ternura hacia su sobrina Sylvie. En los últimos periodos de la vida, hablará muy a menudo a sus padres de ella como de un consuelo impagable:

> Vuestras descripciones de Sylvie me llenan de alegría. Debe de ser delicioso estar con ella en un parque. Cuando estéis con ella, pensad que estoy con vosotros... Después de todo habréis conocido las alegrías de ser abuelos. [...]
>
> El placer me lo han proporcionado, claro está, los pasajes que conciernen a Sylvie. No me podréis dar nunca demasiados detalles sobre ella; no me canso jamás. No os imagináis lo que es para mí. Me siento feliz pensando al mismo tiempo en ella y en las breves, pero puras, alegrías que os ha dado (EL 192-193).

La infancia está asociada al alimento (que en Weil fue escaso desde muy pequeña) que absorbe totalmente la relación del niño con el mundo y con los padres[11] y que, en el periodo prenatal, es el vínculo natural más fuerte entre dos seres humanos. El alimento hace pensar en la unidad del deseo con el objeto, en toda su simbología. En el «Fragment sur Freud», Weil, retomando el mito platónico del *Eros*, anticipa algunas reflexiones al respecto:

> El mito platónico es realizado (casi completamente) en la gestación, en que la madre y el niño son una sola cosa. El ideal de *todo* ser humano es volver a este tipo de unidad. Ideal de *todo* afecto, incluso la amistad más pura. [...]
>
> Una segunda analogía (más allá de la gestación) domina los sentimientos afectuosos: el alimento (OC I, 278).

Hay quien piensa que Simone Weil prefirió abstenerse de la comida por temor a destruir la realidad (problema de la anorexia). El mismo temor a confundir los planos la lleva lejos de lo colectivo, visto como un sucedáneo de lo transcendente y de todo aquello que, englobando la alteridad, anula la distancia. El hambre por excelencia del mundo contemporáneo es una demanda implícita de genialidad en el sentido weiliano, o sea, de santidad: «una petición que habría que hacer todos

11. En la carta de 12 de julio de 1943 leemos: «Pienso todo el tiempo en Sylvie y en su risa llena de sol. Pero aun cuando siento nostalgia de las yemas de huevo, legumbres y frutas que no he consumido desde hace cinco meses, y que ahora imprimirían un ritmo muy acelerado a la operación de emborronar papel que nadie mirará jamás (a excepción de vosotros), quizá, un día...» (EL 193).

los días, a todas horas, como un niño hambriento que no deja de pedir pan» (EHP 61).

En el hambre de Dios, ateísmo y fe se conjugan, en la medida en que ambos son un grito desgarrado del deseo. En este grito se encuentra la única certeza existencial del yo y de Dios:

> El alma sólo sabe con certeza que tiene hambre y lo importante es que grite su hambre. Un niño no deja de gritar porque se le sugiere que quizá no haya pan. Gritará de todas formas. El peligro no es que el alma dude de si hay o no pan, sino que se deje persuadir por la mentira de que no tiene hambre. No es posible persuadirla sino por una mentira, pues la realidad de su hambre no es una creencia sino una certeza (ED 127-128).

Especialmente significativa es la figura simbólica del niño que grita. Él expresa así su hambre con el único medio que tiene a su disposición y prefigura el grito del hombre, su escisión íntima e insaciable, su hambre y su sed de absoluto. La no satisfacción de esta hambre fija al alma en el estado del deseo eterno. El grito del niño es símbolo del deseo de absoluto:

> Si el alma gritara hacia Dios su hambre de pan de vida, sin ninguna interrupción, infatigablemente, como grita un recién nacido al que su madre olvida dar de mamar... Que los gritos que yo lanzaba cuando tenía una o dos semanas resuenen en mí sin interrupción por la leche que es la semilla del Padre. La leche de la Virgen, la simiente del Padre —la tendré si grito para tenerla—. Es la primera técnica que se ha dado al ser humano, el grito. Se grita para conseguir lo que el trabajo no procurará jamás (CS 41)[12].

Hacer del niño una figura simbólica modelo supone estar dispuestos a dilatar el corazón a medida del universo: «Los hijos de Dios no deberían tener más patria aquí abajo que el universo mismo, con la totalidad de las criaturas racionales que ha contenido, contiene y contendrá» (ED 60).

El loco

Simone Weil liga la locura a la patología de la mente por falta de objetivos ideales hacia los que orientar el yo, a fin de poder discernir el bien y el mal, y de actuar con vistas a una finalidad:

12. *Le Cri du Peuple* (en abreviatura *Cri*) se llamaba el periódico sindicalista en el que Simone colaboraba en los años de enseñanza entre Puy y Saint-Etienne.

> La esencia misma del hombre es el esfuerzo orientado; los pensamientos del alma, los movimientos del cuerpo no son sino formas. Cuando desaparece la orientación, el hombre se vuelve loco, en el sentido literal, médico, de la palabra. Por eso, este método, basado en el principio de que todo vale, vuelve loco. Aun cuando no imponga ninguna coacción, precipita al hombre en un aburrimiento semejante al de los desgraciados condenados en celdas de aislamiento y cuyo dolor más grande es no tener nada que hacer (EL 82).

Al lado de este análisis, típicamente contemporáneo, que denuncia los resultados nihilistas del aburrimiento, como ausencia de objetivos creíbles, Simone Weil da otras indicaciones sobre la figura del loco, visto como aquel que, más allá del último grado de la inteligencia, rompe la frontera de lo racional. Dado que la lógica que domina las relaciones sociales es la del prestigio y la astucia, las categorías mentales de la racionalidad están indisolublemente ligadas y, sólo si se es un loco respecto a la mentalidad dominante, es posible contradecirla. En la carta de 4 de agosto de 1943, hablando de la comida a sus padres y refiriéndose a Shakespeare, Weil escribe:

> Pero estos *fools* [juego de palabras] no son como los de Shakespeare. Mienten, haciendo creer que son fruta, mientras que en Sh. los locos son los únicos personajes que dicen la verdad. Cuando vi aquí *Lear*, me pregunté cómo es que desde hacía tiempo no había saltado a la vista de la gente (yo incluida) el carácter intolerablemente trágico de esos locos. Su dimensión trágica no consiste en las cosas sentimentales que se dice respecto a ellos; sino en esto: En este mundo sólo los seres caídos en el último grado de la humillación, muy por debajo de la mendicidad, no sólo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón —sólo ellos tienen de hecho la posibilidad de decir la verdad—. Todos los otros mienten. En *Lear* es chocante. Incluso Kent y Cordelia atenúan, mitigan, edulcoran, le ponen un velo a la verdad, andan con rodeos, mientras no están forzados o de decirla o de mentir lisa y llanamente... El extremo de lo trágico es que, como los locos no tienen ni título de profesor ni mitra de obispo, y como nadie piensa que haya que prestar atención al sentido de sus palabras —estando todos, por adelantado, seguros de lo contrario, puesto que se trata de locos—, su expresión de la verdad ni siquiera es escuchada. Nadie, incluidos los lectores y espectadores de Sh. desde hace cuatro siglos, saben que dicen la verdad. No verdades satíricas o humorísticas, sino simplemente la verdad. Verdades puras, sin mezcla, luminosas, profundas, esenciales (EL 197-198).

Para Simone, llegado el momento límite de su vida, no se trata de sintonizar con ellos, sino de identificarse con su soledad, con su desgracia, con su despiadada capacidad de descarnar lo esencial. Así, hacién-

dose eco de su madre, que estaba convencida de que Simone tenía algo importante que comunicar, añade:

> Querida M., ¿sientes la afinidad, la analogía esencial entre esos locos y yo —a pesar de la Escuela, la cátedra y los elogios a mi «inteligencia»?... Escuela, etc., son en mi caso ironías de más. Es bien sabido que una gran inteligencia es a menudo paradójica, y a veces disparata un poco... Los elogios de la mía tienen como *finalidad* evitar la pregunta: «¿Dice la verdad o no?». Mi reputación de «inteligencia» es el equivalente práctico de la etiqueta de locos de esos locos. ¡Cuánto más me gustaría su etiqueta! (EL 198).

Para salir de la lógica de la prepotencia, es necesaria la locura de quien mendiga el consenso para construir cualquier relación:

> No son las doctrinas, ni las concepciones, ni las inclinaciones, ni las intenciones, ni las voluntades las que transforman así el mecanismo de un pensamiento humano. Se precisa la locura... Los hombres alcanzados por la locura de amor necesitan ver que la facultad de libre consentimiento florece en todo el mundo, en todas las formas de la vida humana, en todos los seres humanos... Ellos, esos locos, pueden dirigir su atención sobre cualquier ser humano colocado en cualquier circunstancia, y recibir de él el choque de la realidad (EL 44).

A la locura de amor está ligada la posibilidad de dejar que el propio equilibrio se rompa, generando un «hambre y sed de justicia» que consiente en ver realmente lo que el otro es en sí mismo. En este sentido, la locura destruye la imaginación creadora de ídolos y se muestra como la verdadera genialidad. Sólo los locos tienen la capacidad de ver realmente a los seres humanos y las cosas como aquello que son, «pero para ello es preciso que estén locos, que sean portadores de una necesidad tan destructora para el equilibrio del alma como el hambre lo es para el funcionamiento de los órganos» (EL 45). Locura, en esta dimensión, es sinónimo de justicia:

> El espíritu de la justicia no es más que la flor suprema y perfecta de la locura de amor. La locura de amor hace de la compasión un móvil mucho más poderoso que la grandeza, la gloria e incluso el horror, para todo tipo de acción, incluido el combate (EL 49).

La figura socialmente marginal del loco es idealmente paradigmática, ya que es propio del imitador de Cristo el estar loco por el mundo. De hecho, entre la lógica de Tucídides y la de Cristo, lo razonable está del lado del primero. También en este caso, Weil repesca en el mundo griego la intuición de esta realidad, con referencia a Antígona, conside-

rada loca, y a Esquilo que dice de Prometeo: «Está bien amar hasta el punto de parecer loco»[13]. Entendida como amor, la locura del hombre es imitación de la de Dios, por la misma fuente y los mismos efectos: «La locura de Dios consiste en necesitar el libre consentimiento de los hombres» (EL 44). Aquel que es preso de la locura de amor, para poder vivir, debe encender el fuego de su locura, y, por tanto, hacer evidente en todos los ambientes humanos los rasgos de la belleza, extender la lógica del consenso al mayor número posible de seres humanos, ser capaz de identificarse con todo pensamiento, palabra, circunstancia, ya que es propio de la locura arriesgarse a la no integración, dejando a otros las cosas razonables y los grandes asuntos de este mundo.

El hambriento

Como hemos visto, Weil toma de Freud el simbolismo del alimento, que tiene siempre en sus escritos una importancia fundamental, pasando del plano puramente biológico al sexual, filosófico y espiritual. El hambre es el *leitmotiv* de *Echar raíces*, en el que a cualquier tipo de necesidad corresponde un alimento específico (para el cuerpo la comida, para la inteligencia la cultura, para el alma «el alimento inmortal»). La fatiga y el hambre son los signos de la condición mortal, pues ambos están ligados al tema del dolor y de la muerte. Al mismo tiempo, y aquí reaparece la contradicción, el dolor, el cansancio y el hambre dan al tiempo una dimensión infinita.

En los pobres el hambre es un sentimiento permanente que Simone Weil ha querido compartir. Compartir el hambre es para Simone Weil signo de una sociabilidad profunda, realizada por la vía negativa con todos cuantos están en la indigencia. En Londres significa estar de parte de quien trabaja por la liberación de Francia en la guerra. No hay que infravalorar el aspecto psicoanalítico, que en Weil siempre hay que ligar al metafísico y religioso, ya se trate de comer, de la relación social, de la unión sexual, de la apropiación de la belleza o de la riqueza o de la ilusión de poseer a Dios. Aquí se une el problema de la anorexia, por el típico rechazo de comida de Weil hasta la muerte. Siendo el alimento la necesidad primera del cuerpo, es también el primer nudo en torno al cual una sociedad debe organizar las respuestas a las necesidades. Desde el punto de vista ético-religioso, dar de comer tiene un significado caritativo, que se extiende a la exigencia de responder a las necesidades, en sus diversas formas, hasta la necesidad de bien absoluto. En la posibilidad de dar de comer al prójimo se encuentra, para Weil, una especie

13. Las características de la locura de amor, en la que Cristo o Antígona son idealmente colocados, son descritas en «¿Estamos luchando por la justicia?» (EL 41-51).

de superioridad del hombre sobre la impotencia de Dios a intervenir directamente.

Desde el punto de vista socio-cultural el hambre se liga al problema de la inculturación del grupo social de pertenencia, según diferentes tiempos y ritmos de vida. El tema gastronómico se entrecruza con el de las costumbres, pero también, al trasluz, con el valor de la belleza al que el buen alimento remite. Fresas, manzanas y todos los maravillosos alimentos de que Weil habla a sus padres en el último periodo de su vida, son una forma de tranquilizarlos sobre su nutrición, pero constituyen también un objeto importante de su relación con el mundo. Tanto más deseada, cuanto menos consumida, la comida es el signo de la laceración entre sujeto y objeto, una laceración que exalta la belleza de la realidad en sí misma:

> Según yo lo veo, un cambio en las costumbres alimenticias es un acontecimiento de primera magnitud para el progreso o la decadencia de la verdadera cultura. El sabor puro de la manzana constituye un contacto con la belleza del universo del mismo nivel que la contemplación de un cuadro de Cézanne. (*Darling* M., ¿te acuerdas del soneto de Rilke en el que intenta expresar algo parecido?) Y mucha más gente tiene la capacidad de saborear una compota de manzanas que de contemplar a Cézanne (EL 187).

La distancia de la comida tiene un valor catártico en relación con la recurrente tentación de canibalismo social. Hay un hambre que alimenta pseudo-ideales colectivos como la patria, la familia, el grupo, exaltados de por sí, con el objetivo de alimentar la necesidad de agregación. Pero esta hambre satisfecha inmediatamente, sin la distancia de la mediación, alimenta sólo ilusiones y oculta los más profundos deseos del alma.

La sociedad contemporánea multiplica las necesidades más allá de las primarias, pero ahoga la sed de espiritualidad, al prevalecer la función productiva, que apaga en el hombre aquello que es constitutivo de la mirada atenta. Pero una buena sociedad busca alimentar conjuntamente los cuerpos y las almas, consciente de que hay un vínculo misterioso y real entre alimento, cultura, espiritualidad y ambiente. Para recordar la satisfacción ultraterrena del hambre de espiritualidad existe la belleza. Ella suscita un hambre que es reclamo y promesa de bienes de otra naturaleza:

> La belleza promete siempre y no da jamás nada; suscita un hambre, pero en ella no hay alimento para la parte del alma que intenta aquí abajo saciarse; sólo tiene alimento para la parte del alma que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que en ella no hay nada que desear, ya que se quiere ante todo que nada en ella cambie. Si no se buscan recur-

> sos para salir del delicioso tormento que inflige, el deseo poco a poco se transforma en amor y se forma un germen de la facultad de atención gratuita y pura [...] Todo lo que procede del amor puro está iluminado por la belleza resplandeciente (EL 35-36).

La contradicción del hambre está representada por el hecho de que no se puede mirar y comer un alimento al mismo tiempo. Hay que relacionar el hambre y el ayuno con la contradicción, de la que Simone Weil habla al padre Perrin, entre deseo de fusión y rechazo de pertenencia a lo colectivo, en la Iglesia. En las privaciones, más allá de expresar la participación en las necesidades de cuantos pasan hambre, Weil realiza de forma aún más intensa el gusto de la unificación con el alimento («El hambre es una relación con el alimento mucho menos completa, ciertamente, pero tan real como el acto de comer» [ED 33]) y, analógicamente, con la Iglesia («El deseo y la privación de los sacramentos pueden constituir un contacto más puro que la participación en ellos» [*Ibid.*]).

En fin, el hambre es el símbolo de la necesidad de unión y, en este sentido, también el símbolo religioso de la comunión. El pan del que se tiene hambre es el mismo Cristo, como resulta también del poema «Love» de G. Herbert, en que el amor se ofrece como alimento, tema retomado en el «Prólogo» de *El conocimiento sobrenatural*. Pero además, una similar comunión de amor permanece en la contradicción entre el deseo de comer y el miedo a un canibalismo que sería una salvaje apropiación.

El hambre, por tanto, es paradigmático del amor. Por tanto, el hambriento es la figura de la condición humana, sedienta de amor: «Hoy en día, la humanidad se ha vuelto loca a fuerza de carecer de amor» (EL 50). Quizá, la propia Simone se encuentra entre esta humanidad privada de alimento para el alma. Así se define Weil en una carta al padre Perrin: «Mi situación respecto a usted es semejante a la de un mendigo reducido por la indigencia a un hambre perpetua» (ED 58). Se trata de un hambre urgente, que empuja a la condición extrema de dar la propia vida incluso por un solo trozo de pan, como prueba de que se ha perdido el propio yo, la propia dignidad. Mendigar es lo opuesto a robar y supone la pobreza natural o renunciar al uso de los recursos, permaneciendo en la contradicción del amor, en la que, para Weil, se concentra la substancia del cristianismo.

Si ésta es la actitud del amor en cuanto tal, el punto de vista del mendigo no califica sólo la condición humana, sino también la divina. La contradicción del hambre une en el amor al alma sedienta de Dios y a Dios sediento del hombre. Respecto a toda realidad creada, en efecto, «Dios viene como un mendigo entre los hombres» (EL 43). El mendigo es también figura de Dios que llama y espera, inmóvil y silencioso.

Él solicita del hombre, por el don de la libertad, aquel consentimiento que distingue la verdadera justicia de la lógica natural de la fuerza:

> El consentimiento humano es algo sagrado. Es lo que el hombre concede a Dios... Lo que Dios suplica continuamente que cada hombre le conceda es lo mismo que desprecian los demás hombres (EL 42-43).

El desgraciado

En el vocabulario de Weil, el dolor alcanza su culmen en la desgracia[14]. En su experiencia, esto pasa por la fábrica, pues el elemento de continuidad en el itinerario de Simone Weil es el deseo de estar del lado de los más desgraciados (CO 12). «Nada hay en ellos a lo que pueda llamarse la voluntad propia, persona, yo. No son más que una cierta intersección de la naturaleza y Dios» (PD 80). La única preocupación es la supervivencia, porque todos los otros móviles desaparecen. Una definición significativa de la desgracia se encuentra en *A la espera de Dios*:

> La desdicha es un desgarro de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte, que se hace presente al alma de manera ineludible por el impacto del dolor físico o el temor ante su inmediatez (ED 75-76).

Al contrario, aquel que ignora la desgracia considera esencial a su naturaleza aquello que en realidad procede de las circunstancias. No conoce el desprecio social ni la angustia de la no identidad, indispensable para que la desgracia sea tal. De hecho, «el factor social es esencial. No hay realmente desdicha donde no hay degradación social en algunas de sus formas o conciencia de esa degradación» (ED 76). Si permanece el impulso hacia ideales sublimes, incluso los sufrimientos más atroces y la tortura pueden ser vividos con una cierta gratificación moral, pensando que son compartidos por alguna colectividad, sea dominante o marginal (etnia, secta). La carencia de prestigio es, en cambio, aislamiento que, por ser el hombre inevitablemente social, equivale a la carencia de sentido de su ser. Lo que caracteriza el núcleo de la experiencia del Crucificado no es el sufrimiento sino la degradación, pero «de ningún modo llegamos a representarnos al Cristo muriendo como un criminal sujeto al derecho penal» (IP 74).

Por consiguiente, las figuras del desgraciado son el mendigo, la prostituta, el preso y cualquier otro ser humano rechazado del contexto social, que no tenga apoyo ni en la tierra ni en el cielo, y por ello privado

14. Sobre este tema el ensayo específico es «El amor a Dios y la desdicha». La primera parte del ensayo se encuentra en *A la espera de Dios*, pp. 75-86, aunque hay otra versión en *Pensamientos desordenados*, pp. 61-73, y la segunda parte en pp. 75-89.

de esperanza. En estas condiciones, la desgracia es, paradójicamente, la condición para entrar en la verdad. Hay que estar excluido de lo social para estar suficientemente alejado del prestigio y ver la realidad; hay que pasar hambre para apreciar el valor del alimento; hay que ser *Penia* para que *Poros* tenga sentido. La privación es la condición del conocimiento y del amor. Confirma G. Thibon: «Ella tenía muy arraigada la idea de que para conocer la verdad en su desnudez, la verdad social sobre todo, era necesario estar en el grado más bajo de la escala social»[15].

Para vivir la desgracia, no basta con perder los afectos, sino la propia facultad de adherirse a alguna cosa, hasta que la carencia de móviles se transforme en descreación y el consentimiento haga de la destrucción del yo el fruto de una cooperación con la necesidad, que no sea sólo el objeto pasivo de la fuerza. El discurso sobre la desgracia es el nudo gordiano de la conjunción entre el pensamiento social y el místico. Más allá de las soluciones políticas, esto requiere una radical conversión individual: mirar de frente al dolor, abrazar la necesidad. Reclama, por tanto, una solución sobrenatural. De hecho, la desgracia muestra al hombre que no es soberano en este mundo; si él, a pesar de esto, continúa amando la Creación, da prueba del origen divino de su amor[16]. Por consiguiente, la desgracia es una demanda de amor a Dios, en busca de señas de correspondencia por parte del hombre, según la dinámica del lenguaje esponsal:

> La desdicha es el signo más cierto de que Dios quiere ser amado por nosotros; el testimonio más precioso de su ternura. Es algo muy distinto a un castigo paternal; sería más justo compararlo a las tiernas querellas por las que los jóvenes enamorados se aseguran de la profundidad de su amor (PD 84).

Job es la figura ejemplar de la desgracia, pues está privada de consuelo. Job, a pesar de todo, consigue seguir amando a Dios y, a causa de esto, sufre aún más. En su estado, el alma está desgarrada entre los polos de la Creación, la materia inerte y Dios, desgarro que repite, por analogía, el acto creador de Dios. La dimensión sobrenatural de la desgracia está en amar en el vacío (como Job), ya que «la desdicha hace que Dios esté ausente durante un tiempo, más ausente que un muerto,

15. R. Fontaine, «Intervieu à G. Thibon», en *Présent*, 4 de junio de 1988, pp. 3 y 6.

16. Para Simone Weil la creación es un bien. Su platonismo está alejado de las formas de neoplatonismo, ya que la lectura de Platón está hecha a la luz de la experiencia y de la fe. Simone Weil considera el *Timeo* de Platón como un relato de la Creación por analogía a la creación artística: «La analogía entre el mundo y una obra de arte encuentra su comprobación experimental en el sentimiento mismo de la belleza del mundo, porque lo bello es la única fuente de ese sentimiento de la belleza» (IP 24).

más ausente que la luz en una oscura mazmorra. Una especie de horror inunda toda el alma y durante esta ausencia no hay nada que amar. Y lo más terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se hace definitiva. Es preciso que el alma continúe amando en el vacío, o que, al menos, desee amar, aunque sea con una parte infinitesimal de sí misma» (ED 77). El modelo por excelencia es Cristo:

> La desdicha encierra la verdad de nuestra condición... Todo hombre que ama la verdad al punto de no correr a las profundidades de la mentira para huir del rostro de la desdicha, tiene parte en la cruz de Cristo, sean cuales sean sus creencias (PD 85).

Para dirigir la mirada con atención hacia el desgraciado, es necesario haber experimentado y aceptado en sí mismo el no ser nada, haber destruido la propia autonomía para poder tomar sobre sí el sufrimiento del otro. Ante el hombre golpeado por la desgracia, como ante el Crucificado, sólo el hombre descreado puede girarse y fijar la mirada, porque instintivamente el yo huye de la desgracia, que es testimonio incómodo y terrible del propio ser nada. Los desgraciados «son amados de manera impersonal. Y es necesario aportarles, en su estado inerte y anónimo, un amor personal» (ED 94).

Por tanto, sólo la compasión sobrenatural permite reconocerse semejante al desgraciado. En tal caso, el acto de generosidad no es suscitado por sentimientos epidérmicos de compasión, de simpatía-empatía, de emoción, sino por el hecho de que, habiendo llegado el alma a ser transparente, puede mirar al otro con la misma perspectiva del Dios creador, ya que la verdadera compasión es la que Cristo mismo tiene en nosotros por sí mismo y la que el Padre tiene ante el grito de abandono del Hijo. La analogía con Dios empuja a Simone Weil a comparar el sufrimiento del hombre al de Dios Padre, obligado a dejar que se cometa la injusticia y a abandonar a su Hijo en la desgracia. Comprendiendo tal sufrimiento de Dios, el desgraciado, lejos de lamentarse con él, puede llegar a com-padecer tanto el sufrimiento de Dios, obligado a permitir la injusticia, como el sufrimiento de los otros seres humanos.

