



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Simone Weil. Una pensadora liminar y lo sagrado

Andrea Gabriela Fuentes Marcel

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

TESI DOCTORAL

Simone Weil. Una pensadora liminar y lo sagrado

Programa de Doctorat

Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Espai Europeu d'Educació Superior

Doctoranda

Andrea Gabriela Fuentes Marcel

Directores

Josefina Birulés Bertran i Rosa Rius Gatell

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

2019

Indice

Resumen	5
Agradecimientos	7
Introducción	9
Metodología	13
Capítulo 1 <i>Malheur</i>	15
1.1 El <i>malheur</i> y la opresión social	17
1.2 La ineliminabilidad de la fuerza y la geometría de la virtud	42
1.3 Pensar el <i>malheur</i>	56
1.4 <i>Malheur</i> y política	66
Capítulo 2 Lo impersonal y lo impolítico	83
2.1 Crítica a la filosofía personalista	84
2.2 La emergencia de lo impersonal	99
Excursus acerca de la noción de lo impolítico	123
Capítulo 3 Lenguaje y Narrativa de un pensamiento liminar	133
3.1 Acerca de la escritura en la prosa de Simone Weil	135
3.2 Las significaciones son corpóreamente determinadas	151
3.3 El enunciar transformador	173
Capítulo 4 Lo sagrado es un <i>tópos</i> anónimo	193
4.1 Acerca de lo sagrado	195
4.2 Pensar lo sobrenatural	221
Conclusiones	241
Bibliografía	251

Resumen

El título de esta tesis doctoral, *Simone Weil: una pensadora liminar y lo sagrado*, apunta hacia los dos ejes en torno a los que se articula la investigación desarrollada. El primero de ellos gira alrededor del carácter liminar del pensamiento de Weil, que se evidencia en el hecho de que considera que el pensamiento debe abarcar la mayor cantidad de relaciones, integrando y no acallando la contradicción. Es en este sentido que, en la tesis, se destacan aquellos momentos del pensamiento weiliano en que cabe detectar el pasaje entre conceptos y disciplinas, y también entre espacios, así como su transitar por áreas múltiples que consiguen ampliar el radio de las relaciones copresentes en el espíritu. El segundo eje gira en torno al estudio y el análisis del artículo de 1943, "La persona y lo sagrado", como lugar privilegiado para investigar esta disposición weiliana a pensar desde el umbral no solo entre las orillas política y espiritual, sino también entre lo sagrado y lo impersonal.

PALABRAS CLAVE: atención, fuerza, impersonal, impolítico, liminar, *malheur*, sagrado.

a Raquel Marcel mi madre con amor

con gratitud inmensa a

Martin Schmidt

Germana Fuentes

Javier Carulla

Antonio Carulla

Pablo Carulla

María Isabel Fuentes

Isabela Paredes

Xavier Morlans

Carmen Piguillem

Jordi Plans

Maite Font

Montse Batlle

Marcelo Maturana

Carmen Danés

Juan Westphal

Scarlett Robinson

Conmigo siempre

Gabriel Schmidt

Julio Vivern

Joaquim Martí

Christine Kaufmann

Ana Vinardell

Josep Maria Rovira

Antonio Santa Cruz

María Marcel

Mariano Medina

Eduardo Carulla

Humberto Giannini

Josep Calsamiglia

Con especial agradecimiento a Fina Birulés y a Rosa Rius, ambas directoras de esta tesis, por su seguimiento riguroso, orientador e imprescindible en el caso de una pensadora como Simone Weil quien, con su riqueza, permite hacer itinerario en múltiples direcciones.

Introducción

“Lo real implica siempre una relación entre pasado, presente y futuro: el presente puro es irreal, por lo tanto, el presente es hipotético por esencia”.¹

Esta es una de las constataciones de Simone Weil, una pensadora que, por haberse prestado a experiencias extremas puede ser potentemente liminar para pensarlas. Weil habilita un enunciar transformador, que desenraiza paso a paso el pensamiento de las habituales formas de ejercerlo. Su discurso no perderá nada de su brillantez por el hecho de que, sin llegar a representaciones definitivas, sigue escribiéndose de modo desbordante, explorando conceptos y, al mismo tiempo, descolocándolos o desplazándolos.

Al hablar de “pensadora liminar”, en esta tesis doctoral queremos enfatizar el sentido de pasaje entre conceptos y disciplinas, y también entre espacios: liminar, más que de *limes*, límite, de *limen*, umbral.

El ensayo referencial de las páginas que siguen a esta introducción, “La persona y lo sagrado”, es mucho más que una buena muestra de cómo dos de las grandes áreas de la civilización se bifurcan ante nuestra mirada: una prueba de ello es que el título del ensayo alude a una orilla, la espiritual; y el desarrollo del escrito gira entorno a otra orilla, la política. De ahí que el subtítulo *Una pensadora liminar y lo sagrado*, sea un intento de mostrar el planteamiento de Simone Weil para acercarse a la máxima radicalidad de la experiencia y, a la vez, de pensar esa experiencia radical desde la máxima liminariedad que le sea posible al discurso filosófico.

Así, el polo opuesto de la experiencia radical, la que sondea en las raíces de lo humano, no es no tener experiencia alguna, sino disponerse a pensar esa radicalidad desde el umbral. En éste reside la libertad que Weil ejerció para pensar y dialogar en el espacio umbroso que se da entre cada concepto claro. Pero a la vez, ciertos conceptos claros quedan modificados o evidenciados como confusos. Se trata de cultivar la atención para explorar desplazamientos, construir y transponer significaciones, crear aperturas posibles, ampliando el

¹ Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1)”, OC VI 1, p. 173.

radio de relaciones copresentes en el espíritu. Hacer pie en la experiencia radical permitirá al trabajo del pensamiento no fortalecer formas ideológicas o confirmar conceptos fijos asociados a las formas de poder, a las formas de la fuerza —con sus correspondientes determinaciones teoréticas acerca de lo que hay—, sino prestar la máxima atención a lo real desde una plataforma semántica mínima alojada en cada palabra: ese es el modo weiliano que hace pensable el presente. Aún sin saber qué es justo o falso llama a atender a lo que hay, y esa atención se dirige, en primera instancia, a constatar que *malheur* y fuerza coinciden en su carácter irreductible. Pero se diferencian en que el primero —el más desconocido, solo decible en su antesala y que únicamente puede ser pensado desde un *afuera* del discurso— comporta un acceso a la verdad. La fuerza, en cambio, en la que Weil focaliza todas las desconfianzas, carece de relación con la verdad, y no es eliminable por parte de la política; así pues, la fuerza resulta estar desconectada de la relación entre *malheur* y verdad: cuyos términos participan de una misma especie de atención.

Weil considera que, hasta donde es posible, el pensamiento debe abarcar la mayor cantidad de relaciones, integrando y no acallando la contradicción, que ciertamente aparecerá pues es inherente al discurrir de la auténtica filosofía; pero ello no debe paralizarnos, pues hay que mantener viva la espera sin rebajar la alta lucidez.

Al tratar cada cuestión con el mayor alcance posible y dentro de los límites con que se discierne en el pensar conceptual, Weil consigue que éste se transforme en una nueva pista de despegue en la que emprender el vuelo del pensar, con el alma entera, desde una atopía, una ausencia de determinantes que la mayoría de las veces se revelarán equívocos. En su obra, uno de los grandes retos para una verdadera política, lo constituye habilitar los aprendizajes en la formación de la atención del ser humano, como pone de manifiesto su detallado “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”.²

² Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Maite Larrauri (trad.) Trotta, Madrid, 2000, pp. 63-70.

Simone Weil, al escribir muestra una gran capacidad de desituar los conceptos, y mientras dilucida pone en contacto, en una misma página, ámbitos no siempre colindantes en el discurso, al menos a primera vista. Disocia o desarticula conceptos para luego asociarlos de otra manera con la realidad. De ahí la sensación, que muchas veces puede acompañar al lector, de una cierta deriva semántica. Sin embargo, la desnudez semántica, no como persona sino como pureza impersonal que se pudiera experimentar, es justamente esa capacidad de higienizar el lenguaje mediante el pensamiento, y a la vez depurar el pensamiento mismo.

La pureza salvadora, la atención creadora, no son conceptos radicales, sino que, efectuado un cierto recorrido conceptual tienen que ver con un sostenerse en una espera liminar. Desde allí se debería regresar al registro categorial, con capacidad de transponer los significados, y a la vez ampliar las posibilidades de decir acerca de la dimensión máximamente abstracta que es la espiritual. La vuelta a la plataforma del discurso conceptual, resultará así inevitablemente crítica, transformadora y constructiva. El potencial alcance de Weil es tal que cada disciplina podría experimentar la interpelación ante su discurso. Podría experimentar asimismo una cierta certeza de que cabe seguir construyendo pensamiento sin apropiarse en exclusiva de su legado. Este modo peculiar debe instarnos a quienes la estudiamos a no radicalizarla. Weil es liminar en varios sentidos, no solo entre las orillas política y espiritual sino en el ejercicio mismo de pensar. Si hacemos resonar, en palabras de Weil, la frase de Filolao “L’harmonie est l’unité d’un mélange de plusieurs, et la pensée unique de pensants séparés”,³ que le interesó especialmente y que tradujo con distintos matices durante su joven madurez filosófica, podemos entender que se refiere al trabajo de los que comparten la aspiración a una armonía común e impersonal, pero piensan separados, y por lo mismo se trata de una armonía ajena a cualquier forma idolátrica o equívoca.

Así, Weil escribe: “La philosophie —recherche de la sagesse— est un vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être”.⁴ Esa búsqueda debe

³ Simone Weil, OC IV 2, p. 326-327. La tercera de las traducciones de Weil a esta cita que está tratada en el tercer capítulo de la presente tesis.

⁴ Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1)”, OC VI 1, p. 174.

llevarse adelante enraizándonos “en la ausencia de lugar”,⁵ eso es lo más parecido a ser capaces de pensar con el alma y el cuerpo enteros. En este arco de sentido, lo más adecuado es “desear la verdad en el vacío, sin intentar adivinar de entrada el contenido [...] En eso consiste todo el mecanismo de la atención”.⁶ En la cúspide de ese estado atento se reúnen vacío y deseo de la verdad. Blanchot habla de un “vacío deseante”,⁷ subrayando que si se nos diera el desear el deseo, estaríamos ante un deseo sobrenatural en Weil. Señala asimismo que “desde su adolescencia [Weil] no dejó de creer en la eficacia espiritual del deseo”.⁸

La de Simone Weil fue una experiencia máximamente radical. Su pensamiento es esencialmente filosófico y máximamente liminar. Con atrevimientos como integrar lo puro, lo sobrenatural, la trascendencia —entendida, *sensu stricto*, como opuesta a inmanencia—, en muchas de sus páginas, consciente como era, de que cabía integrar en el pensamiento todo lo decible acerca de esa irreductible polaridad, cuyas conquistas en lo decible no agotarán el misterio de la Sabiduría eterna, no convertirán en luz total la oscuridad que nos comprende.

Es difícil hacer un resumen introductorio o de cualquier tipo sobre la vida y la obra de Simone Weil en pocas páginas sin incurrir en parcialidades o traicionar sus propuestas, “pues esta hermana de Antígona”, como la llamó Gabriel Marcel, a quien está emparentada por vía materna la autora de la presente tesis, “lleva un mensaje adaptado a cada uno de nosotros”.⁹

⁵ Simone Weil, “Descreación”, *La gravedad y la gracia*, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2007, p. 86.

⁶ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, Maite Larrauri (trad.) Trotta, Madrid, 2000.

⁷ Véase Maurice Blanchot, “La afirmación (El deseo, la desgracia)”, *La conversación infinita*, Isidro Herrera (trad.), Arena Libros, Madrid, 2008.

⁸ *Ibíd.*, p. 142.

⁹ Véase Gabriel Marcel, Prefacio a Marie Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Dioniso Pérez (trad.), Editorial Fontanella, Barcelona, 1966, p. 8.

Metodología

Puedo situar el origen de esta tesis en un texto de Simone Weil que me interpeló y me desbordó a la vez, hasta el punto de necesitar transcribirlo a mano y al mismo tiempo deconstruirlo, como único modo de sentir que podía seguir la copresencia de ámbitos que Weil presentaba en las páginas de su ensayo, “La persona y lo sagrado”. Comencé a saber de Simone Weil hacia la década de 1980 en Venecia, posteriormente en el año de centenario del nacimiento de nuestra filósofa, 2009, recibí en mi buzón barcelonés los folios en francés de este ensayo, sobre el que por entonces no sabía que realizaría mi tesis doctoral. A través del tiempo necesitaba volver al escrito weiliano de 1943, hasta que “La persona y lo sagrado” llegó a ser un territorio de investigación del que brotó la presente tesis y que me llevaría a estudiar una buena parte de la obra de Simone Weil.

El hecho de que el ensayo nuclear contenga el examen de nociones políticas y, a la vez, de la noción de sagrado y de sobrenatural, ha comportado hasta nuestros días la dificultad de su plena validez en el discurso filosófico y académico. En el avance del estudio iba comprendiendo que Weil es una pensadora liminar como se explica en la Introducción y eso, al mismo tiempo, comportaba observar que la recepción de su obra se traducían en general en una distinción entre una primera Weil, política, y una segunda, espiritual, difíciles de sobrellevar simultáneamente, aun cuando toda obra de Simone Weil contiene ambas dimensiones —la política y la espiritual—, y las trabaja filosófica e intensamente.

Tal es la razón de que en esta tesis la metodología haya consistido esencialmente en la lectura y el comentario de “La persona y lo sagrado” y de textos de Weil escritos simultáneamente o con anterioridad a 1943 en los que se puede leer el carácter liminar de su pensamiento. Aunque no exclusivamente, la mayor parte de los textos analizados pertenecen, pues, a su última etapa, ya en el exilio, en Marsella, Nueva York y Londres. Si bien, siempre que ha sido posible, se ha citado e indicado la referencia en castellano, toda la investigación se ha llevado a cabo utilizando la edición crítica de sus obras completas que, inicialmente bajo la dirección de André A. Devaux y Florence de Lussy, la editorial Gallimard ha ido publicando desde 1987.

1 *Malheur*

Al ahondar en la obra de Simone Weil entendemos hasta qué punto el concepto de *malheur* sea crucial en su pensamiento, concepto de desventura¹⁰ al cual alude ya en su primera obra escrita en 1934, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*,¹¹ y que irá adquiriendo progresivamente más consistencia, presencia y alcance hasta sus últimos escritos. Se trata de un concepto que crece en el interior de una travesía que va desde un pensamiento social hacia un pensamiento espiritual, en la cual más que ruptura habría inflexión o un énfasis distinto, respecto de sus ocupaciones sociales y laborales del inicio. Observamos en dicho concepto un enriquecimiento y amplitud que, desde una liminariedad construida por la filósofa, permite a su discurso desplazarse transversal y verticalmente entre esos dos ámbitos, teniendo como eje lo que sería un vínculo esencial entre *malheur* y espiritualidad, sin dejar nunca la ocupación inicial: la social y política, antes bien, mantendrá su atención tensada hacia la política hasta los últimos meses de su vida.¹²

¹⁰ Usamos el vocablo weiliano original en francés “malheur” y la traducción castellana “desventura” indistintamente en este escrito. Cabe tener presente por cuestiones gramaticales y de redacción que el *malheur* es un vocablo masculino, mientras que *desventura* es femenino. Escogemos *desventura* entre otras posibilidades utilizadas para traducir este término, tales como: desdicha, desgracia, malaventura, dolor, adversidad o infelicidad, por considerar que recoge con mayor asertividad la amplitud semántica con la que Simone Weil quiso dotar este concepto. Por su parte, la propia filósofa afirma: “*Malheur*: mot admirable, sans équivalent en d’autres langues”, véase “Cahier II (K2)”, OC VI 1, p. 223. Hay que incidir en que en lengua catalana sí existe un vocablo, *malaurança*, más próximo aún que las posibilidades castellanas.

¹¹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Carmen Revilla, presentación y traducción, Trotta, Madrid, 2015. Este libro, concluido en diciembre de 1934 y escrito en un lapso de seis meses —previos a iniciar su trabajo como obrera de fábrica— se publicó por primera vez de manera póstuma, como gran parte de su extensísima obra, veintiún años más tarde en París, en edición a cargo de Albert Camus, con el título de *Oppression et liberté*, en la editorial Gallimard. Weil tuvo un especial aprecio por esta obra cuyo manuscrito puso a salvo en manos de un amigo al irse de París en 1940. [*Réflexions sur les causes de la liberté et de l’oppression sociale*. Está compilado asimismo en OC II 2, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1991, pp. 27-109.]

¹² Respecto a la cuestión de si estamos ante una ruptura o una continuidad por parte de Weil, conviene tener en cuenta la afirmación de Roberto Esposito, que comparto, al

Así pues, ambos dominios avanzan, muchas veces, de manera copresente y se articulan en torno a la idea expresada por Weil: “Le malheur est le criterium”.¹³ Tal es la centralidad de dicho concepto en la progresión de su pensamiento, que expresará a su amiga y biógrafa Simone Pétrement, en un encuentro de ambas en Poët en septiembre de 1941, que pese a sentirse profundamente unida a Alain, detectaba una falta en la doctrina del maestro común a ambas: “el error de Chartier es haber rechazado el dolor”.¹⁴ Asimismo en otro lugar, refiriéndose al hecho de la atención específica debida al desventurado, asegura que es tan rara como difícil, “es casi –o sin el casi– un milagro”.¹⁵ Destaca la rareza de la piedad en el corazón humano ante el *malheur* del otro y alude a la primera leyenda del Graal: la piedra milagrosa que pertenecerá a quien primeramente pregunte al rey parálítico “¿Cuál es tu tormento?”,¹⁶ Weil afirma que, al margen de toda creencia religiosa, esa peculiar y atenta mirada que propicia la pregunta al otro por su dolor, se puede alcanzar mediante la calidad de atención aplicada, por ejemplo, a “una traducción latina, un problema de geometría”,¹⁷ aunque, paradójicamente, se hayan resuelto mal. Cuando se ha realizado ese tipo de ejercicio con el esfuerzo adecuado, se queda en gran medida capacitado para abordar al desventurado.

sostener que lo que “se altera es el punto de refracción desde donde su [de Weil] reflexión hace pie, situado ya no en el interior de lo político, desde adentro, sino en su exterior”, consiguiendo así focalizar y esclarecer mejor el objeto político. Véase Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, Roberto Raschella (trad.), Katz Editores, Buenos Aires, 2006, pp. 227-228.

¹³ Simone Weil, OC VI 4, p. 231, *Cahiers*, (K 15) de julio de 1942 a julio de 1943. “La desventura es el criterio” (no usa “critère” sino la forma latina).

¹⁴ Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Francisco Díez del Corral (trad.), Trotta, Madrid, 1997, p. 610.

¹⁵ Simone Weil, *A la espera de Dios*, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1993, p. 72. [*Attente de Dieu*, Fayard, París, 1966.]

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

1.1 *Malheur* y la opresión social

En la redacción de 1934, que hemos citado, Weil alude a la desventura en el contexto de su preocupación por lo social y por la realidad obrera. Encontramos allí una primera distinción, dentro del apartado “Análisis de la opresión”,¹⁸ entre “fuerza” y “opresión”, como generadoras de *malheur* en los trabajadores. Se trata de dos cosas distintas y vemos que, pese a su crítica al marxismo, en este punto reconoce a Marx la agudeza de haber comprendido que “esta máquina de triturar hombres” que es el Estado, objetivamente y “por la naturaleza misma de las cosas”,¹⁹ no puede dejar de triturarlos mientras está activa. Cabe indicar, así lo explica Fernández Buey en su iluminador prólogo a *Escritos históricos y políticos*,²⁰ que Weil leyó en profundidad lo sustancial y disponible de la obra de Karl Marx, lo publicado hasta esos primeros años treinta. Presumiblemente la filósofa se habría interesado y hasta sorprendido si hubiera conocido escritos marxianos como los *Manuscritos* redactados en París en 1844, los *Grundrisse*, “su correspondencia sobre la comuna rural rusa o las notas de los últimos años de su vida sobre cuestiones etnológicas”.²¹ No obstante ello, pareciera que la

¹⁸ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., pp. 41-64.

¹⁹ Esta expresión alude a la dimensión en última instancia irreductible para la razón que piensa lo social, razón a la que toca asumir que la subordinación de las masas a unos pocos contraviene las leyes de la naturaleza elementales donde el kilo prevalece sobre el gramo. La citada expresión la encontramos a través del tiempo, desde la primera obra mencionada de 1934, pasando por artículos de 1937, así como también en el último año de Simone Weil, es decir, 1943, en “La persona y lo sagrado”. El título original de este ensayo, de gran potencial político, fue *La personnalité humaine, le juste et l' injuste*, revista *La Table ronde* n° 36, compilado en *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957. Aún no editado en OC de Gallimard. Véase *Escritos de Londres y últimas cartas*, Maite Larrauri (trad.) Trotta, Madrid, 2000, p. 40.

²⁰ Véase Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, prólogo de Francisco Fernández Buey, Agustín López y María Tabuyo (trads.), Trotta, Madrid, 2007. Esta edición reúne gran cantidad de escritos de Weil sobre asuntos políticos, sociales e históricos redactados entre 1927 y 1939. Publicados en OC II *Écrits historiques et politiques*, 1. *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*. 2. *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)* y 3. *Vers la guerre (1937-1940)*, Gallimard, París 1988, 1991 y 1989, respectivamente.

²¹ Francisco Fernández Buey, “Prólogo”, *Escritos Históricos y políticos*, op. cit., p. 22.

crítica de Weil a Marx es una de las cosas más serias y atendibles que se hayan escrito acerca del marxismo.

El Estado es, pues, por definición una fábrica de desdichados, y esto con independencia de quiénes se encarguen en cada momento del aparato estatal. Lo que Weil sí cuestiona a Marx es el haber desenmascarado solo parcialmente el mecanismo de la opresión social y haberlo reducido a una correspondencia entre ésta y la lucha contra la naturaleza a partir de la división del trabajo. Lo novedoso de la propuesta de Marx y Engels es que deben eliminarse las condiciones materiales de la organización social causantes inevitables de la opresión, lo que da lugar a concebir ésta no ya como usurpación de privilegios, “sino como órgano de una función social”.²² En este sentido Marx y Engels perciben reciprocidades entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la consecuente opresión humana para quienes realizan los duros esfuerzos y las pesadas privaciones. Que sea órgano de una función social equivale a sostener que dicha opresión tiene su origen no en los hombres ni en las instituciones sino en el mecanismo mismo de las relaciones sociales, sería en éste donde radica la reducción de la vida humana a materia inerte, a engranaje sin vida interior. Weil afirma que difícilmente las esperanzas puestas en la revolución cambiarán opresión por justicia, pues es difícil alumbrar un orden nuevo —en un régimen que “descansa en la desigualdad”— que sea perdurable y confiable en su progresar hacia la justicia. Entre otros motivos explica que las organizaciones que podrían llevar a cabo una tarea de esta envergadura, “reflejan una buena parte de las taras que denuncian en la sociedad en que se desenvuelven; muestran incluso otras más graves a causa de la influencia que ejerce sobre ellas, a distancia, un cierto régimen totalitario peor que el régimen capitalista”.²³ Confiar en las masas —que han dado algún ejemplo emotivo en la historia, Weil alude a junio de 1937 en una Francia que parecía haber olvidado la Comuna—, no sería pensable más allá del mostrar a

²² Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 41. Puede asimismo consultarse A. Biron “L’analyse critique de la pensée de Karl Marx chez Simone Weil”, revista trimestral *Cahiers Simone Weil*, publicada por l’Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil, París, CSW 1984, VII, n° 1, pp. 22-38.

²³ Simone Weil, “Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 123. [OC II 1, pp. 260-281.]

los seres humanos “que tenían parte en los derechos sagrados de la humanidad, lo que inteligencias incluso penetrantes, no habían podido percibir cuando eran débiles”.²⁴

La palabra revolución, que ha suscitado “devociones tan puras”,²⁵ es calificada irónicamente por Weil como *mágica* y afirma que desde 1789 encierra diversas interpretaciones de acuerdo al grupo que aspire a llevar a cumplimiento las expectativas revolucionarias. Tantas, que cabe tener la valentía de preguntarse si el mismo término “revolución” es algo más que una palabra o si se trata de una entre las muchas mentiras suscitadas por el régimen capitalista. Por otra parte, no sería justo desleer la nobleza de todos aquellos seres que han dado su vida por el ideal revolucionario, que lucharon por desactivar la maquinaria monstruosa, por vencer la opresión social generadora de *malheur*. En todo caso, es innegable un cierto pesimismo crítico de Weil en su análisis acerca de generaciones de revolucionarios cuando afirma: “Ni en el régimen nacido de la Revolución de Octubre, ni en las dos Internacionales, ni en los partidos socialistas o comunistas independientes, ni en los sindicatos, ni en las organizaciones anarquistas, ni en las agrupaciones de jóvenes...”²⁶ podríamos hallar esa espontaneidad, vigor y pureza que inspiraran a Rosa Luxemburgo,²⁷ sin olvidar además que “jamás se ha manifestado sino para ser inmediatamente ahogada en sangre”.²⁸ No obstante, un año antes de estas *Reflexiones*, en un artículo titulado “Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?”,²⁹ afirmará al respecto que, pese a todo, “el término desaliento no

²⁴ *Ibidem*, p. 125.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p. 24.

²⁷ Weil escribe: “Rosa creía firmemente, a pesar de la quiebra de la socialdemocracia, que la guerra terminaría por poner en movimiento al proletariado de Alemania y llevaría a una revolución socialista”. Véase Simone Weil, “Rosa Luxemburgo: cartas desde la cárcel”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 101. Se trata de una reseña para *La Critique sociale*, nº 10, noviembre de 1933. [OC II 1, *Écrits historiques et politiques. L’engagement syndical (1927-juillet 1934) Rosa Luxemburg: Lettres de la Prison*, p. 302.]

²⁸ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p. 24.

²⁹ Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 80-98. El artículo fue publicado en *La Révolution Proletarienne*, nº 158, 25 de agosto de 1933. [OC II 1, pp. 260-281.]

debería tener sentido entre nosotros”³⁰ e insta a continuar luchando como si la victoria fuera segura y a mantener intacta la esperanza en la lucidez y en la correlación alcanzable entre claridad intelectual y acción eficaz por la justicia en el ámbito de las fuerzas del campo social. Una esperanza que líneas antes ha dicho que es difícil ver claro dónde situar en esos años treinta. Cinco años más tarde, en un proyecto de artículo escrito a finales de 1938, titulado “El desasosiego de nuestro tiempo”,³¹ afirma que “las grandes esperanzas heredadas de los tres siglos precedentes, y sobre todo del último: esperanza de una difusión progresiva de las luces, esperanza de un bienestar general, esperanza de democracia, esperanza de paz, se están desmoronando con rapidez.”

Aproximadamente tres años después de escribir las *Reflexiones*, en dos artículos redactados en 1937,³² que muy probablemente respondían a una encuesta³³ realizada por la revista mensual *Essais et Combats* de la Federación de Estudiantes Socialistas, Weil analiza, una vez más, el talento y el equívoco que a su juicio presenta la doctrina de Marx en su aspiración a ser científica.³⁴ Sostiene que Marx analiza y deconstruye admirablemente el mecanismo de la opresión capitalista pero le resulta inimaginable, en palabras de Weil—, al propio autor de *El capital*, “cómo, con los mismos engranajes, el

³⁰ *Ibidem*, p. 97.

³¹ Simone Weil, “El desasosiego de nuestro tiempo”, *Escritos históricos y políticos*, op.cit, pp. 377-378. [OC II 3, “Désarroi de notre temps”, pp. 93-94.]

³² Simone Weil, “Sobre las contradicciones del marxismo” y “Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso”, *Escritos históricos y políticos*, pp. 116-122 y pp. 123-128, respectivamente [OC II 2, *Écrits historiques et politiques. L’expérience ouvrière et l’adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937). Sur les contradictions du marxisme (projet d’article)*, pp. 134-142 y “Examen critique des idées de révolution et de progrès”, pp. 143-148.]

³³ Dicha encuesta fue lanzada en noviembre de 1937, Simone Weil constaba en la lista de convocados, a los que se preguntaba acerca de si las conmociones históricas experimentadas desde inicios del siglo XX, habrían “hecho aparecer en la doctrina marxista puntos falsos o que hubieran quedado caducos, o cualesquiera otras insuficiencias”, en el cuestionario se instaba a reflexionar acerca de “los elementos de una revisión revolucionaria del marxismo”, véase Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit, p. 116.

³⁴ Si bien no puedo tratar esta cuestión en detalle en el presente trabajo, sí cabe indicar que la crítica de Weil a Marx, original de la filósofa, no debe emparentarse con el frente antimarxista de la época, y que vendría a coincidir con la crítica, también peculiar suya, que Weil hace a la idolatría y en general a todo planteamiento que se proponga identificar el poder con el bien. Véase Roberto Esposito, *Categorías de lo Impolítico*, op. cit. nota 4, pp. 238-239.

mecanismo podría un buen día transformarse hasta el punto de que la opresión se desvaneciera progresivamente...”³⁵

La opresión solo desaparecería en la medida en que fuera obstáculo para las fuerzas productivas y, de ser así, pasaría a ser substituida por otra forma de opresión. Weil ya detecta un carácter estructural en el mecanismo de la opresión social, que pivota sobre dos ejes cruciales en su análisis: fuerza y poder, especialmente importante será el tratamiento dado a la noción de fuerza en su exhaustivo análisis realizado en el ensayo “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, al que me referiré enseguida. Si bien lo propuesto por Marx y Engels no está exento de brillantez, como la propia filósofa reconoce, es necesario poner en evidencia el déficit que, para Weil, presenta por dejar desatendidas cuestiones tales como: ¿Por qué la opresión se sigue necesariamente de la división del trabajo? En este punto no habría que olvidar, como afirma Carmen Revilla, que en la obra de Weil encontramos “La permanencia de una explícita preocupación política en la que el trabajo constituye un aspecto nuclear — hasta el punto de cerrar la última de sus obras con la propuesta de hacer de él “el centro espiritual” de “una vida social bien ordenada”— no deja de suponer un desafío teórico cuya fuerza apenas puede pasar desapercibida”.³⁶

Si es cierto, como muestra Marx, que el régimen capitalista acaba dificultando la producción, ¿no debería probar que cualquier otro régimen opresor la dificultaría igualmente? Y es más, se ignora también la pregunta acerca de por qué la opresión no podría conseguir mantenerse incluso después de haberse convertido en factor de regresión económica.

No parece concebible, pues, el acabamiento de la opresión desde el razonamiento marxiano. Weil no oculta su perplejidad ante el hecho de que solo sea posible esperar que el mecanismo haga desaparecer la opresión cuando ésta tuviera una incidencia negativa en la producción. Asimismo, ante el hecho de que Marx prescindiera de explicar o de preguntarse por qué la opresión es una fuerza invencible mientras es útil y deje “por completo en la sombra los principios generales del mecanismo por el que una forma de

³⁵ Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 128.

³⁶ Véase Carmen Revilla, “Habitar el universo: el tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil”, *Convivium*, nº 13, Barcelona, 2000, p. 114.

opresión es sustituida por otra”.³⁷ Observa nuestra pensadora que Marx y Engels no llegaron a formularse estos problemas y les pareciera suficiente percibir las relaciones empíricas entre opresión social y lucha contra la naturaleza, y que tal correspondencia, a su vez, fuera evidenciada solo dentro del régimen capitalista y sus prácticas de dominio. Weil pone de manifiesto que este régimen descansa en la desigualdad y opera infligiendo una fuerza coactiva, al parecer irreductible, cuyo resultado es que las masas humanas en el interior de las fábricas experimentan la presión ineludible de dicha fuerza. Fuerza que por otra parte es similar a la ejercida en el sistema general de la sociedad competitiva, desde el exterior de las fábricas. Por ello los obreros pasan a ser doblemente oprimidos. Weil muestra un fuerte escepticismo ante la posibilidad de que sea de dichas masas de donde brote una fuerza espontánea contraria al “régimen que las ha formado, o más bien deformado”,³⁸ y cuestiona la expectativa de que sea de ellas que surja un impulso capaz de vencer, de abatir la fuerza que oprime. Asimismo, observamos cómo Weil visualiza la necesidad de indagar un diverso modo de contar la historia, de restablecer nuevas escalas que varíen los horizontes de sentido y que puedan medirse con otras dimensiones o jerarquías de sentido, manteniendo una relación de apertura y conflicto en la narrativa y en la administración de la razón histórica. Cabe iluminar fragmentos temporales en los que se puedan relacionar fenómenos desencallándolos del discurso que re-dice el dispositivo imperante. Se deben afrontar críticamente las estrategias que estandarizan la experiencia humana y dotan de espesor histórico a las plataformas de poder. Weil apunta a sacudir una concepción lineal de la historia construida por las instancias ideológicas de consenso hijas del poder.

En el marco de la crítica que Weil realiza a la reducción marxiana de la realidad humana y social a términos de fuerza-trabajo, resulta difícil pasar por alto la anticipación weiliana a lo que en la década de 1980 se llamó la “crisis de la razón”,³⁹ expresión ésta que apunta al desmigajamiento de la razón dominante,

³⁷ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 42.

³⁸ Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 125.

³⁹ La expresión corresponde al título del volumen colectivo *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, a cargo de Aldo Gargani, Einaudi, Turín, 1979.

categorial e ilustrada, de la cual se ha vuelto imposible esperar que se configuren representaciones veraces de la experiencia colectiva. En la línea de esta crisis aparecerían propuestas que enfatizan la necesidad de encontrar otros registros para hacer pensable el devenir histórico, despotenciando los monumentos a los vencedores. En este sentido reconoceríamos dicha anticipación crítica de Weil en propuestas de los últimos decenios, que buscan encontrar modos más legítimos para las narrativas de la historia. Uno es el paradigma indiciario, que bajo el rótulo de la llamada microhistoria, propone recomponer con fragmentos, con indicios, con trazos, la gran historia. Como plantea Carlo Ginzburg, “si la realidad es opaca, existen zonas privilegiadas — espías, indicios— que permiten descifrarla”.⁴⁰ Por otra parte, Ginzburg se pregunta hasta qué punto puede un paradigma indiciario ser riguroso en la construcción de paradigmas diversos o alternativos al control social, toda vez que no sería posible renunciar completamente a la idea de totalidad, pues ésta igualmente subyace y explica de manera profunda los fenómenos superficiales y fragmentarios.

El otro modo, que surge casi simultáneamente al anterior, son las emergencias benjaminianas⁴¹ respecto al tratamiento de la memoria social en los años ochenta. Años en los que la producción histórica será entendida no como reconstrucción de los hechos —imposible es reproducir lo que fue, y todo intento de hacerlo supone una identificación con el orden imperante—, sino más bien como construcción de un saber crítico.

En cuanto a Weil, la pensadora afrontó su tarea de pensar la realidad humana buscando comprender y explorando ese campo colectivo de tensiones que constituye el espesor de la cultura. Desde su lugar crítico la filósofa piensa los fragmentos, los indicios que a la luz de su atención son interrogados, radicalizados y colocados en sentidos abiertos, aunque a veces taxativos. Observamos cómo Weil visualiza la necesidad de que el discurso y la administración de la razón histórica dote de voz a los vencidos y a las víctimas de la fuerza en cualquiera de sus formas, despotenciando así el registro de la

⁴⁰ Carlo Ginzburg, “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, *Crisi della ragione*, op. cit., p. 91.

⁴¹ Véase Varios Autores, *Critica e storia. Materiali su Benjamin*, Cluva, Venecia, 1980.

historia contada en los manuales escolares al uso hasta el momento en que ella misma afronta la tarea de pensar lo social, la política y la historia. En dichos manuales la narrativa de la historia deja a los vencedores como protagonistas de la misma. Weil hace notar que en los textos escolares se invoca, por ejemplo, la Revolución de 1789, proponiendo que lo que entonces hizo la burguesía en relación a la nobleza, algún día, lo hará el proletariado respecto a la burguesía. La enseñanza recibida de los manuales, que separan la historia en capítulos, en función de hechos catastróficos que concluyen o dan inicio a un nuevo capítulo del manual, es la que hemos interiorizado y la que nos llevaría a cometer “errores desastrosos”⁴² en la regulación de nuestras acciones, si no hiciéramos un análisis más atento que supere la narrativa de los manuales escolares de cada nación. Cabe esperar que una nueva sensibilidad política dote a los vencidos de un protagonismo inédito quizás, en el imaginario de la historia.

Retomemos la cuestión de la opresión pues Weil se propone acceder al núcleo de lo que es la opresión social y para ello se ocupará, de manera persistente, de la noción de fuerza, noción que determina como más importante que la noción de necesidad, para abordar y hacer inteligibles los problemas sociales. En un momento posterior, el recorrido construido la llevará a establecer la opresión como resultado de la carrera por el poder, más que fruto del poder mismo. Para Weil el enigma social no resulta esclarecido solo reduciendo marxianamente esa realidad social a claves económicas, a fenómenos atingentes solo a modos de producción. Focalizará en la fuerza más que en la necesidad —que también es ineludible identificar en el análisis— el núcleo que permite leer las realidades sociales, entender las reglas de sumisión y dominio, que suponen un pulso constante entre los que se hallan “del lado de las masas que quieren mostrar que esta situación no es solamente inicua, sino también imposible, al menos para un futuro próximo o lejano”,⁴³ y los que se hallan “del lado que opta por conservar el orden y los privilegios”,⁴⁴ este es el sector que

⁴² Simone Weil, “Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 126. [OC II 2, “Examen critique des idées de revolution et de progrès”, pp. 143-148.]

⁴³ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁴ *Ibidem*.

insiste en presentar el yugo como algo de poco peso “o incluso que es consentido”.⁴⁵

El ser humano ha atravesado etapas en su historia social que van desde la esclavitud hasta una creciente emancipación tecnológica, proceso que ha tenido siempre el alto precio de procurar *malheur* por opresión sobre una buena parte de la humanidad. Weil enfatiza el carácter aparente de dicha emancipación toda vez que la acción humana es, desde su origen, “pura obediencia al agujón brutal”⁴⁶ de las necesidades. Aquellas etapas comienzan “con las tribus primitivas organizadas casi sin desigualdad”,⁴⁷ hasta llegar al desarrollo de nuestros días, en un proceso diacrónico sostenido por un misterioso equilibrio. Weil se propone comprender por qué existe una equivalencia, al parecer infranqueable, entre progresar en el control de la naturaleza y oprimir al ser humano obligándole a experimentar *malheur*. Al preguntarse por aquel hombre primitivo detecta que sus relaciones con el entorno natural se regulan por aspectos ajenos al pensamiento, que su acción está dictada por costumbres de la naturaleza a las que desde la infancia aprendía a ceder. La condición servil, que a ojos de Weil nunca ha dejado de ser tal para el ser humano, se evidencia en el caso del hombre primitivo en el estar sometido a responder por su vida en plena intemperie. Ante estas exigencias tan básicas como imperativas —comida, cobijo, sueño— la humanidad como animal colectivo, centra sus esfuerzos en dominar la naturaleza, a cuyas leyes cabe ajustarse metódicamente para hacer esta naturaleza cada vez más propia y manejable. Más adelante, por una “extraña inversión”⁴⁸ propiciada por la creciente especialización en las tareas humanas, la historia de la civilización confirmará cómo dicho proceso, que había sido esperanzador para los ideales ilustrados, contenía el embrión de las desigualdades y de las jerarquías traducidas en opresión laboral y social. Los oficios diferenciados y colectivizados tales como herreros, labradores o marineros pasarán, como colectivos humanos, a la condición de servidumbre,

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 112-113.

⁴⁶ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 46.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 60.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 61.

generando desde esa primera división del trabajo, una división mayor: opresores y oprimidos. Si bien en los inicios de las sociedades humanas la colectividad constituía una liberación respecto al sometimiento proveniente de la fuerza de la naturaleza, “el poder de coacción se transfiere a la sociedad en la que opera un mecanismo análogo, aunque más complejo”.⁴⁹ La división entre los que mandan y los que obedecen jamás dejará de ser tal en la historia de la humanidad, de modo que observando al obrero moderno, vemos que le ha tocado experimentar una opresión y coacción implacables, su sobre-exigencia, a ojos de Weil, se torna semejante a la opresión experimentada por la presión implacable de las necesidades del hombre primitivo. Desde ese primitivo cazador “abandonado, débil y desnudo a las fuerzas ciegas que componen el universo”,⁵⁰ hasta el moderno obrero, pasando por “los trabajadores egipcios conducidos a latigazos, por los antiguos esclavos, los siervos medievales constantemente amenazados por la espada de los señores”,⁵¹ observamos que en el trabajo hay una fuerza exterior que es descargada sobre el individuo oprimiéndolo de una manera hiperbólica y humillante, evidenciada también en la opresión moderna de los obreros en cadena de las fábricas. Es más, la presión sobre estos últimos es mayor que la experimentada por el hombre primitivo en su desenvolverse cotidiano para satisfacer el hambre y el frío: el trabajador de la fábrica —condición que, recordemos, Weil experimentó en propia carne en tres fábricas metalúrgicas—⁵² carece por completo de libertad para reflexionar e imaginar una vida mejor, reducido como está a un estado de engranaje de maquinaria. Podríamos fácilmente presentir la empatía que

⁴⁹ Como señala Carmen Revilla en su esclarecedor prólogo a Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p.18.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 62.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 61.

⁵² Simone Weil trabajó como obrera de prensas en la fábrica Alsthom desde el 4 de diciembre de 1934 hasta el 5 de abril de 1935. Continuó en una segunda fábrica, de la cual tenemos poca información, en donde por primera vez experimentará el trabajo en cadena, allí debía superar las 400 piezas por hora que era capaz de hacer, pasó a 600 pero no llegó a las 800 que le exigían, por lo que fue despedida el 7 de mayo de 1935. En su tercer destino como obrera fresadora en la fábrica Renault, estuvo desde el 6 de junio de 1935, hasta el 22 de agosto de ese año.

habría experimentado Weil por los escritos marxianos de 1844 acerca del trabajo alienado.⁵³

La presión o fuerza de la naturaleza dará paso al acoso del ser humano por los de su misma especie y las formas de trabajo equivaldrán a formas de dominación. Asimismo, en este acoso reconoceríamos igualmente la presión de la naturaleza en última instancia. No toda fuerza es directamente opresora y muchas veces la opresión deriva de condiciones objetivas de acuerdo a la naturaleza misma de las cosas, entre estas condiciones encontramos la “existencia de privilegios”⁵⁴ que sin derivar de leyes ni decretos, muestran que la historia de la desigualdad arranca del desfase entre el esfuerzo y el fruto del esfuerzo a favor de los privilegiados de cada momento, que si bien dependen del trabajo de aquellos a los que oprimen, al mismo tiempo deciden el *malheur* de éstos. Sin embargo, cabe transformar la vida de los hombres para llevarla por caminos más dignos: “la fábrica debería ser un lugar de alegría”.⁵⁵ Una vida menos desventurada por causa de la opresión social muy probablemente pase por no aceptar con tanta facilidad o ceguera el progreso material, progreso que es experimentado por una parte de la humanidad como “milagroso” o como caído del cielo. Weil alerta contra lo que califica de supersticiones: “el culto a la producción, el culto a la gran industria, la creencia ciega en el progreso”.⁵⁶ Parece constante la urgencia, en este sentido, de tomar medidas eficaces y vinculantes contra asuntos que siguen siendo gravísimos en la actualidad como la explotación infantil en África, India y Latinoamérica y el calentamiento del planeta causado por las emisiones del progreso. Por indicar solo el *malheur* a nivel de especie humana más estridente, que se vincula a las dinámicas

⁵³ Véase al respecto Fernández Buey: “[...] de haber llegado a conocer lo que Marx escribió en su correspondencia con los rusos, durante los últimos años de su vida, probablemente también ella habría corregido algunas de sus afirmaciones más drásticas sobre la cuestión del método marxista”, Prólogo a *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 22.

⁵⁴ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 47.

⁵⁵ Simone Weil, “Experiencia de la vida de fábrica”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 139. [OC II 2 “Expérience de la vie d’usine”, pp. 549-551; véase también en el mismo volumen *Journal d’usine*, auténtico registro en el que Weil narra la crudeza del día a día en el trabajo de la fábrica, pp. 171-282.]

⁵⁶ Simone Weil, “Sobre las contradicciones del marxismo”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 117. Se trata de un proyecto de artículo presumiblemente escrito a finales de 1937. [OC II 2, “Sur les contradictions du marxisme”, pp. 135-142.]

laborales, en las que no se han conseguido los equilibrios y mejoras imprescindibles así como, hoy en día, la falta de trabajo, la precarización de las vidas, la agudización deshumanizada de las desigualdades y en las que cabe enfatizar la persistente injusticia en el acceso de las mujeres al mundo laboral, que reciben salarios inferiores por cargos de paritaria responsabilidad. Asimismo, las alarmantes circunstancias y muertes que ocurren en las masas de refugiados que desde África y Oriente Medio se dirigen a una Europa hostil en pleno inicio del siglo XXI. Son las migraciones del exterminio generadas por las guerras y las desigualdades extremas que parecen superar en mucho la capacidad política o disposición de hospitalidad, acogida o solidaridad, por parte los países económicamente más poderosos.

En diversos artículos recogidos bajo el título *Autour du Front Populaire*⁵⁷ Weil analiza y reflexiona sobre “junio de 1936”, fecha épica en que el Front Populaire asumió el gobierno de Francia; en varios momentos expresa la dificultad de la garantía de perdurabilidad de las conquistas sociales en lo que califica de *milagrosos momentos* en la historia: se trata de segmentos de excepcionalidad en que los poderosos tiemblan al verse solos y desarmados ante “un gran soplo que pasa sobre las masas”.⁵⁸ Poderosos que querrían tener siempre el modo de impedir que la multitud desventurada se vea cohesionada por una emoción que la eleve por encima del sentimiento de impotencia, sentimiento éste que los que mandan necesitan fomentar constantemente para que nada cambie. Cuando se producen estos milagros en la historia, esa “gran marea de fondo”⁵⁹ que arranca conquistas en tanto le es posible, Weil incide en que hay que tener el coraje de prever que esos logros no perdurarán en el tiempo porque esa unanimidad auspiciada por la emoción viva y generalizada “no es compatible con ninguna acción metódica”⁶⁰ y las soluciones no se pueden articular a corto plazo. Por contra, la vida cotidiana debe continuar y volverán a ser los mismos los que obedezcan aunque

⁵⁷ Simone Weil, OC II 2, pp. 310- 490.

⁵⁸ Simone Weil, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 113.

⁵⁹ Simone Weil, “Los peligros de la guerra y las conquistas obreras”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 366-368. [OC II 3, *Vers la guerre*, “Les dangers de la guerre et les conquêtes ouvrières” pp. 71-73.]

⁶⁰ Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 114.

entretanto los amos hayan tenido que cambiar algunas cosas. Así, la victoria se ve difuminada y aquella marea se disolverá “de nuevo en individuos”.⁶¹ Las desventuras, tanto en la guerra como en la servidumbre, pueden perdurar por su propio peso, aun siendo intolerables para quienes las sobrellevan, “y por eso parecen fáciles de llevar, perduran porque quitan los recursos necesarios para salir de ellas”.⁶²

Weil patentiza que comprender la opresión en la vida primitiva resulta más fácil que comprenderla en la civilización más avanzada, puesto que en ésta se trata de un proceso mucho más complejo. De hecho, comparar la situación moderna con la organización igualitaria de las tribus primitivas no nos permite resolver una serie de componentes en relación a los colectivos que, en edades más recientes de la civilización, encarnan los esfuerzos y las fatigas extenuantes, como también en relación a los muchos intermediarios que padecen los dolores y peligros del trabajo manual. Es posible que no encontráramos en el mundo primitivo, tan frontalmente, problemas como la “privación, ni el estímulo para el esfuerzo, ni el de la coordinación del trabajo”.⁶³ La coordinación, que es imprescindible en el progreso técnico, siempre ha tenido —a pequeña y a gran escala— el sabor amargo de la servidumbre e irreductiblemente genera dos categorías de seres humanos ya expresadas: los que mandan y los que obedecen. Pero, en marzo de 1936 escribe también lo siguiente “La organización del trabajo debe poder realizar el equilibrio entre orden y libertad. Las máquinas, en lugar de separar al hombre de la naturaleza, deben proporcionarle el medio para entrar en contacto con ella y acceder cotidianamente al sentimiento de belleza en toda su plenitud”. Estas palabras citadas por Revilla, indican que “este contacto real con la naturaleza deviene así condición de posibilidad para la subsistencia misma del ser humano y para

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, Agustín López y María Tabuyo (trads.), Trotta, Madrid, 2005, p. 32. Este ensayo se escribió entre 1939 y 1940 y no pudo ser publicado hasta diciembre de 1940 a enero de 1941 en los *Cahiers du Sud*, en Marsella. Va firmado como Émile Novis, anagrama de Simone Weil. Más tarde y siempre en *Cahiers du Sud*, nº 284, en 1947, vio la luz nuevamente con el nombre auténtico de la filósofa. Asimismo, se publicará en 1953 en *La source grecque*, Collection Espoir, Gallimard, París, 1953.

[OC II 3, *Écrits historiques et politiques*, pp. 227-253.]

⁶³ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p. 64.

la realización de su mundo. Es, en este sentido, la forma en la que en sus últimos escritos se llevará a cabo el “arraigo”: “la necesidad más importante y más desconocida del alma humana”.⁶⁴

Curiosamente coordinación quiere decir, pues, “sumisión de la mayoría a la minoría”, palabras que dan inicio al proyecto de artículo, ya citado, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”,⁶⁵ escrito presumiblemente en la primavera de 1937, en el que Weil muestra perplejidad ante el hecho de que en la humanidad se hallen invertidas las relaciones de fuerza en comparación con la naturaleza. Si bien lo natural es que lo pesado prevalezca sobre lo ligero, en el caso del ser humano vemos que son unos pocos los que someten a muchos, unos pocos privilegiados someten a una yuxtaposición masiva de individuos. El pulso entre ambos no tiene nada de lo evanescente ni de lo elevado —como *inteligencia, voluntad, fe*— que también caracteriza al ser humano, antes bien, escenifica la implacable y brutal necesidad que subyace en cada relación colectiva. En la balanza social, pues, prevalecen unos pocos sobre masas de subordinados y en la lectura de los fenómenos sociales de obediencia y mandato, ambos bandos se miran colocando un velo sobre el absurdo radical del mecanismo social. Un sinsentido que para Weil resultará ser aparente al aplicar la lupa de la atención: sin ésta probablemente no haya modo de analizar y desentrañar el enigma de la máquina social.

Si volvemos a atender la cuestión de los privilegiados, tratada anteriormente, Weil establece que existen distintos modos de ser privilegiado que hoy en día podemos observar en poseedores de secretos económicos, cúpulas de monopolios que pertenecen al poder oculto del mercado global, expertos en ecología, ingenieros del medio ambiente, autoridades técnicas de la energía nuclear, científicos de la NASA, informáticos de los *media*. Con un acento especial sobre dos gremios privilegiados: por una parte los creativos de la publicidad capitalista, sobre esto advierte Weil acerca de los peligros que ya se han naturalizado en los medios de comunicación de masas y califica de

⁶⁴ Véase Carmen Revilla, “Habitar el universo: el tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil, *Convivium*, op. cit., p. 115. Las palabras citadas proceden de una carta que Weil escribió al ingeniero Jacques Lafitte.

⁶⁵ Simone Weil, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 111-115.