Las enfermeras en primera línea

El «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» (EL 145-153) es un intento de aplicación práctica de los ideales de una convivencia basada en la preferencia por los desgraciados, a partir de la figura de la enfermera en primera línea. Simone Weil piensa en una formación muy versátil de mujeres capaces de encontrarse frente a las

situaciones más peligrosas y prestar los primeros auxilios a los heridos y a los moribundos, víctimas de la lucha contra el nazismo. Debería ser un pequeño núcleo de voluntarias, pero con aquel tipo de virtudes morales imposibles de adquirir. Weil piensa poder estar ella misma en primera línea, tal y como confirma a Schumann, en la carta en la que le envía el «Proyecto» (EL 145-153) y poder tener a su lado a compañeras que compartan su mismo espíritu de donación sin reservas a la causa; por tanto, una especie de obra creada por ella, compuesta de mujeres que, por coraje y virtud moral, están en condiciones de dar la vida. Simone no acepta ser marginada en cuanto mujer del riesgo de dar la vida en el momento en el que los compañeros están lejos para defender el país frente al invasor. «No hay ninguna razón para considerar la vida de una mujer, sobre todo si ya ha pasado la primera juventud sin ser esposa ni madre, como más valiosa que la vida de un hombre; aún menos si acepta el riesgo de la muerte» (EL 146-147). Queriendo concretar el «Proyecto» necesitaría acoger a mujeres libres de compromisos familiares, para poder darse íntegramente, descartando a las madres, las esposas y las chicas por debajo de un determinado límite de edad. Tal formación de enfermeras sería, por sí misma, una contrapropuesta de humanidad, frente a la fuerza bruta del poder destructivo del nazismo («El desafío sería tanto más chocante cuanto que esos servicios humanitarios serían llevados a cabo por mujeres y envueltos de ternura maternal» (EL 150]).

Tratando de esbozar los efectos positivos de un «Proyecto» como éste, Simone Weil subraya la posibilidad de salvar la vida física de muchos soldados que son heridos y no hay tiempo para curarles. La enfermera debería intervenir en primeros auxilios, en especial en caso de hemorragia y quemaduras. Este cuerpo tendría la función de evocar a los soldados a su familia, haciéndola presente intensamente y exaltando el compromiso de defensa. Sería un apoyo moral, que tendría un valor inestimable en el consuelo de la agonía y en la preservación de los últimos mensajes para la familia. A ello hay que añadir la acción de apoyo a la causa que la propia existencia de este cuerpo de mujeres provocaría, como la mejor propaganda posible, basada en la disponibilidad a la muerte. Se trataría, en el fondo, de una respuesta igual y contraria al método de Hitler, que trataba de afectar a la imaginación para tener vía libre al poder. Tan fuerte como el efecto suscitado por las SS, debería ser el contraefecto del cuerpo de enfermeras de primera línea.

Era inevitable que este «Proyecto» resultara absurdo (no sólo a De Gaulle). Sin embargo, Simone Weil lo tenía en el corazón y continuaba recomendándolo y creyendo en la posibilidad de su realización. A M. Schumann, al que envió el «Proyecto», adjunto a la carta de 30 de julio de 1942, escribe:

> Bastaría para empezar encontrar una decena de mujeres verdaderamente capaces de una tarea semejante. Ciertamente, esas mujeres existen. Es fácil encontrarlas. Y nuestra lucha es tan dura, tan vital, que se puede utilizar en ella, tanto como sea posible, a cada ser humano con el máximo de eficacia (EL 152).

Un grupo, por tanto, necesariamente pequeño, como es pequeña la semilla de lo sobrenatural en el mundo.

A los ojos de Weil, una cualidad indispensable de estas mujeres es el espíritu religioso, «no en el sentido de adhesión a una Iglesia determinada, sino en un sentido mucho más difícil de definir y al que, sin embargo, sólo le conviene esta palabra» (EL 149). La importancia del factor religioso para sostener una causa es considerada muy superior a la estrictamente militar, como muestra el caso de Juana de Arco. Si ilustración y racionalismo han querido cerrar los ojos ante la inevitable presencia en la realidad de la lucha entre el bien y el mal, ha llegado el momento de librarse de este tipo de interpretaciones parciales e ideológicas. Además, dado que la disposición religiosa tiene la tendencia a absolutizar una realidad, puede verse que entre la religión de lo colectivo (nación, patria, raza) y la de lo sobrenatural hay sólo una diferencia cualitativa, ya que en ambos casos se absolutiza un ideal. Por ello es tan importante reconocer el peso de lo sobrenatural en cuanto tal. Por otra parte, Weil considera asimétrica la relación entre los dos frentes ya que uno, el de Hitler, está dominado por una idolatría religiosa, en cuanto aspecto fundamental de la fuerza, mientras que el otro está privado de ella. «Nuestra victoria —escribe— tiene quizá como condición la presencia entre nosotros de una inspiración análoga, pero auténtica y pura, en referencia a una religión esencial y aconfesional» (EL 149). Es la religión de todos aquellos para los que la probidad consiste en la atención y la compasión. De hecho, la compasión es la palabra clave del universo moral weiliano, «la forma más rara y más pura de generosidad». La compasión se hace evidente en la figura del buen samaritano que, contrariamente a aquellos que antes que él han pasado rápidamente, prosiguiendo su camino (centrados en el yo), se gira y mira al herido y gracias a esta atención al otro advierte que debe actuar de manera caritativa. La compasión expresa el «sufrir con» y traduce, en clave de caridad, el concepto de obligación. Es una virtud indispensable para quien acepta el «Proyecto» weiliano.

Un «Proyecto» como el de Weil representa, por tanto, un intento de concretar, en la situación histórica presente, en la que el nazismo es el mayor peligro para la humanidad, una barrera de orden espiritual para el avance del mal.

El mediador

Para que haya comunicación entre lo natural y lo sobrenatural son necesarios mediadores entre el bien y el mal (en cuanto a este último, Weil se refiere a aquellos que persiguen el bien absoluto de aquí abajo: Lenin, Napoleón...). «El único intermediario por el que el bien puede bajar desde donde se encuentra a un medio humano lo constituyen quienes de entre los hombres tienen su atención y su amor puestos en él» (EL 63). Estén o no comprometidos en otros niveles, sean o no numerosos, sólo ellos tienen la capacidad de mirar la realidad social de forma distinta, como Jaffier en *Venecia salvada*:

> El amor a la patria es puro en tanto sea amor a lo que es, y no a lo que podría ser. En tanto sea amor al hombre con vistas a la armonía que une la ciudad, y no participación en el amor al gran animal por sí mismo (C 834)[17].

Todos somos candidatos a serlo («todo ser humano sin excepción»), ya que «nada jamás puede hacer suponer que un hombre, sea quien sea, esté privado de ese poder... A cualquiera que de hecho consienta en orientar su atención y su amor fuera del mundo, hacia la realidad situada más allá de todas las facultades humanas, le es dado conseguirlo. En ese caso, tarde o temprano, desciende sobre él el bien que a través de él irradia a su alrededor» (EL 63-64). Hay que sopesarlo con la balanza de la calidad, no de la cantidad, pues los seres que han pasado al otro lado de cierto límite son poco numerosos:

> Probablemente son escasos, pero, sin embargo, no podemos contarlos; la mayoría están ocultos... Una perla oculta en el fondo de un campo no es visible. No se percibe la levadura mezclada en la masa. Pero lo mismo que en las reacciones químicas los catalizadores o las bacterias, de las que la levadura es un ejemplo, así también en las cosas humanas las semillas imperceptibles del bien puro operan de manera decisiva por su sola presencia, si están puestas donde es preciso (EL 38-39).

Los mediadores no se reconocen por la fe profesada, por la pertenencia, por la inteligencia, sino porque testifican la sacralidad del respeto debido a todo ser humano. «Aquel para quien ese respeto le es de hecho extraño, también la otra realidad le es extraña» (EL 64). Intermediarios pueden ser los políticos. En tal caso lo social aparece ante éstos como

17. En «Profesión de fe», dentro del ensayo «Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano» (EL 63-67), trata de explicar la relación entre el vínculo con Dios y el que se establece con los otros en lo social y en lo político.

un tejido de relaciones, que revela una trama divina, en la que cada persona y cada realidad parecen colocadas en su lugar de manera perfecta, estando en el espacio y en el tiempo sujetas a la necesidad. Lo social en filigrana muestra la libertad del otro mundo y, en esta óptica, lo político no difiere de lo religioso desde el momento en el que lo político, en su etimología originaria, alude al tejido de relaciones humanas públicas y *religio* al vínculo que une lo múltiple. «Lo político es quizá aquello que da sentido al mundo. Se podría decir que el *homo politicus* es un *homo religiosus* que ha tomado intuitivamente conciencia de su esencia, o sea, de la naturaleza profunda de su relación con el mundo»[18].

Estar arraigados en lo sobrenatural equivale a tener los pies en el suelo y es la única posibilidad para no dejarse dominar por el gran animal, y estar, por el contrario, en condiciones de impregnarlo de calidad y de valores. Entre el bien y la fuerza se colocan todas las estrategias políticas posibles para evitar la alternativa entre la acción maquiavélica, sucia y eficaz, y la socrática, pura, destinada al fracaso.

El mediador por excelencia es Cristo y por ello debemos imitar a Cristo ya que nuestra vocación es ser mediadores. Los mediadores deben captar la luz divina, como la clorofila captura la energía solar para las plantas. Esta luz no sirve sólo para elevarse hacia arriba, sino también para hacer divinamente bello lo que es naturalmente neutro o malo, por tanto, para llevar lo sobrenatural a lo social y redimirlo.

Personas de este tipo se forjan en la escuela del sufrimiento que da sabiduría. Deben haber vivido el expolio que deriva de la falta de puntales psíquicos, culturales y espirituales y de haber hecho la experiencia de estar fuera del circuito del prestigio, de los estatus y de los papeles reconocidos. De hecho, para poder captar un error de perspectiva es necesario un punto de observación externo y superior. Igualmente, para poder ver lo social en su objetividad, hace falta la distancia de quien no lo mira con la óptica de lo social (sus valores, significados, subcultura), porque su inteligencia y su alma están más allá y fuera de la trama del prestigio. Es necesario haber pasado por la condena penal en cualquier situación histórica. «Resulta que sólo el buen ladrón vio la justicia tal como la concebía Platón, reconociéndola perfecta y desnuda a través de la apariencia de un criminal» (IP 74). Gracias a esta forma de desgracia se es mediador, no en virtud de un ritual o de una promoción. La sustancial participación en la contradicción abre a la locura de amor hasta que, convertidos en transparencia de Dios, se puede ser intermediario entre Dios y el mundo.

Quien está arraigado en lo sobrenatural, posee dignidad real, aunque socialmente sea limitado e insignificante. «El hombre que tiene

18. F. Coursol, «Simone Weil: Spiritualité et source révolutionnaire»: *Cahiers Simone Weil* 1 (1990), p. 31.

contacto con lo sobrenatural es por esencia rey, porque representa en la sociedad, en forma de lo infinitamente pequeño, un orden trascendente en lo social» (C 692). Independientemente del papel o del estatus social, una persona de este tipo «donde esté, ocupa el centro de gravedad. No siendo en su calidad de infinitamente pequeño, no puede realizar una acción infinitamente pequeña. Su sola presencia es infinita, transinfinitamente grande» (*Ibid*.)[19].

19. «Todo el universo por entero no es más que una masa compacta y obediente, una masa compacta que está sembrada de puntos luminosos. Cada uno de esos puntos constituye la parte sobrenatural del alma de una criatura dotada de razón que ama a Dios y que consiente en obedecer. Lo que queda del alma se encuentra aprisionado dentro de la masa compacta. Los seres dotados de razón que no aman a Dios no son más que fragmentos de la oscura masa compacta» (IP 137).

SIMONE WEIL, ¿LA ÚLTIMA FILÓSOFA DEL TRABAJO?

Robert Chenavier

Hubo una «edad de oro del trabajo para la filosofía» en el curso de los años que siguieron a la guerra y hasta el final de los años cincuenta[1]. En la *Crítica de la razón dialéctica*, que acaba intelectualmente este periodo, Sartre subraya que esta «edad de oro del trabajo para la filosofía» se debió a la «presencia tenaz, desde mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que vivía el marxismo»[2]. Este «cuerpo enorme» encarnaba la causa de una emancipación de la humanidad *por* el trabajo, más que una eventual emancipación *del* trabajo en sí mismo, en una fase superior de la sociedad comunista, tal como lo concebía Marx.

Las figuras dominantes del trabajo obrero han quedado hoy debilitadas por nuevas formas de organización de las tareas, el peso del marxismo ha disminuido y el concepto de clase obrera se ha vuelto problemático. Desde *Adieux au prolétariat*[3], de André Gorz (1980) hasta *La fin du travail*[4], de Jeremy Rifkin (1996), pasando por *Le travail, une valeur en voie de disparition*[5], de Dominique Méda (1995), no daríamos abasto a la hora de enumerar razones para renunciar a una reflexión filosófica sobre el trabajo.

1. En la introducción a su obra *Travail et philosophie. Convocation mutuelle*, Y. Schwartz escribe: «La lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* autoriza a pensar que las décadas de los cuarenta y de los cincuenta —que dicha obra de Sartre termina [...] intelectualmente— fueron la edad de oro del trabajo para la filosofía. [...] Esta edad de oro ya no es» (Octares, Toulouse, 1994, p. 3).

2. J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, en *Obras completas* III, trad. de M. Lamana, Aguilar, Madrid, 1982, pp. 915 ss.

3. A. Gorz, *Adiós al proletariado: más allá del socialismo*, Ediciones 2001, Barcelona, 2001.

4. J. Rifkin, *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo, el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Barcelona, 2008.

5. D. Méda, *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Nos preguntaremos, por tanto, si la filosofía debe «abandonar de una vez por todas un objeto de estudio que ya no tendría consistencia propia». ¿Habría que dejar el sitio para «discursos indirectos» sobre el trabajo, como los de los sociólogos, los juristas, los economistas o los gestores de recursos humanos? Examinemos, pues, la situación de las filosofías del trabajo, preguntando a tres figuras eminentes del pensamiento contemporáneo: a Simone Weil, sobre todo, pero también a Hannah Arendt y a André Gorz.

Lugar que ocupa el trabajo en una filosofía primera

Un materialismo espiritual o un espiritualismo materialista

En 1943, Simone Weil escribe: «Una filosofía del trabajo está por hacerse. Es tal vez indispensable. Es tal vez una necesidad más particularmente en esta época» (OL 198). Ahora bien, ni siquiera Marx emprendió, en este campo, «el esbozo del esbozo» y «casi no ha dado más que algunas indicaciones» (*Ibid*.). Así, toda la historia de la filosofía podría volver a leerse según dos tesis enunciadas por Simone Weil. La primera surge de la única salvedad que puede hacerse a los griegos, a los que tanto admira, y es que hay una laguna en la concepción de un ideal de vida en Grecia, que podría resumirse en esta nota de los *Cuadernos*: «Arte/ciencia/trabajo/filosofía primera. Platón no dijo más que la mitad» (OC VI/1, 424). En segundo lugar, señalar de entrada que «las indicaciones» que dio Marx para una filosofía del trabajo no pueden ser ajenas al hecho de que «si no se tiene en cuenta lo sobrenatural, es razonable ser materialista» (OL 206).

Hay que ser un materialista coherente, y Marx no lo fue, según Simone Weil... En una palabra: el *platonismo* queda incompleto si no se deja lugar en él para una filosofía del trabajo, pero ningún *materialismo* puede ser coherente si no admite la realidad de lo *sobrenatural*. Nos encontramos, pues, en el punto de convergencia de dos líneas de pensamiento, punto que marca el origen mismo de la filosofía de Simone Weil. Ella ha consagrado buena parte de su pensamiento a reducir la oposición entre un Platón, cuya teoría del conocimiento habría reconocido el ámbito del trabajo, y un Marx que habría sido un materialista que tuvo en cuenta la realidad sobrenatural.

Superar a los filósofos «desde el interior de su pensamiento»

Es en cierto modo natural que Simone Weil, con independencia de su compromiso social, termine encontrando a Marx para realizar lo que

Rolf Kühn ha denominado una «integración de un materialismo histórico en cierta forma de idealismo geométrico y trabajador»[6]. Según Simone Weil, Marx concibe la realidad en su contacto con el pensamiento y con el mundo. Si el trabajo es la actividad humana por excelencia, es porque primero se da un pensamiento que es interpretado como disposición para actuar, y cuando afirma que «la filosofía del trabajo es el materialismo» (OC I, 378), enseguida comenta: «el materialismo no se puede concebir sin la noción de espíritu» (*Ibid*., 379). El «gesto necesario», dictado a la acción por el trabajo aunque impuesto por la materia, es del espíritu: «Todo es materia menos el pensamiento, que es quien capta la necesidad» (*Ibid*.).

Simone Weil evita, sin embargo, toda interpretación idealista, que implique ejercer el pensamiento fuera de cualquier contacto con la necesidad real, y añade: «No hay pensar y trabajar; el trabajo no es menos pensamiento que la reflexión. No es menos que ésta un acto absoluto del espíritu» (*Ibid*.). En este sentido puede considerarse el pensamiento de Marx una filosofía del sujeto, como una búsqueda del entendimiento en acto, en el trabajo. Simone Weil inscribe a Marx en la línea de los filósofos que, partiendo del sujeto determinado empíricamente, se preguntan qué es lo que eso quiere decir cuando el sujeto encuentra en su espíritu una idea o halla una realidad en su actividad.

Sin embargo, de entre los descendientes de Platón, Descartes o Kant, ninguno se dio cuenta con la suficiente claridad de los límites de su método: «Platón no dijo más que la mitad», como acabamos de ver. Descartes dijo explícitamente lo que Platón sólo sobreentendió, llevándolo hasta la idea de una geometría «vuelta hacia el mundo» (*Ibid*., 96), pero no descubrió el medio de comprender sin dejar de percibir. Y Kant, aunque reconoce con Alain que reveló el vínculo entre el entendimiento y la intuición (haciéndolo aparecer en su ejercicio real), no llegó, sin embargo, hasta esta toma del cuerpo sobre la exterioridad por parte del trabajo, por lo que habría que pensar, más que él, sobre la actividad formativa por la que el sujeto pasa de la impresión al objeto.

En cuanto a Marx, descubrió la explicación del proceso histórico en las relaciones entre individuos, relaciones que son producto de las actividades de éstos, pero llegó a hipostasiar (OL 155) las condiciones reales de dicha actividad e hizo de ella una esencia que se realiza. Con ello ha sido infiel a su filosofía del trabajo, que era lo más interesante en él.

Por último, una referencia en el *Diario de fábrica* (CO 201-281) a su maestro Alain, que fue capaz de reconocer que «una filosofía del tra-

6. R. Kühn, en *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, bajo la dirección de G. Kahn, Aubier, Paris, 1978, p. 338.

bajo está en el limbo»[7], aunque tenía una visión demasiado «superficial y primaria del maquinismo» como para elaborarla.

El trabajo, principio crítico del milenarismo

Considerando a Marx de forma más particular, Simone Weil, en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, esboza una crítica del marxismo sobre la base de la verdadera contradicción que mina nuestras sociedades. Dicha contradicción no se daría entre fuerzas productivas y relaciones de producción (dificultando estas últimas el desarrollo de las primeras), sino entre desarrollo de fuerzas productivas y condiciones materiales de la producción.

Simone Weil retoma una tesis expresada por Julius Dickmann[8], un austromarxista muy original, que mostró que la lucha por el poder no cesa de transformar las condiciones de la producción, impulsando su desarrollo pero limitando al mismo tiempo su base material (recursos naturales, fuentes de energía...). Una vez que la búsqueda del poder traspasa los límites que le imponen sus condiciones naturales, se extiende «más allá de lo que puede controlar» y engendra despilfarro, desorden creciente, y, finalmente, opresión. «Parece que el capitalismo atraviesa una fase de este género», dice Simone Weil (LOS 91).

Sobre esta base, puede reprocharle a Marx que haya extrapolado, sin precauciones, la concepción de una sociedad cuya producción estaría enteramente automatizada y en la que, en consecuencia, el trabajo llegaría a desaparecer. La idea de un crecimiento continuo de los rendimientos del trabajo, que llegaría hasta la hipótesis de la supresión del trabajo, le parece una idea tan absurda como la del movimiento perpetuo. Mientras que en el terreno científico se ha hecho justicia a esta idea, en el ámbito de lo social «las divagaciones son mejor acogidas», dice. Y tomando como base el lugar del trabajo en las condiciones de la vida social, Simone Weil construirá una crítica original a esas «divagaciones», a las que podría llamar el «milenarismo» de nuestra época. Efectúa esta crítica según un principio kantiano que habría integrado la dimensión del trabajo.

El milenarismo entusiasta de nuestra época no se presenta como una ensoñación novelesca. Nuestra ignorancia de la noción de límite tiene fuentes características de la Modernidad, que Simone Weil descri-

7. Alain, Carta a Simone Weil, 28 de junio de 1935: *Bulletin de l'Association des Amis de Alain* 58 (1984), p. 28.

8. J. Dickmann (1895-1938?) fue un teórico austriaco del movimiento obrero, que hizo un uso original del método de Marx. Publicó varios artículos en *La Critique Sociale*. «La véritable limite de la production capitaliste», estudio que apareció en el número 9, de septiembre de 1933, impresionó a Simone Weil e influyó directamente en la redacción de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*.

be así: «Nuestra cultura, que se dice científica, nos ha proporcionado el funesto hábito de generalizar, de extrapolar arbitrariamente, en lugar de estudiar las condiciones de un fenómeno y los límites que éstas implican» (LOS 56). Si el pensamiento de Marx es considerado como ejemplo privilegiado de «esta costumbre viciosa de la extrapolación sin control» (OL 223), es porque ha hecho uso de la dialéctica al servicio de una metafísica del devenir sin fin, mientras que «la noción que *debería* desprenderse del vuelco de los contrarios es la de equilibrio», noción que ignoran los teóricos del «socialismo científico» (OC VI/1, 77).

Simone Weil centra su análisis, esencialmente, en la tesis del desarrollo *ilimitado* de las fuerzas productivas. Esta tesis relaciona a Marx con Lamarck, «quien fundaba todo su sistema biológico en una inexplicable tendencia de los seres vivos a la adaptación» (LOS 51). La hipótesis de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas implicaría «un crecimiento ilimitado de los rendimientos del trabajo» cuyo principio parece, también, inexplicable. En este terreno, el pensamiento crítico debe escapar de la extrapolación sin control, a través del estudio de las «condiciones de un fenómeno y [de] los límites que éstas conllevan». Por lo demás, tal punto de vista corresponde al de Darwin, quien, en relación con Lamarck, realiza un progreso notable, al poner la noción de «condiciones de existencia» (EHP 107-108)[9] en el centro de su teoría de la evolución.

En Marx, la idea de que el crecimiento de los rendimientos del trabajo podría ser ilimitado reposa sobre la idea de que las relaciones de producción capitalistas son las que ponen trabas al desarrollo de las fuerzas productivas. La misión de las revoluciones consistiría, entonces, esencialmente, en «la emancipación de las fuerzas productivas» por una abolición de la propiedad de los medios de producción que emanciparía simultáneamente a los trabajadores. Aplicando a la historia lo que sobre las cuestiones metafísicas dice Kant, Simone Weil establece que la idea de un límite en el desarrollo de las fuerzas productivas no está fijada por los bornes de nuestra razón «sino por los de la experiencia que contiene los datos que la razón necesita»[10]. A un pensamiento lineal, que cree en el desarrollo simultáneo de la técnica y de la libertad de los hombres (por el solo hecho de haber levantado los obstáculos jurídicos y económicos de la propiedad y de la explotación), Simone Weil opone las condiciones de existencia que fijan los límites y un campo de acción posible para una sociedad. Ahora bien, para una sociedad, el elemento real de esas condiciones de existencia es el trabajo, que es el que las

9. Cf. I. Kant, carta a Mendelssohn, 8 de abril de 1766, en *Œuvres philosophiques* I, Gallimard, Paris, 1980; véase también *Leçons de philosophie*, UGE, Paris, 1966, p. 154.

10. Kant, carta a Mendelssohn, cit., p. 603.

produce y reproduce. En lugar de un cálculo fundado sobre la idea ilusoria de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas (que resultaría automáticamente de una transformación del régimen de propiedad), hay que practicar otro tipo de contabilidad que sea real: conviene preguntarse de qué conjunto de trabajos cabría dispensar a los hombres llevando a cabo una revolución que procedería a expropiar a los capitalistas. También hay que «tener en cuenta los trabajos que implicaría la completa reorganización del aparato de producción para adaptarlo a su nuevo fin, a saber, el bienestar de las masas» (LOS 55). La necesidad de inventar nuevas máquinas, de reorganizar el aparato de producción y la división de funciones, todo eso necesitaría trabajo.

Simone Weil examina, dentro de estos límites, la noción de progreso técnico, a través de la distinción de los procedimientos que se ofrecen «para producir más con menos esfuerzo» (LOS 56). Este momento del análisis weiliano aparece como el más premonitorio de nuestra propia situación en este tercer milenio, como vamos a ver.

El primero de los procedimientos que se ofrecen «para producir más con un menor esfuerzo» es «la utilización de fuentes naturales de energía» (LOS 56). Sin poner en duda la posibilidad de una evolución indefinida en este campo, puesto que se ignora de qué nuevas energías podremos disponer en el futuro, Simone Weil razona en términos de trabajos economizados, gastados o desperdiciados:

> Nada garantiza que el uso [de nuevas energías] vaya a exigir menos trabajo que la utilización de la hulla o los aceites pesados. [...] Puede suceder, como mucho, que el uso de una fuente de energía natural cueste un trabajo superior a los esfuerzos humanos que se pretenden reemplazar (LOS 57).

El segundo procedimiento que hay que tener en cuenta es la racionalización del trabajo. En este punto, el rendimiento de los esfuerzos según el modo de combinarlos se puede analizar y medir. Cuando se trata de la racionalización del trabajo en el espacio, los factores de economía son la concentración, la división y la coordinación de los trabajos (LOS 58). El único problema está en saber si estamos cerca o lejos del límite a partir del cual el progreso técnico habrá de transformarse en factor de regresión económica. La respuesta es clara: para estos factores de economía «el límite ya está alcanzado y rebasado»[11]. Lo que no quiere decir que la historia se pare, sino que «vivimos un periodo en el que el eje mismo del sistema social está, por decirlo así, cambian-

11. Sin negar la posibilidad de futuros progresos de los rendimientos del trabajo, S. Weil juzga inconcebible un crecimiento ilimitado (LOS pp. 64-65).

do. A lo largo del desarrollo del régimen industrial, la vida social se ha visto orientada en el sentido de la construcción. [...] En la lucha por el poder económico, se trata ahora mucho menos de construir que de conquistar; y como la conquista es destructora, el sistema capitalista [...] se orienta plenamente a la destrucción» (LOS 137-139). De ahí la importancia que cobra la guerra en la problemática weiliana.

Y en este ámbito, podemos preguntarnos si se puede esperar mejor resultado examinando otra dimensión posible de la racionalización, como es la dimensión temporal. En este sentido, hay que tener en cuenta que el progreso debido a la coordinación de esfuerzos en el tiempo es el factor más importante del progreso técnico; pero también es el más difícil de analizar. Después de Marx, «es habitual designarlo hablando de la sustitución del trabajo vivo por el trabajo muerto, fórmula de una temible imprecisión, en cuanto que evoca la imagen de una evolución continua hacia una etapa de la técnica en la que, si se puede hablar así, todos los trabajos por hacer estarían ya hechos» (LOS 60). Únicamente «un sofisma de la sustitución perpetua»[12], según el cual cada movimiento de trabajo vivo se podría reemplazar por disposiciones de la materia inerte insertadas en las máquinas, puede hacer creer en la posibilidad de una forma de producción en la que el trabajo muerto reemplazaría a todos los trabajos que están por llegar, sin aportación de nuevo trabajo vivo. Esta esperanza quimérica se apoya en el presupuesto según el cual la producción automatizada sería fuente de producción de riqueza *inmediatamente* accesible, sin que la reproducción de esta fuente costara trabajo alguno. Una automatización completa, que convertiría en superfluo el trabajo, debería ser análoga a una fuente de energía de acceso inmediato, sin trabajo ni consumo adicional de energía. Tal sistema automatizado aceleraría brutalmente la temporalidad económica. Esta aceleración se encontraría con una temporalidad geológica, la del tiempo almacenado en las reservas de materia prima y en las fuentes de energía, que el crecimiento consume como si fuesen inagotables. Esto es lo que percibe Simone Weil cuando subraya que cierto grado de automatismo podría ir convirtiéndose paulatinamente en más costoso en esfuerzos humanos para explotar materias primas y energía, «sin contar —añadirá— con que los yacimientos conocidos corren el riesgo de agotarse con relativa rapidez». Además, subraya lo siguiente:

> Las máquinas automáticas sólo ofrecen ventajas en la medida en que se utilizan para producir en serie y en cantidades masivas; [...] ofrecen la

12. N. Georgescu-Roegen, *La Décroissance*, Sang de la Terre, Paris, 1995, p. 100. La importancia que da S. Weil a los principios de la termodinámica aplicados a la economía anuncia los trabajos de este economista.

> tentación de producir mucho más de lo que es necesario para satisfacer las necesidades reales, lo que induce a gastar, sin beneficios, una gran riqueza de fuerza humana y de materias primas (LOS 62-63).

¿Quién no tiene la impresión, al leer este pasaje, de que se ajusta más a nuestro tiempo que a la época en la que Simone Weil lo escribió?

La conjugación entre la ilusión del desarrollo revolucionario del maquinismo y la ignorancia de los análisis científicos sobre la energía y la entropía es lo único que ha podido engendrar, en el dominio de lo social, la «loca idea de que el trabajo podría llegar a resultar superfluo». Tal utopía no se habría podido concebir si no hubiese respondido, en Marx, a un deseo de salir de una contradicción que él percibió perfectamente, pero de la que hizo un mal uso. Él tomó la sociedad como objeto para estudiar en ella, igual que el físico hace con la materia, las relaciones de fuerza, pero retrocedió ante las consecuencias despiadadas de una concepción que le concedía todo a la fuerza y «no dejaba ninguna esperanza para la justicia» (OL 201). Marx superó los problemas que planteaba el alejamiento entre la necesidad que rige la vida social y el ideal de justicia, modificando su método científico y su ideal, para hacerlos coincidir en el curso de la historia real.

La preocupación de Simone Weil se centrará, por el contrario, en distinguir ámbitos, y de manera particular los de la necesidad y el bien. Y una vez alcanzado el nivel espiritual, afirmará que, en ciertos campos, hay que ser materialista y conocer los límites de la investigación materialista, y otorgarle así toda su extensión. Desde este punto de vista, como hemos anticipado, el error de Marx no ha sido el de ser demasiado materialista, sino, al contrario, el de no haber sabido situar los límites del uso legítimo de una investigación materialista:

> El materialismo explica todo, salvo lo sobrenatural. No es una laguna pequeña, pues en lo sobrenatural todo está contenido e infinitamente rebasado. Pero si no se tiene en cuenta lo sobrenatural, es razonable ser materialista (OL 206).

Una espiritualidad que reconoce el trabajo

Carácter penal del trabajo

Es en el marco más específico del significado del trabajo donde habrá que interrogarse sobre las consecuencias de este traspaso del umbral del nivel espiritual. La noción de trabajo sigue siendo central, por la razón enunciada en *Echar raíces*: «Las restantes actividades humanas, ya sea el mandar a otros hombres, o elaborar planes técnicos, o el arte,

la ciencia, la filosofía, todas, son inferiores al trabajo físico en significación espiritual» (ER 232). La clave de la espiritualidad del trabajo está en esta frase de *Echar raíces*: «El trabajo físico aceptado es, después de la aceptación de la muerte, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia» (*Ibid*., 227). En lugar de ver la necesidad bajo su rostro de dominación brutal —lo que sería el punto de vista natural—, la vemos bajo el semblante que es obediencia, y este conocimiento es sobrenatural. Permitir experimentar una obediencia análoga a la de la materia inerte, de manera temporal, como «un instante sucede a otro instante», tal es la virtud espiritual del trabajo, *a condición de que no sea servil*. Porque, a pesar de la exigencia espiritual de un trabajo que imitaría «el abandono de las cosas inertes al tiempo» (OC VI/1, 301), hay una relación con el tiempo que conviene a las cosas inertes y otra que conviene a las criaturas pensantes. Es una equivocación confundirlas.

Simone Weil escapa, así, a un reproche que nos veríamos inducidos a plantearle desde la perspectiva de nuestro mundo desencantado: ¿cómo elaborar una espiritualidad del trabajo fundada en las nociones de obediencia y de consentimiento, e, incluso, en el carácter «penal» del trabajo con el que Simone Weil se queda desde una perspectiva bíblica?

El trabajo físico es, ciertamente, un penar, pero lo penal no tiene aquí el significado de castigo infligido por una voluntad que decreta, sino como recuerdo de la obediencia a una necesidad natural que define nuestra condición. Dios llama, sin más, al orden del mundo. Además, no hay contradicción entre la ley antigua: «Ganarás el pan con el sudor de tu frente (maldición)» y la «nueva ley: mandar a la naturaleza obedeciéndola» (OC VI/1, 92). La «maldición del trabajo» consiste en que quien quiera dominar la naturaleza, en este mundo distinto del paraíso terrenal, deberá obedecer a las necesidades inexorables que no tienen consideración del valor y la virtud. El «desencantamiento del mundo» constituye el sentido primero de la maldición original.

Lo que define a la Modernidad y opone la «ley nueva» a la «ley antigua» es el olvido de la obediencia. Se cree entonces que el «desencantamiento del mundo» entrega a éste a la dominación sin límites de nuestro poder. Tenemos una concepción exclusivamente instrumental de la necesidad, concebida ésta como conjunto manejable indefinidamente por nuestro poder y para nuestros propios fines. Tal es nuestra desmesura.

El trabajo como lectura

Ningún nivel de contacto con lo real queda al margen de esta concepción del trabajo, probablemente la más completa que se haya dado. El trabajo se adentra en una «lectura» del mundo como «texto con varios significados», cuya amplitud se tratará de percibir:

> Hay una sola y la misma cosa, que con relación a Dios es la eterna Sabiduría, con relación al universo es la obediencia perfecta, con relación a nuestro amor es belleza, con relación a nuestra inteligencia es equilibrio de relaciones necesarias, y con relación a nuestra carne es fuerza bruta (ER 225-226).

El trabajo es la única actividad que permite tal lectura simultánea desde diversos planos: el contacto carnal con la materia, el ejercicio de una atención discursiva hacia relaciones necesarias, la obediencia perfecta al orden del universo, el amor a la belleza del mundo, la atención intuitiva hacia lo sobrenatural. Si se realiza bien la lectura de los distintos niveles, se renovará «el pacto del espíritu con el universo» (del que venía hablando Simone Weil desde 1934).

El significado espiritual del trabajo como factor de descreación no se debe reducir a un proceso por el cual el ser humano quedaría aniquilado en la realidad sobrenatural. Como Platón, Simone Weil se niega a detener el itinerario del hombre prudente, cuando sale de la caverna para contemplar el Bien. Hay que volver a bajar a la caverna, para extender por este mundo el reflejo de la luz sobrenatural. Para hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta aquí no eran más que sueños. Técnica, trabajo, ciencia y mística podrían contribuir, como el arte, a acabar la realidad del mundo, cuyo orden, como una «metáfora real», podría poner de manifiesto a su autor: Dios, el «supremo poeta».

Hemos tratado de recapitular todo aquello que hace de Simone Weil una filósofa que ha querido determinar por entero la función del trabajo. Nos queda preguntarnos por los aspectos de esta doctrina con los que podríamos quedarnos hoy.

¿La última filósofa del trabajo?

Un testimonio y unos análisis superados

Desde la publicación, en 1951, de *La condición obrera*, no han faltado comentaristas para decir que las condiciones de trabajo habían mejorado, afortunadamente, y que el taylorismo ya se había «superado»... Pero para convencernos de que la descripción de la desdicha en la fábrica, tal como la describió Simone Weil, sigue estando de actualidad para muchos trabajadores, basta hacer referencia a testimonios o relatos contemporáneos sobre el mundo del trabajo, aunque la desgracia sea tal vez hoy un poco menos muda que en 1935.

Se intenta señalar que la organización científica del trabajo, la racionalización taylorista y el fordismo, están siendo superados, porque estamos en un periodo de mutación de las formas de producción. La

sociedad salarial ha proporcionado a los trabajadores la base para un reconocimiento social y una identidad, la participación en una colectividad que detenta unos derechos y el fundamento real de una ciudadanía, así como el acceso a un espacio de relaciones sociales definidas. Según las interpretaciones, hoy nos encontramos con un «desmoronamiento del asalariado» (Robert Castel) o con el «hundimiento de la sociedad salarial» (Gorz, de quien volveremos a hablar). Se trata, de todos modos, de «deshacerse de la noción de empleo, concebido como 'lugar' en la empresa, y de sustituirla por la noción mucho más amplia de trabajo, concebido éste como la actividad que, en adelante, habría de ejercer el individuo de manera libre, partiendo de proyectos determinados por la empresa»[13].

Las consecuencias de todo esto son bien conocidas: demanda de flexibilidad en la legislación laboral y esfuerzos para desplazar las negociaciones hacia la empresa o el individuo «en una gestión conciliadora del derecho»[14]. Los resultados son que, en la esfera de los contratos laborales, pero también a través de la flexibilización de las tareas, «se multiplican las situaciones de falta de derecho o de escasa cobertura por parte del mismo»[15]: trabajo a tiempo parcial, intermitente, trabajo «independiente» sometido a las órdenes de otro, trabajo a domicilio, subcontratación, trabajo en red. El asalariado está llamado a convertirse en una persona que se administra a sí misma como si fuera una empresa[16] o que se maneja «a sí misma como si fuese su capital»[17]. Es indiscutible que la «relación llamada 'fordista' del trabajo, [...] cuya expansión corresponde al desarrollo del capitalismo industrial, está profundamente descompuesta»[18].

Nos planteamos, entonces: ¿qué lugar hay que otorgar, en estas condiciones, a los análisis de Simone Weil en la búsqueda de una salida necesaria y deseable para la crisis? Observemos, en primer lugar,

13. «El imperativo categórico es la creación de trabajo, puesto que el trabajo es el principal vector de integración social; sin embargo, para llegar a ello hay que sacrificar el empleo, pese a que justamente es la forma 'empleo' la que permitió al trabajo ser uno de los soportes principales de la integración social en el periodo de expansión» (J. L. Laville, «Travail: la nouvelle question politique»: *Revue du MAUSS* 18 [2001], p. 81). Cf. D. Méda, «La fin de la 'valeur' travail», en *Le travail, quel avenir?*, Gallimard, Paris, 1997, p. 214.

14. J. Le Golf, «Le droit au travail, regain?», en *Le travail, nouvelle question sociale*, Presses de l'Université de Fribourg, Fribourg, 1999, p. 209.

15. Lo que el jurista A. Supiot denomina «zonas grises del empleo» (*Au-delà de l'emploi*, Flammarion, Paris, 1999). Sobre la diferencia entre estatuto de empleo y contrato de trabajo de inspiración liberal, véase, del mismo autor, *Critique du droit du travail*, PUF, Paris, 1994.

16. P. Levy, *World philosophie*, Odile Jacob, Paris, 2000, pp. 84-86, citado por A. Gorz, en «La personne devient une entreprise», cit., p. 65.

17. *Ibid.*, p. 64.

18. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Fayard, Paris, 1995, p. 83.

que su reflexión está conducida por un movimiento doble, que puede parecer contradictorio. Por una parte, da la impresión de que busca la manera de reaccionar ante la tendencia principal de la Modernidad, que se manifiesta en la diferenciación de esferas de valores y en la pérdida de la evidencia del sentido del mundo, consecuencias ambas del «desencantamiento del mundo» descrito por Max Weber. Por otra, busca la solución para esta pérdida de sentido —a la que llama *déracinement* (desarraigo)— en el elemento más original de cuantos desarrolla la Modernidad, a saber, el trabajo.

Si una actividad como el trabajo se juzga capaz de reanudar el pacto del espíritu con el mundo, no es debido al restablecimiento de una unidad pre-moderna que remontara el «desencantamiento del mundo». Al contrario, la Modernidad, desmitificando la relación entre el mundo natural y el social por el predominio del trabajo, ha dado la posibilidad de «renovar el pacto del espíritu con el universo» de una manera a la vez racional y auténticamente espiritual, por oposición a una aprehensión mágica del mundo.

Simone Weil llega así a elaborar una concepción crítica de la modernidad, con una espiritualidad que conviene a las condiciones materiales y técnicas de esta Modernidad. Una Modernidad que ha tomado otro rostro desde hace unos treinta años. Estas consideraciones nos sitúan ante nuevos interrogantes derivados de la siguiente pregunta: ¿cómo se podrían impregnar con tal inspiración estas condiciones nuevas que son las nuestras? Simone Weil no podía prever que la salida del taylorismo y de la racionalización del trabajo se hiciera por una «re-mercantilización» del trabajo, por la desregulación de las protecciones del empleo o por la generalizada puesta en movimiento de las situaciones de trabajo. ¿Acaso podía imaginar que la forma de la gran industria iba a transformarse hasta el punto de llegar a cuestionar la idea misma del trabajo como creador y factor de estabilidad en las relaciones sociales, o de integración y de protección de los individuos socializados? ¿Cómo pensar, en estas condiciones que son las nuestras —desmoronamiento o hundimiento de la sociedad salarial—, tan contrarias a las que deseaba Simone Weil, en una cultura y en una espiritualidad capaces de desarrollar tanto las posibilidades de la existencia corporal como las del pensamiento? ¿Cómo se pueden orientar los movimientos del cuerpo y la actividad del espíritu hacia la más elevada atención si el espesor sensible del mundo se evapora en propiedades numéricas que eliminan cualquier contacto con la materia (lo que se da en las formas de trabajo asistido por ordenador)? En una palabra, ¿cómo se pueden concebir hoy una filosofía y una espiritualidad del trabajo?

Desde el punto de vista de Simone Weil, se trataría de saber si el trabajo puede seguir siendo el fundamento tanto de la creación como del mantenimiento de los vínculos sociales (y bajo qué forma y por cuánto

tiempo). Para proporcionar elementos de respuesta, vamos a interesarnos por otras filosofías del trabajo y de la cuestión social, que revelan un conflicto de racionalidad entre autores contemporáneos.

Filosofías contemporáneas del trabajo: un conflicto de racionalidades

Un primer conflicto interesante de racionalidades es el que opone a Simone Weil y Hannah Arendt.

Según Hannah Arendt, el trabajo es «el *modo humano* [de] metabolismo» entre el hombre y la naturaleza[19], pero se trata de un «metabolismo *que compartimos con todos los seres vivos*»[20]. Es decir, que si el trabajo corresponde a un modo de actividad, dicho modo pertenece a la *naturalidad* del hombre. No es «la vida específicamente humana»[21] la que se expresa en el trabajo, sino la vida en sentido biológico (*zoe*, lo que distingue lo orgánico de lo inerte)[22]. La expresión que conviene a esta *naturalidad* del hombre en tanto que trabaja es la de *animal laborans*, la «especie más alta [...] entre las especies animales»[23]. Al reinscribir el trabajo en la *naturalidad* de la especie humana, Hannah Arendt lo reinscribe en la *servidumbre*. Subraya que, en la Antigüedad, el trabajo no se despreciaba *porque* quedara reservado para los esclavos, sino que, por el contrario, los antiguos «juzgaban que había que tener esclavos a causa de la naturaleza servil de todas las ocupaciones que subvenían a las necesidades de la vida»[24]. Con todo, subraya la autora, el trabajo es una invariante de «la condición más general de la existencia humana»[25], y está impuesto por la condición *natural* de la humanidad: producir y reproducir la vida. Las «soluciones» contemporáneas para emanciparse del trabajo serían aún peores que la esclavitud. Porque el modelo griego reconocía, al menos, una jerarquía en las actividades, según el valor de éstas. La *acción* —que corresponde a la condición humana de la pluralidad en la vida política— ocupaba la cumbre de dicha jerarquía. Pero no sería éste el caso de las «soluciones» modernas.

19. Metabolismo por el que ya definía el trabajo Marx en el volumen I de *El Capital*.

20. H. Arendt, «Travail, œuvre, action», en *Études phénoménologiques* I/2, Ousia, Bruxelles, 1985, p. 8.

21. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy, Paris, 1983, p. 119 [*La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1998].

22. *Ibid*.

23. *Ibid*., p. 97.

24. *Ibid*., p. 95.

25. *Ibid*., p. 17. A decir verdad, «la condición más general de la existencia humana» es «la vida y la muerte, la natalidad y la mortalidad». La dimensión *específica* de la existencia humana está en los acontecimientos que suceden entre estos dos términos (*bios* por oposición a *zoe*).

Lo podemos verificar tranquilamente en la solución más radical para «eliminar el trabajo de la lista de actividades»[26]: la *automatización*. La plausibilidad de la realización de esta utopía lleva a Hannah Arendt a preguntarse si no llegará un día en el que el esfuerzo del consumo sea todo cuanto quede de las labores y penalidades inherentes al ciclo biológico, cuyo motor encadena la vida humana. «Trabajo y consumo no son [en efecto] más que dos estadios del ciclo perpetuo de la vida biológica», del proceso vital[27]. Hannah Arendt opone el carácter «destructor» y «devorador» del *trabajo* —desde el punto de vista del mundo—, a la *obra*, que no transforma la materia para consumirla o destruirla, sino para cambiarla en objeto *duradero*, insertado entre el hombre y la naturaleza. Hannah Arendt teme la aspiración de «toda la productividad humana a un proceso vital enormemente intensificado», en el que el consumo habría de ocupar todo el tiempo liberado del trabajo; esto es lo que querría decir introducirse sin esfuerzo en «el perpetuo ciclo natural»[28]. Pero no podemos escapar de la vida, del proceso vital, librándonos de la fatiga, del esfuerzo y de las penalidades del trabajo:

> La condición humana es tal, que la penalidad y el esfuerzo no son simplemente síntomas que se puedan hacer desaparecer sin cambiar la vida; son, más bien, modalidades de la expresión de la vida misma, al mismo tiempo que la necesidad a la que la vida está ligada[29].

El trabajo está, pues, vinculado a la vida, *pero* a las condiciones *humanas* de la vida. La condición *natural* del trabajador es la sumisión a la necesidad; la condición *social* del trabajador no debe ser ni la esclavitud ni la alienación en la gran industria. Cuando la vida *humana* deja de ser la condición del trabajo, en el mejor de los casos el trabajador funciona como una máquina, y en el peor, tenemos al trabajador de los campos de concentración, donde el individuo puede ser utilizado como pura fuerza corporal de trabajo, que se desgasta rápidamente y es enseguida reemplazada.

Examinemos ahora el pensamiento de André Gorz, desaparecido el 22 de septiembre de 2007 (su mujer, Dorine, y él se suicidaron), para incidir en los problemas más contemporáneos que se relacionan con el futuro del trabajo.

El hilo conductor de Gorz, a partir de *Adieux au prolétariat* (1980), es que hay que renunciar al proyecto de hacer coincidir el desarrollo

26. *Ibid.*, p. 363.
27. *Ibid.*, p. 112.
28. *Ibid.*, p. 148.
29. *Ibid.*

personal del individuo con la esfera del trabajo necesario. La libre apropiación de las condiciones del trabajo por parte de los productores asociados se ha convertido en irrealizable a escala de la «megamáquina industrial». La heteronomía instaurada por el capitalismo en la estructura del modo de producción, por la división del trabajo, es una estructura inherente a cualquier modo de producción industrial. Es independiente de la forma de la propiedad. En estas condiciones, ¿por qué no habría que conservar la forma social del capitalismo? Porque, dirá Gorz, estaríamos persiguiendo la utopía más «pasadista» (de «pasado»). Esto nos conducirá al corazón de su pensamiento.