“crimen”⁶⁶ toda aquella propaganda que inste al consumo de lo superfluo, enfatiza que es peligroso dejar en manos de la oferta y la demanda el horizonte existencial de los obreros y de los trabajadores del campo, hasta el punto de afirmar en “La persona y lo sagrado” que es desastroso y sacrílego⁶⁷ envilecer de ese modo el trabajo y olvidar, en el ámbito comercial, que lo que está en juego en las ventas a la baja es el alma misma del ser humano. Por otro lado, también son privilegiados los poseedores de armas en relación a los trabajadores que, por esencia, son seres humanos desarmados a los cuales se les podría arrebatar toda la producción, invirtiéndose la función por parte de la clase de los guerreros que debía ser la defensa de los trabajadores de la *polis* platónica. Si se introduce el oro y moneda como valores de cambio se observa lo mismo, ya que “dondequiera que, en la lucha contra los hombres o contra la naturaleza, los esfuerzos han de unirse y coordinarse para ser eficaces, la coordinación deviene monopolio de algunos dirigentes, una vez alcanzado un cierto grado de complicación”.⁶⁸ En este sentido resulta imperativo volver a revisar lo que Weil califica como juego de un misterioso equilibrio por el cual, si bien “la colectividad humana en buena medida, se ha emancipado del peso con el que las desmesuradas fuerzas de la naturaleza abruma a la débil humanidad, esta, en contrapartida ha tomado de algún modo la sucesión de la naturaleza hasta el punto de aplastar al individuo de manera análoga”.⁶⁹

Ahora bien, aunque no son equiparables las consecuencias para unos y para otros, habría una doble exigencia constatada por Weil, sobre quienes mandan y quienes obedecen: el éxito en el competir de los monopolios, gobiernos, bancos y empresas respecto a sus rivales comporta un círculo insoluble y fatal para los oprimidos, ya que los dispositivos opresores deben responder con una

⁶⁶ Simone Weil, *La condición obrera*, Ariel Dilon, José Herrera, Antonio Jutglar (trads.) El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010, p. 249.

⁶⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 25. Este ensayo forma parte de los muchos escritos de Simone Weil, redactados durante su estancia en Londres, ciudad a la que llegó, procedente de Nueva York, el 14 de diciembre de 1942 (anteriormente permaneció tres semanas en el Patriotic School de Liverpool). Desde ese momento, en Londres y en libertad de acción, no dejará de escribir, presumiblemente hasta su fallecimiento, a pocos meses, en Ashford. Cfr. Simone Pétrément, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 673. [*La vie de Simone Weil*, Fayard, París, 1973.]

⁶⁸ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 48.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 60.

siempre mayor competitividad en el campo exterior, a costa de una siempre mayor y ajustada opresión en su interior. Esta secuencia de hechos retroalimenta el poder coactivo para exigir dentro y competir fuera. La competencia, que según la propuesta marxiana habría sido la transición posible hacia una sociedad más justa, que superara el capitalismo una vez que se aboliera a los competidores, lleva a Weil a plantear que si la producción industrial es el principal modo de enriquecimiento y también el principal medio de combate militar, resultará que dicha producción no solo está sometida a “la competencia entre empresas, sino a otra competencia, más acuciante y más imperiosa: la competencia entre naciones”.⁷⁰ El peligro de la guerra es una alerta constante en la visión de Weil y, con nuestra mirada del siglo XXI, cabe decir que aquélla es una realidad que no ha hecho más que crecer, no solo en la sofisticación del armamento tradicional producido por naciones poderosas y vendido a determinados países en conflicto, sino también en la fabricación, uso, manejo y amenazas de armas nucleares, cuyo desarrollo, investigación y ensayos en plena casa común planetaria, pasan a formar parte de la maquinaria monstruosa de los Estados. Para Weil la guerra es un asunto ineludible y reprochará duramente esta omisión en Marx y Engels, afirma que se trata de una *laguna* inaceptable en una teoría que aspira a ser científica: “no llamo análisis a la simple afirmación de que la aidez de los capitalistas es la causa de las guerras”.⁷¹ Tampoco los hechos, a través de décadas, han resuelto el problema creciente de las guerras a las que virtualmente asistimos. En un artículo publicado en *Syndicats*⁷², en abril de 1937, Weil expone que un Estado en el que se han podido realizar conquistas obreras, que hacen a este Estado en cierta medida “nuevo”, tiene que necesariamente realizar una adaptación coordinada con la política exterior “tradicional” dado que entre ambos necesariamente se producen desajustes que no podrían perdurar. Es precisamente en función de la nueva situación social que deben proponerse asimismo principios nuevos de política exterior dado que si se aspira a que esas conquistas sociales perduren, dicha política internacional debe ir en

⁷⁰ Simone Weil, “Sobre las contradicciones del marxismo”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 120.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² Simone Weil, “Los peligros de la guerra y las conquistas obreras”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., pp. 366-368.

consonancia con los logros en el interior del país. Tal adaptación debe mirar de frente el obstáculo principal que gravita sobre los pueblos, mirar de frente quiere decir, mirar sin el engaño de la seguridad garantizada e irreal, sino en su condición de conquistas amenazadas toda vez que resulta inconcebible un concierto universal de todas las naciones progresando al unísono en paz. Por lo que el único modo de preservar la nación es hacerla fuerte y esto se traduce en que cuente con garantías de paz. No parece posible en el análisis de Weil desequilibrar la balanza social, a escala internacional, entre mantener el régimen social conseguido, por ejemplo, en junio de 1936 antes mencionado, y al mismo tiempo conservar la fortaleza de una nación ante las otras naciones. Esto se ha vuelto más apremiante debido a la globalización.

El garantizar la perdurabilidad de los derechos sociales conquistados tales como las jornadas menos extenuantes y los salarios algo mejores, comportaría desatender la seguridad de las naciones entre sí, sería un equilibrio engañoso dado que la garantía de paz pasa por estar mejor preparados para la guerra, estar en mejores condiciones que aquellos que querrían atacar la nación de la que se trate. Serían tantos los recursos a destinar y sobre todo las horas de trabajo en las acerías, minas, fábricas químicas o centrales nucleares, que la realidad obrera pasaría a estar directamente amenazada no ya por los patronos y sus previsibles artimañas, sino por la política internacional, como probablemente ya lo está en el globalizado siglo XXI. La competitividad, a su vez, es la fatalidad que encierra el poder y gravita en igual medida sobre todas las partes. Del mismo modo en que el amo y el esclavo se temían recíprocamente, aquí hay dos luchas que se mezclan en el poderoso: por un lado, contra aquellos sobre los que reina, por el otro, contra sus rivales. En medio de este pulso los oprimidos “imaginan” estar interesados en el desenlace de esos combates.

Ahora bien, por una parte, el poder opresor es inestable, por la otra, la fuerza, es irreductible y ambos pertenecen *a la naturaleza misma de las cosas*. La opresión de inmediato pasa a ser fruto de la acción humana calculada —no tiene nada de providencial— y se ejerce ajena a la virtud de la moderación en su carrera insensata por el poder, carrera en la que los seres humanos son el “simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han

fabricado”.⁷³ Dado que un poderoso sensato se expondría a ser derrotado, la opresión solo podrá ser contenida topando con resistencias externas correspondientes a cada ámbito de dominación. A Weil le resulta ingenua la expectativa de Trotski⁷⁴ de creer que será la rebelión de las fuerzas de producción la que invertirá la relación entre medios y fines y restituirá a la humanidad su condición de ser viva y no materia inerte. Sostiene que “sería engañoso, incluso, suponer que la opresión vaya a dejar de ser inevitable cuando las fuerzas de producción estén lo bastante desarrolladas como para poder asegurar a todos bienestar y ocio”.⁷⁵

Trotski, al que Weil criticaba el permanecer deslumbrado ante la revolución rusa, en diciembre de 1933 se alojó en la séptima planta de la casa en la que habitaban los Weil en París, a instancias de Simone. Ambos sostuvieron una discusión más bien tensa, acerca de si Rusia era auténticamente un estado obrero. La joven filósofa cuestionaba la supuesta tolerancia y poder adjudicados por Trotski a la clase obrera. Afirmaba ella en notas tomadas *in situ*: “El proletariado ruso sigue todavía al servicio del aparato de producción. Algo inevitable hasta que Rusia alcance a los países capitalistas. Revolución de Octubre equivale a una revolución burguesa”.⁷⁶ En aquella disputa Trotski, ya gritando, le dijo: “Y si usted piensa así ¿por qué nos recibe? ¿es que acaso es del Ejército de Salvación?”.⁷⁷ En la habitación contigua, escuchaban los padres de Simone junto a la esposa de Trotski, Nathalie Sédov, quien se manifestaría sorprendida por el atrevimiento crítico de una joven Weil ante su marido. Los posicionamientos entre Weil y Trotski, el intercambio de calificativos y de apreciaciones sobre la revolución rusa, fueron inconciliables, pues, entre otras cosas, Weil responde de manera rotunda a su interlocutor que el idealista es él puesto que “llama clase dominante a una clase dominada”.⁷⁸

⁷³ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 52.

⁷⁴ Véase Simone Weil, OC II 1 [*Conversation avec Trotsky [Notes prises après l'entretien]*], pp. 320-321.] Véase asimismo Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 295-299.

⁷⁵ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p. 84.

⁷⁶ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 297.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 296-297.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 297.

La filósofa, que para entonces ya había dado muestras de gran inteligencia y coraje moral —llevados a su punto más alto—⁷⁹ considera que pese a la emancipación y al progreso, el ser humano no habría abandonado su condición servil y que muy probablemente mientras constituya “un fragmento ínfimo de este universo despiadado, la presión de la necesidad jamás se relajará un solo instante”.⁸⁰ Por otra parte, las insensatas exigencias de la lucha por el poder no dejan ni siquiera tiempo para soñar con el bienestar y este parece ser el precio de una vida civilizada en la que la libertad solo podría ser un ideal o un sueño. “El comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño”.⁸¹ Y es que nada en el mundo puede impedir al ser humano “sentir que ha nacido para la libertad”.⁸²

Aunque el orden social es necesario, sea cual fuere, *es esencialmente malo* y no es esperable que resulte despotenciado por aquellos a los que precisamente aplasta, las víctimas de la fuerza: aquellas que encarnan la degradación en el trabajo. En 1943, en el artículo, que se cita constantemente en estas páginas, “La persona y lo sagrado”, Weil observa que la sociedad moderna, sobre todo “la fábrica moderna no está quizá tan lejos del límite del horror”.⁸³ La resignación de los sometidos no debe leerse como virtud o como complicidad, sino más bien como el “efecto de una humillación que sofoca en ellos las virtudes viriles”.⁸⁴ Asimismo, afirma que tampoco es posible reprochar a quienes someten y organizan como si fueran un equipo que lucha contra el bien general pues se entendería que los pulsos entre conciudadanos no se basan necesariamente en la falta de predisposición o de buena voluntad, sino que radican en la naturaleza misma de lo dado en lo social. Las tensiones en sus luchas “no pueden ser apaciguadas, sino solamente ahogadas por la coacción. Para quien ama la libertad, no es deseable que desaparezcan [las

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 298. La pureza moral y valentía de Weil, se expresarían en muchos lugares, sobre todo en “La révolution prolétarienne”, sostiene Pétrement.

⁸⁰ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 65.

⁸¹ *Ibíd.*

⁸² *Ibíd.*

⁸³ Véase Simone Weil “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 24.

⁸⁴ Simone Weil, “Meditación sobre la obediencia y la libertad”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 115.

luchas], sino solamente que permanezcan más acá de un cierto límite de violencia”.⁸⁵

En el apartado de su obra *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de opresión social* titulado “Bosquejo teórico de una sociedad libre”,⁸⁶ Weil plantea que sin un cierto grado de disciplina los seres humanos no podrían conquistar aquellas cotas de libertad que les hiciera más felices, “y no hay otra fuente de disciplina para el hombre que el esfuerzo requerido por los obstáculos exteriores”.⁸⁷ Por ello, entre una resignación a ser oprimidos y el amor a una libertad total, se destaca que los seres humanos han de asumir una cuota de obligación. De hecho, si desapareciera del todo la exigencia del trabajo probablemente la vida humana se precipitaría en la locura: el ocio y sumisión incondicional al capricho puro harían de la vida un “vergonzoso delirio”.⁸⁸ Libertad no es obtención de satisfacción sin esfuerzo sino, antes bien, se requiere de una cierta regulación de la actividad para sostenerse vivo y libre. Weil propone tener en la mira una “libertad heroica”,⁸⁹ es decir, no reducida al binomio deseo-satisfacción sino regida por la relación entre el pensamiento y la acción. Acción de la cual no importa su dificultad, su éxito o su dolor para considerarse libre: lo que la hace heroica es “disponer de su propia facultad de actuar”.⁹⁰ Por ello no es ni será libre una acción decidida desde el puro arbitrio sin más, arbitrio que no se habrá despegado del suelo de la necesidad y por tanto permanece adherido a su condición servil. El ser humano, como ser pensante, puede discernir y escoger entre la acción ciega procedente de la necesidad o configurar su acción de acuerdo a “la representación interior que él se forja”.⁹¹ Y este es todo el margen en el que la libertad se opone a la servidumbre. Podría existir una cierta ambigüedad, o bien usos diferenciados del término “necesidad” por parte de Weil, ya que por un lado, en 1934, enfatiza la libertad como reconocimiento y discernimiento de la necesidad, y por otro, sostendrá en 1943, que “las necesidades [del alma] del ser humano son

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., pp. 65-86.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 66.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 67.

sagradas”,⁹² estableciendo un vínculo entre necesidad y dimensión sagrada, que es el que iguala a los seres humanos como veremos en el cuarto capítulo de la tesis. Como también una distinción, entre las necesidades del cuerpo y las del alma. Dentro de éstas últimas hay un tratamiento configurado en pares de necesidades que se oponen y complementan y en función de las cuales Weil establecerá las “obligaciones” para con el ser humano.

Por otra parte, Weil observa que el cuerpo vivo que nos constituye como humanos, no solo es ineliminable sino que es una gran fuente de misterio, esto es así pese al esclarecimiento creciente acerca de las relaciones existentes *en* este cuerpo, entre los elementos que caracterizan su gran complejidad. Siempre hay una opacidad impenetrable en el espacio que media entre nuestros pensamientos y nuestros movimientos. El nexo último entre necesidad —o no necesidad— y las acciones, se nos escapa irremisiblemente, Weil está apuntando a la profunda distancia que separa la especulación teórica respecto de la acción, la que media entre el encadenamiento de nociones y el encadenamiento de los movimientos del cuerpo. En el caso de los hombres primitivos, la opacidad entre pensamiento y acción, generaba una cosmovisión tal que la relación hombre-mundo no brotaba en clave de trabajo, sino en clave de magia, instancia ésta que resulta ser una misteriosa interposición entre ellos y la naturaleza, tal opacidad generaba creencias, caprichos imaginarios y supersticiones. Todo ello irá perdiendo fuerza a medida que el cuerpo irá ocupando un lugar secundario cuando deba acoplar herramientas inertes a los objetivos por alcanzar. Lo cual comportará cierta mediación de un cuerpo dócil que vehicula, a través de instrumentos, “los movimientos concebidos por el espíritu”.⁹³

No obstante, solo por ser un cuerpo irreductible el ser humano está sometido a la necesidad respecto al universo y a los otros. Su condición interdependiente le lleva a vivir en colectividad, y la de colectividad es una de las nociones más abstractas e inaccesibles a los sentidos y al pensamiento. Esta sombra hace que la vida colectiva se mueva por fuerzas ciegas como también se mueven,

⁹² Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op.cit., p. 68.

⁹³ *Ibíd.*, p. 71.

en última instancia, las fuerzas de la naturaleza. Weil observa que ni la vida natural ni la vida colectiva piensan, de manera que el pensamiento es la única excepción en la cual el ámbito de las fuerzas colectivas no sobrepasa al de las individuales, y enfatiza que “el pensamiento no se forma sino en un espíritu que se encuentre solo frente a sí mismo”.⁹⁴ El ser humano sí piensa y es debido, precisamente, a su condición pensante que no puede aceptar la servidumbre ni puede dejar de “soñar una libertad sin límites, bien como felicidad pasada, de la que se habría visto privado por un castigo, bien como felicidad futura, debida a una suerte de pacto con una “providencia misteriosa”.⁹⁵ En cualquier caso, Weil incide en que el pensamiento no constituye una fuerza por sí misma: solo gravita por encima de la disputa social. Esto es, que si la mayor peculiaridad del ser humano es su capacidad de pensar en modo libre exclusivamente a nivel individual, resulta ineficaz —por tener siempre un carácter parcial— en el ámbito colectivo, ámbito del que depende su existencia en todo momento y en el cual la libertad es algo así como un presentimiento.

Weil aspira a una concepción de libertad que supere la ficción de la razón que ha ofrecido libertad en forma de ideal metafísico. Afirma que es preferible el sueño al ideal ya que si bien ambos son irreales, el sueño se relaciona con la realidad a modo de límite, el cual permite un cierto ordenamiento de dicha realidad. Dado que “lo mejor solo es concebible por lo perfecto”,⁹⁶ Weil exhorta a soñar con una libertad total que, aunque sea inalcanzable, sirva para concebir una libertad menos imperfecta que la conocida. Tal recomendación comporta, seguramente, aceptar aquella dimensión ineliminable que son los límites externos y dados al ser humano, prioritariamente el cuerpo con su peso y su interposición entre el pensamiento libre y la acción que conduce hacia la libertad. Todo lo que constituye la miseria y la precariedad humanas no puede ser disfrazado con ilusión, embriaguez o fanatismo. Por otra parte, Weil sostiene que el clamor del alma por su libertad, teñido de dramatismo, evidenciaría que no parece alcanzable desde la pura razonabilidad *sensu stricto*, desde la sola medida, sino que ya en su raíz resulta concebida “bajo la

⁹⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁹⁵ *Ibidem*, “Bosquejo teórico de una sociedad libre”, p. 65.

⁹⁶ *Ibidem*.

forma de la destrucción”.⁹⁷ La tragedia responde a esa forma extrema en la guerra, “el alma a la que la existencia de un enemigo ha obligado a destruir lo que en ella había puesto la naturaleza, no cree que pueda curarse si no es por la destrucción del enemigo”.⁹⁸ Quizá sea éste uno de los vértices que llevan a Weil a ver en la tragedia griega una magistral construcción poética de campos de conflicto, cuyo canto indaga en el *malheur* generado por la fuerza en la vida de los hombres, la aventura de la desventura, en donde el ser humano queda presentado como el centro que experimenta los contrarios sin que prevalezca ninguna instancia por encima de los pulsos de la fuerza. La tragedia coloca al ser humano ante su precariedad, ante su vulnerabilidad contemplada por los dioses y el destino. La fragilidad es vista por Weil como la mayor y más radical muestra de la experiencia humana. El ser humano que, por otra parte, está siempre tentado a sucumbir y precipitarse en lo informe, se ve colocado en la tragedia como frontera entre la forma y lo informe, como *limen* por el cual debe transitar la verdad, verdad que será irreductible a una ley única, a un único νόμος que gobierne sobre las libertades. Por lo mismo, la tragedia no puede ofrecer resoluciones definitivas, todo escenario queda abierto, en una “inconclusión creadora”⁹⁹ o como escenario vacío que solo contiene el misterio, el silencio a la espera de un próximo canto que probablemente expresará la acción de la fuerza, la cual, como ya he dicho, encuentra en la guerra su expresión más extrema.

El espacio de conflicto que la tragedia muestra se vuelve el país del *malheur*, de modo que Weil ve en la creación trágica mucho más que un género literario, en el que la relación que se establece entre el hombre y el destino es una relación que se da siempre dentro de un conflicto, de un pulso de fuerzas; y es mediante ese conflicto que se mostrarían las orillas de la desmesura: en la periferia de las formas y límites dentro de la polis se atisban las señales de lo informe. La fluctuación entre puntos de fuerza, sin resolución conclusiva, podría

⁹⁷ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 32.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Véase el interesante texto de Hermann Broch, “El estilo de la edad mítica”, en traducción de Carme Castells, recogido como posfacio en Rachel Bernaloff, *De la Ilíada*, Rosa Rius (trad.), Minúscula, Barcelona, 2009, p. 90.

ser el motivo del carácter inagotable en la productividad de la tragedia hasta finales del siglo V a.C.

Por otra parte, el saber contenido en el canto trágico podría ser motivo de la expulsión de los poetas de la república platónica, en el sentido de que dicho saber prefilosófico ofrecía una vía abierta por la cual podían representarse e incluso pensarse juntos aquellos contrarios que el pensamiento filosófico solo aceptará pensar conceptualizando por separado.

Tal como expresa el título de la obra de 1934, cabe atender la tarea de iluminar la noción de libertad, labor que Weil lleva a cabo una vez hecho su riguroso recorrido para dilucidar los dispositivos de su contrapuesto: la opresión social. Weil sostiene que si bien hay asuntos que parecen insolubles en la vida colectiva, la vida humana experimentará menos opresión, en consecuencia menos *malheur*, en la medida en que se incrementen la capacidad de pensar y la capacidad de actuar de acuerdo al pensamiento. Como está dicho más arriba, esta posibilidad no es esperable de la vida salvaje como tampoco de la vida colectiva, pues ninguna de éstas piensa. Será en el potencial de pensamiento de los espíritus solitarios, que puedan llegar a establecer un diálogo, como indica Weil al decir “pacto por encima del ídolo social”,¹⁰⁰ donde radique la facultad individual de pensar. Facultad a la que corresponde detectar los gérmenes de esa posible libertad: “atisbos admirables, partes limpias y luminosas, pasos del espíritu perfectamente metódicos”.¹⁰¹

Cabría, pues, poner la máxima atención y capacidad de análisis crítico en dichos gérmenes, destellos que son esperables pese a las oscuridades. Este potencial esclarecedor es para Weil lo único que puede sacudir las mentes ante la “impotencia casi completa respecto a los males presentes”.¹⁰² Entre otras indicaciones prácticas para llevar adelante ese análisis crítico, prescribe elucidar en la civilización de su tiempo, lo que de suyo pertenece al ser humano

¹⁰⁰ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 101.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰² *Ibidem*, p. 100.

individual y “lo que por naturaleza proporciona a la colectividad armas contra él”.¹⁰³

¹⁰³ *Ibíd*em, p. 101.

1.2 La ineliminabilidad de la fuerza y la geometría de la virtud

Aproximadamente cinco años después de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, donde ya había expresado que la fuerza “es el mal esencial de la humanidad”,¹⁰⁴ en su ya citado ensayo sobre la *Iliada*, vemos cómo la fuerza es colocada en el centro irreductible de la existencia humana y cómo tal núcleo es generador de formas de *malheur* cuya máxima muestra es la guerra. Weil considera este poema épico como el gran y auténtico precedente de la tragedia griega, lo califica de milagroso tanto por su “extraordinaria equidad”¹⁰⁵ como porque en él se halla “el más bello, el más puro de los espejos”¹⁰⁶ de la historia humana, historia que desde siempre ha tenido en la mirada weiliana la fuerza como centro.

En su lúcido análisis de esta epopeya homérica en la que se narran secuencias del décimo y último año de guerra en la Troya iliádica, Simone Weil nos muestra la descarnada realidad de la guerra en relación al *malheur*: la fuerza hace que en un instante allí donde había alguien haya una cosa o nadie. Esto es, donde había alguien pensante, ahora hay ausencia de vida interior o muerte del alma o bien hay directamente un cadáver. El imperio de la fuerza es tan poderoso como el de la naturaleza, ambos son capaces de destruir toda vida interior: tanto si se trata del hambre como si de la fuerza que otros imponen sobre el alma, ambas opresiones son capaces de extinguir el pensamiento y, como escribe Weil: “Donde el pensamiento no tiene lugar, no hay justicia ni prudencia”,¹⁰⁷ y se está lejos, por tanto, de toda medida.

Dentro de la noción de fuerza Weil introduce distinciones que hacen peculiarmente original su tratamiento, en el que busca identificar el *malheur* con la mayor especificidad posible y diferenciar la desventura esencial provocada

¹⁰⁴ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 51.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰⁷ Simone Weil, “La *Iliada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 24.

por la fuerza de la naturaleza, de la desventura por injusticia social generada por la fuerza que oprime y, finalmente, de la desventura más extrema: la provocada por la fuerza en la guerra, “la guerra que produce llanto”.¹⁰⁸ En todas estas gradaciones de *malheur*, incluidos el terrorismo del siglo XXI pero también tragedias allí donde no son esperables, como por ejemplo, los Alpes suizos¹⁰⁹ que han comenzado a derrumbarse producto del granito afectado por el calentamiento global, y se generan así heridos y víctimas mortales. En cada uno de los casos se trata de la “fuerza [...] que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido”.¹¹⁰ Conviene no pasar por alto aquí lo que se tratará en el capítulo tercero, “Lenguaje y narrativa”, en lo que se refiere a la fuerza en el campo de las significaciones, puesto que en éstas la fuerza también ejerce un poder que nivela o transforma significaciones, valores y lectura de la realidad.¹¹¹ Por otra parte, dado que lo que nos atrapa son las significaciones —tanto las que leemos en las cosas como en las palabras y en las experiencias—, mucho de lo que somos se juega en los enlaces y desajustes que se generan en las combinaciones entre palabras y acontecimientos, con los que se forja la identidad que somos,¹¹² y las transformaciones que a cada instante se podrían plasmar.

Por otra parte, vemos que la fuerza es absolutamente ineliminable, ni siquiera una perfecta equidad social la borraría completamente y corresponde a la política, no tanto resolver el conflicto cuanto regularlo, encontrar mediaciones y modos de mediarlo. En efecto, Weil afirma que la *Ilíada* en sus veinticuatro cantos y sus pausas, transcurre a la sombra de una de las mayores de las desventuras: la destrucción de una *polis*. En la obra homérica, que cuenta el asedio sufrido por la ciudad estado del rey Príamo, poco importará si el poeta es troyano o aqueo, la guerra en su fría brutalidad que impregna tanto a

¹⁰⁸ Véase, Homero, *Ilíada*, op. cit., VIII, 515-516, donde consta “fuente de lágrimas”, citado por Weil en “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, op. cit., p. 27. En la nota primera de este ensayo, la propia Weil indica que las traducciones de los pasajes del canto de Homero que cita son nuevas, cfr. p. 15, entendemos, por tanto, realizadas por ella misma.

¹⁰⁹ Me refiero a la caída de un alpe, ocurrida el 23 de agosto de 2017, en la montaña de Piz Cengalo, Cantón de los Grisones, Suiza.

¹¹⁰ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 15.

¹¹¹ Simone Weil, “Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1, p. 78.