En *Les chemins du paradis* (1983), Gorz plantea que «la cantidad de trabajo necesaria decrece rápidamente hasta volverse marginal, en la mayor parte de las producciones materiales y de las actividades de organización». Y a continuación añade que «el trabajo ya no implica un frente a frente del trabajador con la materia», en «una actividad inmediata, completa y soberana»[30]. Tales son las consecuencias de la revolución micro-electrónica. Esta revolución permite considerar el final de la *sociedad* del trabajo. Teniendo en cuenta las nuevas condiciones (productividad del trabajo y parte reducida del trabajo en la vida de los individuos), Gorz propone «la organización de un espacio social discontinuo» que comprendería distintas esferas: en primer lugar, la de la producción de lo necesario, organizada a escala de toda la sociedad, de la manera menos alienante posible. La duración del trabajo quedaría reducida. En segundo lugar, la más alta sería la esfera de la pura autonomía individual, y, por último, entre las anteriores, habría una esfera en la que los individuos podrían asociarse, trabajar, y hasta producir cosas necesarias y útiles. Los individuos elegirían confrontarse a la necesidad, pero en el seno de un grupo social limitado y bajo la forma de una actividad de cooperación, cuyos medios y fines decidirían ellos mismos.

En *Métamorphoses du travail* (1988)[31], el análisis se orienta sobre todo hacia la crítica de la racionalidad económica. El capitalismo despliega la esfera de la mercantilización hasta transformar la *economía* de mercado en una *sociedad* de mercado. La racionalidad capitalista es la sola racionalidad *económica* que haya existido jamás[32], *pero* tiende hacia una uniformidad del espacio social. Se extiende hacia terrenos que antes no ocupaba (o lo hacía escasamente). Esta racionalidad ex-

30. A. Gorz, *Les chemins du paradis*, Galilée, Paris, 1983, p. 73 [*Los caminos del paraíso: para comprender la crisis y salir de ella por la izquierda*, Laia/Divergencias, Barcelona, 1986].

31. A. Gorz, *Metamorfosis del trabajo, demanda del sentido*, Sistema, Madrid, 1997.

32. Cf. *Capitalisme, socialisme, écologie*, Galilée, Paris, 1991, pp. 183, 87 y 153 [*Capitalismo, Socialismo, Ecología*, HOAC, Madrid, 1995].

tensiva vuelve a preguntarse cómo la extensión del no-trabajo va a poder dar trabajo, sometiendo el tiempo libre y la autonomía individual a la esfera del mercado. Todo sucede como si el desarrollo del trabajo fuera el fin asignado a la sociedad por un modo de producción que destruye el trabajo vivo. En estas condiciones, la superación del capitalismo no se llevará a cabo por una abolición de la racionalidad económica (llámesela «socialismo» o de otra manera), sino por el establecimiento de *límites* en la extensión de esta racionalidad hacia todos los dominios de la vida.

En su último periodo, el pensamiento de Gorz se fue orientando hacia una dirección que ha sorprendido a muchos de sus seguidores. En efecto, tras haber criticado a los partidarios del pago de un «subsidio universal» sin contrapartidas —que significa el reconocimiento del derecho a unos ingresos, con independencia de que se tenga un empleo—, Gorz se adhirió a esta solución por varias razones. Primero, porque, mientras insistía en la progresiva desconexión entre la *duración* del trabajo realizado y las ganancias obtenidas por él, Gorz sostenía que al estar el trabajo impuesto por la naturaleza de las cosas y no por la organización social, debía ser distribuido de manera que *todos* cumplan su parte («derecho al trabajo, derecho de ciudadano y deber de trabajo» estaban en una «misma relación»). Pero después, a partir de *Misère du présent, richesse du possible* (1997)[33], seguido de *L'Immatériel* (2003), desplazó el acento hacia la garantía de unos ingresos «de existencia» *incondicionales*. La asignación ya no queda solamente disociada de la *duración* del trabajo, sino del *trabajo* mismo.

Las razones de esta evolución están ligadas a un análisis económico muy técnico, que concierne a la crisis del concepto de *valor* en la economía contemporánea. Gorz considera que «el valor de cambio de las mercancías [...] ya no está determinado, en un último análisis, por la cantidad de trabajo social general que contienen, sino principalmente por su contenido en conocimientos, informaciones e inteligencia general»[34]. Gorz toma prestada de Marx la expresión *general intellect* (que se encuentra en los *Grundisse*) para significar que, en adelante, el capitalismo estará centrado en el trabajo *inmaterial*: lo que proporciona, en lo sucesivo, lo esencial del valor contenido en gran número de objetos y servicios «es imposible medirlo en unidades abstractas simples», a diferencia del «trabajo social general» tal como lo concebían Ricardo y Marx. Esto es lo que justificaría, en ausencia de la posibilidad de dar «a cada cual según su trabajo», el pago de una asignación universal.

33. A. Gorz, *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, Paidós, Barcelona, 1998.
34. A. Gorz, *L'Immatériel*, Galilée, Paris, 2003, p. 17.

Hay algunos puntos en común y muchas diferencias entre las filosofías del trabajo de Simone Weil, Hannah Arendt y André Gorz.

Los tres ven en el trabajo la categoría preeminente de la época moderna, pero interpretan de manera diferente lo que con esta actividad ha sucedido en la época contemporánea. Según Hannah Arendt, la dominación de la fuerza de trabajo «en tanto que proceso natural» de la vida activa, ha gestado al individuo masa, atomizado, excluido de la *acción*, que se ha convertido en la presa preferida de los sistemas totalitarios. Frente a esta postura, a juicio de Simone Weil, el olvido del trabajo (como actividad metódica) ha transformado al trabajador, haciéndole ejecutar tareas parciales. Al quedar excluido de cualquier coordinación en su trabajo, el trabajador es incapaz de transponer cualquier aspecto de una actividad racional a los planos social o político, donde acaba cediendo ante las sirenas de las ideologías totalitarias. Por su parte, Gorz piensa que asistimos a un desmoronamiento inevitable de la sociedad salarial, para ir hacia una sociedad que tendrá cada vez menos necesidad de trabajo vivo, y, si subsiste el trabajo, ya no será bajo la forma de un *empleo* (a tiempo completo y de por vida).

La raíz filosófica de las divergencias se refiere al hecho de que los tres autores no entienden lo mismo por la noción de «estar en el mundo» por parte del hombre. Desde la perspectiva de Hannah Arendt, un mundo habitable supone un desgarro en el ciclo vital y en el de la utilidad (que garantizan el *trabajo* y la *obra*), para vivir en las condiciones de la pluralidad, las de la *acción* política. Lo que quiere decir que nos encontramos primero con libertades y voluntades que aparecen en el mundo, y con las que hay que actuar de manera concertada. En cambio, para Simone Weil, el mundo es primero una necesidad que hay que vencer, y *toda actividad* imita al trabajo. Es el trabajo el que estructura la vida social, que es determinante en relación con lo político. Por último, en cuanto a Gorz, hay que tener en cuenta que trata de reintroducir, en una perspectiva *fenomenológica*, el punto de vista del individuo vivo y perceptor, el punto de vista husserliano del «mundo vivido» por el sujeto, un mundo que está siendo destruido por la invasora racionalidad económica. Y esto debería gestar un proyecto *político* para detener esta racionalidad.

En lo que sí coincidirían Hannah Arendt y Simone Weil es en realizar una crítica de la utopía «del final del trabajo», tal como la previó Marx en *La ideología alemana*. Pero tal crítica la hacen por razones bien distintas. Para Hannah Arendt, la sociedad automatizada, sin trabajo, no es sino el reverso temible de la sociedad del trabajo. Liberar a los individuos del trabajo, que es la única actividad que conocen aún, sería volver a insertarlos en el ciclo biológico (del consumo). Por el contrario, para Simone Weil, la sociedad automatizada estaría en sime-

tría con una sociedad primitiva, dedicada a la magia, que pondría a los hombres en manos de lo irracional y de sus fantasías.

Respecto a André Gorz, hay que observar que adopta el punto de vista del «último» Marx: «el reino de la libertad comienza más allá del reino de la necesidad», es decir, del trabajo social (*El Capital*, libro III). Y haciendo esto, rechaza totalmente la perspectiva de Simone Weil, quien piensa que se pueden conciliar —como si surgiesen de una misma racionalidad— la necesidad económica del trabajo y la confrontación liberadora con las leyes de la exterioridad. Ella no concibe que el encuentro entre necesidad y libertad pueda tener lugar en la esfera del tiempo libre o en la de la actividad autodeterminada. Ahora bien, Gorz tampoco coincide con Hannah Arendt, pues frente a su idea de que hay que separar radicalmente el reino de la libertad (la acción) y el de la necesidad (el trabajo), él propone un modelo original de reparto de actividades, de combinación de la necesidad y de la libertad *en varios niveles* a los que el individuo pertenece de forma *simultánea*. La cuestión social y la cuestión política, en él, no son opuestas, como lo son en H. Arendt.

Añadamos, finalmente, que A. Gorz, S. Weil y H. Arendt rechazan una forma de sociedad *dualista*, en la que un núcleo de asalariados estables, cualificados y bien pagados, coexistiría con una masa de trabajadores precarios, empleados a título temporal en trabajos poco cualificados y mal pagados (en el sector «servicios»: vigilancia, limpieza, servicio doméstico...)[35]. La liberación de unos descansaría sobre la esclavización de otros.

Gorz, en *Les chemins du paradis* al menos, propone el modelo de una organización social a varios niveles, que permitiría escapar de ciertos *impasses* que perciben Simone Weil y Hannah Arendt. Tal modelo permitiría escapar del reparto de la libertad y de la necesidad apremiante entre individuos diferentes. No toda la necesidad recaería del lado de las cosas (las máquinas automáticas) ni toda la libertad estaría en el de los individuos entregados a sus pasiones o a la ociosidad. La libertad estaría confrontada con diversos niveles de necesidad, organizados de manera diferente. Libertad y necesidad estarían distribuidas en el interior mismo de la existencia individual, y no bajo la forma de trabajo socialmente necesario, por una parte, y de ocio compensador (u ociosidad), por otra. La existencia de los individuos se desarrollaría atendiendo a los tres niveles, concebidos de manera inclusiva y no exclusiva, sin reducción de uno de ellos a otro.

Además de los problemas que plantea la evolución económica, que confiere al trabajo un lugar y formas nuevos, en el plano más propiamente filosófico queda establecida la cuestión del «valor» del trabajo.

35. *Autogestion* 19 (1985), p. 12.

En este punto, volveríamos a encontrar el debate con Gorz (partiendo de los análisis que desarrolla en *Fondements pour une morale*). Surgirían nuevas cuestiones, ya que es verdad que el trabajo, al afrontar lo real, alza los obstáculos que proporcionan la ocasión de vencerse a uno mismo, y pone en juego conductas que pertenecen a un plano superior; pero la puesta en marcha de estos valores en el marco del trabajo socialmente necesario, ¿basta para determinar por sí misma el paso a un plano superior (moral, estético o espiritual)?, ¿no son la libertad, como valor perseguido por sí mismo, o la belleza y el desinterés, buscados también por ellos mismos, los que confieren al trabajo un valor superior a su valor de actividad vital?

A la inversa, en nuestro contexto en el que se anuncia a menudo la sustitución de una sociedad del trabajo y del pleno empleo por una sociedad de «plena actividad», el recuerdo (por parte de Simone Weil) de que toda actividad extrae su valor de la imitación del rigor de un trabajo, nos advierte que hay que ser prudentes. No hay que creer demasiado deprisa que «la actividad», en su dimensión individual y colectiva, reemplazará al conjunto de experiencias vividas —experiencia metódica, socialmente productiva y que forma al individuo, experiencia ética y espiritual— condensadas en el trabajo.

Como conclusión, me limitaré a enunciar un par de puntos que siguen siendo problemáticos.

En un plano directamente social, si se trata de promover «el final del trabajo», la reflexión weiliana nos invita a continuar haciendo un examen crítico de las utopías «socialistas» y «marxistas», en sus nuevas formas (la «ecología política»). Si el desmoronamiento de la sociedad salarial no es su hundimiento, no hay que abandonar el frente del trabajo como frente principal de lucha social, ya que, como escribe Robert Castel, «son las regulaciones sociales construidas a partir del trabajo las que han promovido [una] domesticación relativa del mercado» y han impedido que la sociedad entera se haya convertido en una «sociedad de mercado»[36]. Sin embargo, combatir el desmoronamiento de un régimen que ha garantizado ganancias y reconocimiento social, no bastaría, ciertamente, para colmar las esperanzas que ponía Simone Weil en las virtudes de una civilización del trabajo.

36. R. Castel, «Centralité du travail et cohésion sociale», en *Le monde du travail*, La Découverte, Paris, 1998, p. 58. O bien hay que inventar otras formas de regulación. La mayor dificultad de nuestra situación, según R. Castel, cabe en dos palabras: «Si se llega a ver que la relación salarial clásica está profundamente sacudida, no se ve lo que podría sustituirla [...] para soportar sistemas de regulación colectivos capaces de afrontar las desregulaciones impuestas por el mercado» (*Ibid.*, p. 59).

¿Qué es lo que habría propuesto Simone Weil, en este terreno, para renovar las condiciones que definen la actividad «justa»[37], la que asegura un *ingreso*, *un reconocimiento social y el reconocimiento de uno mismo*[38]? La realización de esta última condición, «que supone una reforma profunda de la organización del trabajo», es la que más movilizaría hoy su reflexión. Pero habría que hacer un estudio pormenorizado de cada una de estas cuestiones, que deberían serle planteadas a la obra de Simone Weil. Desde mi punto de vista, Simone Weil sigue siendo, ante todo, la pensadora que ha llevado más lejos la reflexión filosófica y espiritual sobre las condiciones más favorables en la organización del trabajo, hasta las más altas operaciones del espíritu y hasta la restauración de la percepción más perfecta de lo real por parte del individuo. ¿Se podría decir que con ella se acaba el capítulo de la filosofía del trabajo?

37. Expresión de Alain Lipietz en la entrevista publicada bajo el título «Les défis de l'après-fordisme»: *Autrement* 174 (1997), pp. 105-109.

38. Se puede admitir que la sociedad salarial, bajo la forma del «Estado social» o del «Estado providencia», ha garantizado, al menos, socialmente hablando, ingresos y reconocimiento social para una mayoría de trabajadores. Lo ha hecho, bien a través del conflicto, que parecería obedecer aún a un esquema de lucha de clases, por medio del «compromiso fordiano» (como en Francia), o a través de una mayor paz social («compromiso a la alemana»).

DERECHO Y JUSTICIA EN SIMONE WEIL

Tommaso Greco

La riqueza del pensamiento de Simone Weil —atestiguada por la enorme y variada cantidad de estudios que se le han dedicado— puede ser confirmada a través de una lectura filosófico-jurídica, que saque a la luz los elementos relativos al concepto de justicia, a la relación de este concepto con el de derecho, y al vínculo que puede establecerse entre estos conceptos y la vida social y política. Se trata de un aspecto muy peculiar del pensamiento de Weil, que se ha saldado con un silencio casi absoluto por parte de los filósofos del derecho con escasas, aunque relevantes, excepciones[1].

Sintetizando al máximo, el pensamiento weiliano sobre el derecho y la justicia se funda en una neta separación —o, mejor dicho, en una separación tendente a la contraposición— que lleva a la justicia a ser pensada y realizada como lo «totalmente otro» respecto al derecho. Esta separación/oposición deriva obviamente de la manera en la que son concebidos la justicia y el derecho, conceptos que se manifiestan ante todo por la relación que mantienen con el fenómeno de la fuerza. Precisamente la fuerza es el término de comparación que permite definir el estatus del derecho y de la justicia en el pensamiento weiliano.

Pero hay que señalar que la separación/oposición entre justicia y derecho no es la última palabra que Simone Weil pronuncia sobre el tema. Hay algunos elementos en su pensamiento que permiten una especie de

1. Hago referencia sobre todo a los estudios de E. Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Encuentro, Madrid, 1992, y de M. A. Cattaneo, *Simone Weil e la critica dell'idolatria sociale*, ESI, Napoli, 2002. Entre los estudios de autores que, sin pertenecer a la categoría académica de filósofos del derecho, se han ocupado de cuestiones jurídicas relativas a Simone Weil, hay que destacar al menos P. Rolland, «Simone Weil et le droit (en marge des projets constitutionnels de la France Libre)»: *Cahiers Simone Weil* 3 (1990), pp. 227-251; W. Tommasi, «Al di là della legge. Diritto e giustizia nell'ultima Weil», en A. Putino y S. Sorrentino (eds.), *Obbedire al tempo. L'attesa nel pensiero filosofico politico e religioso di Simone Weil*, ESI, Napoli, 1995, pp. 75-95.

«rehabilitación» del derecho[2], al que se le asigna en ciertos momentos un papel importante y central en el ámbito de la sociedad y, por tanto, también en el ámbito de los criterios de justicia que deben guiar la acción.

Es necesario proceder con orden (incluso cronológico). Presentaré en primer lugar los rasgos de la «teoría jurídica» weiliana de juventud, en la que nuestra autora expresa ideas que resultan especialmente próximas a algunas tesis de la doctrina kelseniana sobre el derecho. Seguiré sucesivamente la evolución a través de distintas fases en las que la consideración del derecho como mera «máscara de la fuerza» va dejando paso a una concepción de la justicia que parece derivar en el *antijuridicismo*. Finalmente, trataré de resumir los puntos principales de una reflexión en el plano constitucional, que supone una cierta recuperación del discurso sobre el derecho desde una distancia menos radical, que permitiría (en parte) su rehabilitación, aunque desde una perspectiva muy peculiar.

El derecho como límite de la fuerza

Como sabemos, Weil dedicó al derecho un solo escrito al comienzo de su itinerario intelectual. El escrito, que se remonta a 1930, se titula «De un antinomia del derecho» y pone en cuestión la afirmación spinoziana sobre la correspondencia entre derecho y poder. Siguiendo implícitamente una observación de Rousseau, Weil llega al nudo gordiano del pensamiento jurídico spinoziano: ¿Qué queda del derecho si se confunde con el poder? ¿Qué sentido tiene decir yo *debo* hacer algo si este deber se basa exclusivamente en el hecho de que yo *puedo* (tengo el poder de) hacerlo? El derecho, sostiene Weil, es «una regla con la que se puede juzgar el hecho» (OC I, 256), no puede ser confundido con el hecho mismo.

En convergencia con la teoría kelseniana de la norma jurídica, Simone Weil llega a plantear la cuestión fundamental sobre la existencia del derecho (y, por tanto, la cuestión básica de un pensamiento filosófico sobre el derecho): ¿El derecho pertenece a la esfera del *ser* o a la esfera del *deber ser*?

No se trata de una mera cuestión filosófica, de una cuestión de «esencias». Se trata de saber si el derecho desarrolla una función práctica con la que los hombres pueden contar. Desde este punto de vista, si el término derecho ha de tener un significado, no se puede dejar de hacer

2. La expresión «recupero per il diritto» —que traducimos como «rehabilitación del derecho»— se ha tomado prestada de P. Grossi, *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano, 2006.

referencia a la capacidad normativa de las reglas jurídicas, a su capacidad de *determinar una obligación*, que permita superar los desequilibrios generados por las relaciones de fuerza. Así ocurre, por ejemplo, en las relaciones de intercambio, en cuyo ámbito la función del derecho es establecer medidas que eviten la ley del más fuerte o el puro arbitrio derivado de la fantasía individual.

En este terreno, evidentemente, la imagen más apropiada del derecho es la proporcionada por la balanza. Allí donde las fuerzas están en equilibrio natural, el derecho no tiene demasiada razón de ser porque nadie puede prevalecer sobre el otro[3], pero donde este equilibrio no existe, el derecho debe intervenir ejerciendo su función equilibrante. De hecho, como había mostrado su maestro Alain, es precisamente para hacer frente a la desigualdad para lo «que el derecho ha sido inventado»[4].

Esta idea de *equilibrio* es especialmente importante, porque aparece como el lugar teórico e ideal en el que buscar la esencia del derecho (en primer lugar) y de la justicia (después). En los *Cuadernos* es constante la referencia al derecho y a la ley como instrumentos que permiten un reequilibrio de fuerzas: gracias a la ley, «los débiles son más fuertes que los fuertes» (C 817).

De este modo, encontramos expresada la idea de un derecho que es *límite de la fuerza*, un derecho que frena la fuerza de los fuertes, que la limita, para ponerla en equilibrio con la de los débiles. Y esta convicción está tan arraigada, que parece tener validez con independencia del contenido de la regla jurídica: por ejemplo, si se trata de regular el derecho de los patronos de despedir a sus obreros, según Weil, para evitar el puro arbitrio hasta «la regla más absurda en sí misma, pero fija, sería un progreso» (CO 78).

Estamos ante una fase del pensamiento de Simone Weil en la que emerge la idea de la *fuerza de la ley* en contraposición a la *ley del más fuerte*. Inspirándose en Montesquieu, en los primeros *Cuadernos* se celebra la «grandeza de las *leyes*», considerada como «fuente única de libertad» (C 17). Una libertad entendida no sólo como no-prohibición (según la versión «negativa» de la tradición liberal), sino también como no-dominio, en una acepción próxima a la tradición republicana (aunque los estudiosos del neo-republicanismo no han tomado nunca en consideración el nombre de Simone Weil). Hay una diferencia radical entre estar sometido a un patrón, aunque pueda ser benévolo, y estar

3. En esta idea podemos leer una implícita impugnación de la imagen hobbesiana del estado de naturaleza y una adhesión a la imagen opuesta elaborada por Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*.

4. Alain, *Cento e un ragionamenti*, ed. de S. Solmi, Einaudi, Torino, 1975, pp. 154-155. Véanse también, más adelante, pp. 173-174.

sometido a la ley, aunque pueda ser dura: «todo estriba en la distancia entre el capricho y la norma» (C 31).

Es una Weil realista la que avanza estas ideas; una Weil que se reclama de Herodoto, Maquiavelo o Montesquieu. Sabe que hay que desconfiar del poder porque quien lo ejercite tenderá a aumentarlo e incluso a abusar de él[5].

Esta imagen del derecho y de la ley como límite permanecerá constante en el pensamiento weiliano, reaparecerá en muchos aspectos en los *Cuadernos* y será retomada en los últimos escritos. En un fragmento de *Echar raíces*, Simone señala algunas condiciones para la libertad de los sujetos haciendo referencia a las reglas y sintetizando sus caracteres en la generalidad, abstracción, legitimidad, estabilidad y esencialidad[6].

El derecho como máscara de la fuerza

Sin embargo, la consideración positiva del derecho como límite de la fuerza sufre una especie de oscurecimiento (pero no un abandono) en el pensamiento weiliano más maduro. Instaurando una correspondencia rigurosa entre el espíritu y la historia de Roma, por un lado, y el derecho como instrumento de dominio, por otro, parece condenar definitivamente al derecho:

> La noción de derecho nos viene de Roma y, como todo lo que viene de la antigua Roma, que es la mujer llena de nombres de blasfemia a la que se refiere el *Apocalipsis*, es pagana y no bautizable. Los romanos, que comprendieron, como Hitler, que la fuerza sólo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho. Se presta a ello estupendamente (EL 26).

5. En el escrito «Perspectivas» de 1933, Weil se refiere a la tendencia de todo grupo humano a aumentar su poder (cf. OL 11-36).

6. «Un alimento indispensable para el alma humana es la libertad. En sentido estricto consiste en la posibilidad de elección. Se trata, desde luego, de una posibilidad real. Donde hay vida en común resulta inevitable que las reglas impuestas por la utilidad común limiten la elección. Pero la libertad no es menor o mayor según que los límites sean más o menos estrechos. Su plenitud no tiene lugar en condiciones tan fácilmente mensurables. Las reglas deben ser suficientemente razonables y simples para que cualquiera que lo desee y disponga de una capacidad de atención media pueda comprender, por un lado, la utilidad a la que corresponden y, por otro, las necesidades de hecho que las han impuesto. Deben emanar de una autoridad que no sea vista como extraña ni como enemiga, sino que sea amada como perteneciente a los dirigidos por ella. Las reglas deben ser suficientemente estables, poco numerosas y lo bastante generales para que el pensamiento pueda asimilarlas de una vez por todas y no tope con ellas cada vez que haya de tomar una decisión» (ER 30).

Se trata de un replanteamiento radical de todo lo afirmado anteriormente. El derecho aparece hasta en la raíz contaminado por la fuerza y, por tanto, no redimible, no recuperable en su función positiva. Es probablemente el periodo histórico —el retorno del espíritu de conquista de los romanos bajo la desnudez del hitlerismo— el que empuja a Simone Weil a asumir una posición tan radical. Pero, más en general, es la reflexión sobre el Estado y sobre la naturaleza del poder estatal —poder que para Simone Weil es esencialmente centralizador y desarraigante— la que orienta sus convicciones.

Una vía para comprender mejor la reflexión de Simone consistiría en ponerla en relación con la situación de la ciencia jurídica europea de entreguerras. Es como si ella se diese cuenta de que la alianza entre derecho y Estado —una de las características fundamentales de la Modernidad— ha alcanzado un punto extremo que sólo se puede interpretar a través del instrumento conceptual del «estado de excepción»; una figura jurídica que sirve paradójicamente sólo para describir (y afirmar) la negación del derecho.

Asistimos en cualquier caso a la pura y simple confusión del derecho con la fuerza, a la correspondencia derecho = fuerza = espíritu romano, que puede parecer esquemática, o incluso caricaturesca, como ha afirmado P. Rolland[7], ya que el derecho tiene una tendencia a ser el «arte de salvar las apariencias» y muestra tener un papel propio que permite mantenerlo separado de la figura de la fuerza bruta. Situándose en la línea de Rousseau[8], Simone Weil considera al derecho como algo fundamental en la estrategia del que impone su dominio. No siendo ya un límite para la fuerza, se convierte ahora en una *«máscara» de la fuerza*: desempeña, por consiguiente, una función ideológica[9]. Esto, lejos de absolverlo, lo muestra en toda su negatividad, ya que permite convertir en «obligatorio» —es decir, debido jurídicamente— aquello que en su ausencia sería debido sólo sobre la base de una constricción[10]. Gracias al derecho, o más bien, por culpa del derecho, no somos simplemente *constreñidos* a cumplir una acción —como lo seríamos a dar la bolsa al bandido que nos apunta con

7. «Simone Weil encierra el derecho en un juego de oposiciones esquemáticas y caricaturescas» (P. Rolland, *Simone Weil et le droit*, cit., p. 240).

8. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, libro I, capítulo III, «El derecho del más fuerte»: «El más fuerte nunca lo es bastante para dominar siempre, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en obligación».

9. Se puede señalar, a este propósito, que Michel Foucault parece remitirse a Simone Weil cuando afirma que la teoría jurídica de la soberanía ha cumplido la función de ocultar los procedimientos reales del poder que se expresan en los mecanismos de la disciplina. Cf. M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003.

10. Sobre esta cuestión, cf. H. L. A. Hart, *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1998, en especial, cap. V, § 2.

una pistola—; estamos obligados a cumplir una acción por el mandato de una autoridad que se pretende legítima y que se sirve del derecho para revestir su amenaza con el refuerzo de la sanción.

De la fuerza a la justicia

La contaminación de la fuerza conduce fatalmente al derecho a asumir todos sus caracteres negativos.

En este trabajo no podemos recorrer los momentos de la intensa fenomenología de la fuerza que Weil desarrolla sobre todo en el ensayo sobre la *Ilíada*[11]. Pero hay que llamar la atención sobre algunos puntos sólidos del discurso weiliano, sin los cuales sería imposible comprender la manera de enfocar el tema de la justicia.

El punto del que debemos partir es la convicción de que los acontecimientos de este mundo están regidos por el principio del poder, por el enfrentamiento perpetuo e implacable de fuerzas en continuo movimiento. En este mundo —dice Simone Weil— no hay más fuerza que la fuerza. Entrar dentro de la lógica de la fuerza significa, por tanto, ser captados por ella, tanto si debemos sufrirla como si nos encontramos en la situación de ejercerla sobre los demás.

Segundo punto: En la naturaleza misma de este dominio se definen sus límites. Adhiriéndose a las tesis expuestas por Spinoza en la *Ética*, Simone Weil repite que no hay ninguna cosa de la que no haya una réplica más potente y más fuerte[12]. Esto comporta situarse en un equilibrio que no alcanza nunca una condición de estabilidad, sino que es siempre inestable: lo que significa que no puede mantenerse un orden duradero si se funda sólo en la fuerza.

Tercer punto: Sólo en virtud de un acto individual es posible abandonar el plano de la fuerza para alcanzar uno más alto. El fragmento citado sigue con la referencia a una fuerza de carácter completamente distinto, una fuerza «que no es de este mundo» y con la cual se puede entrar en contacto «sólo a costa de un tránsito a través de algo que se asemeja a la muerte».

Es ésta la clave de bóveda de todo el discurso weiliano. Si, como Nietzsche había subrayado, no se puede «pretender de la fuerza que *no* se manifieste como fuerza»; y si de esta lógica derivan, como consecuencias naturales, el abuso, la voluntad de destrucción y una incesante

11. A este propósito resulta fundamental la lectura de R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999. Véase asimismo «Reflexiones sobre la *Ilíada*», de Massimo La Torre, en este mismo volumen.

12. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, Axioma, ed. y trad. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, [3]2009, p. 187.

sed de enemigos, de oposiciones y triunfos[13], Simone Weil invita a pasar por aquel lugar que, en la óptica de Nietzsche, sería necesariamente «absurdo»: la debilidad. Si la fuerza está emparentada con el mal, parece sugerir Simone Weil que el único modo de salir de su dominio es abrazar la debilidad. Y a partir de la debilidad es cuando se puede reencontrar el bien, siendo éste el ámbito en el que hay que moverse para poder entrar en el camino de la justicia.

Querría subrayar brevemente este paso: el hecho de concebir el orden/desorden del mundo como totalmente sometido a la fuerza es lo que convierte en necesario el «salto» hacia la debilidad, que es la renuncia a sí mismo. Si todo es fuerza, hay que ser débil para poder sustraerse a la fuerza. Un paso crucial en el pensamiento weiliano, sobre todo en lo que concierne a nuestro tema: en este punto exacto se sitúa el lugar en el que buscar (y realizar) la justicia.

Una justicia que se oculta

Por esta razón Simone Weil realiza un auténtico gesto de desafío respecto a la filosofía del derecho, tomando en serio, de forma extrema, la imagen que Platón pone en boca de Glaucón en el II libro de la *República*. Si queremos estar seguros de que el justo ama de verdad la justicia, sostenía provocativamente el hermano de Platón, hay que actuar de manera que la justicia sea despojada de todo: del poder, del prestigio y de los bienes materiales que puede reportar a una persona el ser reconocida como justa. Es necesario que la justicia aparezca *desnuda*, que no obtenga nada por el hecho de ser justa: una situación paradójica que, en opinión de Simone Weil, nos transmite las cosas esenciales sobre la naturaleza de la justicia.

Caracterizada de este modo, la justicia resulta indefinible, y, sobre todo, nunca alcanzable definitivamente. No es sólo la «fugitiva del campo de los vencedores» (C 678), sino que está perpetuamente a la fuga de todos para evitar dejarse reconocer, para no dejarse contaminar por el prestigio.

Estamos muy lejos, como vemos, de la figura teórica transmitida por la tradición a propósito de la justicia: justicia distributiva y justicia conmutativa aparecen como modelos de un razonamiento que se puede aplicar sólo a una justicia *reivindicativa*, basada en la pretensión de reconocimiento de las propias razones, de los propios intereses, de los propios valores. Razones, intereses y valores que sólo una fuerza suficientemente segura de sí misma puede reivindicar y defender. Justi-

13. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, [8]1986, pp. 29 ss.

cia distributiva y justicia conmutativa no consiguen dar cuenta de una manera alternativa de pensar la justicia, que estaría basada más en la renuncia que en la reivindicación, más en la disminución de las propias pretensiones que en su afirmación.

Esto no significa que en Simone Weil se den los signos de un gesto de rendición, como si la justicia fuese un lugar de lo «imposible» para la acción humana. Concebir la justicia como algo que se pone en juego continuamente, que evita las posiciones y los fortines jurídicamente protegidos, quiere decir, en primer lugar, que no hay que cerrarse para buscarla, evitando la ilusión de haberla encontrado para siempre. En segundo lugar —y sobre todo—, el modelo que Simone Weil propugna para su ideal de justicia es un modelo que llama a todos a imitarlo a pesar de la imposibilidad de imitarlo verdaderamente: se trata de Cristo, imagen del justo perfecto.

Esta propuesta se enfrenta a una de esas contradicciones que son para Simone Weil «la palanca de la transcendencia» (CS 74)[14]. Plantea una cuestión que en ningún caso podemos silenciar. Si la justicia es una virtud que siempre se refiere a la vida asociada de los hombres —es siempre virtud *ad alterum*—, ¿cómo es posible asumir como referente un modelo que exige, no sólo la desnudez y la muerte, sino también el anonimato, la absoluta carencia de reconocimiento público? En otras palabras: si la justicia es tal sólo si se oculta, ¿cómo puedo asumirla como modelo?

La propia Simone Weil se propone superar este obstáculo cuando subraya el significado central asumido por la figura de Cristo: el de haber proporcionado la imagen más perfecta de la «descreación»[15]. La figura de Cristo nos invita a repetir aquel gesto de *reducción del yo* que está en el origen de la creación. Este gesto de reducción no es otro que la encarnación de aquella *debilidad que conduce a la justicia*: se trata de reducir el propio poder para hacer existir al otro.

El hombre que busca la justicia es, entonces, un ser que se retrae, que se humilla, que renuncia a imponerse sobre los demás para satisfacer su instinto de poder. Es un hombre que busca la *coexistencia* con los demás, no, como ocurre en la tradición jurídica, mediante la delimitación de la esfera individual a través del coto de los derechos subjetivos, sino a través de la asunción de la responsabilidad respecto al otro. El principio fundamental de la justicia pasa, por tanto, a través del *amor*

14. Desde esta perspectiva, resulta especialmente apropiado el título del trabajo de G. P. Di Nicola y A. Danese, *Simone Weil. Abitare la contraddizione*, Dehoniane, Roma, 1991.

15. El tema de la descreación, que ocupa un lugar central en el discurso sobre la justicia, remite a un concepto básico de la metafísica weiliana. El estudio fundamental sobre el tema es el de M. Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971. Sobre los temas del poder y de la justicia se puede consultar T. Numminen, *God, Power and Justice in texts of Simone Weil and Dorothee Sölle*, Åbo Akademi University Press, Åbo, 2001, pp. 103 ss.

sobrenatural. Este Amor en la vida práctica se traduce en un imperativo, que es la expresión más precisa de sus reflexiones a propósito de la idea de justicia: no ejercer nunca la fuerza, o, al menos, no ejercerla nunca en cantidad superior a cuanto se esté obligado a hacerlo[16]. He aquí el imperativo categórico weiliano: «El no servirse de ninguna clase de apremio, ni para con los demás, ni para con uno mismo, que se salga del ámbito de la obligación estricta» (IP 53).

Vemos que la justicia comienza a «encarnarse»: el hombre que renuncia a ejercer el poder, contraviniendo aquella ley natural que fue invocada por los atenienses contra los melos[17], permite a la balanza estar en equilibrio, aunque esto resulte imposible a causa de la disparidad de las fuerzas que se enfrentan. Es una manera completamente distinta de perseguir el valor en que fundamentaba Aristóteles la justicia distributiva y la justicia conmutativa: la igualdad. Se trata, más bien, de restablecer la igualdad donde, no sólo no existe, sino que sería una locura considerarla posible.

El pensamiento de Simone Weil nos invita a repensar la iconografía tradicional: aunque nos sirvamos de la imagen de la balanza para representar la idea de justicia, no hay que pensar en una balanza que mantiene en equilibrio fuerzas que ya son equivalentes, sino que intenta equilibrar situaciones absolutamente desequilibradas. O, mejor dicho: la balanza no es un *prius*, un presupuesto del equilibrio, al alcance de la mano de quien (juez o legislador) debe «sopesar» bienes e intereses; no es un mero registrador de fuerzas o pesas que los individuos colocan en los platillos; no es, como ocurre en la imagen habitual, «metáfora expresiva de la justicia negociada»[18]. Es una meta por alcanzar; es el lugar simbólico en el que operar un verdadero «desequilibrio» de las relaciones, a la búsqueda de

16. «Para imitar el Amor divino es preciso también no ejercer nunca la fuerza. Al ser, como somos, seres carnales presas de la necesidad, podemos vernos apremiados mediante una obligación estricta a transmitir la violencia de ese mecanismo de cuyo engranaje no somos sino una pieza, por ejemplo, en calidad de jefes respecto a unos subordinados, o en calidad de soldados respecto de unos enemigos. Normalmente es muy difícil, muy doloroso y angustioso determinar hasta dónde llega esa obligación estricta. Resulta sencillo, sin embargo, adoptar con respecto a los demás y con respecto incluso a uno mismo la regla de no ir nunca más allá, ni tan sólo un milímetro más allá, en el sentimiento del apremio, de lo que manda la obligación estricta, y tener esto presente, no sólo de cara a ese sentimiento de apremio propiamente dicho, sino también de cara a todas las formas veladas del mismo, como la presión, la elocuencia o la persuasión, que emplea recursos psicológicos» (IP 52-53).

17. «Pensamos de la divinidad —por conjetura— y de los hombres —de modo palpable— que según una ley natural imponen siempre su dominio los que tienen poder» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, V, 105, Cátedra, Madrid, 1988).

18. M. Sbriccoli, «La benda della giustizia. Iconografia, diritto e leggi penali dal medioevo all'età moderna», en AA.VV., *Ordo Iuris. Storia e forme dell'esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 2003, p. 61.

un equilibrio «no natural», un equilibrio que puede ser producido sólo por la elección individual de quien puede «humillarse» o «reducirse»:

> La balanza en equilibrio, imagen de la relación entre fuerzas iguales, ha sido durante toda la Antigüedad, sobre todo en Egipto, el símbolo de la justicia. Antes de ser utilizada en el comercio fue quizá un objeto religioso [...] Si se ocupa el lugar superior en una relación desigual de fuerzas, la virtud sobrenatural de la justicia consiste en conducirse exactamente como si hubiese igualdad [...] Aquel que trata como iguales a quienes la relación de fuerzas coloca muy por debajo de él, les hace realmente el don de la condición de seres humanos, de la que la suerte les privaba. Reproduce a su nivel, en la medida en que tal cosa es posible para una criatura, la generosidad original del Creador (ED 90-91).

Se comprende por qué el ejemplo más ajustado de esta forma de justicia, la imagen más viva de esta balanza «desequilibrante», sea proporcionada por el episodio del buen samaritano, que se narra en el *Evangelio de Lucas* (10, 30-37). En el gesto de aquel que se inclina para socorrer al desgraciado que los salteadores han dejado maltrecho en el camino, Simone Weil descubre el elemento originario de toda práctica de la justicia: la *atención creadora*. Y sólo gracias a este gesto, aquel que un instante antes era un desecho en la cuneta, vuelve a existir de nuevo[19]. Asistimos a un proceso exactamente inverso al desencadenado por la fuerza: si ésta produce el efecto de transformar al hombre vivo en un cadáver («había alguien, y, un instante más tarde, no hay nadie», dice Simone Weil en la primera página del ensayo sobre la *Ilíada* [EHP 287]), la atención creadora puede producir el efecto de transformar en un hombre vivo a aquel ser que antes era sólo un cadáver.

A través de la lectura de este pasaje fundamental de la tradición ética cristiana, encontramos confirmada la imagen weiliana de la justicia: el verdadero acto de justicia es aquel que se da en una situación tan «desequilibrante» que sólo se puede restablecer el equilibrio mediante un acto de amor sobrenatural, aquel acto por el cual el buen samaritano acepta «disminuirse» para hacer existir al otro. El mismo movimiento de descenso que llevó a Cristo a la cruz[20].

19. Según Vetö (*La métaphysique religieuse de Simone Weil*, cit., p. 26), este gesto corresponde a la «primera prescripción de la metafísica del hombre», que consiste en «reconocer esta coexistencia, protegerla y, si es necesario, restablecerla». Para una interpretación de este episodio del *Evangelio de Lucas* que se mueve en la misma dirección weiliana, cf. P. Thibaud, «L'autre et le prochaine. Commentaire de la parabole du bon samaritain»: *Esprit* 295 (2003), pp. 13-24.

20. «En los textos weilianos la secuencia derecho-ley-justicia nos lleva irresistiblemente en dirección hacia la cruz», así escribe W. Tommasi en su ensayo «*Al di là della legge...*», cit., p. 95.

La justicia y el derecho

La imagen de la justicia que se presenta —porque se trata de una *imagen* que llama la atención, y no de un *concepto* que incita sólo a la reflexión— impone una comparación con dos nociones a las que en este momento no podemos dejar de referirnos: el derecho y la caridad. El *derecho* porque, como ya hemos dicho, es aquello en lo que todos pensamos cuando hablamos de justicia; la *caridad* porque la justicia weiliana no sólo parece reclamarla, sino que incluso parece confundirse con ella.

La comparación con el derecho se refiere, en primer lugar, a las condiciones de la efectividad. Como bien sabemos, la eficacia es un presupuesto imprescindible para la vida del derecho: no hay derecho más allá de la pretensión de valer como regla eficaz en los comportamientos colectivos. Incluso una teoría como la de Kelsen, que vincula la validez de las normas a criterios exclusivamente formales (y, por tanto, no-factuales) se rinde ante la evidencia de que un ordenamiento debe ser efectivo si pretende que sus normas sean vinculantes y reconocidas realmente como válidas[21]. Pero si el derecho puede contar, en última instancia, con la fuerza y con la coerción es porque asocia su intervención coactiva a la tipificación de los comportamientos, a la descripción/prescripción de actos y hechos típicos. Por el contrario, ¿cuál puede ser la garantía y la eficacia de la «justicia que se oculta», de una justicia que por naturaleza no puede ser tipificada y formalizada y, por tanto, no puede «prever con certeza ningún comportamiento objetivo», dado que sus aplicaciones «pueden diversificarse al infinito»?[22].

La imposibilidad de encorsetar una justicia de este tipo en normas «generales y abstractas» nace del hecho de que se trata de una justicia que, como en el caso del samaritano, se presenta como «aquello que no puedo esperar». En casos como éste se hace visible lo que afirma Derrida sobre la justicia, que es lo *otro* del derecho: una decisión justa «es siempre requerida *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible», dado que «no puede proporcionarse una información infinita»[23]. En el caso del samaritano, no hay tiempo para preguntarse quién es el que yace en la cuneta, qué ha hecho, por qué se encuentra en estas condiciones. No hay tiempo que perder. Se puede seguir adelante, como todos los demás, o decidir que se debe parar. Y entonces, si uno

21. H. Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, México, 1995.

22. Son las consideraciones desarrolladas a propósito del concepto de justicia en san Agustín por parte de M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchretien, Paris, 1985.

23. J. Derrida, *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de A. Barberá y P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 1997, p. 60.

se quiere comportar según la justicia, se detiene, se compromete, se humilla.

¿Cómo se pueden establecer sanciones en una justicia «en la que falta todo cálculo»? Como ha escrito Michel Villey a propósito de la justicia cristiana —la del Evangelio—, y con especial referencia a la interpretación agustiniana, «los preceptos de esta justicia, en la medida en que son tan imprecisos en sus indicaciones, resultan exigentes hasta el heroísmo» y están «dirigidos en primer lugar al corazón del hombre, a su buena voluntad interior». Precisamente por esto, «no pretenden ser sancionados, sería contradictorio que lo pretendieran; las sanciones, de hecho, no tienen ninguna influencia sobre aquel que renuncia a reivindicar sus propios intereses». Por el contrario, «dirigir la propia conducta de un modo u otro según las penas con que jueces terrenales amenazan, o según las recompensas que prometen en el plano temporal, le llevaría a convertirse en algo totalmente injusto y contrario al orden evangélico»[24].

La eficacia de la justicia weiliana está, por tanto, confiada a la conversión del corazón de cada uno: por ello, es extremadamente exigente al mismo tiempo que absolutamente incoercible[25]. Y esto resulta coherente con un sentido de la justicia que no quiere medir fuerzas o establecer límites, sino que quiere garantizar la máxima apertura al otro, allá donde el derecho deja a los sujetos en la extrañeza y en la ignorancia recíproca[26].

Sintetizando al máximo: la garantía de eficacia de la justicia se basa por completo en la facultad de atención; una facultad exclusivamente individual, que no puede ser traducida en mecanismos institucionales, y, menos todavía, en mecanismos jurisdiccionales. Cuidado —piensa Simone Weil en la línea de Platón[27]— con creer que hay que fiarse de jueces somnolientos o aburridos:

24. M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, cit., p. 86.

25. La afirmación hecha en el texto se probaría recordando la concepción weiliana del derecho penal, centrada en una concepción «expiatoria» del castigo que ha suscitado numerosas críticas y perplejidades. Sobre esta cuestión no podemos detenernos ahora, ya que los elementos que habría que abordar nos llevarían a desviar el itinerario que estamos siguiendo. Para una profundización en este tema, me permito remitir a mi trabajo *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Torino, 2006, cap. 8, § 3 ss.

26. Como escribe de nuevo Thibaud, «por principio, el derecho separa, distingue, divide entre el que querella y el que se defiende, entre el acreedor y el deudor, entre la víctima y el culpable. Proporciona un balance de la situación, cierra el debate. En este sentido, el derecho se sitúa en lo más opuesto al comportamiento preconizado en la parábola de Lucas, donde la acción ética no es activada por una queja (la víctima es callada y pasiva), sino por la capacidad del samaritano de ver y actuar, y donde, por otra parte, no hay que saldar cuentas sino revelar un acontecimiento» (*L'autre et le prochaine*, cit., pp. 43-44).

27. Platón, *La República*, 405 b-c.

> [...] desde que un hombre cae en manos del aparato penal hasta que sale de él —y los llamados delincuentes habituales, y también las prostitutas, no salen casi nunca hasta su muerte— no es nunca objeto de atención. Todo está establecido hasta en los menores detalles, hasta en las inflexiones de la voz, para hacer de él, a sus propios ojos y a los de todos, una cosa vil, un objeto de desecho. La brutalidad y la ligereza, las palabras de desprecio y las burlas, la forma de hablar, la manera de escuchar y de no escuchar, todo es igualmente eficaz (ED 96).

La comparación con el derecho nos sugiere otra consideración: en la medida en que cuestiona la posibilidad de que se pueda instituir jurídicamente alguna forma de atención, Simone Weil parece negar la figura del Tercero como figura originaria de la relación jurídica. Su justicia se presenta, en efecto, como una justicia *sin derecho* y *sin instituciones*. A pesar de ello, sería un error pensar en esta justicia como una relación dual, que se materializaría en una relación entre dos únicos sujetos. También la justicia de Simone Weil, igual que ocurre con la «jurídica», implica una relación triádica, una relación a tres, en la que Dios proporciona el punto de apoyo a esta balanza particular (una balanza de «brazos desiguales») en la que el débil puede dominar sobre el fuerte[28].

La justicia y la caridad

Si la comparación con el derecho pone de manifiesto la distancia inconmensurable que Simone Weil parece establecer entre el plano de la justicia y el de la juridicidad, la comparación con la caridad lleva a constatar la ausencia de cualquier distanciamiento hasta la total convergencia de los dos conceptos. Invocando la autoridad del Evangelio, Simone afirma que no hay «ninguna distinción entre el amor al prójimo y la justicia» (ED 88)[29].

Es evidente que el pensamiento de Simone Weil confluye en este punto con la tradición cristiana, que siempre ha querido resaltar los vínculos que unen la justicia y la caridad[30]. Pero hay que poner de relieve que Weil no reproduce la oposición paulina entre «justicia según la ley» y caridad cristiana. Y ello porque en la tradición cristiana, el término «justicia» indica también el mundo jurídico, casi siempre contrapuesto al de la caridad.

28. La imagen de la balanza de «brazos desiguales» es elaborada por Simone Weil sobre la base de la teoría de Arquímedes. Véase C 117 y CS 259.

29. Sobre la identificación entre justicia y caridad, E. Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, cit., pp. 269 ss.

30. Cf. R. Pizzorni, *Giustizia e carità*, Studio Domenicano, Bologna, 1995.

Por decirlo sintéticamente: en Simone Weil la justicia es la caridad; en esta tradición la caridad es suprema (verdadera) justicia, entendiendo que hay en todo caso una justicia «no plena» y «no verdadera», que pertenece al mundo jurídico y que debe ser integrada con la caridad. La elección de Simone Weil es, por tanto, más radical: al mundo de lo jurídico no se le puede atribuir un nombre tan elevado como el de la justicia. Es como si Weil creyera que mantener la distinción entre justicia y caridad implicaría arrastrar la justicia hacia la esfera jurídica, mientras que la caridad acabaría convirtiéndose en un mero «capricho» (EL 45).