¹¹² Véase Andrea Fuentes Marcel, “Una comitiva de ecos”, *Ese relato que somos*, Octaedro, Barcelona, 2002, p. 75.

soldados en acto de guerra como a civiles, mujeres y niños en la *polis*, reduce a vencedores y vencidos a la condición de animales o cosas. La mirada poética que narra ambos bandos no está revestida de gloria, de respeto ni de desprecio a unos o a otros, solo transmite un pesar extremo al constatar que los seres humanos “puedan ser transformados de ese modo”.¹¹³ De hecho en la *Ilíada* no hay buenos ni malos, como lo indica Rachel Bepaloff¹¹⁴ —desde una mirada también intensa y, en cierto sentido, paralela a la de Simone Weil— lo que vemos únicamente son seres humanos en dificultades, “guerreros en lucha que triunfan o sucumben”.¹¹⁵ Bajo la mirada de la autora de origen búlgaro, es la resistencia ante el oscilar de las polaridades lo que prevalece en la *Ilíada*. Por su parte, en el comentario al ensayo de Bepaloff, Jean Wahl¹¹⁶ afirma que es el carácter antinómico el que se expresa en la obra homérica y que se desvela como ambigüedad. Esta ambigüedad oscila entre la belleza que persiste y la fuerza misma, ambas como realidades irreductibles en la lectura de Bepaloff, si bien ninguna de ellas por separado puede ser determinada como absoluta. Es notable el paralelismo entre los ensayos de Weil y Bepaloff y que fue percibido en esos años por diversos autores como Gabriel Marcel, Albert Camus, Jean Wahl, entre otros.¹¹⁷ Tanto Weil como Bepaloff focalizan la mirada en la epopeya homérica, y sus lecturas de la obra las llevan a realizar una conexión entre la antigua Grecia y la tradición bíblica. Bepaloff lo hace tendiendo un puente entre la *Ilíada* y los profetas. En el caso de Weil, la relación es con los Evangelios, así como con el libro de Job. Pero además

¹¹³ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 39.

¹¹⁴ Rachel Bepaloff, *De la Ilíada. Seguit de “L’estil de l’edat mítica” de Hermann Broch*, Rosa Rius (trad. y ed.), Leonard Muntaner, Palma de Mallorca, 2012. Véase Jean Wahl, “De la *Ilíada* de Rachel Bepaloff”, pp. 87-89. Asimismo, fue publicado en 2009 en lengua castellana, Editorial Minúscula, Barcelona, 2009. La filósofa judía Rachel Bepaloff (1895-1949), publicó en 1943, en Nueva York y en francés el texto *De l’Iliade*. Cuando su obra estaba muy avanzada, Bepaloff tuvo conocimiento de la publicación del ensayo de Weil sobre el poema homérico, lo cual la llevó a expresar el temor de que sus páginas pudieran ser recibidas como un plagio.

¹¹⁵ *Ibidem*, edición de Minúscula, p. 17.

¹¹⁶ Cabe decir que Wahl pidió a su amigo Marcel Moré, del grupo *Nouveaux Cahiers*, conocer a Simone Weil. Encuentro que se produjo en el verano de 1937, asistiendo los tres a una representación de *Electra*. Versión que no fue del todo convincente para Weil, según señala Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 462.

¹¹⁷ Véase el artículo de Fina Birulés, “La tendresa envers les choses moridores: Rachel Bepaloff”, Rachel Bepaloff, *De la Ilíada*, op. cit., pp. 107-117.

Simone Weil enlaza tres fuentes de la civilización: griega, bíblica y algunas religiones orientales.

Si hay algo que hace de la *Ilíada* un canto único es “la amargura que procede de la ternura”,¹¹⁸ el lamento extendido y sostenido de principio a fin en el segmento de historia que se narra. En el escenario de la historia humana vemos que el pulso de fuerzas literalmente mata y que la sola posibilidad de la muerte inhabilita al pensamiento para su continuidad natural, asimismo la relación de éste con el futuro resulta alterada irremisiblemente. En la *Ilíada* el ser humano se sabe en su terrible precariedad y es desde esta miseria que establece su relación con el mundo, y esta relación se dará en clave de fuerza, sea con los dioses, con la naturaleza o con sus semejantes. Efectivamente, encontramos en el inspirador artículo de Giancarlo Gaeta, “Sotto l’impero della forza: l’*Iliade* letta da Simone Weil”,¹¹⁹ en el que se afirma que a la par de ser la fuerza la que recorre el texto weiliano, a modo de contrapunto lo hace también la miseria: “la miseria humana como condición permanente de nuestra existencia; que sin embargo no conduce a la desesperación sino más bien a la visión de lo que realmente unifica a todos los hombres y por tanto extingue toda forma de separación”.¹²⁰ Asimismo, en otro artículo¹²¹ este autor expande el sentido espiritual que ha encontrado en Simone Weil a diversas escritoras y pensadoras como Virginia Woolf, Marina Tsvetaeva, Karen Blixen, Elsa Morante, Hannah Arendt, María Zambrano, Anna María Ortese, en las cuales podemos, asimismo, incluir a Lucila Godoy, Clarice Lispector, Marguerite Duras, Diamela Eltit, María Mercé Marçal, Alejandra Pizarnik, Marguerite Yourcenar, Fleur Jaeggy y tantas otras que, aunque ocultadas por una tradición que no era la suya, han tenido energías propias, han sacado fuerzas de sí mismas, han señalado “las puertas estrechas para recomenzar”¹²² y han conferido pureza y transparencia a la concepción y a la transmisión de la experiencia humana del siglo XX, caracterizada por hallarse inmersa en

¹¹⁸ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, op. cit., p. 37.

¹¹⁹ Véase Giancarlo Gaeta, *Le cose come sono*, Libri Scheiwiller, Milán, 2008, pp. 97-109.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 100.

¹²¹ Véase Giancarlo Gaeta, “Simone Weil, una elección de vida”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., pp. 161-175.

¹²² *Ibidem*, p. 162.

escombros y a la intemperie respecto a los grandes monumentos conceptuales que la habrían sostenido desde las edades clásicas, tanto antigua como moderna, del pensamiento. En Simone Weil encontramos tonalidades iluminantes colmadas de lucidez y belleza tanto intelectual como espiritual: encontramos un decir con capacidad de hablar en lo no dicho. Podemos descubrir en otras autoras como las nombradas, en “la belleza de sus obras, en las que respira el pequeño ser humano que cada uno lleva en sí, abandonado, el pequeño pobre y loco ser que solo dice la verdad”.¹²³

En relación a lo antedicho podemos afirmar que mucho más allá de ser una primera forma literaria sin más, la *Ilíada* es uno de los vértices cognoscitivos al que accede el ser humano haciendo travesía, sondeando en la oscuridad, conviene no olvidar que “la claridad multiplica los enigmas” —como afirma Bernaloff—¹²⁴ para así palpar y conocer sus confines y los confines del mundo. Es posible que en esa búsqueda que presenta la poesía trágica en su andadura a través de las polaridades entre las que se da la experiencia humana, la más compleja de elucidar sea la oposición entre las instancias salvajes y las leyes de la *polis* que intentan domarlas. Es difícil encontrar una neta separación entre ellas y los espacios de ambigüedad, que están a veces representados en silencios muy significativos como, por ejemplo, el que se produce entre el anciano Príamo y el héroe Aquiles que ha puesto fin a la vida de Héctor, hijo del primero. “Creo que este es el más hermoso de los silencios de la *Ilíada*; aquellos silencios absolutos en los que se sumen el fragor de la guerra de Troya, la vociferación de los hombres y de los dioses, el estruendo del cosmos”.¹²⁵ Ese silencio, que lo reúne todo, es un espacio intersticial difícil de ser deconstruido, de identificar instancias en él y despejar las ambigüedades e inmensidades que contiene. “El devenir del universo está suspendido en ese impalpable silencio que solo dura un instante. Y permanece”.¹²⁶

Si atendemos al libro x de *La república*, Platón pone en el decir de Sócrates, nada más empezar el libro conclusivo de esta obra, la necesidad de erradicar la

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ Rachel Bernaloff, *De la Ilíada*, op. cit., p. 64.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 56.

¹²⁶ *Ibíd.*

poesía de dicha fundación política. Es posible que Platón, más allá del riesgo de dar cabida a la actividad poética, previera otro peligro: el que supone la tragedia, justamente por esa capacidad de establecer intercambios o desplazamientos en una movilidad más fluida que la que puede darse en el dominio estrictamente conceptual entre las fronteras trazadas entre naturaleza y cultura, al punto de suspender por unos instantes los contextos, los modelos adquiridos, y permitir que lo que es familiar sea penetrado por la inquietud, por lo ajeno y así introducir alteraciones en las modalidades de relación con el mundo, modificaciones que podrían posibilitar órdenes nuevos. Si bien Platón a lo largo de la obra se ha referido a Homero como auténtica fuente de enseñanza para los griegos, con toda contundencia explícita también la necesidad de excluir a los poetas en nombre de la verdad, incluido el autor más primigenio de la epopeya y de la tragedia. En este sentido la grandeza del siglo V a.C., expresada en la tragedia, radica en el permitir el diálogo, el desplazamiento entre esos dos polos, la copresencia de las antinomias, de las cuales solo se puede tener experiencia y son difíciles de pensar juntas fuera del género trágico. Respecto a la inconveniencia de la actividad poética, afirma Platón que “todas esas obras parecen causar estragos en la mente de cuantos las oyen si no tienen, como contraveneno, el conocimiento de su verdadera índole”.¹²⁷

Por lo que se refiere al saber trágico, la enseñanza iniciática sería aprender a *amar las cosas perecederas*, esto es, amar las cosas en su fragilidad dado que ésta resulta ser la marca de su irrevocable realidad. Weil lo confirma una vez más en el ensayo “Dios en Platón”,¹²⁸ escrito entre finales de 1940 y noviembre de 1942, donde sostiene: “No hay cuadro de la miseria humana más puro, más amargo y más conmovedor que la *Ilíada*. La contemplación de la miseria humana en su verdad implica una espiritualidad muy alta.”¹²⁹ Y da un paso más al afirmar: “Toda la civilización griega es una búsqueda de puentes a tender entre la miseria humana y la perfección divina”.¹³⁰

¹²⁷ Platón, *La república*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (trads.), Alianza Editorial, Madrid, 1994, Libro X, 595 b-c, pp. 506-507.

¹²⁸ Simone Weil, *La fuente griega*, op. cit., pp. 77-124.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 78.

¹³⁰ *Ibidem*.

Así pues, en medio de las tonalidades de amargura, ternura y lamento, en la *Ilíada* se asoman pálidamente la justicia y el amor, los cuales casi no tienen cabida en las secuencias de extremo pesar e injusticia que la componen. Hay “momentos luminosos dispersos aquí y allá; momentos breves y divinos”,¹³¹ en que puede emerger el alma mostrando su pureza y su capacidad de valor y de amor. Es un despertar momentáneo, ya que volverá a sumirse enseguida en la “lúgubre monotonía”¹³² del imperio de la fuerza, su carácter transitorio es debido a que la pureza carece de poder, a la par que carecen de poder también las instancias elevadas como son las que tengan que ver con la atención creadora del pensamiento.

Pero la fuerza no solo queda medida y reflejada en la violencia extrema. Weil focaliza la atención incluso en aquella fuerza que “no mata todavía. Sin duda matará, o matará tal vez, o está solamente suspendida sobre el ser al que a cada instante puede matar; de todos modos, transforma al hombre en piedra”.¹³³ De aquí se desprende un segundo poder atribuible a la fuerza que no mata, y no menos devastador: el que transforma a un ser humano vivo en cosa, antes de ser tocado. En este caso el alma, toda ella, experimenta violencia, habita un ser humano pensante que no puede pensar. Por ello afirma Weil que la finalidad última de la guerra, de esa realidad dura, demasiado dura para ser soportada, no es otra cosa que el alma de los que integran los bandos combatientes y el poder de la fuerza brutal con su absurda irreversibilidad, un poder que transforma al ser humano cosificándolo, reduciéndolo a algo que solo ocupa un cierto espacio en el universo.

Dado que los Estados son incapaces de erradicar la desventura, sus empeños deben estar centrados en equilibrar la balanza colectiva de las fuerzas en juego. Parecería que, en primera instancia, ese vínculo esencial entre *malheur* y el acceso a una progresión espiritual, condujera necesariamente a la aporía que presenta la imposibilidad de conocer más en profundidad el *malheur* y pareciera quedar en el aire la pregunta acerca de si hipotetizando un conocimiento cabal de la desventura dotaría de claves políticas en lugar de

¹³¹ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 35.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*, p. 16.

aporías. Claves que permitieran reducir mucho más la fuerza, enorme y devastadora, del poder oculto del mercado hoy en día, con sus amplios y más o menos secretos alcances globalizados, en lo que ya se llama “el asalto neoliberal a la población mundial”,¹³⁴ asalto que tiene al mundo del presente siglo con un pie dentro de la barbarie institucionalizada. Como, asimismo, reducir la trepidante necesidad de competir para ejercer el mayor poder posible de manera insensata, insensatez que observamos desde el origen de la civilización. Se debate en los tiempos presentes si existe una alternativa a dicha barbarie político-mercantil.

Aun cuando no haya acceso a un entero conocimiento de la desventura, Weil detecta que la fuerza modula doblemente: por un lado el alma de los que creen disponer de aquélla sin medida y la ejercen ciegamente, desde la embriaguez característica de quienes se sienten poderosos y que los hace sordos a todo llamado a la medida. Por el otro, las almas que padecen la fuerza y que son aplastadas por ella, las almas de los suplicantes más bien mudos que podrán o no llegar a hacerse escuchar. Y afirma que si bien nadie es poseedor de la fuerza, cada vez lo que se cumple es una proporción despiadada en la balanza social, entre la fuerza que aplasta, ejercida por almas humanas cegadas que creen poseerla, y las que experimentan las consecuencias desventuradas de cada pulso. Ahora bien, en la *Ilíada* “los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes por el otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza”.¹³⁵ Salvo Aquiles —y solo hasta cierto punto— el iracundo y rebelde hijo de Tetis, a quien vemos al inicio de la historia excepcionalmente llorando encolerizado. Este primer momento de humillación para el héroe invicto, de dos que se detectan en la epopeya, ha sido generado por el rey Agamenón quien es el causante de la ausencia de su amada Briseida,¹³⁶ “la de bellas mejillas”, que se verá retenida como botín de guerra por el rey aqueo. Esto provoca que Aquiles se eche “a llorar sentado sobre la

¹³⁴Diálogo entre Chomsky y Varoufakis en 2016, en línea: <https://www.youtube.com/watch?v=FTH6UnmOwb8>, visto 15 septiembre de 2017.

¹³⁵ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, op. cit., p. 22.

¹³⁶ Homero, *Ilíada*, op. cit., I, 346, p. 40.

ribera del canoso mar”¹³⁷ y no solo, pues lo explicará a su augusta madre, vertiendo lágrimas y suplicando su ayuda. Los héroes, pues, tiemblan y gimen como el resto de los mortales y absolutamente todos aparecen vencidos en algún momento. De hecho, solo habrá un segundo episodio en la *Ilíada*, en el que vemos a Aquiles reducido y “presa del terror”,¹³⁸ en la escena del río Escamandro, dios del río troyano que discurre junto a la ciudad asediada. Weil destaca que en esta segunda ocasión será un río y no un ser humano el que consiga reducir al agresor aqueo. Según leemos: “el revuelto oleaje se erguía terrible alrededor de Aquiles”.¹³⁹

Considerando que todo ser humano está destinado desde el nacimiento a sufrir violencia, ya que prácticamente no existen escenarios “neutros” y aunque esta sea una verdad que los hombres desconocen, el experimentar y padecer la fuerza o la violencia, pasa a ser una imposición que no se muestra sino como opacidad ante el espíritu de los humanos. Así: “El fuerte no es nunca absolutamente fuerte, ni el débil absolutamente débil, pero ambos lo ignoran”.¹⁴⁰ Las únicas instancias que deciden casi siempre la “suerte cambiante”¹⁴¹ son el ciego destino y los dioses que conmueven y entusiasman la imaginación de los hombres. Todos tiemblan, pues, o deberían temblar —el mismo Aquiles es sabedor probablemente de que su alegría es breve— durante y después de la guerra ya que existe el *malheur* para los vencedores al igual que existe para los vencidos. El vencedor del momento no tiene en cuenta que su victoria es algo pasajero e ignora que le espera una sanción geométrica que castigará el pecado de la *hybris*. En su ceguera no ve que su exceso está marcando una destinación desventurada. Al ser humano se le ha prescrito por parte de los dioses: μηδέν ἄγαν, nada en exceso, sin embargo, desde el punto de vista de la epopeya y de la tragedia, el uso moderado de la fuerza es una auténtica rareza —“la tentación del exceso es casi irresistible”—¹⁴² y será el desconocimiento del propio límite el que lleve a pretender demasiado. *Némesis*, aquella divinidad justiciera, motor de la tragedia griega, que castiga la

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Homero, *Ilíada*, op. cit., XXI, 248, p. 458.

¹³⁹ *Ibidem*, XXI, 240, p. 457.

¹⁴⁰ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 24.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴² *Ibidem*, p. 29.

desmesura, se encargará de restituir a sus medidas a quienes las hayan excedido. Toda cosa tiene su *péras*, su límite, que se recorta en el *ápeiron*, en lo ilimitado y debe ser mantenida en su forma que es, por definición, limitada. Afirma Weil que “el *malheur* es ilimitado”¹⁴³ y que, paradójicamente, “la tragedia captura este ilimitado como en una red”¹⁴⁴ que, en forma de destello, aparece en las relaciones de fuerza en la vida de los seres humanos, los cuales por unos instantes quedan asociados a esa región ilimitada e impersonal.¹⁴⁵ Así es como también en la *Ilíada*, aparece enfatizado por Weil el carácter impersonal del *malheur*. Y es precisamente este carácter el que asocia la desventura al dominio de lo sagrado. En “Notas de Londres” confirma que aquello que en el hombre es sagrado —como está tratado en los capítulos “Lo impersonal y lo impolítico” y “Lo sagrado es un *topos* anónimo” de la presente tesis— es “la aptitud para lo impersonal, la facultad de tránsito a lo impersonal”.¹⁴⁶

Ahora bien, quienes transgreden sus límites por el anhelo irrefrenable de ir más allá de ellos y, no encontrando resistencias, incurren en excesos, serán en su momento restituidos a la fuerza y con dolor a su condición humana y finita. Mediante ese castigo geométrico que “constituye el alma de la epopeya”,¹⁴⁷ se alude a una exactitud no solo lineal ciertamente, sino multidimensional que se acerca al tipo de comprensión a la cual aspira Weil, con resonancias de Spinoza en el propósito de considerar “las acciones humanas y sus apetitos como si se tratara de líneas, superficies y volúmenes”.¹⁴⁸ En este sentido Simone Weil reconoce a los griegos la capacidad de ser “geómetras en el aprendizaje de la virtud”.¹⁴⁹ Y probablemente esté visualizando la conveniencia, que quedará expresada en *L'Enracinement*, de ir a buscar e indagar lo que llama el “arte de transponer las verdades”,¹⁵⁰ arte raro, al que me referiré

¹⁴³ Simone Weil, “Cahier III (K3)”, OC VI 1, p. 299.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ La relación entre *malheur* e impersonal es tratada en el capítulo “Lo impersonal y lo impolítico”, de la presente tesis.

¹⁴⁶ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 122.

¹⁴⁷ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 25.

¹⁴⁸ Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 75.

¹⁴⁹ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 25.

¹⁵⁰ Simone Weil, *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, OC V II, Gallimard, París, 2013. *Echar raíces*, Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella (trads.), Trotta, Madrid, 1996, p. 68 [OC V 2, p. 165.]

enseguida, pero esencial dado que también “en el pensamiento hay un espacio de tres dimensiones”.¹⁵¹ Weil expresa que lo saludable y necesario para la cultura y sus contenidos es encontrar esas adecuadas transposiciones a través de las capas que componen la producción cultural, para así conseguir poner la verdad al alcance de todas las gentes. Transponer sería el modo en que el conocimiento de las verdades saliera de “la atmósfera irrespirable” en que se halla encerrada la cultura. La tarea implica modificar, y en mucho, la impartición del saber, la transmisión de la cultura, incluida la enseñanza de la geometría: se trata, a juicio de Weil, que deje de divulgarse como un saber ajeno a toda relación con el mundo. Asimismo sostiene que la transposición constituye de por sí un criterio de verdad: aquello que no puede ser transpuesto “no es una verdad”.¹⁵² Se trata de que dicha verdad deje de ser objeto de especialistas, como también de degradarse a medida que desciende su transposición. Dentro de la inevitable vulgarización, deformación o burocratización en la que incurre la enseñanza y difusión de la cultura, se habría instalado una desconexión estructural entre los razonamientos geométricos y su carácter de necesidad en nosotros como criaturas sometidas y “circunscritas en el espacio y el tiempo [...] La geometría ha perdido su sabor, su esencia. Su esencia consiste en ser un estudio que tiene por objeto la necesidad, esa misma necesidad que, de hecho, es soberana aquí abajo”.¹⁵³ Weil plantea la intervención de la clase intelectual en este proceso de transponer verdades, aunque considera difícil de obtener la mezcla entre intelectuales y obreros. Con carácter urgente aboga

La primera edición de esta obra en Gallimard, París, 1949, se hizo por decisión de Albert Camus, entonces director de la colección *Espoir*, quien consideró este manuscrito como un “tratado sobre la civilización”. Se publicó posteriormente en colección *Idées*, Gallimard, París, 1962 y Colección *Folio Essais*, Gallimard, París, 1990. *Echar raíces*, Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella (trads.), Trotta, Madrid, 1996. Al igual que los *Escritos de Londres*, *L'Enracinement* fue redactado en dicha ciudad, a la que Simone Weil llegó, procedente de Nueva York, en diciembre de 1942. La obra responde al encargo que le hiciera André Philip para la plataforma *France Libre* y se trata de un estudio llevado a cabo por Weil para la reorganización de Francia después de la guerra. Interesante y detallado artículo, acerca de esta obra el de Carmen Herrando, “*L'Enracinement* en la crítica literaria (Camus, Mounier, Eliot)”, *Apeiron*, op. cit., pp. 117 ss.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*, p. 68.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 69.

por examinar cómo re-arraigar, reconciliar obreros y poesía griega, cultura y pueblo, con vistas a “una nueva orientación de la cultura”.¹⁵⁴

En cualquier caso, desde el ensayo sobre la *Ilíada*, la fuerza ha quedado como una constatación difícil de vencer en la experiencia humana, como asimismo difícil de rebatir en el discurso. Y otro tanto es también el vencer la tentación humana de precipitarse en lo informe. Al palpar los límites que dan forma a las virtudes humanas y quererlos superar incurriendo en desmesura, con dolor nos vemos reconducidos, forzados y reposicionados a los propios parámetros. En este aprendizaje nadie prevalece, ni siquiera las divinidades, pues en cualquier dominio los participantes humanos o divinos están expuestos a que las Erinias, ministras de *Dike*, los sorprendan en algún momento. Los dioses, distantes y abstractos, no se presentan en la tragedia identificados con una justicia imparcial o superior a la humana sino más bien “investidos de cualidades humanas pero no humanitarias”.¹⁵⁵ Queda flotando el enigma de cómo las formas virtuosas serán recuperadas después de los acontecimientos trágicos, dado que nada de lo que la fuerza ha devastado es creíble que siga siendo como antes. Cabe preguntarse si es la fuerza la que ha modificado el destino, en ese caso habría que aceptar que al ser humano le corresponde dar forma a ese destino, lo cual se cumpliría solo en medio de conflictos y pulsos de fuerza.

Aquel rigor en el saber geométrico propio del alma de la epopeya —y posteriormente motor de las tragedias de Esquilo— fue asumido plenamente por los pitagóricos, así como también por Sócrates y Platón. Todos ellos reflexionaron partiendo de este saber para pensar el hombre y el universo, saber que se extendería por todas partes donde llegó el helenismo. Así como Oriente tiene la palabra *karma*, Occidente carece incluso del vocablo —afirma Weil— para indicar este saber originario en relación al destino de los hombres. Las ideas de límite, medida, equilibrio, que deberían determinar la conducta en la vida, tienen en el presente un empleo servil únicamente en la técnica, pues “no somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 70.

¹⁵⁵ Véase Hermann Broch, “El estilo de la edad mítica. Sobre Rachel Besspaloff”, “Posfacio”, Rachel Besspaloff, *De la Ilíada*, op. cit., p. 95.

geómetras en el aprendizaje de virtud”.¹⁵⁶ Weil habría buscado siempre poder derribar la pantalla que separa la mente humana de su propia casa que es el universo. Estas cuestiones están muy presentes en el intercambio epistolar con su hermano matemático André Weil.¹⁵⁷ El universo se puede contemplar desde distintos planos y dominios sin perder de vista que toda verdad no solo es experimental, sino que: “Una verdad es siempre la verdad de algo”.¹⁵⁸ Al respecto Weil subraya dos cosas: “La verdad es el esplendor de la realidad”¹⁵⁹ y lo que se ama, cuando se ama, no es la verdad sino más bien la realidad. Es decir, se ama esta o aquella realidad en la verdad que muestra. “En vez de hablar de amor a la verdad vale más hablar de un espíritu de verdad en el amor”.¹⁶⁰

En la *Ilíada* se nos muestra que quizá los griegos estaban más cercanos a aceptar que la “áurea balanza”¹⁶¹ de Zeus es la que rige el ciego destino. Zeus, una especie de “cruel abstracción”,¹⁶² el gran espectador permanente y distante de los avatares humanos y casi desprotagonizado de sí mismo en el transcurrir de las secuencias trágicas. Por otra parte, como observa Broch, pese a la humanización de los dioses que se dió en la Grecia arcaica y trágica, éstos conservan en la versión homérica su “carácter mítico y abstracto” a la vez que su capacidad alusiva sigue dando representación a “las colosales fuerzas a las que representan, unas fuerzas que mantienen la vigencia del modelo del mundo y de la lucha del hombre”.¹⁶³ Es gracias a una lejanía en clave de ironía poética, que Homero transforma aquellas “cualidades impersonales”,¹⁶⁴ atribuibles a los dioses en exclusiva, en cualidades humanas.

¹⁵⁶ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 25.

¹⁵⁷ Si bien no puedo detenerme ahora en esta fuente epistolar entre los hermanos Weil, señalo que sus cartas están recogidas en Simone Weil y André Weil, *L'arte della matematica*, Adelphi Edizioni, Milán, 2018. El volumen contiene además el ensayo de Maria Concetta Sala, “Il genio dell'attenzione, l'aristocrazia dell'intelligenza”, con interesantes observaciones.

¹⁵⁸ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 196. [OC V 2, p. 319.]

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ Homero, *Ilíada*, VIII, 69, op. cit., p. 176 y Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 24.