Mantener firme la distinción entre justicia y caridad es una forma de justificar nuestra falta de compromiso, nuestra escasa voluntad de ejercer la facultad de atención. De hecho, «nuestra idea de la justicia dispensa al que posee de dar» (ED 88), no exige un compromiso total como lo exige la caridad. La justicia jurídica exige sólo respetar los *derechos* del otro; en ausencia de éstos, no hay para nosotros ninguna obligación. La justicia-caridad exige, por el contrario, mirar más allá; escuchar lo que no se puede escuchar; exige mirar la *necesidad* del otro.

Una forma de pensar la justicia, que no sólo está más allá de la tradicional —y casi superada— oposición entre positivismo jurídico y iusnaturalismo[31], sino que pone en cuestión, tras el de la balanza, el otro gran paradigma iconográfico de la tradición jurídica moderna. A la justicia de la tradición occidental —representada como una mujer que está sentada y con los ojos vendados[32]— se la invita a cambiar completamente su posición y sus actitudes: es ahora una mujer que se inclina hacia el otro para cuidarlo; pero para poderlo hacer, en vez de cerrar sus ojos (y tapar sus oídos) debe *poner los cinco sentidos*: debe aprender incluso a escuchar lo que no se oye —el grito mudo del desgraciado— y aprender a ver lo que no se ve —aquello que corre el riesgo de permanecer oculto ante nuestra mirada si no hemos aprendido a *leer* las situaciones en que vivimos—. En lugar de evitar la influencia de las circunstancias —temiendo que puedan turbar la fría y mecánica aplicación del supuesto abstracto al caso concreto— se deja influir totalmente por ellas; va a buscarlas si corren el riesgo de quedar ocultas, porque sólo con relación a ellas se puede ser justo y sólo en ellas se puede realizar la justicia.

Las comparaciones que hemos establecido —distancia inconmensurable entre derecho y justicia, y coincidencia entre justicia y caridad—

31. En el sentido de que la caridad no es superflua, como pretenden los positivistas que se aferran a las virtudes igualitarias de la justicia distributiva, ni es el lugar al que el derecho debe ir para poder aspirar a la justicia, como pretenden los iusnaturalistas de impronta cristiana.

32. Sobre esta imagen se puede leer el bello libro de A. Prosperi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino, 2008.

no deben llevarnos a la conclusión de que el pensamiento de Simone Weil desemboca en una especie de *nihilismo jurídico*, en el que no se reconoce ninguna posibilidad de superar el dominio de la fuerza bruta. La verdad es que Simone Weil acoge (sin saberlo) una tesis típica del realismo jurídico y político abriendo con ello una vía desconocida. Si desde el punto de vista realista no es posible distinguir entre derecho y fuerza y entre derecho y justicia, porque el derecho es siempre un instrumento de poder —y la justicia es por ello, como pretendía Trasímaco, el interés del más fuerte—, Simone Weil, desde el momento en el que suscribe una parte de tal aserción, busca «salvar» la justicia, desvinculándola totalmente del derecho: y aquí radica precisamente la particularidad de su pensamiento.

Por otro lado, ni siquiera puede decirse que el pensamiento weiliano sea clasificable como radicalmente *antijurídico*. El hecho de que la «justicia» sea un nombre demasiado elevado, que no aparece nunca ligado (ni confundido) con el de derecho, no significa en absoluto que el derecho no tenga un espacio legítimo en el ordenamiento social. Si el hombre justo/caritativo es el único en condiciones de dar respuesta al desgraciado, hay muchos casos en los que se plantean exigencias de grado más «bajo» que pueden encontrar una respuesta en el derecho:

> La justicia consiste en vigilar para que no se haga daño a los hombres. Se le está haciendo daño a un ser humano cuando grita interiormente: «¿Por qué se me hace daño?». Se equivoca a menudo en cuanto intenta darse cuenta de qué mal sufre, quién se lo inflige, por qué se le inflige. Pero el grito es infalible. El otro grito que se oye a menudo: «¿Por qué el otro tiene más que yo?», se refiere al derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y hacer que se calle el segundo tanto cuanto se pueda, con la menor brutalidad posible, echando mano de un código, de tribunales ordinarios y de la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas pertenecientes a ese ámbito, basta la Escuela de Derecho (EL 36).

Vinculado a la fuerza, el derecho puede encontrar su espacio cuando se trata de poner en relación personas que son equivalentes y que se mueven en el mismo plano: es éste su espacio legítimo. Pero no tiene ningún papel cuando se trata de poner en relación personas a las que el destino ha situado a una distancia inconmensurable. Frente al dolor humano más profundo, no cabe ilusionarse con superarlo buscando una respuesta en el derecho; el camino que conduce del dolor a la justicia no pasa por las instituciones ni por el ordenamiento jurídico, sino por la capacidad de atención respecto a aquel que es tan desgraciado que ni siquiera tiene suficiente voz para reivindicar sus derechos.

Hacer concreta la justicia. De los derechos a los deberes

El hecho de que la «respuesta al dolor» y a la desgracia no pase a través del derecho, lleva a subrayar otro momento crucial de la filosofía jurídica weiliana: la crítica de los derechos[33].

Se trata, en suma, de repetir respecto a la vertiente *subjetiva* lo que ya se ha dicho respecto a la vertiente *objetiva* del fenómeno jurídico. Aunque Simone Weil no tematiza o profundiza esta distinción importante para los juristas[34], sin embargo resulta bastante clara la referencia, en su caso, a uno u otro momento del derecho.

Los aspectos esenciales de la crítica weiliana a los *derechos* son exactamente los mismos que emergen de la crítica al *derecho*: por una parte, los derechos establecen una separación entre los sujetos; por otra parte, son una manifestación de la fuerza. Bastan dos citas, sacadas del escrito fundamental sobre «La persona y lo sagrado», para comprender enseguida cómo la crítica weiliana no tiene apelación posible:

> Palabras como «tengo derecho a...», «usted no tiene derecho a...», encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, puesta en el centro de los conflictos sociales, hace imposible desde todos los ángulos cualquier matiz de caridad. [...]
>
> La noción de derecho está vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el proceso, el alegato. El derecho sólo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso sería ridículo (EL 28 y 26).

El «merecedor de tutela» no es aquel que apela a los propios derechos, sino aquel que, desde lo más profundo del alma —y probablemente sin voz— nos interpela preguntándonos: «¿Por qué se me hace daño?».

33. Sobre este tema, especialmente importante, se pueden consultar los siguientes trabajos: L. Bazzicalupo, «Il paradosso dei diritti umani: le prospettive di Arendt e Weil», en A. Tarantino (ed.), *Filosofia e politica dei diritti umani nel terzo millennio*, Giuffrè, Milano, 2003, pp. 253-265; L. Blech-Lidolf, «La critique weilienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des 'besoins de l'âme'»: *Cahiers Simone Weil* 2 (1984), pp. 133-140; E. J. Doering, «Déclarations des droits et des devoirs. Problèmes contemporains à la lumière de Simone Weil»: *Cahiers Simone Weil* 3 (2003), pp. 265-280; S. Fraisse, «Simone Weil, la personne et les droits de l'homme»: *Cahiers Simone Weil* 2 (1984), pp. 120-132; M. Nardo, «Diritto soggettivo e diritto oggettivo nella prospettiva del pensiero di Simone Weil»: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* 1 (1977), pp. 27-44; E. O. Springsted, «Droits et obligations»: *Cahiers Simone Weil* 4 (1986), pp. 394-404.

34. M. Nardo, «Diritto soggettivo e diritto oggettivo...», cit., p. 43, aunque reconociendo que «el lenguaje weiliano ignora completamente la distinción terminológica entre derecho subjetivo y derecho objetivo» (p. 27), cree poder reducir la crítica weiliana sólo al derecho subjetivo.

Hay que preguntarse, entonces, qué pasa con la tradición jurídica moderna; una tradición que ha visto —y continúa viendo— en los derechos el lugar decisivo para la defensa del inerme, del débil, del necesitado de tutela. Pues bien, la idea de Simone Weil no es sólo que el recurso a los derechos es el instrumento típico del que es fuerte, o pretende llegar a serlo, sino que su pretensión es invertir completamente la dirección del lenguaje político y jurídico moderno: el lenguaje de la reivindicación y de la *afirmación de sí mismo* a través de los derechos ha de sustituirse por el lenguaje de la *expoliación de sí mismo* y de la asunción de la obligación respecto a los demás. La inversión de la mirada que aquí se propone pasa de lo «vertical» a lo «horizontal»; y, si alguna vez sigue siendo vertical, debe girarse hacia quien está abajo, para descender a su nivel y tratar de elevarlo, y no hacia quien está arriba para participar en su poder mediante la adquisición de derechos.

Sustituir el lenguaje de los derechos por el de la obligación quiere decir, por tanto, generar ante todo un «movimiento» distinto en las relaciones entre los sujetos. El cumplimiento de un deber, en efecto, en cuanto tiende a superar la distancia respecto al otro produce siempre un movimiento hacia él y tiende por ello a activar un vínculo, mientras que, por el contrario, la reivindicación de un derecho produce más bien una separación[35].

Desde este punto de vista, creo que no debemos preocuparnos por «disminuir» la crítica weiliana, atribuyéndole la intención de mostrar sólo la *insuficiencia* de los derechos para la protección y valoración de la dignidad del hombre[36]. El verdadero fin perseguido por Simone Weil, creo yo, es la afirmación de una lógica diferente y opuesta a la que está implícita en los derechos. La obligación lleva, de hecho, a pensar en los otros, mientras que los derechos hacen pensar ante todo en uno mismo.

El paso de la reivindicación de los derechos a la asunción de las obligaciones es aquel en el que —siguiendo el modelo del buen samaritano— la justicia se hace mucho más concreta. En la asunción de la obligación, el justo cumple (y realiza) los elementos esenciales de la justicia weiliana. En un primer momento, pone a prueba su facultad de atención y su capacidad de leer la realidad y de interpretar las necesidades: «Al igual que en un trozo de pan leemos algo de comer —dice Simone Weil— así, en un conjunto concreto de circunstancias leemos una obligación, y obramos

35. La radical alternativa representada por este planteamiento respecto a la perspectiva de los derechos individuales es subrayada muy adecuadamente por J. R. Capella, en el capítulo tercero, «Tiempo de desarraigo: Simone Weil», de su libro *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007.

36. Cf. E. Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, cit., pp. 271-272; W. Tommasi, «Al di là della legge...», cit., pp. 77-78.

en consecuencia». Quien aprende a *leer* las situaciones, aprende a reconocer las propias obligaciones; es fundamental educar para esta lectura, pues «cuanto más claramente leamos la obligación, más directa y rápidamente obraremos» (C 445). Sólo en un momento sucesivo, tras haber ejercido su facultad de atención, el justo pone a prueba su capacidad de abandonarse a sí mismo para dirigir la mirada al otro.

La distancia de este razonamiento respecto al jurídico hace que emerjan los momentos típicos de la juridicidad: el de la validez y el de la eficacia. Si buscamos el fundamento de validez de esta obligación —una obligación que Simone Weil pone en el centro de una sociedad pretendidamente basada en un principio distinto al de la fuerza—, encontramos que se trata de un fundamento ultraterreno. En un fragmento bastante famoso de *Echar raíces*, Simone Weil hace una especie de inventario de las tradicionales justificaciones de los derechos y de los deberes para refutarlas todas, una por una: la obligación en la que piensa «no se basa en ninguna situación de hecho», y aún menos en una convención; no se funda «ni en la jurisprudencia, ni en las costumbres, ni en la estructura social, ni en las relaciones de fuerza, ni en la herencia del pasado, ni en el supuesto sentido de la historia». Su origen está situado, en cambio, «en algo que no es de este mundo», en aquella esfera con la que sólo entramos en contacto mediante nuestra capacidad de amor sobrenatural. Precisamente por esto «ningún cambio en la voluntad de los hombres» puede modificarla (ER 24). Son así rechazados el *realismo*, que insiste en los hechos (y en su legitimación en cuanto hechos) y el *contractualismo*, que remite al poder vinculante del contrato social; el *historicismo romántico*, que mira al pasado (y a la legitimidad que procede del «eterno ayer» cristalizado en las costumbres) y el *historicismo revolucionario*, que mira al futuro sobre la base de una interpretación de las leyes de la historia. Pero son también rechazados el *iuspositivismo* y el *iusnaturalismo*: el primero expresamente, dado que no es la jurisprudencia (entendida en sentido lato) la que funda la obligación; el segundo implícitamente, con la ausencia de toda referencia (positiva o negativa) a la naturaleza y a su presunto valor normativo. Queda sólo la referencia a la transcendencia y a la capacidad humana de conectarse con ella mediante la práctica de la descreación.

El hecho de que la validez de la obligación provenga más de la consonancia con la *civitas Dei* que de la pertenencia a la *civitas humana*, tiene alguna influencia también en las condiciones de la eficacia. Ciertamente, cada uno es llamado a cumplir sus propias obligaciones; pero ¿y si no las cumple?, ¿es posible obligar a «comer el trozo de pan»?

Aquí es donde vuelve a entrar en juego el derecho: no puede dejarse que todas las obligaciones dependan de la capacidad de lectura de los individuos, y por ello hay necesidad de previsiones normativas que es-

tablezcan jurídicamente los deberes que cumplir (como ciudadanos, trabajadores, padres y madres, etc.). ¿Se puede pensar en una sociedad en la que las obligaciones sean tales sólo y exclusivamente si son asumidas libremente por los asociados?

No; no se puede. Es ahora tal vez cuando se hace necesario identificar el momento en el que Simone Weil realiza una especie de «recuperación» del derecho en el intento de construir la ciudad del futuro. Más que dejarnos su *República*, como ha sido afirmado[37], con los escritos de Londres y con *Echar raíces*, Simone Weil parece haber compuesto sus *Leyes*, siguiendo un itinerario semejante al realizado por su maestro Platón.

Una rehabilitación del derecho

En este momento nos encontramos ante el pensamiento político de la última Weil, que ha generado las críticas más agrias y las incomprensiones más patentes (y más interesantes): ¿cuáles son los principios que mueven a este pensamiento, que permiten hablar de «rehabilitación» del derecho?

El principio fundamental considera la necesidad de adecuar la responsabilidad a las funciones que se ejercen. No sólo en el sentido de que se deban prever penas más severas para quien haya cometido un hecho ilícito abusando de los propios poderes o de las propias funciones, sino también, y sobre todo, en el sentido de que se deben prever niveles de responsabilidad allá donde no están previstos (como, por ejemplo, en el caso de políticos o de periodistas).

El punto más interesante se refiere al sujeto institucional al que se le confía la función de hacer valer este principio: aunque pueda parecer sorprendente después de todo lo que llevamos dicho hasta ahora, este sujeto se identifica en Simone Weil con la magistratura. Una magistratura bastante diferente de aquella que se presenta como mera «boca de la ley», en cuanto que, gracias a una intensa formación espiritual, puede emitir juicios que se basan esencialmente, no en la ley, sino en el principio de equidad.

Evidentemente también en este último intento de recuperación de un espacio para el derecho, priman las preocupaciones por la justicia material sobre las cuestiones de legalidad. En el momento en el que la justicia es llamada a encarnarse en una forma institucional, debe hacerlo a través de un juicio que no asuma como criterio —al menos no como criterio último y definitivo— el que aparece inscrito en una norma jurídica, sino aquel que de alguna forma pueda inferirse de la justicia mis-

37. Cf. M. Sourisse, «Le passé comme besoin de l'âme»: *Cahiers Simone Weil* 3 (1992), p. 260.

ma, atendiendo a la peculiaridad del caso sobre el que hay que decidir. Una vez más, la justicia que le interesa a Simone Weil es la que se realiza en el caso concreto, no la justicia que está inscrita en una norma con pretensión de validez universal. La equidad no se plantea, por tanto, como un «correctivo de lo justo legal», no viene a atenuar la ley, invocando al mismo tiempo «la ayuda a la ley»[38]; se propone, más bien, como única fuente de decisión, a la que la ley sólo puede proporcionar una orientación de fondo.

En este sentido, si, por una parte, todo el peso y la responsabilidad de la realización de la justicia recae en los jueces, por otra parte, el único apoyo que le queda a quien se encuentra sometido a su enjuiciamiento parece ser la confianza en su «formación».

Podemos compartir las consideraciones críticas de Patrice Rolland[39]: un planteamiento de este tipo sacrifica de forma excesiva las exigencias de seguridad y certeza que son un valor intrínseco de las reglas jurídicas. Según observa acertadamente Rolland, en el discurso weiliano no hay sólo el rechazo de un derecho legislado, sino también el rechazo de un derecho jurisprudencial, ya que el «precedente», al igual que la ley, puede proporcionar sólo un criterio de orientación y no una regla para el juicio.

No obstante, hay que esforzarse en encuadrar las propuestas weilianas dentro del ámbito de un pensamiento más general: se trata de comprender el espíritu de la arquitectura institucional imaginada por Simone Weil, en la que ningún poder puede subsistir sin que haya una instancia superior de control. Si los jueces están sometidos a una Corte especial que puede infligir penas bastante severas, todos los políticos, indistintamente, acabado su mandato, someten su actuación al juicio de un tribunal, el cual expresa públicamente su valoración. Un sistema de control que culmina en el más alto cargo del Estado, también sometido a juicio público: el presidente de la República, elegido, de hecho, por la magistratura dentro de su propio seno y llamado después a velar por ella, que, aun siendo nombrado vitalicio, cesa y es condenado a «degradación social» e incluso a muerte si el referéndum cada veinte años, con el que el pueblo debe expresar el grado de satisfacción sobre la marcha de la vida pública, obtiene un resultado negativo (EL 80).

Aunque pueda parecer extraño, y a algunos incluso aberrante —Nevin dice, por ejemplo, que leyendo las propuestas de Weil experimenta «un escalofrío en la espalda»[40]—, la lógica de la propuesta weiliana

38. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, V, 10, 1137b.
39. P. Rolland, *Simone Weil et le droit*, cit., p. 248.
40. T. R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill/London, 1991.

parece bastante evidente y coherente. El sistema antes descrito puede ser considerado como una celebración —no sabemos hasta qué punto querida— del derecho constitucional y de su capacidad de tener bajo control al poder. Una auténtica apología del *gobierno de la ley*, entendida ante todo como gobierno *sub lege*[41], y, por tanto, en el sentido propiamente constitucionalista de una ley que controla el poder.

Tal confianza, sin embargo —y éste es el punto decisivo—, se basa a su vez en la esperanza de lograr establecer una legitimidad enteramente fundada en el consenso. Esto parece, paradójicamente, el objetivo de un denso sistema de controles (y de las correspondientes puniciones) que se cierra con la figura del referéndum veinteñal. No un consenso cualquiera —que lleve a confundir la legitimidad con la mera efectividad del poder— sino un consenso real, procedente de una rusoniana *volonté générale*[42], consagrada al bien común, que es la garantía última del arraigo de la justicia. Un vínculo, el que se produce entre consenso y justicia, que es precisado: algo no es justo porque el pueblo lo quiere, sino que «la voluntad del pueblo tiene más posibilidades que ninguna otra voluntad de ser conforme a la justicia» (EL 103). Como ha escrito Robert Chenavier, «toda la concepción política de Simone Weil está en esta fórmula y es de Rousseau de quien extrae su inspiración»[43].

Se comprende ahora cuál es el significado de lo que hemos denominado la «rehabilitación del derecho» por parte de la última Weil. Se trata de una rehabilitación que se opera en el ámbito de una concepción basada en la «ilusión» de que es posible refundar totalmente la ciudad y sus instituciones.

La legitimidad en la que piensa Simone Weil es posible en la medida en que se dé satisfacción a la necesidad fundamental del ser humano, que es la de arraigo. Legitimidad y arraigo discurren por vías paralelas; recorren el mismo itinerario; comparten las mismas categorías. Si tener una «raíz» significa poder participar *realmente*, *activamente* y *naturalmente* «en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro» (ER 51), la legitimidad «es la continuidad en el tiempo, la permanencia, una invariante. A la vida social le pone como finalidad algo que existe y que se concibe como algo que siempre ha existido y algo que deberá existir siempre. Obliga a los hombres a querer exactamente lo que hay» (C 768).

41. Para un análisis de esta categoría teórica, cf. N. Bobbio, «¿Gobierno de la ley o gobierno de los hombres?», en *El futuro de la democracia*, Plaza-Janés, Barcelona, 1987.

42. Cf. R. Chenavier, «Simone Weil et Rousseau. Volonté générale, partis politiques, République»: *Cahiers Simone Weil* 3 (1999), pp. 299-314.

43. *Ibid.*, p. 304.

No nos encontramos ante una apología del poder legítimo de carácter tradicional[44], ni tampoco ante el peligroso intento de traducir (totalitariamente) en coerción política los preceptos de una moral, como muchos críticos de Weil han pensado. Es más bien una invitación, a mi juicio, a pensar la legitimidad como prueba última del cumplimiento de la difícil tarea asignada al arraigo: crear el «espacio» más idóneo en el que el individuo pueda salir de sí mismo; no para disolverse en un *nosotros* colectivo, sino para tomar conciencia de la propia *incompletitud*, y consecuentemente tomar nota de la existencia de una realidad más allá y superior a sí mismo[45].

La referencia al arraigo es entonces la que permite concluir correctamente todo discurso sobre el concepto weiliano de justicia. La pareja arraigo/desarraigo representa la última encarnación del vínculo entre la justicia y el amor sobrenatural, por un lado, y entre el derecho y la fuerza, por otro. El arraigo remite a la justicia porque expresa atención creadora hacia el respeto por los testimonios del pasado; los agentes del desarraigo remiten a la fuerza, llegando incluso a plasmar su actuación en reglas jurídicas. Basta pensar en el Estado moderno: no sólo crea derechos y detenta el monopolio de la fuerza, sino que es el resultado de un desarraigo que genera desarraigo allá donde llega su acción; «se puede decir que en nuestra época el dinero y el Estado han sustituido a todos los demás vínculos»[46].

Por consiguiente, las consideraciones de la última Weil llevan a la siguiente conclusión: más allá de la posibilidad de refundar la ciudad y sus instituciones; más allá de la posibilidad de establecer una legitimidad verdadera porque se ha hecho imposible experimentar el beneficio espiritual que proviene del arraigo, se hace necesario volver a buscar la justicia en el gesto individual, en la atención al otro, en el cumplimiento del propio deber; precisamente cuando tomamos conciencia de que la justicia es una ilusión, estamos llamados con más fuerza a realizarla.

44. El poder tradicional es una de las formas de poder legítimo según la conocida tipificación weberiana: cf. M. Weber, *Economía y sociedad* [1922], FCE, México, 1964, en especial, Parte I, cap. III.

45. «En todas las civilizaciones realmente creadoras, se ve que, cada una, al menos durante un tiempo, tuvo en su centro un lugar vacío reservado para lo sobrenatural puro, para la realidad situada fuera de este mundo. Todo lo demás estaba orientado hacia ese vacío» (OL 196).

46. Por el hecho de que todas las unidades geográficas más pequeñas que la nación —«la ciudad, o un conjunto de pueblos, la provincia, la región»— han dejado de tener importancia: «El bien más precioso del hombre en el orden temporal, su continuidad más allá de los límites de su existencia [...] ha sido enteramente confiada al Estado» (ER 89-90).

ESPEJISMO Y SILENCIO.
LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SIMONE WEIL

Carlos Ortega

Hablar de la experiencia mística de una persona es hablar de algo que no se deja decir. Hablar incluso como sujeto o actor de una experiencia así no te coloca en una mejor posición que si lo haces como testigo. Hablar de una experiencia mística es hablar de puertas firmemente selladas en torno a espacios sustancialmente secretos. Todo está sugerido en la propia etimología de la palabra «mística», que viene de un verbo griego, *myo*, que significa cerrar, y de un adjetivo, *mystikós*, que significa cerrado, misterioso. Como acceso inmediato a lo misterioso y secreto, la experiencia mística es una vivencia que no se deja revelar, porque lo secreto no puede dejar de serlo.

Quien mejor ha formulado en el pasado reciente este desafío de la experiencia mística a cualquier voluntad de comunicarla con un lenguaje directo y humano ha sido el filósofo vienés Ludwig Wittgenstein. Contemporáneo de Simone Weil, la vida y la obra de Wittgenstein presenta no pocos paralelismos con la vida y la obra de aquélla. La afirmación de Bertrand Russell, que lo conoció bien, de que en un momento de su vida Wittgenstein «se había convertido en un místico completo»[1], sugiere como mínimo una intensa actividad espiritual de su parte volcada en la tarea de integrarse en un Bien absoluto y alcanzar de ese modo el cobijo completo, la seguridad total de que nada podría dañarle, y a la cual habría aspirado durante toda su existencia. Cuando a su discípulo Maurice O'Connor Drury le dijo que «no soy un hombre religioso, pero no puedo evitar contemplar cada problema desde un punto de vista religioso», Wittgenstein reconocía experimentar la contradicción de un sentimiento que lo desbordaba, pero del que no podía prescindir. De ahí que algunos

1. M. Boero, *Ludwig Wittgenstein. Biografía y mística de un pensador*, Biblioteca Estudios Scolar, Madrid, 1998.

le hayan puesto la etiqueta de «místico laico», que alude, antes que nada, a lo que, sin duda, fue una vida marcada por experiencias de altísimo calado espiritual, pero no tal vez de carácter teológico.

En cualquier caso, Wittgenstein pisó el territorio de las experiencias intangibles y sin testigos, que se generan en la interioridad del sujeto, y llegó a sentir cómo la experiencia religiosa profunda, la experiencia mística, no es abordable desde el lenguaje, o, mejor dicho, se trata de una experiencia que hace inútil cualquier lenguaje. En una de las últimas proposiciones de su *Tractatus logico-philosophicus*, lo enunció de una manera ya clásica: «Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se *muestra*, es lo místico»[2]. Si volvemos la frase del revés, obtenemos un enunciado que recoge la tautología que encierra esa fórmula: lo místico es una evidencia, y lo evidente se impone sin dejar resquicio para un asidero interpretativo o expresivo. Wittgenstein dedicó toda la parte final de esta su obra más importante, el *Tractatus*, a dilucidar qué es lo místico y por qué es indecible: «No *cómo* sea el mundo es lo místico, sino *qué* sea. La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico»[3]. El conocimiento de esa identidad del individuo y el ser del mundo, el conocimiento de la identidad de la parte y el todo que constituye propiamente una experiencia mística, deja muy mermada la misión de la filosofía, según Wittgenstein, quien aseguró que «el método correcto de la filosofía sería realmente éste: no decir nada más que lo que se puede decir», antes de sentenciar en la última proposición de su libro: «De lo que no se puede hablar hay que callar»[4].

Por lo tanto, a la verdadera pregunta sobre la existencia sólo sería posible responder desde el conocimiento místico, y ese conocimiento ya no se puede articular, no se puede decir, por lo que la verdadera pregunta sobre la existencia sólo tendría al silencio como respuesta. Es como si la disolución del enigma disolviera también la solución del mismo, o la posibilidad de expresarla.

Mahoma comparaba al filósofo estudioso de la mística con un asno cargado de libros. Yo mismo me veo así, cuando trato de especular sobre la experiencia mística de Simone Weil: un asno cargado de libros que no entiende ni es capaz de leer. Sin embargo, los místicos de todos los tiempos no se han resignado al silencio que les imponía su conciencia y la naturaleza de su conocimiento, y, violentando la lógica común, saltándose los códigos con los que los viejos mitos edificaron el contacto con

2. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de J. Muñoz e I. Reguera, Alianza, Madrid, 1987, p. 183.
3. *Ibid.*, p. 181.
4. *Ibid.*, p. 183.

lo divino, y demoliendo los sistemas metafísicos que los explicaban, han tratado de dar testimonio del misterio que habían experimentado en los momentos extraordinarios en los que, como dice Leszek Kolakowski, vivieron «temporalmente en la eternidad»[5].

No podríamos dar cuenta aquí de todas las variedades expositivas que diferentes místicos a lo largo de la historia han creado para comunicar su nueva percepción del universo, y su nueva situación en él, tras sus experiencias. Para rebasar el pensamiento discursivo, inválido para declarar el estado del sujeto tras una experiencia mística, los místicos occidentales han adoptado a veces un lenguaje por figuras, o se han servido de analogías con el mundo sensible, o han recurrido directamente a metáforas, es decir, a la poesía, como hizo san Juan de la Cruz. En cada caso, ha dependido del ingenio creador del místico y de su impulso comunicativo de dar a conocer por alguna vía lo vivido.

San Juan de la Cruz, por ejemplo, trasladó el misterio de la experiencia al misterio del propio lenguaje utilizando formas que se hallan a medio camino entre el símbolo y la alegoría. Debió realizar, para ello, un trabajo mental de extrema lucidez y poner en juego una imaginación ancha y capaz de adaptarse al secreto de la experiencia, lo que, según Jean Baruzi, dio como fruto «una misteriosa combinación de construcción lógica y de imaginación simbólica»[6]. En efecto, san Juan de la Cruz no sólo tradujo su vivencia en una trama lírica de elevadísimo contenido emocional y estético, sino que plasmó su proceso espiritual en una síntesis doctrinal que aprovechaba las imágenes que ya se habían hecho familiares en sus poemas, como el simbolismo de la noche oscura. Después de analizar este simbolismo, Baruzi reconoce que el santo carmelita «supo combinar conforme a una rigurosa correspondencia los matices de la expresión verbal con los más finos hallazgos de la experiencia mística»[7].

El zapatero y luego párroco protestante alemán Jakob Böhme inventó en el siglo XVII un lenguaje bárbaro y farragoso que lo ha convertido en uno de los autores más difíciles de la literatura universal. *Aurora*, su primer libro y el más conocido de los que escribió, especula sobre su experiencia y el conocimiento del fondo oscuro de la eterna naturaleza oculta. Se podría considerar, a partir del convencimiento del propio Böhme de que el hombre es un destello de Dios que tiene la «fuerza para hablar del misterio magno», que es Dios mismo quien se dice en sus escritos. Realmente, Böhme no creía que la experiencia mística fuera inefable, o, al menos, no que no pudiera hablarse de ella. Ahora bien, sólo podría

5. L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, trad. de M. Sangride, Tecnos, Madrid, 1985.
6. J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, trad. de C. Ortega, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.
7. *Ibid.*

hacerse como un proceso interpretativo llevado a un límite con el que se reconoce que no existe exposición congruente alguna para su declaración y que cualquier fórmula resulta vacua[8].

Si bien se piensa, tampoco Wittgenstein creía a pies juntillas que la experiencia trascendente de la vida, la penetración del misterio de la existencia, o lo que él llamaba la visión-del-mundo, estuviera al margen completamente de toda comunicación. Habría un modo de expresión adecuado constituido a partir de paradojas abruptas, como los *koan* del budismo zen, los cuales, burlándose de una presentación factual de la experiencia, la declararían. Y ese modo, como afirma en su *Diario filosófico*, sólo podría ser poético, no filosófico[9].

Las declaraciones directas de Simone Weil acerca de sus experiencias místicas son escuetas y puntuales. Están, en su mayoría, rodeadas de circunstancias fortuitas no ordinarias y coinciden con viajes a lugares espirituales o con actividades de carácter meditativo. Ella misma las agrupa y hace el relato de cómo y dónde sucedieron en una carta que dirige al dominico Joseph-Marie Perrin en mayo de 1942 y que integra los textos reunidos en el volumen titulado *A la espera de Dios*. Antes, como si quisiera ponerle un título a ese relato, se refiere a esas experiencias como «tres contactos con el catolicismo verdaderamente cruciales» (ED 40). El primero tiene lugar en el curso de un viaje por España y Portugal entre el 25 de agosto y el 22 de septiembre de 1935. Físicamente agotada por su trabajo en la fábrica Renault los meses antes, en los que dijo haber recibido para siempre la marca de la esclavitud, Weil pretendía recorrer en barco el litoral español, pero después de hacer su primera escala en Vigo, su estado era tal que sus padres le propusieron que les acompañara a Portugal. En medio de fortísimos dolores de cabeza y con la salud muy debilitada, aceptó, pero prefirió instalarse en un pequeño pueblo de pescadores cerca de Lisboa, en lugar del hotel de sus padres. Al llegar a la aldea, ya de noche, contempló una escena que la condujo a una revelación:

> Las mujeres de los pescadores caminaban en procesión junto a las barcas; portaban cirios y entonaban cánticos, sin duda muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada podría dar una idea de aquello. Jamás he oído algo tan conmovedor, salvo el canto de los sirgadores del Volga. Allí tuve de repente la certeza de que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella, y yo entre ellos (ED 40).

8. I. Reguera, *Objetos de melancolía: Jacob Böhme*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1985.

9. L. Wittgenstein, *Diario filosófico*, Ariel, Barcelona, 1982.

Dos años más tarde, Weil viajó a Italia. Sus padecimientos físicos y morales eran, por entonces, más que intensos. Del 23 de abril al 16 de junio de 1937, recorrió Milán, Bolonia, Ferrara, Rávena, Florencia, Roma, Perugia y Asís. Precisamente en Asís, en uno de los lugares más representativos de la vida de san Francisco, la capilla Porziuncola de Santa Maria degli Angeli, Weil debió de conocer el sentimiento religioso que ensambla la experiencia de la belleza con la integración empática en el Todo, pues afirmó que «algo más fuerte que yo me obligó a ponerme de rodillas por primera vez en mi vida» (ED 40-41).

El tercer episodio tuvo lugar al año siguiente en la abadía benedictina de Solesmes. Era la Semana Santa de 1938, y Weil había acudido a Solesmes con su madre para escuchar canto gregoriano y asistir a los oficios. Según cuenta al padre Perrin,

> [...] tenía intensos dolores de cabeza y cada sonido me dañaba como si fuera un golpe; un esfuerzo extremo de atención me permitía salir de esa carne miserable, dejarla sufrir sola, abandonada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la insólita belleza del canto y las palabras. Esta experiencia me permitió comprender mejor, por analogía, la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia. Evidentemente, en el transcurso de estos oficios, el padecimiento de la pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre (ED 41).

Estos tres momentos de clara comunión trascendente culminaron poco más tarde en un instante de «contacto real» con un aspecto de lo divino. Weil tenía por costumbre recitar un poema de un poeta metafísico inglés, George Herbert, como una terapia con la que aliviaba en parte sus insufribles jaqueas. Un día se dio cuenta de que más que un poema, la composición, titulada «Love», se había convertido en una oración: «Fue en el curso de una de esas recitaciones..., cuando Cristo mismo descendió y me tomó» (ED 41).

Por encima de todo, dos cosas destacan de estos relatos que cuentan hechos sucedidos mucho antes y que es la primera vez que se dan a conocer por su protagonista. En primer lugar, que son relatos muy pudorosos, casi lacónicos en la descripción de la experiencia, y que resultan enigmáticos si queremos comentarlos. Y en segundo lugar, que están asociados a un sufrimiento extremo, a un dolor físico inaguantable. La propia Simone Weil escribió sobre su dolor al poeta francés Joë Bousquet aproximadamente por las mismas fechas en las que confesó sus experiencias místicas al padre Perrin:

> Desde hace doce años estoy habitada por un dolor situado en torno al punto central del sistema nervioso, en el punto de unión del alma y el cuerpo, que perdura a través del sueño y que nunca se ha visto suspen-

> dido ni por un instante. Durante diez años, ese dolor y la sensación de agotamiento que le acompañaba ha sido tal que, muy frecuentemente, mis esfuerzos de atención y de trabajo intelectual parecían tan carentes de esperanza como los de un condenado a muerte que debiera ser ejecutado al día siguiente. A menudo incluso más, cuando se mostraban completamente estériles y sin fruto inmediato alguno. Estaba sostenida por la fe, adquirida a la edad de catorce años, de que jamás ningún esfuerzo de atención se pierde, aun cuando pueda no tener nunca ni directa ni indirectamente ningún resultado visible. Sin embargo, ha llegado un momento en que, por el agotamiento y la agudización del dolor, me he creído amenazada de una decadencia tan horrible de toda el alma, que durante varias semanas me he preguntado con angustia si morir no era para mí el más imperioso de los deberes, aunque me parecía espantoso que mi vida debiera terminar en el horror (PD 57).

«Durante todo esto», es decir, en medio de ese lamentable estado de postración física y con la solidaridad y la simpatía ya manifestada por los más desgraciados, «durante todo esto», continúa Simone Weil, «ni siquiera la misma palabra 'Dios' tenía lugar alguno en mis pensamientos. No lo tuvo más que a partir del día en que, hace aproximadamente tres años y medio», o sea, aquel día en el que recitaba el poema «Love», «ya no pude rechazarla»:

> En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar pero sin creerme con derecho a dar un nombre a ese amor, sentí —sin estar de ningún modo preparada, pues nunca había leído a los místicos— sentí una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano, inaccesible tanto a los sentidos como a la imaginación, análoga al amor que se transparentaría a través de la más tierna sonrisa de un ser amado. Desde ese instante, el nombre de Dios y el de Cristo se han mezclado de forma cada vez más irresistible en mis pensamientos (PD 58).

Hasta el encuentro final con Dios, Simone Weil parece haber experimentado un proceso gradual. No sería difícil hacer coincidir los distintos hitos de ese proceso con las clásicas fases del proceso místico cristiano: la fase purgativa, la fase iluminativa y la fase unitiva, o con el similar recorrido de los místicos de otras culturas y confesiones. Frente a ellos, no existe, sin embargo, en su caso ni la búsqueda deliberada de Dios, ni cabe considerar que haya habido una disposición trabajada de su espíritu para recibirlo. El ascetismo de Simone Weil es más bien de carácter ideológico, como el de Wittgenstein, promovido por un sentimiento de empatía con los más desgraciados y por un compromiso insobornable con la verdad, y su mortificación, como se ha visto, es tan involuntaria como lo es la enfermedad que lastró su vida, una sinusitis frontal larvada.

De atenernos al suceso contado en primer lugar, habría que pensar que fue en el marco de aquella escenografía portuguesa, en aquella procesión de pescadores, donde Weil sufrió de manera súbita la conversión en la que desemboca la fase inicial o fase purgativa del desarrollo místico. Desde su agnosticismo, Weil adquirió allí y así la certeza de pertenecer a una determinada clase de seres humanos y a una determinada confesión religiosa. Según William James, el estudioso de las variedades de la experiencia religiosa, esto es así en todas las vivencias místicas[10]. Sólo al final de un recorrido doloroso se entra en contacto con una verdad imposible de conocer de otra manera. Los griegos pensaban lo mismo, y la propia Simone Weil llegó a hacer una divisa del verso de Esquilo, «por el sufrimiento al conocimiento».

La relación entre dolor y misticismo ha alimentado no pocas conjeturas y bastantes estudios científicos. Los más fiables conectan los estados pre-místicos con cuadros depresivos, y consideran a los místicos personas que padecen una depresión. Si como James asegura, el dolor —y no sólo el dolor físico— es necesario para la experiencia espiritual, no es descabellado señalar a la melancolía, como antiguamente se llamaba a la depresión, y que reúne calvarios somáticos y psicológicos muy similares a los que dicen experimentar muchos místicos, como una acompañante del desarrollo de sus vivencias espirituales. En el caso de Weil, su padecimiento corporal, pero también un posible trastorno en su trato con los alimentos, pudo provocarle estados depresivos con frecuencia. Diversos textos en los que se muestra a sí misma denigrada como persona rezuman idéntico sentimiento al que los depresivos suelen tener sobre sí mismos. En esos textos asoman, además, todos los síntomas que aquejan a estos enfermos: la tristeza vital; el dolor moral; el bloqueo afectivo; la fuerte inhibición en forma de pereza, que tanto la preocupaba, pues la tenía por la peor de las tentaciones; el enlentecimiento de las facultades sensoriales y psíquicas; los sentimientos de desesperanza y las actitudes de autodesprecio.

En cierto sentido, la depresión ayuda, si se puede decir así, en el trabajo de mortificación del propio yo, en la tarea de desasimiento de los objetos y los seres, en la labor de purga de los sentidos y del espíritu, todas ellas operaciones indispensables y previas a la fusión mística. San Juan de la Cruz denominó noche oscura a toda esa empresa de aniquilamiento del yo. Es, como decía Baruzi, su simbolismo más logrado. Para Weil la destrucción del yo es la instancia que hace posible el desvelamiento del misterio: «No deseo que este mundo creado ya no me sea sensible, sino que no sea por mí por lo que sea sensible. A

10. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. de J. F. Yvars, Orbis, Madrid, 1988.

mí no puede revelarme su secreto, demasiado elevado. Váyame yo, e intercambien sus secretos el creador y la criatura», se lee en *La gravedad y la gracia*. El yo, pues, vela el misterio, es un espejismo que impide que las verdaderas realidades por fin se comuniquen; sólo la renuncia al yo coloca a un ser humano en estado de perfección, el único estado en el cual le puede ser revelado el conocimiento que ya sólo su silencio puede declarar.

Sobre este concepto de muerte del yo gravita en buena medida la que se considera la gran aportación de Simone Weil a la esfera de las nociones teológicas modernas. El sentido de la descreación, el término acuñado por ella para referirse al acto creador de todo lo existente, es a lo divino lo que la muerte del yo es a lo humano. Para Weil, la creación del mundo es, como el desarrollo del místico, un acto negativo, puesto que es consecuencia de la renuncia de Dios, que se niega, se retira, con el fin de que las cosas puedan existir. Dicho con una fórmula de san Pablo que a Simone Weil le gustaba especialmente: Dios se vació de su divinidad en el mundo. El hombre, si quiere conocer a Dios en sus cosas, ha de recorrer el camino inverso, imitar el gesto divino, vaciarse de su humanidad, en su caso, morir a la vida del yo, acabar con el espejismo que enturbia el paisaje de la verdad universal.

Lejos del talante del depresivo, que no encuentra sentido a su dolor, Weil encontró, sin embargo, sentido al suyo al alcanzar el Bien absoluto. De hecho, vio que sólo a través de la desgracia y la belleza era posible ese contacto, e identificó esa experiencia con el amor: ella amaba, pero no se creía con derecho a ponerle un nombre a ese amor hasta que tuvo la gran revelación. Pero entonces, en el momento mismo de conocerlo, de nuevo quedó sin la posibilidad de nombrarlo, porque, como escribió en un comentario a la oración del «Padre nuestro», «sólo Dios tiene el poder de nombrarse a sí mismo»:

> Su nombre no puede ser pronunciado por labios humanos. Su nombre es una palabra, el Verbo. El nombre de un ser cualquiera es un elemento mediador entre el espíritu humano y ese ser, la única vía por la cual el espíritu humano puede aprehender algo de él cuando está ausente. Dios está ausente... Su nombre es la única posibilidad para el hombre de acceder a él. Así pues, es el Mediador. El hombre tiene acceso a ese nombre, aunque sea trascendente. Brilla en la belleza y el orden del mundo y en la luz interior del alma humana (ED 131).

El gran secreto, el conocimiento incognoscible es, pues, el nombre impronunciable. «La palabra de Dios es secreta», le dice al padre Perrin, y sólo los que lo amen, escribe en *El conocimiento sobrenatural*, «podrán escuchar el silencio mismo como algo infinito, más lleno de significación que cualquier respuesta, como la propia palabra de Dios». Como si

de un eco de las palabras de Wittgenstein se tratara, Weil interpreta la dificultad que tiene para hablar de lo que no se deja decir como un límite o una impotencia, como si lo experimentado no fuera sino silencio mismo en el alma. En *El conocimiento sobrenatural* concluye que «la verdad mística es una como la verdad aritmética y geométrica», lo que nos daría pie a deducir que sólo las expresiones tautológicas, como las fórmulas matemáticas elementales, serían válidas para enunciarla. En cualquier caso, le basta con saber que lo que el lenguaje puede ofrecer constituye formas reducidas que son la antesala del silencio, y aprovecha esa debilidad en beneficio de su discreción espiritual. La mística, al fin y al cabo, como ha visto Michel de Certeau, es una manera de hablar, o mejor dicho, es una manera de callar.

Tal vez por ello, no hay más pormenores de sus episodios místicos. Si sabemos bien dónde y cuándo ocurrieron, no tendremos nunca noticia directa de cuánto duraron, por ejemplo. Según William James, los estados místicos son transitorios, apenas duran media hora, o, como mucho, una hora o dos[11]. En los relatos que Simone Weil hace de los suyos, no hay efectivamente constancia del tiempo transcurrido, aunque ella parece referirse a puros instantes, salvo, tal vez, en el que siente de manera hiperreal la presencia divina. En una nota de *La gravedad y la gracia* se explica sobre ese rapidísimo lapso de tiempo:

> El hombre sólo escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento, de contemplación, de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo sobrenatural. Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible, y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él (GG 62).

En cambio, Weil alude, y mucho, al medio o método que prepara para acceder al misterio del Absoluto. Ese método es la atención, o, como la definía María Zambrano, «esa primera forma de la conciencia, todavía religiosa». En el marco de una auténtica teoría del conocimiento de carácter pasivo o contemplativo, la atención, y el grado máximo de la atención, que es la oración o la plegaria interior, supone el centro de una estrategia de acercamiento paciente al misterio. Hay algunos estudios científicos que interpretan, en efecto, el éxtasis como una alteración de la conciencia como consecuencia de una hipertrofia de la atención, pero más interesante es detenerse en cuantos espirituales se han esforzado en analizar los prolegómenos de la experiencia de

11. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, cit.

manera parecida a como lo hace Weil. Ella misma les brinda un reconocimiento en *Echar raíces*:

> El grado sumo y perfecto de la contemplación mística es algo infinitamente más misterioso que el misterio de insuflar una inspiración a un pueblo y, sin embargo, san Juan de la Cruz escribió sobre el modo de alcanzarlo algunos tratados que, por su precisión científica, superan en mucho a cuanto han escrito sobre lo mismo los psicólogos y pedagogos actuales. Si creyó que debía hacerlo así, fue porque tenía razón, pues era competente para ello; la belleza de su obra es un signo, sobrado de evidencia, de autenticidad. A decir verdad, desde una imprecisa antigüedad, muy anterior al cristianismo, hasta la segunda mitad del Renacimiento, siempre se reconoció universalmente que existía un método en las cosas espirituales y en todo cuanto tiene relación con el bien del alma (ER 150).

Pero tanto más prolija es Weil en la descripción de ese método preparatorio de la tentativa mística como escatimadora de detalles en la pintura del cuadro de sus estados teopáticos. Es porque, en un caso, se trata de hablar de las rutinas interiores; y en el otro, de las sorpresas espirituales y del éxtasis.

Más tarde, en los pocos años que vivió después, los contactos de Simone Weil con ese Absoluto continuaron, pero ella no los refirió sino de pasada, tan sucintamente como los anteriores, y con la misma discreción. Tampoco los dolores cedieron, y otro tanto cabría decir de las depresiones, que fueron los contumaces escoltas que la acompañaron hasta su muerte. Pero la época de las primeras manifestaciones de un fenómeno místico en su vida, ésa de mediados de los años treinta, ha quedado para sus biógrafos como la época de su conversión.

Lo relevante en Weil, no obstante, es que las secuelas místicas en su trayectoria son resultados espontáneos, inopinados, de ciertos estados de su espíritu y de su cuerpo que sólo en apariencia reflejan las condiciones de la experiencia mística clásica. Tal vez causas más externas, como una determinada circunstancia histórica, podrían explicar una trayectoria como la suya, que parece tenderse entre los extremos del ateísmo y la unión mística. En las décadas de 1920 y 1930, el catolicismo encontró una gran audiencia entre los jóvenes más informados. Figuras como las de Thomas S. Eliot, Evelyne Waugh, Maurice Merleau-Ponty o el propio Ludwig Wittgenstein pueden comparecer como testigos de que un malestar espiritual rebullía entonces en unas conciencias que empezaron a ser permeables a una religiosidad impensable años antes. El ateo Wittgenstein se había abierto a una «posibilidad de la religión» después de vivir una suerte de conversión, que le llevó a escribir mucho sobre Dios y a ser un apóstol de la bondad de la fe.

Esta religiosidad contradictoria era, según unos, el producto de tener sentimientos religiosos y carecer de verdaderas creencias.