¹⁶² Véase Hermann Broch, “El estilo de la edad mítica. Sobre Rachel Bepaloff”, Rachel Bepaloff, *De la Ilíada*, op. cit., p. 95.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

Es posible que en el mundo griego hubiera una cierta fe en la providencia indiscriminada por la cual se manifestara “la necesidad, que restituía el equilibrio, en el movimiento basculante de la desgracia, en una especie de *geometría de las fuerzas*”.¹⁶⁵ Weil concluye su ensayo sobre la *Ilíada* aludiendo al carácter milagroso de esta epopeya por su acierto al dejar representada en el poema la irreductible “subordinación del alma humana a la fuerza”.¹⁶⁶ Tanto en la obra como en la vida nadie queda sustraído a la fuerza y por consiguiente al *malheur* que conlleva. Incluso cuando el ser humano es amado, lo será dolorosamente, pues siempre gravitaría sobre él el peligro de la destrucción.

En las últimas líneas del ensayo weiliano hay una prescripción apesadumbrada, por lejana, respecto a la misma Europa que viera nacer la *Ilíada*, acerca de lo que es deseable para la vida colectiva y que caracteriza al genio épico, a saber, “no creer nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados”.¹⁶⁷

¹⁶⁵ La frase “geometría de las fuerzas”, me parece atingente y se halla expresada en el prólogo de Carlos Ortega a Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2007, p. 31.

¹⁶⁶ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 40.

¹⁶⁷ *Ibídem*, p. 43.

1.3 Pensar el *malheur*

Aunque inherente a la vida, la desventura es un desarraigo de la vida que gravita sobre todos y cada uno de los seres humanos. No obstante, encontramos en muchos momentos afirmaciones de Weil que ponen en evidencia la extrañación que experimentamos hacia el *malheur*. Vemos cómo, a medida que nos acercamos a su concepción de la desventura y acompañamos su búsqueda para darle especificidad conceptual, avanza dotándola de cargas de profundidad que hacen del *malheur* un lugar indecible que anida en el epicentro de la existencia. Así pues, la filósofa va incorporando especificación y distinciones en un movimiento del discurso que lleva a situar el *malheur* en una especie de hueco que con el pensamiento solo podríamos orillar, como por ejemplo, cuando afirma: “El pensamiento huye de la desdicha tan pronto e irresistiblemente como un animal huye de la muerte”.¹⁶⁸ Si bien según Weil: “El gran enigma de la vida no es el sufrimiento sino la desdicha”,¹⁶⁹ concibe el *malheur* como distinto del sufrimiento físico y del dolor físico: la desdicha no es tal si no desarraiga esa vida y la atraviesa en todas sus dimensiones, incluida la social. En caso de un ligero dolor físico, si éste somete al pensamiento estaríamos ante la presencia del *malheur*, y entre el *malheur* y el dolor intenso hay a la vez “continuidad y separación de un umbral, como en la temperatura de ebullición del agua. Hay un límite más allá del cual se

¹⁶⁸ Simone Weil, “El amor a Dios y la desdicha”, *Pensamientos desordenados*, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1995, p. 62. Este libro reúne varios ensayos, entre ellos “El amor a Dios y la desdicha”, que cito. Se encuentra también en el libro *A la espera de Dios*, op. cit. casi idéntico en su primera parte. Weil escribió este ensayo en fecha de difícil precisión, pudo redactarlo entre los últimos meses en Marsella, acabándolo en Casablanca o bien en el barco rumbo a Nueva York o directamente en esta última ciudad. Recordemos que Weil salió de Marsella rumbo a Marruecos y luego a Nueva York, el 17 de mayo de 1942 y desde esta ciudad viajará a Inglaterra el 10 de noviembre de ese mismo año.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

encuentra la desdicha pero no más acá”.¹⁷⁰ La determinación de dicho umbral depende de las características de cada individuo.

En cualquier caso, según Weil, es difícil para el pensamiento mirar de frente a la desventura y verbalizarla, dado que a diferencia del dolor y del sufrimiento transitorio, la desventura se apodera de quien la experimenta: “en el mejor de los casos, aquel a quien marca la desdicha no conservará más que la mitad de su alma”.¹⁷¹ El verdadero enigma de la existencia radica en la desventura: puesto que no es de sorprenderse el hecho de que “seres inocentes sean asesinados, torturados, desterrados, reducidos a la miseria o a la esclavitud, encerrados en campos de concentración o en calabozos”¹⁷² dado que existen criminales que ejecutan esas acciones contra la humanidad. Tampoco cabe sorprenderse de que las enfermedades se alarguen e inflijan sufrimientos que más bien aproximan la vida a una imagen de la muerte, puesto que “la naturaleza está sometida a un juego ciego de necesidades mecánicas”.¹⁷³ Lo que sí debería sorprendernos, señala Weil, es que la desventura tenga el poder que ejerce sobre el alma de aquellos que la padecen, hasta el punto de extinguir en ellos toda posibilidad de amar. El *malheur* excluye a Dios “y durante esta ausencia no hay nada que amar” y si el alma deja de amar, “la ausencia de Dios se hace definitiva”.¹⁷⁴ Cabe esperar que el alma aspire a amar aunque sea desde “una parte infinitesimal de sí misma”.¹⁷⁵ Por ello debemos estar preparados y ayudar a que otras almas no se precipiten en la desventura, pues si el alma dejara de amar, cancelaríamos toda posibilidad, toda esperanza de que le fuera revelada la belleza del mundo.

Una vez identificado este núcleo del *malheur*, que pronto pasará a ser también puerta de acceso a lo trascendente, vemos que paradójicamente aquello que se halla en “el centro del pensamiento es lo que no se deja pensar”.¹⁷⁶ Como si solo pudiera encontrarse el modo de perimetrar una forma de vacío que hiciera

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷² *Ibidem*, p. 62.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Véase Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, Isidoro Herrera (trad.), Arena Libros, Madrid, 2008, p. 154.

de centro de lo pensable sin dejarse conceptualizar, sino solo constatar, indicándonos que tocamos la orilla de lo indecible. Se trata de un centro que la experiencia nos lleva a “descubrir sin dejar de recubrirlo”.¹⁷⁷ Las necesidades naturales y las circunstancias desafortunadas en la vida colectiva y personal, determinan e interceptan nuestra libertad: impactan en ese vacío que solo podemos tocar en su borde exterior, decible solo en su antesala. Si bien esto es así, para la filósofa solo hay un modo legítimo de construir pensamiento, a saber, haciéndose cargo de esta base desventurada e impersonal. Una base propia de la condición anónima del ser humano al experimentar el *malheur* auténtico, ya que aunque acontece a pesar de uno mismo, todo pensamiento que se construya prescindiendo de la desventura humana, resultará ser solo abstracción o ficción. En este sentido Weil, una vez más, taxativa, afirma que es imposible llegar a ser justo y conseguir amar verdaderamente “si no se conoce el imperio de la fuerza y no se sabe respetarlo”.¹⁷⁸

Recordemos que Weil tradujo fragmentos de tragedias y escribió sobre ellas con la intención de acercar esa fuente griega a los obreros. Es más, la propia pensadora inició, en 1940, la escritura de una tragedia llamada *Venecia salvada*,¹⁷⁹ obra que quedará inconclusa, pero acerca de la cual no dejó de meditar y de completar en el período londinense.¹⁸⁰

En un brevísimo ensayo, redactado con posterioridad a “La *Ilíada* o el poema de la fuerza” y titulado “Zeus y Prometeo”,¹⁸¹ Weil analiza la antigua expresión griega de raíz órfica: τῷ πάθει μάθος, fórmula que emparenta el padecimiento de los seres humanos con la sabiduría. En esta reflexión acerca del *Agamenón* del eleusino Esquilo, Weil traduce —no sin dificultad, hasta parecerle “casi

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁷⁸ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 41.

¹⁷⁹ Simone Weil, *Poemas — Venecia salvada*, Adela Muñoz Fernández (trad.), Trotta, Madrid, 2006.

¹⁸⁰ Para escribir esta obra Weil se habría inspirado en un relato histórico de 1674, del abad Saint-Réal: *La conjuration des espagnols contre la république de Venise en 1618*, obra de la cual se han hecho adaptaciones radiofónicas y teatrales durante el siglo XX. Por otra parte, es interesante la aportación sobre *Venecia Salvada* de Massimo Cacciari en su artículo “Venezia perduta”, *Geo-filosofia dell’Europa*, Adelphi, Milán, 1994, pp. 87-103.

¹⁸¹ Simone Weil, “Zeus y Prometeo”, *La fuente griega*, op. cit., pp. 45-48, texto escrito probablemente entre 1942 y 1943.

intraducible”—,¹⁸² un pasaje de un coro de la tragedia, en el que se dirigen palabras a Zeus quien, afirma Weil, es visto como el dios supremo y único, cuya tradición se ha recogido en la obra del poeta, pues las tragedias de Esquilo, sigue Weil, “están visiblemente impregnadas de esta doctrina”.¹⁸³ “la doctrina enseñada a los iniciados en los misterios, especialmente el de Eleusis”.¹⁸⁴

“Por el sufrimiento el conocimiento”,¹⁸⁵ por el padecimiento la enseñanza concedida por Dios al hombre, aun cuando no queda expresado en la tradición en qué consiste “la sabiduría enseñada”.¹⁸⁶ Es probable que Weil tenga en mente ese fondo semántico que asocia “padecer” con “saber” cuando busca conceptualizar el *malheur*. Desventura no solo como resultado de la fuerza opresora, sino identificando ahora el padecimiento puro y no buscado en la existencia humana, distinguiéndolo del sufrimiento de “los que se atormentan sin motivo por pura perversidad o por romanticismo”.¹⁸⁷ Así pues, en el reparto de la posibilidad de obtener sabiduría, ésta advendría en quienes habiendo experimentado el *malheur*, hacen uso de la posibilidad de saber, es decir, no necesariamente toda desventura se traduciría de manera automática en sabiduría para todo aquel que la experimente, sino que se refiere a esa sabiduría que se concede a quienes habiendo padecido “el extremo dolor físico, acompañado de una extrema angustia del alma”,¹⁸⁸ predisponen su alma a la misteriosa revelación de la belleza del mundo. El mismo coro del *Agamenón* dirá que es la justicia la que distribuye la suerte, o mejor: “la *Justicia concede el comprender a los que han sufrido* (o: concede el saber)”.¹⁸⁹ Zeus con su balanza de oro es el dios de la medida, el que penalizaría la desmesura, el exceso y el abuso de poder en todas sus formas. Afirma Esquilo que Zeus

¹⁸² *Ibíd.*, p. 46

¹⁸³ *Ibíd.*

¹⁸⁴ *Ibíd.*

¹⁸⁵ Citado y traducido por Simone Weil, “Zeus y Prometeo”, *La fuente griega*, op. cit., p. 45.

¹⁸⁶ Simone Weil, “Notas escritas en Londres” (1943), en *El conocimiento sobrenatural*, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 2003. pp. 266-267. Cabría indagar acerca de la lectura que Weil hace de San Pablo en el sentido de que alude a *enseñar la obediencia*, ¿habría una sabiduría de la obediencia? Esta línea abre interrogantes más que otra cosa. La propia Weil va a parar a Prometeo.

¹⁸⁷ Simone Weil, “Zeus y Prometeo”, *La fuente griega*, op. cit., p. 46.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 47

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 46.

“abrió a los mortales el camino de la sabiduría”.¹⁹⁰ De acuerdo a los misterios de Eleusis es en esta dirección, y solo en esta, que es indispensable el *malheur* ya que los griegos, no dieron valor a la desventura por sí misma, sino solo en la medida en que constituyera el acceso a las comprensiones supremas. Solo el *malheur* enseña al hombre a “pensarse a sí mismo como un ser limitado y dependiente”.¹⁹¹

Como ya he señalado, la naturaleza de las cosas llevará a que en el juego de fuerzas que es todo campo social, se consiga dar voz, o no, a las demandas en el momento oportuno, en el mejor de los casos. De lo contrario, o mientras no sea así, lo que observamos es mudez de los suplicantes, docilidad, ausencia de capacidad de pensar y, por tanto, el alma violentada por no habitar en alguien que ejerce pensamiento. Weil expone distintas gradaciones de *malheur*, entre ellas se detiene en el ejemplo gráfico y extremo de un vagabundo ante el tribunal, acusado de haber realizado un pequeño robo, una zanahoria de un campo, en este caso se muestra, por una parte, la alianza natural entre verdad y desgracia, por la otra, el desencaje entre desgracia y lenguaje, pues el vulnerable apenas puede balbucear, exponiéndose ante una inteligencia posicionada, un juez, que “cómodamente sentado desgrana elegantemente preguntas, comentarios y bromas”.¹⁹² Según Weil “nada es más raro que una expresión justa en la desdicha al describirla”,¹⁹³ tanto si la verbalización de la situación desventurada procede del que la sufre como si proviene de otro, y tal desencaje puede desembocar o bien en la comodidad de un cierto lenguaje fingido que suele aludir a una supuesta predisposición innata del desventurado, o bien en la pretensión de que el *malheur* no dejará secuelas incluso corporales en el espíritu que lo encarna.

En la condición desventurada no solo puede estar ausente la capacidad de pensar sino que a la vez hay una suspensión del tiempo que ilustra dicha violencia o desgarró y en la que resulta imposible concebir el momento siguiente, la continuidad fluida y reconocible del transcurrir. Dado que el centro vacío está impactado por el *malheur*, queda separado, como por un abismo, del

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 46.

¹⁹² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 32.

¹⁹³ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 42.

instante sucesivo. Cabe un lapso de espera para que aquellos que lo experimentan superen dicha desconexión inicial entre desventura y desarrollo discursivo, digamos además que el “lenguaje enuncia relaciones”,¹⁹⁴ y para ello necesita la extensión de una durabilidad, entretanto solo podría haber el grito procedente de la región anónima del alma, ese grito es de carácter impersonal y “brotó a causa de la sensación de un contacto con la injusticia a través del dolor”.¹⁹⁵ Dolor que ha sustraído al alma del *continuum* temporal, por ello para Weil la violencia generada en el alma tiene una remitencia exclusiva al tiempo: éste queda suspendido respecto al pasado y al futuro, es un tiempo no orientado que no deja, ni se deja, pensar, de manera que la experiencia del *malheur* necesita tiempo para poderse enunciar, esta es una de las mayores violencias para el ser humano. En este sentido Weil establece ya una distinción interesante para desmontar la correspondencia opuesta, y habitualmente entendida, entre placer y dolor. Según afirma: “Por naturaleza, huimos del sufrimiento y buscamos el placer”.¹⁹⁶ Y solo por esta asociación es que “el gozo sirve de imagen al bien y el dolor de imagen al mal. De ahí se desprende la imaginería del paraíso y del infierno. Pero en realidad, placer y dolor son parejas inseparables”.¹⁹⁷ Las que se oponen, pues, son las especies de dolor y placer, por lo que tendríamos que visualizar placer y dolor celestes, así como placer y dolor infernales. Se trata de un desplazamiento hecho por Weil, en el que deconstruye la cómoda tendencia humana al placer para que hayan quedado identificados, de manera absoluta, como observamos: placer con bien, dolor con mal. Según Weil, la mayor grandeza del cristianismo radica en el hecho de no buscar un remedio sobrenatural a la desventura sino darle un uso sobrenatural. En ciertas páginas de los *Cahiers*,¹⁹⁸ escritos entre septiembre de 1941 y febrero de 1942, se pregunta si “sobrenatural” es una noción indispensable o no, noción que había definido como aquel dominio de la inteligencia que es “oscuro y fuente de luz”.¹⁹⁹ La propia Weil observa que dicha noción es indispensable en la exacta medida en que se presente como

¹⁹⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 32.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 20.

¹⁹⁶ Simone Weil, “La desgracia”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 122.

¹⁹⁷ *Ibíd.*

¹⁹⁸ Simone Weil, “Cahier VI (K6)”, *OC VI 2*, p.324.

¹⁹⁹ *Ibíd.*

imprescindible para pensar la condición humana. Cuando habla de “luz interior de la evidencia”,²⁰⁰ se refiere a esa luminosidad sobrenatural, luz que resulta ser mayor que la luz propia de la inteligencia y por ello es adjetivada como trascendente. “El paso a lo trascendente se produce cuando las facultades humanas —inteligencia, voluntad, amor humano— tropiezan con un límite, y el ser humano permanece en ese umbral, más allá del cual no puede dar un paso, y esto sin apartarse, sin saber lo que desea y tenso en la espera”.²⁰¹

Así pues, el *malheur* no debe ser buscado ni propiciado, ya que cuando se experimenta, en sus dimensiones física, psíquica o social, como ya he señalado, acontece ajeno a la voluntad de quien lo experimenta. Es más, para que sea perfectamente puro debemos haber hecho todo lo que esté en nosotros por evitarlo. A la par tenemos que estar dispuestos a amar no la desventura directamente, sino su posibilidad al modo en que se ama la belleza y la bondad en el mundo de la experiencia y de los fenómenos, solo porque es, sin esperar utilidad alguna a cambio. La búsqueda de Weil, por seguir un movimiento que la oriente hacia un pensamiento cada vez más puro o al deseo de colmarlo con tal pureza, la lleva a atisbar un tipo de amor desinteresado hacia este mundo del cual el *malheur* forma parte. Será la atención, la contemplación y, más adelante, la plegaria, el modo de conectar con esa vibración que es puro silencio sanador. Solo allí donde hay vacío puede la gracia incidir en el alma, solo la gracia puede evitar que se ejerza el poder del que se dispone y que el alma se eleve por encima de la cadena causal fenoménica. En esos momentos transitorios de experimentar destellos de eternidad, es cuando el ser humano “escapa a las leyes de este mundo por espacio de una centella. Instantes de detenimiento [...] de intuición pura, de vacío mental, de aceptación del vacío moral. En instantes así es capaz de lo

²⁰⁰ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 112. Véase también la edición de José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 2014, que contiene una nota previa de André Breton de 1950, “Desterrar los partidos políticos”, pp. 11-17, en la que afirma que lo absurdo y bobo que es pertenecer a un partido político ya había sido detectado y expresado por Albert Camus y Jules Monnerot, pero el testimonio más decisivo y definitivo sobre este tema es esta “Nota” de Weil, publicada por vez primera en *La Table ronde*, nº 26, en febrero de 1950.

²⁰¹ Simone Weil, “Notas escritas en Londres” (1943), *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 257.

sobrenatural”.²⁰² Desventura, enseñanza y transformación, en ese decurso no es preciso que los iniciados aprendan algún contenido específico, sino que se opere en ellos una transformación que les haga aptos para recibir la enseñanza. Esta sería una forma legítima de espera en la progresión del alma. La desventura no debe ser buscada, sino amada en su posibilidad, amada durante la espera atenta que debe empapar dicha progresión, esa calidad de espera que protege secretos que no posee, que por así decir preserva el dominio de la perfección impersonal y sagrada, que le es desconocido.

Estas consideraciones en el dominio más bien espiritual tienen en el discurso weiliano su correspondencia en el dominio político pues a su juicio la política debe, en cualquier caso, hacerse cargo de la desventura humana, contando que el *malheur* es ineludible. La supresión total de la desventura se vuelve una imposibilidad ontológica. Esto constituye un desvelamiento que Simone Weil coloca en primera línea ante los responsables políticos, instando e interpelando, de una manera lúcida y difícil de pasar por alto, a prospectar vías de salida políticamente dignas, a conseguir regulaciones justas y eficaces, a pensar con libertad en medio de una sociedad plural pero tendencialmente ciega en relación a su propia diversidad así como al bien común. En esta línea de razonamiento Weil, que prefirió siempre el sindicalismo libertario, concibe la “supresión de los partidos políticos”²⁰³ como un bien casi puro, y en general supresión de toda organización jerarquizada, dado que las entidades, en su mayoría, contienen el embrión de la idolatría y del totalitarismo, a punto cada vez de tornarse irrefrenables. Entidades siempre próximas a la falsedad de los Estados totalitarios, debida a “la impresión de potencia, de fuerza”²⁰⁴ que les caracteriza. Su artículo “Ideas esenciales para una nueva constitución”,²⁰⁵ se inicia enfatizando que es más importante que se establezca cómo limitar el poder de un jefe de gobierno, que examinar cómo se le nombra.

Weil sostiene que los partidos políticos, los cuales “piensan *menos* que el pueblo”,²⁰⁶ son formaciones perfectamente capaces de impedir que en un país

²⁰² Simone Weil, “Aceptar el vacío”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 62.

²⁰³ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 101-116.

²⁰⁴ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 122.

²⁰⁵ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit. pp. 77-80.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 77.

haya “un solo espíritu que presta su atención al esfuerzo de discernir, en los asuntos públicos, el bien, la justicia y la verdad”.²⁰⁷ Todo lo que se asemeje a adoctrinar el espíritu enajena al alma del discernimiento y de la luz interior de la evidencia, por ello Weil llega a afirmar que es una trágica ironía que la Iglesia fundada por Cristo, como también todo partido político —que es como una pequeña iglesia profana— deje a las almas fuera de toda investigación concerniente al destino espiritual del ser humano y las quiera someter a un servilismo intelectual.

En el discurso weiliano, la desventura irá identificándose como única forma de acceso a lo sobrenatural, al conocimiento superior de tipo espiritual. Pero este posible acceso no significará la sutura o desaparición del *malheur*.

Ya había aludido a la condición engañosa de la revolución en su obra de 1934, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, y con palabras más asertivas y explícitas, dirá en 1942 que, si bien la idea de revolución concebida como revuelta contra la injusticia social “es buena y sana”,²⁰⁸ al mismo tiempo es una mentira si dicha revolución es concebida como rebelión contra el *malheur*. El que esta mentira —como evasión de la desventura esencial— tenga éxito y acabe por imponerse, genera la falsa promesa revolucionaria de que la rebelión concebida contra el *malheur* “esencial a la condición misma de los trabajadores”,²⁰⁹ suprimirá la desventura. Esta esperanza es considerada por Weil como un estupefaciente pues “ninguna revolución suprimirá esta desgracia”.²¹⁰ El éxito de la engañosa promesa revolucionaria radica en el hecho de que en sus motivos se confunden la desventura propia del trabajador, fruto de la injusticia social, con la desventura esencial inherente al ser humano, cuyo devenir adverso no siempre obedece a la injusticia social. Añade Weil que “el nombre de ‘opio del pueblo’ que Marx aplicaba a la religión pudo llegar a convenirle cuando ésta se

²⁰⁷ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 111-112.

²⁰⁸ Simone Weil, “Condición primera de un trabajo no servil”, *La condición obrera*, Ariel Dillon y Antonio Jutglar (trad.), El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, p. 239.

²⁰⁹ *Ibídem*.

²¹⁰ *Ibídem*.

traicionaba a sí misma, pero ese nombre conviene esencialmente a la revolución”.²¹¹

Por ello, es necesario discernir en cada momento entre la injusticia que genera *malheur* en la franja de los oprimidos sociales respecto de la desventura dada por la misma vida de los seres humanos. De manera análoga, la religión ofrece también un estupefaciente respecto a la desventura. El error de la religión en general, y especialmente de la que se pretenda única, es hacer creer que con ella se acabará la desventura. No es esperable que ni la revolución ni la religión consigan extinguir el *malheur*.

La cura que procede del gran misterio que es la belleza, la belleza con “color de eternidad”²¹² y lejana a la fuerza, varias veces indicada, tampoco preservaría totalmente del *malheur*. La belleza “no es un medio para otra cosa [...] es buena en sí misma, pero sin que encontremos en ella ningún bien”.²¹³ Antes que ser un bien la belleza —impenetrable a la inteligencia habitual— es una promesa. Es un misterio la capacidad de amarla, como también lo es el hecho de que nos conmueva el arte y encontremos belleza en él, aun cuando nos evoque la miseria humana. Si bien la belleza es el gran “misterio supremo aquí abajo”,²¹⁴ su esplendor y la atención que solicita carecen de perdurabilidad. “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”.²¹⁵ En el caso de que no se le opongan resistencias, el deseo puede pasar del “delicioso tormento que inflige”²¹⁶ a transformarse en amor y atención gratuitos y puros.

²¹¹ *Ibíd.*

²¹² Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 122.

²¹³ Simone Weil, “El amor al orden del mundo”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 103.

²¹⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 35.

²¹⁵ *Ibíd.*

²¹⁶ *Ibíd.*

1.4 *Malheur* y política

La inquietud y búsqueda de Simone Weil, a partir de 1938, la llevó a investigar las tradiciones espirituales y sus escritos sagrados, sin dejar de ocuparse de lo social y político, haciendo itinerario a través de ambas dimensiones hasta el final de su breve y fecunda vida dedicada a escribir pensamiento. Es innecesario intentar acentuar una u otra de las dos dimensiones y pretender omitir la dimensión no escogida ya que para Weil son ámbitos copresentes e indisociables.

Su estudio del sánscrito y lectura de la *Bhagabad-Gita*, el estudio del taoísmo y del budismo, así como también sus propias lecturas e interpretaciones de la Biblia, especialmente del Evangelio y el libro de Job, se hallan reflejadas, en forma resumida en las treinta y cinco puntualizaciones presentadas en la *Carta a un religioso*,²¹⁷ que comentamos también en el cuarto capítulo de la tesis. Sobre el carácter de sus afirmaciones en este escrito, Weil misma advierte, antes de iniciar su lista enumerada de asuntos dirigida al sacerdote Marie-Alain Couturier, que las opiniones allí vertidas, tienen para ella “grados diversos de probabilidad o certidumbre”.²¹⁸ Insiste, en dos momentos, en el carácter no categórico y sí interrogativo con el que su espíritu aborda lo expuesto. Incluso alude a la precariedad del lenguaje para expresar todo ello desde la virtud de la humildad, virtud que debería caracterizar el dominio de la inteligencia.

Dicho texto plantea cuestiones de fondo que buscan respuestas, sobre todo buscan abrir un diálogo libre, y quizá no practicable en esos años, en el interior del catolicismo, en la medida en que el diálogo al que aspira Weil debe ser un ejercicio constante, horizontal y exento de la etiqueta *anathema sit*,²¹⁹ en la

²¹⁷ Simone Weil, *Carta a un religioso*, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1998. [*Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.]

²¹⁸ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 17.

²¹⁹ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 49. Aquí y en otros lugares [“Cahier VI (K6)”, OC VI 2, p. 326.], comenta su imposibilidad de aceptar este resorte condenatorio desde el seno de la Iglesia, fórmula excluyente que sería suprimida a veinte años de la muerte de la filósofa, por el Concilio Vaticano II (1962-1965), bajo el auspicio del papa Juan XXIII, Angelo Roncalli había sido un entusiasta lector de *Attente de Dieu*. Los

creación de todo pensamiento. Y no podría ser de otra manera, tratándose de una pensadora formada en el seno del agnosticismo familiar y el laicismo de la enseñanza pública parisina en donde el maestro Chartier inculcaría en ella la gran apertura intelectual que la caracterizó, así como la energía, generosísima, para pensar y escribir con la máxima independencia de juicio. Weil considera que dicha etiqueta es el árbol que ha dado numerosos frutos totalitarios. Como escribe Rosa Rius,²²⁰ hasta el final de su vida le resultó imperativo profundizar en el legado espiritual de los múltiples antepasados y como múltiples se propone asumirlos. Investigó esa pluralidad ancestral de escritos en relación a la trascendencia en la expectativa, sostenida, de despertar una sensibilidad que dé cabida a esa pluralidad y permita una copresencia pacífica de las distintas tradiciones: que se acepte que, en cada una, la forma de manifestarse el misterio es verdadera, que la verdad que contiene cada una deberá ser visitada al modo de *exploraciones* y que en el reino espiritual solo podría reconocerse un defecto esencial e irreductible, a saber, carecer de la facultad de alimentarse de luz.²²¹ En la cuestión número 8 de la *Carta a un religioso*, Weil plantea que cualquier invocación hecha desde un corazón puro, a cualquiera de las divinidades que se han dado en la historia espiritual de la civilización, es esperable que haya obtenido una respuesta en la que se le haya dado luz, sin instar al orante a abandonar su tradición religiosa o a cambiarla, incluso si se tratara de luminosidades con asomos precristianos.

En la cuestión número 22 de la misma carta hace constar que los místicos de casi todas las tradiciones religiosas constituyen la verdad de cada una de ellas. “La contemplación practicada en India, Grecia, China, etc., es tan sobrenatural como la de los místicos cristianos. De forma especial, hay una gran afinidad entre Platón y, por ejemplo, san Juan de la Cruz. También el taoísmo está

detalles pueden verse en Josep Otón, “Simone Weil: encuentro y ausencia”, *Apeiron*, op. cit., pp. 67-77.

Por otra parte, Weil comenta en “Fragmentos y Notas”, *Escritos de Londres*, p. 123, que si bien la Inquisición había desaparecido, sus efectos permanecen en alguna forma, podríamos afirmar que ambas acciones condenatorias a lo diferente, siguen teniendo una presencia en la realidad y en el imaginario de la cultura, forman parte de las cicatrices, no las únicas, de la historia humana.

²²⁰ Véase el iluminador artículo de Rosa Rius, *De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano, Lectoras de Simone Weil*, op. cit. pp. 67-87.

²²¹ Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 55.

próximo a la mística cristiana. El orfismo y el pitagorismo eran tradiciones místicas auténticas. Eleusis también”.²²²

Estas y otras puntualizaciones llevarán a Weil a cuestionar la legitimidad y utilidad de las misiones en Asia, África, Oceanía, dado que su trabajo se ha traducido en destruir las culturas autóctonas bajo la “dominación fría, cruel y destructora de la raza blanca, que lo ha aplastado todo”.²²³ Se refiere asimismo a la delirante exigencia de cambio de religión impuesta a los nativos, lo que supone hacerles renegar de sus divinidades originarias. Tal cosa significa envolver con algo distinto a lo propio, el corazón, de cada ser humano. Tales efectos resultan lejanísimos, sostiene Weil, de la petición de Cristo cuando dijo: “Enseñad a todas las naciones y llevadles la noticia”, no una teología,²²⁴ lo cual quiere decir no imponer concepciones divinas por encima de las originarias. Según Weil: “La Iglesia reconoce que la diversidad de las vocaciones es sumamente valiosa. Es preciso extender esta idea a las vocaciones situadas fuera de la Iglesia. Porque las hay”.²²⁵

Especialmente ilustrativo, y no menos sorprendente, de esa pasarela entre ambas orillas referidas, la política y la espiritual, es el ensayo de abril de 1942, escrito poco antes de abandonar Marsella y firmado con su seudónimo, Émile Novis, titulado “Condición primera de un trabajo no servil”,²²⁶ en donde sostiene que precisamente la poesía será la antesala de la belleza y, ambas, conductoras de la atención hacia lo trascendente. Poesía que bien podría considerarse un lujo propio de clases sociales ajenas al proletariado, a los esclavos, a los vencidos o a los suplicantes, resulta que no solo no es así sino que, según Weil: “El pueblo [...] tiene necesidad de poesía tanto como del pan [...]. El trabajador tiene necesidad de que la sustancia misma de su vida

²²² Simone Weil, *Carta a un religioso*, op. cit., p. 42.

²²³ *Ibíd.*, p. 31.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 30.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 33.

²²⁶ Simone Weil, “Condición primera de un trabajo no servil”, *La condición obrera*, op. cit. Este ensayo fue parcialmente publicado en *Le cheval de Troie* nº 4, 1947, pp. 523-524. [Es el texto conclusivo de *La condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951, 2002.] En OC II 3, pp. 257-262, se encuentra el ensayo “La condición obrera”, pero no el ensayo “Condition première d’un travail non servile”.

cotidiana sea ya poesía. Y tal poesía solo puede salir de una fuente. Esta fuente es Dios".²²⁷

Sorprende la certeza de esta última afirmación que constituye una de las primeras veces que, en el discurso social y obrero aparece la palabra Dios, y cabría preguntarse si dicha afirmación podría provenir de sus experiencias místicas sumadas a sus experiencias como obrera y también como vendimiadora,²²⁸ tarea esta última que realizó viviendo junto al Ródano, en Saint Julien de Peyrolas en la región de Gard donde, a instancias de Thibon,²²⁹ leerá a san Juan de la Cruz en castellano. Hay que indicar que justamente antes de llegar allí, Weil había reemprendido algunas de sus lecturas, iniciadas en su estancia en Poët, en 1941, el *Tao te King* y las *Upanishad*, entre otras.

Pese a no brindarse al bautismo cristiano, su progresión espiritual va siendo integrada en el tratamiento de la realidad desventurada de los seres humanos, en concreto de los obreros. Weil afirma que el riesgo máximo en el *malheur* del trabajador es la tentación de no pensar, tentación que ella misma experimentara como obrera, experiencia que dejará en su alma, y para siempre, la marca de la esclavitud.

Weil visualiza la necesidad de acercar el sujeto político abstracto al sujeto humano y su vulnerabilidad, por ello la política debe prestar una inequívoca atención al *malheur* y a la fuerza como residuos ineliminables, pero sí reductibles o regulables desde lo que llama constantemente una verdadera política. Por ello ésta debe saber identificar los estados de *malheur*: una cosa es estar sometidos totalmente a la fuerza, inhabilitados para pensar, casi falsamente convencidos de que no necesitamos pan, y otra el *malheur* vinculado a la necesidad de palabras comestibles²³⁰ a las que me refiero en el tercer capítulo de la tesis. Como, asimismo, diferenciar la desventura del sufrimiento físico que muchas veces la acompaña: un dolor pasajero es algo que pasa al olvido sin dejar huella. En el otro polo, una vez más, está el *malheur* extremo de Cristo en la cruz: incluso su cuerpo glorioso lleva las

²²⁷ Ibídem, pp. 241-242. También en *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 58.

²²⁸ Tarea que desarrollaría del 22 de septiembre al 23 de octubre de 1941.

²²⁹ Escritor cristiano que fuera presentado a Weil por el padre Joseph-Marie Perrin.

²³⁰ Simone Weil, "Cartas a Maurice Schumann", *Escritos de Londres*, op. cit., p. 157.

marcas del daño infligido. Así pues, en el caso del dolor del alma, como en el de la humillación, se dejará constatar el efecto devastador de la carga de trabajo abusiva en los obreros, o en el de arrastrar un sufrimiento físico por largo tiempo o por efecto somático del dolor del alma; todos ellos son casos de desventura. Recordemos que casi inmediatamente después del trabajo en las fábricas, Weil viajará a Portugal con sus padres en 1935. En la “Autobiografía” relata que se encontró una noche a solas en la playa cercana a Viana do Castelo, escuchando los cánticos antiguos, “de una tristeza desgarradora”,²³¹ que entonaban las mujeres de los pescadores en procesión entre las barcas. Conmovida, comprendió “de repente [...] que el cristianismo era por excelencia la religión de los esclavos, de que los esclavos no podían dejar de adherirse a ella”.²³² Y ella entre ellos, añadía.

Vemos cómo la filósofa, que al escribir aquella carta contaba 33 años, guarda el mismo sentimiento que tuviera ocho años antes aquella noche en Portugal, por el que se le desvelada cómo el *malheur* experimentado en sí misma en la fábrica, pero aún más, la experiencia prolongada de *malheur* vivido en contacto con otros obreros —con los que había compartido fatigas inconcebibles—, escribe: “la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma”.²³³ La marca de la esclavitud permanecería imborrable hasta el punto, que cuando alguien le hablaba sin brutalidad, era incapaz de evitar la impresión de que debía haber un error y que sin duda ese error iba “desgraciadamente a disiparse”.²³⁴

Si pese a todo, el alma inundada de *malheur* en el presente y/o en el pasado, conserva la capacidad de orientar la mirada hacia aquello que puede colmar su sed o su hambre, entonces podría acceder a lo perfectamente puro que es el bien absoluto, máxima abstracción referencial —instancia que para Weil solo puede ser sobrenatural, como veremos en el cuarto capítulo de la presente tesis— experimentable, en ciertos momentos, en forma de belleza como alimento, belleza pura y comestible. Estas palabras comestibles, lejos de ser construcciones estetizantes, constituyen para los trabajadores la sustancia misma que nutre y se halla en la dimensión más inmediata y cotidiana de sus

²³¹ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 40.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

vidas. Weil invita a pensar en la belleza contenida en un pequeño bar en el que se come por poco dinero: un lugar así está “lleno a rebosar de poesía”²³⁵ y se sitúa en el límite, “como un puesto fronterizo”,²³⁶ en donde al otro lado del estado de agotamiento, hambre y frío encontramos la calidez, la comida, la hospitalidad. Semejante poesía no podría darse, subraya, en un restaurante mediano o caro, en donde nada alude a tener hambre. Se trata de amar la poesía en la pobreza. Como *il poverello d’Assisi*, Weil buscó “en la pobreza no el dolor sino la verdad y la belleza”,²³⁷ lo que buscaba en dicha pobreza, era el contacto auténtico y poético con el mundo.

En el caso de los obreros, según Weil, el punto de contacto con la belleza es directo, este es su privilegio aunque su dificultad sea levantar la cabeza para contemplar la belleza a la que accederían sin intermediarios, sin apegos y sin otros intereses: un contacto puro, ese contacto único que satisface o cura el desgarramiento que experimenta el alma en el *malheur*. Desgarro que se traduce a veces en subir la voz y en otras es un grito enmudecido que comporta que el alma se sustraiga y quede suspendida y como desgajada en un cuerpo cosificado.

Hasta su último día de vida, literalmente, Simone Weil mantuvo la férrea voluntad de pensar y de hacerlo como siempre, libremente y “con toda el alma”.²³⁸ Se respira en sus páginas esa libertad para trazar camino filosófico y espiritual. Por esto mismo sus afirmaciones pueden crear perplejidad, cuando no directamente distancia crítica, tanto por parte de personas religiosas como irreligiosas, pues su pensamiento atrajo en ambos lados de los muros eclesiales. Dada su capacidad tendencial a pensar liminarmente y en distintos dominios a la vez, como trato de mostrar a lo largo de la tesis, la coherencia convencionalmente entendida a grandes rasgos, que algunos esperarían, no se vería cumplida, sobre todo si no se la lee lo más completamente posible prestando la debida atención. Creo que por definición ese ejercicio suyo, filosófico y vital, no está dirigido a cubrir expectativas preconcebidas, a suavizar

²³⁵ Simone Weil, “Fragmentos y Notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 139.

²³⁶ *Ibídem*.

²³⁷ *Ibídem*.

²³⁸ Cita a Platón *La república*, 518c, que Weil utiliza, por ejemplo, en “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 34.

prejuicios o intentar sosegar falsamente los problemas. Weil pensaba y escribía a ras de su contacto con la realidad y no quería distraerse ni acomodarse. Sus afirmaciones surgen en el aquí y ahora que esté viviendo, sin pretender crear un sistema, ni tanto menos adherirse a un sistema de pensamiento. Sí quería, en cambio, ejercer pensamiento allí donde sentía que debía estar, recordemos que estuvo presente en la Guerra Civil Española, en la Alemania inmediatamente anterior al régimen nazi y en Londres trabajando para la Francia ocupada.

Sentir remordimiento era para ella la mayor de las tristezas, “la desgracia de Francia me haría mucho más daño de lejos que de cerca”,²³⁹ afirmaba en una de sus cartas de Londres. Estudió de manera autodidacta pilotaje de aviones, por lo que verse impedida de regresar a Francia con el encargo de alguna misión será un gran motivo de frustración. Necesitaba ejercer *in situ* experiencias extremas. Su lucidez para pensar deconstruyendo lo consabido, resignificando, focalizando desplazamientos y significaciones nuevas, abriría camino para pensar cómo reducir el *malheur* en la experiencia humana y, asimismo, para acceder a más verdad en el *malheur*. Pensar y progresar “en contacto con el objeto”²⁴⁰ en este caso la Segunda Guerra Mundial. Verse en todos los sentidos limitada y obligada a permanecer fuera de su país ocupado, la consumió en la tristeza, temiendo además que esta desesperanza acabara afectando su capacidad para pensar. Como sus propias palabras indican, el dolor de estar fuera de lugar no hizo más que acrecentarse desde su estancia en Nueva York. Una vez en Londres dirige a su hermano André una carta fechada el 17 de abril de 1943, en la cual le explica que ha escrito a sus padres diciéndoles que le gusta Londres, pero la verdad es que solo sería así si el estado del mundo le permitiera su “libertad de espíritu”²⁴¹ y confiesa al hermano: “Día a día estoy cada vez más desgarrada por el arrepentimiento y los remordimientos de haber sido tan débil como para haber seguido tus consejos hace un año”.²⁴² Se refiere a la indicación de abandonar Francia y

²³⁹ Simone Weil, “Cartas a Maurice Schumann”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 143.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 165.

²⁴¹ Simone Weil, “Carta a su hermano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 169.

²⁴² *Ibidem*.

viajar junto a sus padres rumbo a Nueva York, en diversos momentos Weil expresa su deseo de regresar a su país.

La travesía de Weil la llevó a abrir el discurso a una dimensión espiritual más allá del concepto filosófico cerrado o de la corriente política al uso. En este sentido, trabajos recientes evidencian que su pensamiento parece haber sido, como afirma Fina Birulés, “fuente de autoridad”, y emerge de esa tradición leída pero oculta, visitada y consultada por pensadoras y pensadores de los siglos XX y XXI.²⁴³ Dentro del respeto intelectual que Occidente debe a Weil, está también el no permitir que la joven filósofa deje de vivir en el pensamiento libre, en esa libertad que la caracterizó en vida y obra y, por tanto, no quede encerrada en ningún gremio, ámbito o corriente. Cabe escuchar y aceptar que su manera de ejercer el pensamiento no permite acomodos de ninguna clase, sino que avanza, con afirmaciones taxativas pero, a la vez, procurando dar curso a toda la amplitud filosófica posible, incorporando la contradicción que era capaz de sostener.²⁴⁴ Quienes la leemos y pensamos junto a ella no dejamos de experimentar la sorpresa de lo inédito ante un discurso que muchas veces consigue hablar en lo no dicho y cuyas resonancias sentimos, si bien atrevidas, de una gran honestidad intelectual. Simone Pétrement señala que en los últimos cuatro meses de vida Weil “escribía casi sin tachaduras, como bajo el imperio de una inspiración segura y constante. Su escritura sigue estando bien formada, lentamente formada, regular y pura. Expresa sus ideas, a menudo muy audaces o paradójicas, con una seguridad cada vez más tranquila”.²⁴⁵ Palpita en sus páginas esa progresión hacia la pureza de las cosas y el ejercicio de las experiencias del pensamiento, encaminando a éste a la mayor pureza posible, un trabajo de acceso allí donde espera hallar destellos del bien puro.

Su último año de vida, como hemos visto, transcurre entre Marsella, Nueva York y Londres, escribe incansablemente y en esta última ciudad redacta en

²⁴³ Véase Fina Birulés, “Observaciones en torno al legado de Simone Weil”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., p. 15.

²⁴⁴ La contradicción es tratada en el capítulo “Lenguaje y narrativa” de la presente tesis.

²⁴⁵ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 674.

abril de 1943, “La persona y lo sagrado”,²⁴⁶ ensayo de una especial potencia política, lucidez y profundidad en el que cada aspecto a tratar resulta significativo e igualmente importante, texto que sigue llamando poderosamente nuestra atención hoy en día. Encontramos referencias ineludibles al *malheur* que colocarán en difícil posición conceptos como persona, derecho y democracia dentro del examen crítico que Weil lleva a cabo.

Asimismo, en “La persona y lo sagrado” encontramos un análisis no solo incisivo sino de una originalidad y fuerza infranqueables sobre la relación del ser humano con lo sagrado —concepto que trato en el capítulo cuarto: “Lo sagrado es un *topos* anónimo”— y el lugar que esto ocupa, así como también se halla indicada la tarea de una verdadera política en relación a la regulación del *malheur* y de la justicia. Hay afirmaciones que confirman y refuerzan la condición desventurada en el ser humano, que, aunque inherente al mismo, el espacio político debe trabajar al máximo incidiendo allí donde son regulables las fuerzas que la generan. Weil señala la ineficacia por parte de las voluntades y entidades que pueden resultar perfectamente ajenas a los escrúpulos de la inteligencia, sumado ello a la no siempre nítida responsabilidad de las instituciones en el hacerse cargo de las injusticias y las desigualdades. Weil sigue interpelándonos sobre todo respecto a la ininteligibilidad de nuestro tiempo y a la solicitud de una realidad que espera siempre una calidad superior de atención. Es probable que haya un cierto acomodamiento al silencio que envuelve el desencaje entre hechos desventurados, pensamiento e instituciones a las que corresponde prevenirlos y regularlos. A la acción política internacional se le escapa, por ejemplo, en nuestros días la regulación en las geografías del exterminio, que caracterizan el siglo XXI, en las que el salvamento de vidas, en el momento presente, queda en manos de iniciativas no gubernamentales y de un activismo alternativo de tipo ecológico. Se trata de una realidad, lamentablemente no la única, en que asistimos a la desventura presente en diversos puntos del planeta, realidades de inmigración y muerte en el mar Mediterráneo, a las que asistimos diariamente por vía mediática.

²⁴⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 49.

Weil enfatiza que habría una forma de atender desde la política —y su irrenunciable deber de regular eficazmente la fuerza y el conflicto— si bien no todo, sí una gran parte de este silencio que caracteriza la experiencia del *malheur*. El de Weil es un decir que incide en la llaga política acerca de la falta de lucidez ante la inclemencia en la vida del ser humano. Ser que, por otra parte, tiende al hábito acomodaticio de aparecer solo como víctima con más o menos suerte, en última instancia, de un sistema neoliberal disfrazado aún de democracia. Lejano vemos al ser humano o al colectivo que pudiera expresar de manera vinculante esas verdades indispensables que salvarían vidas si fueran colocadas en el lugar y momento oportunos. Según Weil, “los que podrían decirlas no pueden formularlas, los que podrían formularlas, no pueden decirlas. El remedio a este mal sería uno de los problemas urgentes de una verdadera política”.²⁴⁷ Tanto en el parlamento europeo como en las cumbres de países poderosos, se puede llegar a oír voces lúcidas que denuncian las injusticias y los desastres ecológicos provocados por la propia intervención del ser humano, pero pocos se interesan por las reivindicaciones expresadas: es mayor la fuerza del poder oculto o casi oculto del mercado y de la conflictuada posesión y explotación de los recursos naturales. Recursos, por lo demás, con fecha de extinción completa. Esto último, a su vez, comporta investigaciones en curso acerca de cómo producir energías alternativas y renovables que puedan realmente ser implantadas, es decir, coordinándose con los sistemas económicos que, injustamente, no priorizan la salvación ecológica del planeta.

Los desventurados mismos se hallan fuera de la articulación de los discursos y de los recursos, distan demasiado de aquellos privilegiados que “tienen el monopolio del lenguaje”.²⁴⁸ Esperan o suplican silenciosamente que se les proporcionen palabras para expresarse, y que dichas palabras sean vinculantes. “Hay épocas en las que no se les concede. Hay otras en que se les proporciona palabras, pero mal escogidas, ya que quienes las escogen son ajenos a la desgracia que interpretan”.²⁴⁹ Existe una desarticulación flagrante entre palabras y acciones urgentes. El eco de la oratoria, las más de las veces revestida de intereses, no encuentra la repercusión esperable en las

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 29.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*.

transformaciones necesarias, se hace sentir una cierta pereza, cobardía o impotencia política ante los retos, un déficit en esfuerzos por conseguir más justicia en el reparto de la riqueza, más justicia y equilibrio de la vida en el globo terrestre. Weil expresa, asimismo, que en el campo social es inconcebible que algún privilegiado diga honestamente a los desventurados: “Reclamo para todos vosotros una parte igual en los privilegios que poseo”.²⁵⁰

Para Weil, una verdadera política debe desmontar la supuesta correspondencia o identificación entre el derecho y la justicia como asimismo entre la persona y lo sagrado. En relación al derecho, herencia romana, según ella, “escandalosa” por su imposibilidad de salvar a los hombres de la desventura y la injusticia, debido a su desconexión completa de lo sobrenatural, ejerce su función en la zona mediana —espacio que comparte con los conceptos de persona y de democracia— en cuya jurisdicción no se defiende lo sagrado ni hay posibilidad de cura del *malheur*, dado que el área de acción de la justicia al uso es la del intercambio, las contraprestaciones y las cantidades. Esto es así porque las palabras que nombran los dispositivos persona, derecho y democracia no atraviesan profundidades ni se elevan a las alturas, sino que “están suspendidas en el aire”,²⁵¹ como el resto de las palabras de la región intermedia, son palabras flotantes sin capacidad de conexión con la justicia verdadera. Sin embargo, lo usual es que se confundan ambos tipos de justicia y se usen y manejen en el mismo nivel mediano. Del derecho, noción que trato en el capítulo segundo de la tesis, se advierte que puede hacerse un buen o un mal uso ya que es “ajeno al bien”.²⁵² En cambio: “La belleza, la verdad, la justicia y la compasión son bienes siempre, en todas partes”.²⁵³

Es posible que lo escandaloso para Weil sea igualar justicia, ley y derecho, este es un eje que debe deconstruirse para ser revisado y repensado en términos diferentes de cómo vinieran heredados de Roma y en concreto la noción de derecho que se relanzará al mundo en 1789. Weil considera que ésta es una noción impotente para dirimir e instaurar justicia. Esto es así dada

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 30.

²⁵² *Ibidem*, p. 31.

²⁵³ *Ibidem*.

la propia “insuficiencia interna”²⁵⁴ del derecho. Simone Weil cuestionará siempre la inspiración romana, como también lo hará con la hebrea, en tanto ambas naciones se habrían considerado a sí mismas ajenas “a la común miseria humana”.²⁵⁵ Los romanos se concebían como pueblo escogido por el destino, para ser dueños del mundo, los hebreos, por su parte, se creían el pueblo escogido por su Dios, divinidad que concebían bajo el atributo de la potencia y no del Bien, y cuyos favores obtenían en la medida exacta de su obediencia. Roma, señala Weil, despreciaba a los extranjeros, los enemigos, los vencidos, a los súbditos y esclavos. Tal desprecio les privó de epopeyas y tragedias y en su lugar cultivaron los juegos de gladiadores. Weil cree que salvo contadísimos autores de obras específicas, “el genio de Grecia no ha resucitado en el curso de veinte siglos”. Algo aparece, según Weil, en Villon, Shakespeare, Cervantes, Molière, y en el Racine de *l'École des Femmes* y de *Fedra*.²⁵⁶ Así, casi al final de su ensayo sobre la *Ilíada* escribe que “nada de lo que han producido los pueblos de Europa vale el primer poema conocido que apareciera en uno de ellos”.²⁵⁷

La agudeza argumentativa lleva a Weil a distinguir dos tipos de justicia que se ensamblan con la calidad de la espera, según si la expectativa de justicia y de bien procede de la parte profunda del alma o de su parte superficial. Solo la primera es importante: la de la profundidad que espera el bien, sin que medie reivindicación alguna. Y el bien es la única fuente de lo sagrado. Cuando es desde esta hondura que se formula el grito “¿por qué se me hace daño?”,²⁵⁸ y que parece irreductible, es que verdaderamente hay injusticia. Es la pregunta que el mismo Cristo profiriera en su circunstancia de *malheur* extremo. Atender a este grito requiere de una atención mucho más afinada que la de la zona mediana puesto que intervienen aquí la verdad, la justicia y el amor. La segunda parte del alma, de la que emerge el grito más frecuente: “¿por qué el otro tiene más que yo?”,²⁵⁹ se moviliza en la superficie y corresponde a la justicia intermedia, sus motivos se dan en el plano de las comparaciones,

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 18.

²⁵⁵ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 42.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 43.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 43.

²⁵⁸ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 18.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 36.

reivindicaciones y transacciones. Tal pregunta proviene de una parte mucho más superficial del alma, son gritos personales que se pueden emitir o provocar sin violar nada sagrado. Éstos pueden ser atendidos desde las escuelas de leyes, tribunales e incluso la policía. Así pues, el primer grito debe ser atendido desde la justicia, mientras que el segundo es más bien tarea del derecho. El derecho es coactivo por definición, tanto porque no es legítimo decir “tengo derecho a no padecer *malheur*” como porque las expresiones reivindicativas “tengo derecho a” o “usted no tiene derecho a”, aluden a soluciones propias de dicha zona mediana del intercambio social, que remite en seguida a la fuerza en cuyo nombre el derecho ejerce su tarea. Así pues, en la franja intermedia encontraremos legalidad, pacto, acuerdo, castigo, pero no justicia.