Aunque de Simone Weil parecería no poder decirse lo mismo, su conversión ha sido puesta en duda por algunos en la medida en que ha dejado inalterado el rumbo de su producción intelectual. Maurice Blanchot es uno de los que han afirmado que Weil no llegó a convertirse a pesar de las solicitudes interiores y exteriores que la cercaron: «Incluso hay algo chocante», considera Blanchot, «en el hecho de que esta joven intelectual, sin vínculos religiosos y como naturalmente atea, sea casi repentinamente a sus veintinueve años, sujeto de una experiencia mística de forma cristiana, sin que tal acontecimiento parezca modificar en nada el movimiento de su vida ni la dirección de su pensamiento»[12]. De hacer caso a la propia autora, tendríamos que aceptar las palabras de Blanchot. Según le cuenta al padre Perrin en la ya mencionada carta, no existe un antes y un después de sus experiencias místicas, sobre todo respecto de lo que ella llama su *vocación*, permanente desde su primera conciencia moral, ni respecto de su inspiración cristiana. Ella nunca había buscado a Dios, sino sólo a la verdad, pero quien va en pos de la verdad, tarde o temprano acaba cayendo en los brazos de Cristo. Esos acontecimientos trascendentes no la llevan a un sitio donde ya estaba, sólo la confirman en el terreno que pisaba con antelación.

Lo que se aprecia, sin embargo, en la redacción de sus *Cuadernos*, que son un verdadero dietario espiritual o intelectual, es algo distinto. El primer cuaderno, que lleva escritas en su inicio las fechas de 1933-1934, es decir, antes de su primera experiencia mística, no contiene más que una alusión pasajera e intrascendente a Dios. En el resto de los cuadernos, escritos a partir de 1941, es decir, después de sus primeros y más importantes contactos con una realidad sobrenatural, la mención a Dios o a Cristo es muy importante, frecuente y cargada de los más significativos matices. En la distinción aplicada a Wittgenstein entre sentimientos religiosos y creencias religiosas, Weil parece haber pasado de los unos a las otras en el espacio de unos años. Y cuando se lee alguna nota escrita sobre la fe en esos mismos cuadernos, crece nuestra seguridad en mantener una afirmación así:

> La fe (siempre que se trate de una interpretación sobrenatural de lo natural) es una conjetura por analogía basada en experiencias sobrenaturales. Por eso, quienes disfrutan del privilegio de la contemplación mística *suponen*, después de haber tenido la experiencia de la misericordia divina, que el mundo creado es obra de misericordia, pues que Dios es misericorde (C 647).

12. M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1966.

La fe deriva, por lo tanto, directamente de la gracia, esa misma gracia que para los católicos es siempre azarosa, indiscriminada y sobrenatural. Para Weil, quien hizo de la noción de gracia un capítulo central de su pensamiento, ésta tiene un efecto inmediato de transformación del alma. Es lo único que libera al alma del sometimiento a una ley que tira de ella sin cesar hacia abajo y la asfixia. La gracia cambia al ser humano, y «la experiencia mística es la única fuente de la virtud de humanidad».

Toda conversión es un cambio. Pero alguien puede sufrirlo y, al mismo tiempo, negarlo. Para Simone Weil la conversión suponía un peligro, amenazaba los escrúpulos intelectuales y sentimentales que le exigían quedarse fuera de la Iglesia católica, rechazando el bautismo. Y aquí, por una vez siquiera, resulta más fácil dudar de la opinión de Maurice Blanchot, con la sombra que arroja sobre la vivencia espiritual de Simone Weil, que de la veracidad de esa vivencia. Una amiga de Simone, su biógrafa la señora Pétrement, vio claramente que lo que permitía distinguir la mística verdadera de algo que podía parecérsele era la santidad. Así, escribió en la biografía de Weil:

> A un amor puro, a un amor que no busca satisfacciones egoístas, sino que busca el bien de los demás y que no confunde al otro con lo que realmente desea él mismo, a un amor así, cuando afirma que ha dado con una realidad que lo supera y que no es algo de este mundo, puede creérsele. El propio desasimiento acompaña, en el caso de los místicos verdaderos, a la experiencia de lo absoluto. Si cualquiera me dice que ha encontrado a Dios, yo no le creo. Pero si es un santo quien me lo dice, debo prestar mucha atención a lo que diga. Porque el santo es alguien que sabe resistirse a sí mismo y a su imaginación. De modo que la santidad de la vida es el criterio, puesto que si hay santidad, ésta se manifiesta en la vida. La razón para creer en la experiencia mística de Simone Weil es su vida[13].

Naturalmente, Weil debió de sufrir esa transformación que procura la gracia, pero su vida discurría ya por una senda de especial humanidad. ¿Acaso se necesita la fe para ser justo? La trayectoria de Simone Weil aguanta seguramente sin resentirse una prueba como la que propone Pétrement. Había en ella una voluntad de compasión y luego de amor puro que no cabe discutir. Sin embargo, a su lúcida conciencia no se le ocultaron nunca sus propias debilidades. Las arrastró con el mismo sentimiento con el que los depresivos arrastran sus penas. Por ejemplo, sintió muchas veces cómo la atenazaba la pereza, a la que consideraba su peor

13. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, trad. de F. Díez del Corral, Trotta, Madrid, 1997, p. 496.

pecado. En los estados depresivos se describe una fase de desafección vital, la inapetencia para actuar, que está muy cerca de la percepción que ella tenía de su pereza. Esa conciencia contrasta claramente con la hiperactividad que siguió a sus experiencias interiores. Los psicólogos han destacado este contraste como una característica de la actitud vital de los místicos común a todos ellos: «La pasividad del místico no es sinónimo de inercia», ha escrito el psiquiatra Javier Álvarez, «de hecho, a raíz de la experiencia mística el sujeto se vuelve mucho más activo que antes gracias a una fuerza nueva que proviene de ese Otro, y que invade al sujeto y lo transforma. Esta fuerza nueva entraña un cambio existencial que hace del místico el más pasivo y activo de los hombres a un mismo tiempo: es la actividad inagotable del místico que tiene su origen en ese pasivo manantial interior que jamás deja de fluir»[14]. La producción intelectual y la actividad de Simone Weil después de 1938, y aun antes, son, en efecto, más que llamativas. Su curiosidad era inagotable, su impulso para escribir, también, y asombra, en el balance final, la envergadura de una obra y el contenido de una vida consumida en treinta y cuatro años. Sin embargo, su autoexigencia la hacía verse como a una perezosa.

Como bien se sabe, los depresivos, y parece ser que todos los místicos, sufren depresiones, con frecuencia menoscaban sus propias aptitudes, se tienen por menos de lo que son, y se sumen en obsesiones de culpabilidad frente al mundo. Simone Weil caía también en sentimientos parecidos, hasta el punto de aseverar un día que «llevo dentro de mí el germen de todos los crímenes posibles, o de casi todos». Semejante afirmación revela una conciencia herida, continuamente amenazada por una culpa latente, nunca cristalizada, pero que, sin embargo, se cobra por adelantado la energía de una probidad que los hechos muestran como incontrovertible. ¿Sería el antijudaísmo que tan tenazmente mantuvo uno de esos gérmenes que despertaban su culpa? Se ha señalado que Simone Weil no pudo ignorar la existencia de los campos de exterminio nazis. Desde luego, vivió en carne propia la persecución hitleriana, ya que tuvo que abandonar Francia en 1942 únicamente por ser de raza judía. Las deportaciones de sus compatriotas al campo de la muerte de Drancy comenzaron poco antes de que ella saliera para los Estados Unidos en mayo de ese año. Por entonces, la opinión pública mundial empezaba a tener noticias de lo que ocurría de verdad en los campos nazis diseminados por Europa. Y se organizaron actos de protesta en todos los países libres entonces. Weil no mencionó nunca ninguno de los espantosos hechos que movilizaban ya a medio mundo. Pero la gran compasiva no pudo ser sorda a algo que le hubiera resultado clamoroso siquiera le hubiera

14. J. Álvarez, *Mística y depresión: san Juan de la Cruz*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 63 ss.

sido insinuado en voz baja. Hay que pensar que en esos pocos meses previos a su muerte, ella concentraba sus escasas fuerzas y su atención en conseguir hacer un servicio a Francia, lo que tal vez la dejó inhábil para abordar lo que sin duda le habría lacerado el alma de haberlo conocido. Su antijudaísmo, tan coherentemente integrado en su pensamiento, no daba para hacerla insensible ante el horrible destino de millones de seres humanos, no importa de qué raza fueran.

Filósofa del amor, Simone Weil también, como se ha visto, identificó su experiencia mística con el amor. Todo su proceso espiritual consistió en amar a lo que no sabía cómo nombrar, porque no está: «Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia... Aquel al que hay que amar está ausente», se lee en *La gravedad y la gracia* (GG 147). En su *Tractatus*, Wittgenstein escribió algo parecido: «*Cómo* sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta *en* el mundo»[15]. Uno puede imaginar la sequedad del corazón cuando se ama en vacío, cuando se ama en ausencia del ser amado. Tal vez no haya cosa más angustiosa y fría, si se hace sin crearse ilusiones. Es como amar la propia muerte, como entregar la vida a una muerte. La ausencia de Dios, que se ha descreado en la creación, es absoluta en el mundo. Sólo el amor, pero una locura de amor como la que ella misma tiene, parece que puede traerlo de nuevo. La presencia, cuando se produce, es naturalmente también un absoluto. Y no extraña que produzca mudez. Sobreponiéndose a ese límite, Simone Weil escribió un texto al que puso el título de «Prólogo», porque quería ser el comienzo de un libro que no terminó. Se trata de la pura alegoría de su vivencia espiritual. Con él termino:

> Entró en mi cuarto y dijo: «Miserable, no entiendes nada, no sabes nada. Ven conmigo, que te voy a enseñar algunas cosas de las que no dudarás». Le seguí.
>
> Me llevó hasta una iglesia. Era nueva y fea. Me condujo hasta el altar y me dijo: «Arrodíllate». Y yo le dije: «No estoy bautizada». Me dijo: «Póstrate de rodillas con amor ante este espacio como si lo hicieras en el lugar en el que existe la verdad». Obedecí.
>
> Me llevó fuera, y me subió a una buhardilla desde cuya ventana se veía toda la ciudad, algunos andamios de madera, el río en el que descargaban unos barcos. En la buhardilla no había más que una mesa y dos sillas. Me pidió que me sentara.
>
> Estábamos solos. Habló. A veces entraba alguien que interrumpía la conversación y luego se iba.
>
> Ya no era invierno. Pero aún no era primavera. Las ramas de los árboles estaban desnudas, sin brotes, en medio de un aire frío y plenamente al sol.

15. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 181.

La luz iba ascendiendo, resplandeciente, y luego disminuyendo, hasta que las estrellas y la luna entraban por la ventana. Luego aparecía de nuevo la aurora.

A veces se callaba, sacaba un pan de una alacena, y lo compartíamos. Aquel pan sabía de verdad a pan. Nunca he vuelto a degustar aquel sabor.

Me servía y se servía un vino que sabía a sol y a tierra, a la tierra de que está hecha esta ciudad.

A veces nos tendíamos sobre el suelo de la buhardilla, y el dulzor del sueño descendía sobre mí. Luego me despertaba y me bebía la luz del sol.

Él me había prometido que me enseñaría, pero no me enseñó nada. Hablábamos de todo sin ton ni son, como viejos amigos.

Un día me dijo: «Ahora, márchate». Me postré de rodillas, me abracé a sus piernas y le supliqué que no me echara. Pero me empujó hasta la escalera. Bajé sin comprender nada, con el corazón como partido en trozos. Me puse a caminar por las calles. Hasta que me di cuenta de que no sabía dónde estaba aquella casa.

Nunca he intentado buscarla. Comprendía que había venido a buscarme a mí por un error. Mi lugar no estaba en aquella buhardilla. Está en cualquier otro sitio, en la celda de una prisión, en uno de esos salones burgueses llenos de *bibelots* y felpa roja, en la sala de espera de una estación, en cualquier sitio antes que en aquella buhardilla.

No puedo dejar de repetirme a veces, llena de temor y de remordimiento, una parte de lo que me dijo. Aunque, ¿cómo saber que lo recuerdo exactamente? Él ya no está aquí para decírmelo.

Sé perfectamente que no me ama. ¿Cómo voy a amarle yo? Y, sin embargo, hay algo en el fondo de mí, un punto de mí misma, que no puede dejar de pensar, temblando de miedo, que quizá, a pesar de todo, él me ama (C 857-858).

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Emilia Bea es profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia. Ha publicado diversos trabajos sobre derechos humanos y personalismo comunitario. Entre sus ensayos, podemos destacar *Simone Weil. La memoria de los oprimidos* (1992), procedente de su tesis doctoral por la que obtuvo el premio extraordinario de doctorado; *Testimonis del segle* XX (2001), y *Maria Skobtsov. Madre espiritual y víctima del holocausto* (2007). Ha editado una recopilación de textos de Simone Weil con el título *Autobiografia espiritual i altres escrits de Marsella* (2008).

Maria Clara Lucchetti Bingemer es profesora de Teología y decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro. Pertenece a la American Academy of Religion, es miembro del consejo editorial de la revista *Concilium* y ha publicado numerosos artículos y libros sobre el papel de las mujeres en la evangelización y en la Iglesia, sobre violencia y espiritualidad y sobre el diálogo interreligioso. Además de diversas colaboraciones en obras colectivas, ha publicado, con G. P. Di Nicola, *Simone Weil. Acción y contemplación* (2005); *¿Un rostro para Dios?* (2008), y *Simone Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (2009).

Wanda Tommasi es profesora de Historia de la filosofía contemporánea en la Universidad de Verona. Pertenece a la comunidad filosófica «Diotima», que ha elaborado el pensamiento de la diferencia sexual. Ha publicado diversos ensayos, entre los que cabe destacar los dedicados a Simone Weil, *Segni, idoli e simboli* (1993) y *Esperienza religiosa, esperienza femminile* (1997), así como *La scrittura del deserto. Malinconia e creatività femminile* (2004) y *María Zambrano. La passione della figlia* (2007). Algunos de sus trabajos han sido traducidos y publicados en España y, entre ellos, *Filósofos y mujeres* (2002) y *Etty Hillesum. La inteligencia del corazón* (2003).

Massimo La Torre es catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Catanzaro y profesor del Instituto Universitario Europeo de Florencia, y de las universidades de Kiel, Hull y Carlos III. Entre sus numerosas publicaciones sobre

filosofía jurídica y política, citamos sólo las traducidas y editadas en España: *Sobre derecho y utopía. Ensayos de filosofía política y social* (1999); *Karl Larenz y la teoría nacionalsocialista del derecho* (2008), así como la introducción a *La paz por medio del derecho de Hans Kelsen* (2004), en esta misma Editorial. Ha sido galardonado con el Premio Alexander von Humboldt a la investigación 2009.

Josep Oton es profesor de secundaria y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona. Además de sus colaboraciones en revistas y libros colectivos, es autor de *El inconsciente ¿morada de Dios?* (2000); *Vigías del abismo. Experiencia mística y pensamiento contemporáneo* (2001); *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil* (2007); *Simone Weil. El silenci de Déu* (2008), e *Història i Pedagogia en l'obra de Simone Weil* (2009).

José Ignacio González Faus es jesuita, profesor de Teología sistemática de la Facultat de Teologia de Catalunya y de la UCA de San Salvador y responsable académico del centro de estudios Cristianisme i Justícia de Barcelona. De su abundante producción, podemos destacar sus obras en esta misma Editorial: *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina* (con J. Sobrino y J. Comblin, 1993) y *Fe en Dios y construcción de la historia* (1998). Así como sus libros más recientes: *Calidad cristiana. Identidad y crisis del cristianismo* (2006); *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús* (2007), y *Etty Hillesum. Una vida que interpela* (2008).

Adrià Chavarria, licenciado en Filosofía e Historia y profesor de secundaria, crítico literario y director de *Rels. Revista d'idees i cultura.* Como ensayista y poeta, ha publicado diversas obras y ha glosado las figuras de Maria-Mercè Marçal, Hannah Arendt, Etty Hillesum y Simone Weil. Sobre esta última, además de diversos artículos, ha coordinado el número monográfico *Simone Weil: Experiencia y significado del misterio de la existencia*, en la revista *Anthropos* (2006).

Carmen Revilla es profesora de Filosofía en la Universidad de Barcelona, colabora con el Seminario Filosofía y Género de esta universidad y dirige el Seminario Internacional María Zambrano y la revista *Aurora*. En esta misma Editorial ha publicado *Simone Weil: nombrar la experiencia* (2003), y ha sido editora de *Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo* (1998) y *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (1995).

Jesús Ballesteros es catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Valencia. Además de sus numerosas publicaciones en revistas especializadas y la edición de varias obras colectivas, es autor de diversos ensayos, entre los que cabe destacar *La filosofía jurídica de Giuseppe Capograssi* (1973); *Sobre el sentido del derecho* (1984); *Postmodernidad: decadencia o resistencia* (1989); *Ecologismo personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre* (1995), y *Repensar la paz* (2005).

Miklos Vetö es miembro de la Academia de las Ciencias de Hungría y profesor de Filosofía en la Universidad de Poitiers. Autor de *La métaphysique religieuse*

de Simone Weil (1971) traducida a varios idiomas, ha escrito diversos ensayos sobre el idealismo alemán y la religión. Entre sus obras más recientes se encuentran *Éléments d'une doctrine chrétienne du mal* (2002), *Philosophie et religion. Essais et études* (2006) y *La pensée de Jonathan Edwards* (2008).

Juan-Ramón Capella ha sido catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Barcelona. Además de una abundante producción y actividad en otros ámbitos, ha publicado numerosos trabajos en esta misma Editorial, tanto de filosofía política (*Grandes esperanzas*, 1996; *Los ciudadanos siervos*, [3]2005) como de filosofía del derecho (*Fruta prohibida*, [5]2008; *Elementos de análisis jurídico*, [5]2008; *El aprendizaje del aprendizaje*, [5]2009). También es autor de *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política* (2005), y editor de la obra colectiva *Las sombras del sistema constitucional español* (2003) y de *Echar raíces* de Simone Weil (1996).

Giulia Paola Di Nicola y *Attilio Danese* son profesores de Política social de la Universidad de Chieti. Dirigen la revista *Prospettiva Persona* y el Centro Ricerche Personaliste de Teramo. Han publicado juntos y por separado un gran número de libros y artículos sobre antropología, filosofía social y filosofía política. De su producción, nos limitaremos a resaltar el libro *Ignazio Silone. Percorsi di una coscienza inquieta* (2005), y los dedicados a Simone Weil: *Simone Weil. Abitare la contraddizione* (1991); *Abissi e Vette. Il percorso spirituale e mistico di Simone Weil* (2002), y *Simone Weil. Acción y contemplación* (con M. C. Bingemer) (2005).

Robert Chenavier es profesor agregado de Filosofía, presidente de la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, gerente de los *Cahiers Simone Weil* y vicepresidente de la Asociación editorial de las obras completas de Simone Weil habiendo sido responsable de la edición del tomo IV, volumen 1, *Écrits de Marseille* (2008). Es autor de *Simone Weil. Une philosophie du travail* (2001) y *Simone Weil. L'attention au réel* (2009).

Tommaso Greco es profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Pisa, donde imparte esta disciplina en la Facultad de Derecho y Teoría general del Derecho y del Estado en la licenciatura en Ciencias para la Paz. Ha coordinado la edición de diversas obras y es autor de *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica* (2000); *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil* (2006), y *Diritto e legame sociale* (2007).

Carlos Ortega. Licenciado en Filología Francesa y en Germánica, ha sido director de la Biblioteca Nacional de Madrid, de la editorial Losada y del Instituto Cervantes de Viena. Ha ejercido la crítica literaria en *Babelia* y ha sido coordinador del suplemento cultural de *ABC*. Una muestra de esa tarea crítica se recoge en el volumen *Lo excelso y lo raro. Ensayos sobre poesía y pensamiento* (1997). Su labor como traductor abarca desde las narraciones de Julio Verne hasta la poesía de Robert Walser, pasando por los textos clásicos de Rousseau, Molière o Hugo von Hofmannsthal. Su último libro de poemas, *La perfecta alegría*, data de 2008. Entre sus publicaciones se encuentran la introducción a las *Obras completas* de Paul Celan y la edición de los *Cuadernos* de Simone Weil.

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

ÍNDICE

Contenido 7
Siglas de las obras citadas de Simone Weil 9
Prólogo: *Emilia Bea* 11

NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL Y ESPIRITUAL: *Emilia Bea* 15
I 15
II 19
III 22
IV 30

BÚSQUEDA DE LA VERDAD Y COMPASIÓN. LA INTERLOCUCIÓN DE SIMONE WEIL CON EL SUFRIMIENTO DEL OTRO: *Maria Clara Lucchetti Bingemer* 35
Una mujer apasionada y compasiva 35
Encarnación y sufrimiento en la vida de fábrica 38
El cristianismo: religión de la esclavitud y de la compasión 41
La cruz, la compasión y el pecado de la envidia 45
Conclusión: la verdad como pasión y compasión 48

LO BELLO COMO ENCARNACIÓN: *Wanda Tommasi* 51

REFLEXIONES SOBRE LA *ILÍADA*: *Massimo La Torre* 63
I 63
II 65
III 67
IV 67

SIMONE WEIL: UN DESENCANTO CREATIVO: *Josep Oton* 71
Mística y revolución 71
Una experiencia de desencanto 73
El desencanto de la política 73

El desencantamiento del mundo 74
La experiencia de lo sagrado 77
El proyecto cívico 80
A modo de conclusión 84

MÍSTICA Y VERDAD, SOLIDARIDAD Y BELLEZA: *José Ignacio González Faus* .. 87
La verdad de Dios 87
La verdad del dolor humano 90
¿Por qué? 91

SIMONE WEIL Y EL JUDAÍSMO: *Adrià Chavarria* 95
Una filosofía asistemática y crítica 95
Israel: «el gran animal» 98
Conclusión 106

A LA LUZ DE LO SAGRADO. EXPERIENCIA RELIGIOSA Y COMPROMISO POLÍTICO: *Carmen Revilla* 109
Sobre el horizonte del pensamiento de Simone Weil 113
En la perspectiva de la atención 119
«En pequeñas dosis» 126

CONTRA TODO TIPO DE VIOLENCIA: *Jesús Ballesteros* 129
La perspectiva universal: tipos y causas de la violencia 129
La perspectiva concreta: la crítica al colonialismo 131
El laberinto de la violencia. La conexión *hybris-nemesis* y su salida: la recuperación de los límites 133

MÍSTICA Y DESCREACIÓN: *Miklos Vetö* 137
I 137
II 140
III 144

PENSAMIENTOS SIN ORDEN SOBRE LA EXISTENCIA DE SIMONE WEIL: *Juan-Ramón Capella* 147
Actuar irrealista y pensamiento idealista en Simone Weil 147
Eticidad del Estado 152
La idea de sacralidad del ser humano 153
La primacía de los deberes 155
Democracia y legitimidad 157

ASPECTOS SOCIALES DEL PENSAMIENTO WEILIANO: *Giulia Paola Di Nicola* y *Attilio Danese* 161
Entre Maquiavelo y Sócrates 161
Lo social enraizado en lo sobrenatural 161
La palanca 162
Tipologías sociales 164

El intelectual 164
El esclavo 166
El niño 170
El loco 172
El hambriento 175
El desgraciado 178
Las enfermeras en primera línea 180
El mediador 183

SIMONE WEIL, ¿LA ÚLTIMA FILÓSOFA DEL TRABAJO?: *Robert Chenavier* 187
Lugar que ocupa el trabajo en una filosofía primera 188
Un materialismo espiritual o un espiritualismo materialista 188
Superar a los filósofos «desde el interior de su pensamiento» 188
El trabajo, principio crítico del milenarismo 190
Una espiritualidad que reconoce el trabajo 194
Carácter penal del trabajo 194
El trabajo como lectura 195
¿La última filósofa del trabajo? 196
Un testimonio y unos análisis superados 196
Filosofías contemporáneas del trabajo: un conflicto de racionalidades 199

DERECHO Y JUSTICIA EN SIMONE WEIL: *Tommaso Greco* 207
El derecho como límite de la fuerza 208
El derecho como máscara de la fuerza 210
De la fuerza a la justicia 212
Una justicia que se oculta 213
La justicia y el derecho 217
La justicia y la caridad 219
Hacer concreta la justicia. De los derechos a los deberes 222
Una rehabilitación del derecho 225

ESPEJISMO Y SILENCIO. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DE SIMONE WEIL: *Carlos Ortega* 229

Nota biográfica de autores 245
Índice 249