Asimismo, no hallaremos lo sagrado dentro de estas instancias. El lugar por excelencia de lo sagrado, como se expone en el cuarto capítulo del presente trabajo, es en lo que de “impersonal” y “anónimo” hallamos en el ser humano. En varios de sus escritos, como en “La persona y lo sagrado” —también en *La fuente griega* y otros—, Simone Weil habla de su admiración hacia los griegos porque carecían precisamente de la noción de “derecho” y solo tenían la de “justicia”. Derecho y Justicia, Derecho y Caridad, Derecho y Amor, son binomios que no tienen vínculo real en su interior. Pero el derecho no solo es ajeno a la cultura griega pues “se contentaban con el nombre de la justicia”,²⁶⁰ según Weil también lo es “a la inspiración cristiana, allí donde es pura, no mezclada de herencia romana, o hebrea, o aristotélica. No es imaginable Francisco de Asís hablando de derecho”.²⁶¹

En el grito que procede de la parte pura, surgido de las entrañas, una verdadera política debe discernir algo más que ruido y dar audiencia a la verdad y a la demanda que la desventura presenta. Tal grito debe distinguirse del “agrio griterío de reivindicación, sin pureza ni eficacia”.²⁶² En “Meditaciones sobre un cadáver”²⁶³ Weil observa que las muchedumbres, cualquiera sea su

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 27.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ Simone Weil, “Meditaciones sobre un cadáver”, escrito en junio-julio de 1937, *La condición obrera*, op. cit., pp. 207-211. [*Méditations sur un cadavre*, OC II 3, pp. 74-77 y *Méditation sur un cadavre*, pp. 288-290, variante del primero, aquí en singular.]

rango, no acceden a la atención necesaria para encontrar soluciones a asuntos cuyos límites están constantemente desplazándose y por tanto desenfocando el punto de la incidencia en la realidad. Las condiciones varían, las emociones de la marea colectiva cambian y los estados espirituales también: se precisa la atención individual o de unos pocos que sean también conscientes de que la imaginación será siempre la facultad cuya importancia real es casi imposible exagerar. Excepcionalmente, pues, Weil concederá a la imaginación política una legitimidad en la búsqueda, más que de soluciones, de regulaciones indispensables en los conflictos, dado que la fuerza, y por consiguiente el *malheur*, como ya hemos dicho, no son reductibles del todo. “La imaginación es siempre el tejido de la vida social y el motor de la historia. Las verdaderas necesidades, los verdaderos anhelos, los verdaderos recursos, los verdaderos intereses solo actúan de una manera indirecta, porque no arriban a la consciencia de las muchedumbres”.²⁶⁴ Habría que asumir que lo verdadero tiene una incidencia indirecta en la vida colectiva pues el ser humano, inmerso en la multitud, carece de la atención propia de la inteligencia política, facultad que Simone Weil diferencia de la inteligencia sin más: “La imaginación colectiva no se aboca jamás, ni la de las muchedumbres populares ni la de las cenas de esmoquin, a los factores realmente decisivos de la situación social dada; ella siempre o se extravía, o atrasa, o adelanta”.²⁶⁵ La imaginación como fuerza motriz en lo social, adquiere su mejor calidad —esto es, sus resultados entre varios posibles, son los más adecuados— cuando dicha fuerza está sustraída de los movimientos de la *doxa*, opiniones que un gobernante es perfectamente impotente de rectificar. Y un buen resultado es aquel que responde al estrépito de las circunstancias sociales, procurando la mayor reducción alcanzable de *malheur* en los habitantes.

Siguiendo a Weil podríamos afirmar que imaginación y partido político son realidades genuinamente distantes, sobre todo en partidos sin la consciencia efectiva de ser “parte” de una totalidad, un todo al que no pueden pretender abarcar; pero también porque los partidos se deben a quienes los financian, lo que les vuelve entidades poco confiables e incluso peligrosas. La imaginación

²⁶⁴ Simone Weil, “Meditaciones sobre un cadáver”, *La condición obrera*, op. cit. p. 208.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 209.

en ellos resulta secuestrada o inexistente. El campo en el que toca intervenir a la imaginación es impredecible, sumado a la desproporción que se da entre el potencial de los pequeños tornillos, que pueden hallarse en pequeños gestos —unas veces posibles, otras no— que desencadenan grandes cambios en la maquinaria de los Estados y las circunstancias determinadas que pueden llegar a solucionar. Weil afirma que “Hay ocasiones en las que una fuerza casi infinitesimal es decisiva”,²⁶⁶ detectar esas soluciones posibles es tarea de la imaginación, y es esperable que así suceda si se procura una influencia impersonal por sobre lo colectivo, habiendo estudiado muy bien un método para hacerlo. Para un verdadero político, dicha acción metódica “consiste en tomar una medida no en el momento en que debe ser eficaz, sino en el momento en que es posible en vista de aquel en el que será eficaz”,²⁶⁷ palabras que reflejan, en el pensamiento de Weil, la presencia de Maquiavelo, un autor al que admiró durante toda su vida.²⁶⁸

La sabiduría en la previsión de los *tempi* es la que diferencia a un auténtico político de un aficionado a la política. Puede ser útil atender al ejemplo que propone la misma Weil, en relación a las medidas anticorrupción tomadas en junio de 1936, mientras la ocupación de las fábricas centraba la atención por parte de todos: el gobierno, las multitudes obreras y las burguesas. Una vez que dichas medidas existieron, “el momento de imponerlas había pasado”.²⁶⁹ Estos desencajes, aunque arranquen de excelentes intenciones lo que hacen, según Weil, es pavimentar “el infierno de los campos de concentración”.²⁷⁰ En el fenómeno de la socialdemocracia —si bien su doctrina se podría considerar de una cierta ductilidad—, no encontraríamos en sus filas espíritus verdaderamente libres pues, para Weil, “nunca es bueno tener detrás de sí una

²⁶⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 23.

²⁶⁷ Simone Weil, “Meditaciones sobre un cadáver”, *La condición obrera*, op. cit. p. 210.

²⁶⁸ Véase el artículo de Rosa Rius, “Simone Weil lectora de Maquiavelo”, *Simone Weil. El arte de leer*, Carmen Revilla y Emilia Bea (eds.) Katz Editores, Buenos Aires, 2018, pp. 77-98.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 211.

doctrina, sobre todo cuando ella incluye el dogma del progreso, la confianza inquebrantable en la historia y en las masas”.²⁷¹

Observamos pues, que dicha facultad imaginativa en la política resultará tan imprescindible como difícil o imposible en el caso de grupos con intereses, ya que dicha imaginación debe trabajar sin tregua; pero a la vez será motivo de gran cautela para la filósofa, ya que es necesaria una gran consciencia de sus límites: no utopías, no distracciones, no engaños, ni opio para las gentes. Pero en el campo de la política verdadera Weil apuesta por la capacidad imaginativa para regular la fuerza y el conflicto, le deja a esta facultad un espacio también a la espera de ser iluminado. Cabría interrogarse acerca de cómo la imaginación weiliana de esa política verdadera que ella concibe, se conecta a la dimensión impersonal, que es la más cercana a la perfección humana. Ambos dominios son de tal abstracción que, de entrada o superficialmente, se ven improbables de conectar, pero puede intuirse que tengan una vinculación que estaría por indagar. Interrogarnos acerca de si tendría un potencial mayor de justicia la imaginación, mientras más participe de lo impersonal que es la dimensión que alberga la perfección. O a nivel colectivo: mientras más asumido esté el hecho de que toda agrupación o partido es solo parte de un todo que únicamente puede ser pensado de modo contingente y, sobre todo, pensado desde la parte de la totalidad en la que se propone intervenir. Si en el curso de su análisis queda desvinculada la noción de derecho respecto a la de justicia, la filósofa desactiva con una originalidad, creo que sin precedentes, la conexión entre persona y sagrado, haciendo brotar la dimensión “impersonal” en la cual, y solo en ella, se halla lo sagrado: “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona es lo que en un ser humano es impersonal. Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso”.²⁷² En su tratamiento de la “persona” y lo “impersonal”, —tratado, en los alcances que van desvelándose a lo largo del ensayo, en el segundo capítulo de la presente tesis— Weil subraya que la perfección es impersonal: el canto gregoriano, la *Ilíada*, las iglesias románicas, la proporción áurea, la geometría son esencialmente anónimas y la persona, como tal, emergería solo cuando apareciera el error en alguna de estas creaciones. “Es

²⁷¹ *Ibíd.*

²⁷² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 20.

demasiado evidente” que verdad y belleza pertenecen a ese ámbito de las cosas impersonales y anónimas puesto que, para Weil, “Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza”.²⁷³

²⁷³ *Ibíd.*, p. 21.

2 Lo impersonal y lo impolítico

2.1 Crítica a la filosofía personalista

En su ensayo “La persona y lo sagrado”, Simone Weil se propone indagar acerca de lo sagrado.²⁷⁴ Dicho concepto va tratado por una maestra de lo liminar, como es su caso, dotándolo de cargas de profundidad y sobre todo disociándolo del concepto de persona. En el ensayo encontraremos dos momentos en los que de una manera explícita la filósofa quiere distanciarse de la “moderna corriente de pensamiento llamada personalismo”, cuyo vocabulario, afirma, “es erróneo”, y en este dominio, sigue Weil, “donde hay un error grave de vocabulario, es difícil que no haya un error grave de pensamiento”.²⁷⁵

I

En la primera alusión²⁷⁶ crítica, casi al comienzo de su escrito, Weil establece una distinción entre “usted” y “su persona”, ya que es muy distinto decir a alguien: “usted no me interesa”, esto es, su ser entero no me interesa, la totalidad de lo que usted es no me interesa, frases crueles e injustas, a decir “su persona no me interesa”, contrariamente a las frases anteriores, esta última no comete injusticia y podría ser dicha entre amigos próximos sin resultar ofensiva. A la par, podemos decir legítimamente: “mi persona no cuenta”, pero no: “yo no cuento”, esa totalidad que soy no cuenta. Esta distinción entre “yo” y “persona” con la que se abre el ensayo dará paso a una crítica expresa hacia la corriente —coetánea a la filósofa— del personalismo.

El personalismo se considera fundado por Emmanuel Mounier en 1932 al crear la revista *Esprit* en París, revista que daría voz y visibilidad a muchos

²⁷⁴ La noción weiliana de “sagrado”, está tratada en el capítulo “Lo sagrado es un *tópos* anónimo”, de la presente tesis.

²⁷⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 17.

²⁷⁶ *Ibídem*.

pensadores, entre ellos Jacques Maritain y Denis de Rougemont,²⁷⁷ quien a su vez fundaría los *Cahiers Suisses Esprit*. Dicha corriente trabajaba activamente en torno a temas propios de Europa entre las dos grandes guerras, un momento marcado por debates muy vivos sobre los derechos del ser humano y los deberes para con el ser humano —como reza el subtítulo de la ya citada obra *L'Enracinement*—, asimismo sobre la guerra, la paz y la justicia social. Ahora bien, resulta difícil hablar de un único personalismo para entender cuál es el blanco concreto al que Weil dirige su crítica, dado que son varios los personalismos en Europa: existencialista, social, cristiano, marxista. Lo que sí podemos afirmar es que Weil tuvo contacto personal con dos de sus principales representantes: Maritain y Mounier.

Con Jacques Maritain hubo intercambios indirectos a través de las páginas de la revista “Nouveaux Cahiers” en la que, tal como Domenico Canciani señala,²⁷⁸ publicaban filósofos, juristas, politólogos que debatían sobre la democracia, la guerra y el totalitarismo. Más tarde, en 1942, las comunicaciones entre Weil y Maritain fueron sobre todo de tipo epistolar y relacionadas directamente con la política contingente durante la estancia de la filósofa en Nueva York. En esta ciudad Weil conoció fugazmente al filósofo tomista, quien se había convertido en “una autoridad reconocida de la Resistencia intelectual al nazismo y al régimen de Pétain”.²⁷⁹ Weil le pidió ayuda para regresar cuanto antes a Europa y le expuso algunos de sus proyectos para colaborar en el movimiento de la Francia Libre del general de Gaulle, como, por ejemplo, la creación de un cuerpo de enfermeras en primera línea de fuego. La filósofa estaba empeñada además en contactar con Roosevelt. Maritain, respetuoso y amable, la aconsejó y la conectó con las autoridades que luchaban por Francia. Cinco años después de morir Simone

²⁷⁷ A juicio de Roberto Esposito, Denis de Rougemont es, entre todos los pensadores personalistas, el que tendría una mayor coincidencia con Simone Weil por su concepción antidolátrica del poder y por su crítica a las construcciones eclesiásticas y a las instituciones civiles, en cuanto al paralelismo que guardan en relación al domesticar, reglamentar y administrar en el tiempo. Véase Roberto Esposito, “Política de la ascesis”, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 249, nota 162.

²⁷⁸ Domenico Canciani, “Contre le personnalisme (Mounier et Maritain)? Les enjeux d’une polémique”, *CSW* 2015, XXXVIII, nº1, marzo, op. cit., pp. 1-30.

²⁷⁹ Véase el artículo de Domenico Canciani citado en la nota anterior, p. 7. Según Canciani, “la relación de Simone Weil y Maritain es breve y difícil de interpretar”.

Weil, participó en la confección de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948, y podríamos preguntarnos si el pensador personalista habría tenido en cuenta el ensayo de 1943 para incidir en que no se llamaran “Derechos Personales” sino “Derechos Humanos”. Por otra parte, cabe señalar que en 1942 Maritain publicó en francés, en Nueva York, *Les Droits de l’homme et la loi naturelle*,²⁸⁰ escrito que tal vez Weil conociera en dicha ciudad y que también circulaba en el medio londinense de la France Libre, la obra estaría en sintonía con *Esprit* y en ella se hallan en juego conceptos tales como como persona, derecho y justicia que cuestiona, cuando no rechaza, en su ensayo “La persona y lo sagrado”. Weil necesita desvincular al ser humano del derecho objetivo de origen romano que rige sobre el dispositivo “persona” y lo que ella considera sus necesarias consecuencias discriminatorias. Conviene tener en cuenta, como ya hemos visto en páginas anteriores, que Weil alude en varios lugares en clave crítica a la tradición romana del derecho, vinculada al brote del hitlerismo alemán. Asimismo, es crítica ante la alianza que la ciencia jurídica europea de entre guerras establece entre el Estado y el derecho, cuestionando así algo tan propio de la modernidad como es el “estado de derecho”, que para Weil significa una confusión o correspondencia entre derecho y fuerza.

De ahí que juzgue que el vínculo entre persona y justicia mediante el derecho —sobre el cual pivota toda la construcción del discurso personalista— debe ser desmontado, y advierte que es imperativo generar otra posibilidad que supere la “maquinaria inmunitaria de la persona”,²⁸¹ así como el carácter privativo y excluyente del derecho; otra posibilidad que haga concebible un nexo entre los seres humanos, donde la justicia guarde relación con la dimensión impersonal, dominio cercano a una perfección común a todo ser humano. Entendemos que el uso de la palabra “inmune” enfatiza el blindaje o protección que esta condición de persona —condición de discriminación positiva para la misma— poseería en relación a la ley y a la circunstancia social de la que se trate. Asimismo cabe señalar, concordando con Esposito, que “yo” y “nosotros” rozan

²⁸⁰ Jacques Maritain, *Les Droits de l’homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, Nueva York, 1942.

²⁸¹ Roberto Esposito, *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Carlo Molinari Marotto (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, p. 29. Inmunitario, palabra que seguiré usando en el sentido que la usa Esposito, para referirse a la condición inmune, heredada de Roma, de la “persona” en la edad contemporánea.

siempre la idolatría, de la cual ficticiamente “persona” estaría a salvo. En este marco, la propuesta weiliana de lo impersonal “interrumpe el mecanismo inmunitario que introduce al yo en el círculo a la vez inclusivo y excluyente del nosotros”.²⁸² El dispositivo persona quedó colocado como sede irreductible en el discurso personalista y no solo, pues con distintos matices este término no decayó en la cultura política de los siglos XX y XXI, “ni siquiera en la etapa declinante del movimiento personalista”.²⁸³ Su surgimiento podría deberse a la necesidad de oponerse al nazismo que, como ideología, estaba centrado en “la primacía absoluta del cuerpo racial y la consiguiente despersonalización”.²⁸⁴ Esto es, el emerger de la plataforma “persona”, habría sido potenciado desde el frente vencedor de la Segunda Guerra Mundial. La cultura democrática inmediatamente posterior al conflicto se habría propuesto restablecer una cierta distancia entre razón o espíritu humanos y “su mero hecho corpóreo”,²⁸⁵ distinción que confería, tanto desde la fuente laica como desde la católica — prescindiendo aquí de las diferencias entre ambas— al dispositivo una superación de aquel inmanente espíritu de raza propio de la “tanatopolítica nazi”.²⁸⁶ En la concepción biopolítica, que este régimen utilizó y desnaturalizó hasta transformarlo en su opuesto, “no se es otra cosa que aquello que se es biológicamente, mientras que la persona es el núcleo de voluntad racional implantado por Dios o por la naturaleza en un cuerpo individual, pero no identificable con este”.²⁸⁷ Persona, en su núcleo esencial, constituye una síntesis relacional de dos sustancias “divina y humana, espiritual y corpórea, subjetiva y objetiva, superpuestas sin llegar a ser nunca completamente indistintas”.²⁸⁸ Y como tal núcleo —cuyo orden de sentido quedó prefijado en el derecho romano—, la noción de persona seguirá operativa, pese a las discontinuidades radicales, los flujos cruzados, los desplazamientos de umbrales categoriales que determinan la condición de los seres vivientes, dejándolos revestidos de distintos estatus que van desde la persona a la cosificación de la misma. Las oscilaciones permanentes entre esos dos

²⁸² *Ibíd.*, p. 148.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 9, cabe destacar esta lúcida Introducción de Roberto Esposito a su libro.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 128.

²⁸⁵ *Ibíd.*

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 129.

²⁸⁷ *Ibíd.*

²⁸⁸ *Ibíd.*

extremos comportan que las más de las veces los segmentos de plenitud personal pasen porque otros sean empujados “hacia los límites de la cosa”.²⁸⁹

Ante un ser humano cualquiera que vemos pasar, Weil se pregunta qué tiene éste de sagrado: sin duda no es su persona o máscara sino lo que hace de soporte de la misma: un ser humano y su expectativa de que no se le haga daño. Tengamos presente que el sentido etimológico de ‘persona’, que estaría dado en su origen por el vocablo etrusco *phersu*, que a su vez pasará a la voz griega πρόσωπον, cuyas acepciones ya incluyen tanto persona como máscara, superficie, faz y otras. Llegará a su uso latino *per sonare*, como elemento que cubre el rostro, propio de los intérpretes en el teatro para emitir eficazmente la voz de los personajes.

Para Weil no es posible concebir a la persona como sagrada y en el análisis de “La persona y lo sagrado” plantea que podemos destrozar los ojos de ese ser humano dejando intacta la supuesta sacralidad de la máscara. Probablemente no haya habido respuesta posible desde los personalistas a los cuestionamientos de Simone Weil, que parecen no tener vuelta atrás. De hecho, en *L'Enracinement*, la filósofa se refiere crítica y explícitamente a la concepción romana de Dios, la cual subsistiría aún en la edad contemporánea “e incluso en espíritus como Maritain”.²⁹⁰ Dicha concepción supondría atribuir a Dios nociones inadecuadas para éste, como son las de “obligación” y “derecho”, “pero la de derecho lo es infinitamente menos”, precisa Weil: “Pues la noción de derecho está infinitamente más alejada del puro bien”.²⁹¹

En cuanto a Mounier, Pétrement²⁹² señala que Weil escribió una carta al filósofo francés en la que exponía la necesidad de unificar la Central General de Trabajadores con la Confederación Francesa de Trabajadores Cristianos. Hay también constancia de una reseña que Mounier escribiría en la mencionada revista *Esprit*,²⁹³ a siete años del fallecimiento de Simone Weil, sobre *L'Enracinement*. Asimismo, existen tres borradores —depositados en la

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁹⁰ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 213.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Simone Pétrement, *La vida de Simone Weil*, op. cit., p. 435.

²⁹³ *Esprit*, enero de 1950, pp. 172-174.

Bibliothèque Nationale— de cartas de Weil a Mounier, que presumiblemente responden a temáticas de algunos números de la revista *Esprit*, fechadas en marzo de 1937 y abril y octubre de 1938.²⁹⁴ Puede observarse que los personalistas respetaban a Weil, y en nuestra búsqueda de lo que podía diferenciarla se constatan dos cosas: la primera es que coincide con ellos en las reivindicaciones, búsqueda de justicia y críticas a la sociedad de ese momento. Por ejemplo, la crítica al gobierno de Vichy (1940-1944), la posición favorable a la liberación de Argel y el desacuerdo a la invasión de Checoslovaquia de 1939. Cabe recordar también la defensa del bando republicano en la Guerra Civil Española. En este último caso Simone Weil acudiría a España en agosto de 1936 a participar *in situ* a favor de la República.²⁹⁵ Aun cuando pudiera mostrarse en desacuerdo sobre ciertas cuestiones tratadas en la revista de Mounier, las palabras que Weil utiliza en sus comunicaciones se caracterizan por el afecto y la cordialidad. Podría añadirse, que solo en parte compartía la crítica de los personalistas a Marx.

En este punto, resulta atingente traer aquí algunas de las observaciones que hace Paul Ricoeur en su artículo de 1983 en torno a la muerte del personalismo.²⁹⁶ Si bien no se refiere a la crítica weiliana al personalismo, coincide con ella en destacar la falta de una articulación conceptual seria del personalismo. Así escribe que, frente a los otros “ismos”, existencialismo y marxismo, “el personalismo no era lo bastante competitivo como para ganar la

²⁹⁴ Véase Simone Fraisse, *Simone Weil. La personne et les droits de l'homme*, CSW 1984, VII, nº 2, junio, pp. 120-132.

²⁹⁵ Dicha experiencia vivida desde “el bando” Durruti se halla narrada en Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 410-411 y por la propia Weil en la carta que dirigió a Bernanos presumiblemente de 1938. Cfr. Simone Weil, “Carta a Georges Bernanos”, *Escritos históricos y políticos*, pp. 522-526. Asimismo, en entrevista de François L'Yvonnet a Marie-Madeleine Davy, explica Davy haber conversado con un joven extremadamente simpático, cuyo nombre no recuerda, de las Brigadas Internacionales que conoció a Weil durante la guerra de España. Tuvieron que dormir muchas veces en la playa uno junto al otro y pese a que él la amaba solo pudo hacerlo como compañera o camarada, no como mujer. Fue advertido por Weil que, si llegaba a tocarla, lo habría abofeteado sin duda. Véase François L'Yvonnet (ed.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, p. 256.

²⁹⁶ Se trata de dos ensayos, breves y agudos: “Muere el personalismo, vuelve la persona” y “Aproximaciones a la persona”, ambos incluidos en Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Tomás Domingo Moratalla (trad.), Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 95-124. (Cabe indicar que existe una publicación de Editorial Trotta con el mismo título y autor, que contiene un índice distinto y no recoge los dos ensayos que cito).

batalla del concepto”.²⁹⁷ Por otra parte, Ricoeur subraya que los tres pilares, según expresión de Mounier, personalismo-existencialismo-marxismo, en tanto que variedades del mismo humanismo, quedaron barridos posteriormente por la ola de los estructuralismos. Esencialmente, el estructuralismo aportaba “una manera de pensar según la idea de sistema y no la de historia, el establecimiento de conjuntos de diferencias articuladas, y sobre todo un pensamiento operatorio que pretendía no requerir ningún sujeto para conferir sentido a cualquier cosa”.²⁹⁸ Esta fue una curiosa adversidad para el personalismo, que habría trabajado para diferenciarse del existencialismo y para acercarse al joven Marx, en lo que se refiere a la alienación y al trabajo real. El resultado de esta oleada fue, según Ricoeur, que el personalismo se vio “sacudido por la misma acusación de infamia que sus dos hermanos enemigos”.²⁹⁹ Esto se presentó unido al despliegue de una nueva perspectiva, de fondo nietzscheano, que no solo habría removido el suelo deliberadamente cristiano del personalismo —en este sentido Ricoeur subraya la importancia cultural del pensamiento trinitario en la constitución de la noción occidental de persona— sino también la convicción heredada de Maritain y de Scheler, según la cual la persona, con independencia de las vicisitudes históricas, irrupción de acontecimientos o creatividad para responder ante las situaciones, se mantiene siempre referida a un “cielo fijo de valores”.³⁰⁰ Cuando llegó el momento de hacer autocrítica y defensa de esta corriente filosófica, Mounier se vio empujado a rechazar los equívocos *del* personalismo, tratándolos solo como equívocos *sobre* el personalismo; quizás fue víctima de la ilusión común a toda una generación, de que era posible innovar en la cultura, cualquiera que fuera el pasado de los términos empleados, como observa Ricoeur y quizás también Weil.³⁰¹

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 96.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*., p. 97.

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ Recordemos la breve, aunque significativa, comunicación de Paul Ricoeur “Le son prope et inimitable d’une voix”, en el marco del 50 aniversario de la muerte de Simone Weil, celebrado en la Universidad de Río de Janeiro, los días 13-15 de septiembre de 1993. En esta nota indica haber descubierto la obra de Weil, concretamente a partir de *La pesanteur et la grâce*, donde encontró el eco del pensamiento de su maestro

Una segunda constatación tiene que ver con la dificultad de dar cuenta de lo que explícitamente Weil no comparte con el personalismo en el ensayo “La persona y lo sagrado”. Esto plantea sus dificultades dado que, como ya he indicado, los pensadores personalistas difieren entre sí, al punto que cabría preguntarse si “personalista” se refiere ante todo a un pensamiento “personal” de cada uno y no se trate de un rótulo que agrupe concepciones coincidentes. Básicamente se trata de una cuestión, ya lo indica la filósofa en el ensayo, respecto al lenguaje de los personalistas, que la distingue de ellos y el problema apunta sobre todo a una cuestión conceptual de gran calado que rebasa en mucho una mera, aunque lúcida, disquisición entre palabras. Una vez más Weil emplea términos y conceptos habitualmente usados para, simultáneamente, dotarlos de un sentido diferente, de una carga distinta que los desitúa del discurso convencional que tiende a acomodar el intelecto en razón de extremos conceptuales preestablecidos. En este empeño rompe con conocidas polaridades del discurso —en este caso de corte personalista— como asimismo lo hará con el pensamiento en general. Quiere abrir la actividad del pensar a otro orden lingüístico y conceptual que, en una elaboración nueva, lo desmarque del lenguaje y la forma de pensar habituales, buscando que lo consabido valga como pista de despegue, no de aterrizaje, que conduzca al espíritu a una atención cada vez más depurada, hacia una perfección que trascienda al yo, que trascienda esa “totalidad” que es cada uno de los seres humanos. Vemos cómo Weil se distancia del personalismo, que a su juicio confunde al “yo”, que ella entiende como dicha totalidad que es cada ser humano, con la “persona”, que concibe como máscara jurídica de esa totalidad. A su vez, la extensión de esa confusión asocia el “yo” con “individualismo” hasta llegar a hacerlos sinónimos en el lenguaje personalista. Asimismo, Weil desactiva la equivalencia entre “masa” e “impersonal” y entre “multitud” y “anonimato”. No ve adecuado equiparar lo que es “colectividad o masa” con lo que es el reino de lo impersonal: antes bien, se entiende que contra los ídolos “yo” y “nosotros” solo se puede abrir esta dimensión nueva de lo impersonal como lugar de lo sagrado: “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo

que en un ser humano es impersonal".³⁰² Sorprendentemente el espacio anónimo inaugurado por Weil es el que asocia de modo inextricable a los seres humanos en comunidad, vínculo que habría cortado "la antigua espada de la persona".³⁰³

A diferencia del personalismo, Weil pone el énfasis en los deberes y las obligaciones para con el ser humano, por sobre unos supuestos derechos que este tendría. Ya sostenía, en 1942, que la separación que los occidentales hacemos entre amor y justicia es una ficción nuestra y afirmó el carácter indisociable de la relación entre caridad y justicia, comentando directamente pasajes del "evangelio en el que no se hace ninguna distinción entre el amor al prójimo y la justicia".³⁰⁴ Asimismo Weil hace notar, que en la tradición griega, el respeto a un Zeus suplicante constituía "el primer deber de la justicia".³⁰⁵ En la sabiduría cristiana, como veremos más adelante, aquellos que prestaron el debido auxilio a cada uno de los necesitados, antes que ser calificados como caritativos o llenos de amor hacia el prójimo, recibieron el nombre de "justos"³⁰⁶ por parte de Cristo, quien constituye el modelo por excelencia de lo que es ser justo para Weil. Una verdadera comunión sería la ejercida por el "paso de un trozo de pan de un hombre a otro".³⁰⁷ De manera análoga, observando la vida del gran ejemplo de amor-caridad que fue el justo de Asís, cuya vida estaba inspirada y focalizada en la búsqueda del contacto directo con la belleza del mundo, y cuya experiencia con la poesía contenida en la pobreza pasaba por el ejercicio de despojamiento radical que le caracterizó. Ello hace prácticamente inimaginable a Francesco, cuya vida fue toda "poesía perfecta en acción",³⁰⁸ hablando de derechos de la persona humana. "La noción de derecho, puesta en el centro de los conflictos sociales, hace imposible desde todos los ángulos cualquier matiz de caridad".³⁰⁹

³⁰² Simone Weil, "La persona y lo sagrado", *Escritos de Londres*, op. cit., p. 20.

³⁰³ Roberto Esposito, *Tercera Persona*, op. cit., p. 149.

³⁰⁴ Simone Weil, "Formas de amor implícito a Dios", *A la espera de Dios*, op. cit. p. 88.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Ibidem*.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 100.

³⁰⁹ Simone Weil, "La persona y lo sagrado", *Escritos de Londres*, op.cit., p. 28.

El derecho constituye inicialmente, para Weil, una instancia aceptable y necesaria en la regulación social de la fuerza, no obstante, en 1943, año en que hará emerger su original categoría de lo impersonal, hará una crítica feroz a lo que considera no solo un enmascaramiento de la fuerza sino directamente insuficiente para servir a la verdadera justicia interhumana. En “La persona y lo sagrado” lo llega a calificar de “mediocre”,³¹⁰ pues concibe que a la justicia-jurídica, aquella que únicamente exige respetar los derechos del otro sin obligarnos a nada, le queda enorme el postulado de la justicia-caridad que impone no solo atender a la necesidad que el otro tiene, sino también a lo inaudible: responder al *malheur* de aquellos que carecen de voz.

Dando un paso más en esta dirección, podemos compartir la siguiente afirmación de Esposito: “La obligación de cada uno sumada a la de todo otro, corresponde en un cómputo global al derecho de la entera comunidad humana”.³¹¹ En este punto, cabe subrayar que no sería lo masificado y mudo, como tampoco la ley jurídica explícita, lo que haría emerger esa generalidad más próxima a la justicia, sino que será dentro del tejido horizontal de la comunidad y no en el dispositivo persona, donde se articule y determine la inspiración de lo auténticamente justo, donde encontrar los mayores grados de anonimato e impersonalidad en los que se pueda fundar un derecho más cercano a la justicia. La comunidad en este sentido no es la fuerza antagónica del individuo sino más bien es éste el que debe poner la fuerza en decrearse y acceder a dimensiones anónimas en nombre de las cuales concebir lo social y educar su atención para ello. La bondad, la confiabilidad, el acto puro de justicia, no serían factibles allí donde no hubiera la identificación entre justicia y amor. Tampoco lo sería allí donde no se pudiera discernir lo justo de lo posible, en función del pulso de fuerzas tal como nos las encontramos en el campo social. Atendiendo al fragmento de Tucídides,³¹² Weil observa que allí donde las fuerzas son equivalentes entre dos partes, prima lo justo, pero cuando las fuerzas son desiguales y una de las partes es fuerte y la otra débil no se apela a lo justo sino a lo posible, pues la fuerza, allí donde no hay dos voluntades que hacer coincidir, es irreductible y es impuesta mecánicamente a la parte débil:

³¹⁰ *Ibíd*em

³¹¹ Roberto Esposito, *Tercera Persona*, op. cit., p. 149.

³¹² Simone Weil, “Formas de amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 89.

ésta debe aceptar no lo que sería justo, sino el dominio posible ejercido por el fuerte, lo cual deja a los necesitados de tutela más próximos a la condición de materia sometida, que a la de ser humano con uso de su libre arbitrio. Weil, además, indica que en “la claridad que subsiste durante algún tiempo allí donde la caridad ha existido y se ha extinguido”³¹³ se genera fácilmente la confusión que hace creer sinceramente al fuerte “que su causa es más justa que la del débil”,³¹⁴ y le lleva a creerse con derecho a extenuar su capacidad de dominio hasta donde le es posible. Por ello, este posible no solo se presenta ajeno a la justicia sino opuesto a ella, en la medida en que prevalece una “necesidad mecánica”³¹⁵ de ejercer poder sobre el débil. En esta línea de constatación, Weil observa que pese a todas las falencias del derecho no se podrá prescindir de éste, pues el instrumento legal es lo único que puede equilibrar, en última instancia, la pareja de contrarios poder-opresión. En otras palabras, es gracias a la ley que “los débiles son más fuertes que los fuertes”.³¹⁶ Weil efectúa en 1943, como ya he indicado, una crítica descarnada al derecho, noción de la cual, subraya, los griegos carecían. Heredado de Roma, afirma en “La persona y lo sagrado”, que dicha noción está inextricablemente “vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial”.³¹⁷ Por lo mismo, enfatiza el carácter limitadísimo de ese ejercicio jurídico, legitimable solo en la franja intermedia de los fenómenos interhumanos y que debe ser aplicado en la *praxis* con un discernimiento y atención máximos: “Los romanos comprendieron, como Hitler, que la fuerza solo consigue la plenitud de la eficacia revestida de algunas ideas, emplearon para ello la noción de derecho. Se presta a ello estupendamente”.³¹⁸ Por otra parte, si la ley está para contrarrestar la ‘ley del más fuerte’, no hay que perder de vista que la palanca que opera en la implantación del derecho y su eficacia, sigue siendo, en su trasfondo, la fuerza y la coacción. Tengamos presente además que para Weil

³¹³ *Ibíd.*, p. 89.

³¹⁴ *Ibíd.*

³¹⁵ *Ibíd.*, p. 90.

³¹⁶ Simone Weil, “Cuaderno XI”, *Cuadernos*, Carlos Ortega (trad. y notas), Trotta, Madrid, 2001, p. 817. [*Cahiers*, Librairie Plon, París, 2001.]

³¹⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op.cit., p. 26.

³¹⁸ *Ibíd.*

“En todo aquello que sea social, está presente la fuerza. Solo el equilibrio deshace la fuerza”.³¹⁹

II

Encontramos un segundo momento de la crítica explícita de Weil al personalismo en “La persona y lo sagrado”, en el que la filósofa expresa que ni la persona sola ni la persona en colectividad podrían creer que son sagradas: no se sienten así y no pueden sentirse verdaderamente sagradas porque no lo son. En las relaciones que detecta entre persona, colectividad y sagrado, Simone Weil observa lo que suele ocurrir en la falsa imitación de lo sagrado que produce lo colectivo: la persona experimenta el prestigio de la consideración social en la cual precisamente se asienta la condición de “persona”. Ese reconocimiento social suele ir engañosamente asociado a una dimensión sagrada que podría tener que ver más bien con alguna forma de idolatría o de corriente emocional favorable que crea una ilusión de unión entre todos los participantes. Pero la verdad es que no hay conexión entre ese sentimiento personal de estar siendo reconocido socialmente y el acceso del alma a lo sagrado, ya que lo sagrado es perfectamente lejano a la calidez de la consideración social dirigida a personas específicas. “Esa es la razón de que la filosofía personalista haya nacido y se haya extendido no en medios populares sino entre los escritores que, debido a su profesión, poseen o esperan adquirir un nombre y una reputación”.³²⁰

Es posible que Weil viera criticable la notoriedad conquistada o pretendida por los escritores personalistas, intelectuales a los que convenía destacar con nombre y apellido en el escenario cultural. Ese prestigio personal seguía estando al alcance de unos pocos, quienes, conscientes o no, rentabilizaban la confusión entre sagrado y persona. Es posible que éste sea otro de los aspectos que haga para ella criticable dicha corriente y le hiciera sentir la necesidad de patentizar este “error grave de pensamiento”. Error que está empeñada en evidenciar y del que, a todas luces, quiere distanciarse. Weil

³¹⁹ Simone Weil, “Cuaderno IX”, *Cuadernos*, op. cit., p. 678.

³²⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 24.

detecta que el personalismo integra esa herencia romana, que analiza con una mirada laica, intensamente griega, e interpreta que el ingrediente cristiano que contiene el personalismo compensaría, aparentemente, el abismo que separa la ley respecto de una justicia verdadera, de una justicia elevada que considere al ser humano en su completitud.

Lo sagrado, por otra parte, requiere de espacio y de tiempo libre, “posibilidades para el tránsito hacia grados de atención cada vez más elevados, soledad, silencio”.³²¹ Soledad y silencio que han de estar dotados de la calidez suficiente para evitar la necesidad de refugiarse en lo colectivo y salvarse de la sensación de desamparo. De aquí que Weil llegue a afirmar: “Las relaciones entre la colectividad y la persona deben ser establecidas con el único objetivo de apartar lo que es susceptible de impedir el crecimiento y la germinación misteriosa de la parte impersonal del alma”.³²²

A Weil le interesa esclarecer la posibilidad de que lo impersonal sea confundido con lo colectivo, antes bien, lo impersonal como dominio de lo sagrado y de la perfección no se encuentra al alcance de personas en colectividad, dado que en colectividad no se tiene acceso a lo impersonal: así como desde lo personal es posible acceder a lo impersonal, desde lo colectivo este impersonal es inaccesible, como veremos. Del mismo modo que en grupo tampoco es posible realizar perfectamente una suma aritmética. Weil sostiene que el ejercicio de la atención no debe ser interceptado por la vida pública dominada por el juego de los partidos, de todas las organizaciones, incluidos, por ejemplo, los sindicatos y también las iglesias.

Las relaciones entre persona y colectividad, por tanto, deben perseguir la liberación de todo lo que obstaculice esa aparición “misteriosa de la parte impersonal del alma”,³²³ a la que he aludido. Es más, según Weil, quienes hayan podido enraizarse en el bien impersonal visualizarán que la auténtica responsabilidad sobre los otros, el estar a cargo de otro o de los otros, comporta asumir que es inútil convencer a una colectividad de que en cada uno de los individuos que la constituye reside algo sagrado que no debe ser

³²¹ *Ibidem.*

³²² *Ibidem.*

³²³ *Ibidem.*

violado. Por tanto, si puede existir una auténtica responsabilidad de alguien respecto a los seres humanos en el plano intelectual y espiritual, ese alguien afrontará realmente su tarea cuando descubra que no es la persona de cada uno de ellos lo que debe proteger, “sino todo lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra la persona”.³²⁴ Tal condición de fragilidad en el acceso a la atención verdadera se debe a que ésta es un estado difícil para el ser humano: cualquier “alteración personal de la sensibilidad basta para obstaculizarla”.³²⁵ Por ello resulta imperativo proteger la facultad del discernimiento propio “contra el tumulto de las esperanzas y de los temores personales”.³²⁶ Cabe preservar al alma de que prime la necesidad del abrigo de lo colectivo puesto que puede asociar soledad y silencio con desamparo; como también puede ser efecto, dicha fragilidad, de la necesidad que experimenta el ser humano de colmar ese vacío que supone dejar aire libre para que el alma, sosteniéndose allí, pueda alcanzar dimensiones cada vez más elevadas. Dificultades que comporta también el soltar las ortopedias conceptuales que, correctas o no, sujetan al alma, de manera aparentemente segura, a la región mediana. Frágiles por la dificultad que presenta el transitar hacia grados de atención progresivamente más depurada, que es un objetivo constante en el discurso weiliano. El énfasis está aquí en la salvaguarda de la pureza de la atención que permite al alma encaminarse hacia la dimensión anónima, entendida como instancia de perfección impersonal y sacra. Esta instancia nueva que es propiciar el acceso a lo sagrado, que significa ahora aprender a desplazarse en el territorio de lo impersonal, debe preservar, pues, al ser humano del ahogo en lo colectivo y sus sucedáneas formas de misticismo que se hallan más próximas a formas de idolatría. “La luz se recibe deseando la verdad sin pensar y sin intentar adivinar de antemano su contenido. Este es todo el mecanismo de la atención”.³²⁷

En dicha facultad de la atención es donde tendría que residir la confianza que podamos tener en los magistrados que administran la justicia sobre las

³²⁴ *Ibíd.*, p. 23.

³²⁵ He utilizado para ésta y las siguientes citas el volumen editado por José J. de Olañeta antes citado: Simone Weil, *Nota sobre la supresión general de los partidos políticos*, p. 44.

³²⁶ *Ibíd.*, p. 45.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 43.

acciones humanas y temporales. La eficacia, en su ejercicio institucional, pasa por la conversión del corazón de cada uno, por la formación de cada uno de los que componen la judicatura de una nación. Es necesaria una educación que enfatice y potencie la capacidad de leer las situaciones y que capacite a los jueces a salir de sí mismos garantizando “la máxima apertura al otro”.³²⁸ El mayor alcance y legitimidad del instrumento jurídico “ley” es hacer que los débiles sean más fuertes que los fuertes. Que la balanza de brazos desiguales, a la que me referiré enseguida, consiga equilibrarse.

³²⁸ Véase Tommaso Greco, “Derecho y justicia en Simone Weil”, *Consciencia del dolor y de la belleza*, Emilia Bea (ed.), Trotta, Madrid, 2010, p. 218. En este escrito hay una buena tematización sobre el derecho y la justicia weilianos, si bien la separación en tres etapas acerca del derecho en Weil, tiene un carácter demasiado metodológico.

2.2 La emergencia de lo impersonal

Para acceder a la dimensión de lo impersonal en Weil hay que comprender su manifiesta y enfática anti-idolatría: la idolatría se sitúa en el polo opuesto de lo impersonal y por ende en el polo opuesto de lo sagrado. Ésta se instituye como mecanismo que sacraliza falsamente espacios religiosos, científicos, artísticos y, lo que quizás es aún más grave, el espacio político. El constituirse de formaciones idolátricas, sea en religión o en política, supone una gravísima confusión entre bien y poder: cuando entre uno y muchos se establece una relación en términos de potencia y no de bien se instaura la idolatría que anula toda posibilidad de experimentar la libre convicción espiritual, y la religión pasa a ser el gran impedimento para la fe verdadera. Dando un paso más, en su escrito “Esta guerra es una guerra de religiones”,³²⁹ Weil sostiene que la idolatría es uno de los tres métodos para deshacerse de la oposición del bien y del mal. Los otros dos caminos son la mística y lo irreligioso. Considera la mística como un tránsito que sitúa el alma fuera de dicha oposición, la experiencia mística la conectaría con el bien absoluto y no solo, puesto que “después de haber pasado por tal unión [el alma] ha devenido otra para siempre”.³³⁰ El método irreligioso, a su vez, “consiste en negar la realidad de la oposición entre el bien y el mal”,³³¹ y esto no libera al ser humano sino que lo induce a la locura, pues su acción pasa a prescindir de una orientación esencial y básica en sus acciones. La omisión de dicha oposición le llevará a precipitarse en un estado de aburrimiento insufrible del cual será inútil intentar distraerlo con juegos pues “la esperanza de los desgraciados no es cosa de juego”.³³²

³²⁹ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 86.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 84.

³³¹ *Ibíd.*, p. 81.

³³² *Ibíd.*, p. 82.

Así pues, el método más frecuente, es la idolatría, cuya observación lleva a Weil a concluir que las instancias idolátricas en forma de persona, etnia, nación, partido y todas las que se asemejen a “lo que Platón comparaba con el culto al gordo animal”,³³³ circunscriben una parcela social en cuyo interior no entra la pareja de opuestos bien-mal, de manera que el ser humano ya no estaría sometido a ella. El ejercicio de las profesiones, por ejemplo: los científicos, artistas, soldados o sacerdotes, suelen creer que, “en cuanto tales están liberados de toda obligación”,³³⁴ pues consideran que sus respectivos ámbitos están libres del vicio y la virtud: “así se explican los saqueos en las ciudades y la Inquisición”.³³⁵ Weil no ve posible que el ser humano considerado en su ser entero, y no en fragmentos que parcelen especialidades o zonas colectivas, pueda eximirse razonablemente del binomio bien-mal. Por ello piensa que todas las formas sociales posibles, pueden hallarse falsamente sacralizadas, enajenadas de dicha pareja de contrarios y esto se traduce en una ilegítima inmunidad para ese “yo” o para ese “nosotros” que protagonizan dicha idolatría. Asimismo se cumple, claro está, en relación a los cultivadores de formas idolátricas: en ellos se acepta falsamente un juego en el que todos se abocan a situar ficticiamente lo ilimitado, que es esencialmente anónimo, en lo limitado que es de suyo imperfecto y perecedero, porque la sacralidad en el ser humano será siempre parcial o fragmentaria y se halla en un punto impreciso entre las necesidades naturales y las necesidades sobrenaturales, punto elusivo por el que fácilmente se deslizan confusiones. Es un punto efectivamente difícil de precisar pues presenta, para la misma Weil, una cierta ambigüedad. No podemos pasar por alto su afirmación según la cual: “Las necesidades del ser humano son sagradas”,³³⁶ con esta afirmación Weil indica dos cosas: por un lado, la necesidad es universal para todos hasta el punto de que entra en el dominio impersonal, ámbito en donde también se halla, como ya hemos visto, lo sagrado. Por el otro, quiere patentizar que la satisfacción de esas necesidades no podría verse sujeta a razones de Estado, ni “de dinero, de

³³³ *Ibíd.*, p. 82.

³³⁴ *Ibíd.*

³³⁵ *Ibíd.*

³³⁶ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 68.

raza, de color, ni al valor moral u otro atribuido a la persona considerada, ni a ninguna condición, cualquiera que sea”.³³⁷

La pensadora presenta las necesidades humanas en forma aparejada. En el discurso weiliano las necesidades no se traducirán en derechos sino que generarán obligaciones para con el ser humano, establecerán el deber de responder a ellas, de atender a la necesidad de igualdad y jerarquía, obediencia consentida y libertad de expresión, soledad e intimidad y vida social.³³⁸

Acerca del dominio sobrenatural, al que me he referido anteriormente, podemos añadir en este momento que Weil alude en varios lugares a la dimensión sobrenatural, dimensión a la cual el ser humano —aunque participa solo fragmentariamente—, se predispone por necesidad del bien puro. Según Weil aquello que “siendo indispensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible sobrenaturalmente”.³³⁹

La mentira de la idolatría radica precisamente en su procedimiento de substituir un error por otro en lo que a Dios se refiere: los derechos por las obligaciones. Estas obligaciones son debidas a un absoluto que no es de este mundo y la vida práctica se asienta en “uno o varios objetos que contienen ese absoluto, ese infinito, esa perfección”.³⁴⁰ Esto comporta para los seres humanos aceptar una situación de “obligaciones absolutas para con cosas relativas, limitadas e imperfectas”.³⁴¹ De esta forma, la obligación con los ídolos tiene carácter infinito pero el objeto de idolatría no.

En *L'Enracinement* Weil afirma que “el único obstáculo para la idolatría del totalitarismo consiste en una vida espiritual auténtica”,³⁴² pues “un alma joven que despierta al pensamiento necesita el tesoro acumulado por la especie humana a lo largo de los siglos”,³⁴³ si esta vida espiritual abierta no se cultiva

³³⁷ *Ibíd.*

³³⁸ *Ibíd.*, pp. 68-70.

³³⁹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 30.

³⁴⁰ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 129, [OC V 2, p. 240.]

³⁴¹ *Ibíd.*

³⁴² *Ibíd.*, p. 83, [OC V 2, p. 184.]

³⁴³ *Ibíd.*

desde la niñez, el ser humano se decantará, asevera, por alguna forma de totalitarismo “por necesidad de consagrarse a algo”.³⁴⁴ Tal necesidad, que Weil define como vital en la caverna, debe estar orientada al cultivo de la atención hacia lo anónimo, de lo contrario encontraremos inevitablemente formas de idolatría. “La idolatría proviene del hecho de que teniendo sed de bien absoluto, no se posee la atención sobrenatural, y se carece de la paciencia necesaria para dejarla pasar”.³⁴⁵ Incluso la laicidad puede, a juicio de Weil, provocar cierto grado de fervor casi religioso. En la experiencia totalitaria, como forma falaz de “conjunción idolátrica entre lo político y lo religioso”,³⁴⁶ se persigue colmar idolátricamente el vacío espiritual generado por la laicidad moderna, esta aspiración provocaría desarraigos de distinto tipo, derivados del totalitarismo del que se trate.

En “La persona y lo sagrado”, como en otros lugares de los *Escritos de Londres*, encontramos también afirmaciones tajantes acerca de la idolatría como, por ejemplo, cuando la filósofa expresa: “El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es idolatría: en cualquier tiempo, en cualquier país, es el crimen más extendido”.³⁴⁷ Allí donde lo que importa es la realización de un “yo” o de un “nosotros”, como ya he indicado en las páginas precedentes, se ha perdido del todo el sentido de lo sagrado, máxime cuando se intenta sostener ídolos en el campo místico, dominio éste en el que los místicos afirman —contrariamente— la necesidad de la desaparición de lo que diga “yo” en la experiencia extática. Para Weil es providencial que la mística cristiana se haya salvado hasta el momento, pese a Roma, un pueblo que, según escribía, no podía “tolerar nada que fuera rico en contenido espiritual”,³⁴⁸ aunque necesitaba, al igual que Hitler, “una ilusoria envoltura de espiritualidad”.³⁴⁹ Se trata de un pueblo ateo e ídola de sí mismo, en que no hay “ningún recurso más allá de su poder [y] se priva de toda inspiración creadora”³⁵⁰ al ser humano

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ Simone Weil, “Idolatría”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 103.

³⁴⁶ Véase Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 241.

³⁴⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 22.

³⁴⁸ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 212 [OC V 2, p. 339.]

³⁴⁹ *Ibidem* [OC V 2, p. 340.]

³⁵⁰ Véase Denis de Rougemont, “Federalisme, personalisme, ecumenisme”, *La inspiració europea*, Joan Alfred Martínez i Seguí (trad., intr., y notas), Denes, Valencia, 2010, p. 137.

“que no es más que una función social, un soldado político”.³⁵¹ Lo que distingue la idolatría de la religiosidad auténtica “es el modo de la adoración y no el nombre atribuido al objeto”.³⁵² El tipo de adoración de un cristiano que adore a Dios de manera semejante a como adora un pagano de Roma a su emperador, hace del primero un idólatra. En este sentido Weil afirma que el Dios concebido por Maritain,³⁵³ es más próximo a Roma que a la verdadera unión amorosa. Tal como observa Esposito, habría un rechazo por parte de Weil a la herencia romana en función de una doble dependencia: “de la persona respecto de la colectividad y del derecho respecto de la fuerza”.³⁵⁴

En este sentido, resulta esclarecedora la cercanía que la lectura de Esposito propone entre Denis de Rougemont y Simone Weil en relación a la crítica de los “ídola” teo-políticos,³⁵⁵ al observar que el totalitarismo eclesial incurriría en una especie de autoridad espiritual de tipo idolátrico, verificable a su vez en el plano político en el interior de las sociedades, derivando en un “estatalismo totalitario”³⁵⁶ del cual Roma constituye el “símbolo eterno”.³⁵⁷ Se desvela asimismo cómo dichas formas idolátricas se han transformado en el mayor obstáculo para la fe, esto es, impiden la vida de lo que constituye “la única fuerza”³⁵⁸ del cristianismo: el carácter gratuito de la adhesión de los creyentes, el don impredecible de la fe, o la pura adhesión, sin más, al bien.

Según Denis de Rougemont, por paradójico que parezca, las iglesias que aspiraban, y aspirarían hoy en día, a instaurar un “orden cristiano”, se fundan en una “concepción anticristiana de la fe”: se habrían creído poseedoras, de una vez para siempre, de la fuerza de la fe de los fieles, administradoras y garantes de dicha fuerza. La paradoja es que su tarea ha resultado ser negadora de Cristo en la medida en que se muestran aceptadoras de la doctrina de sus discípulos pues “se construyen un ‘haber’ con la Pobreza

³⁵¹ *Ibíd.*

³⁵² Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 213.

³⁵³ *Ibíd.*

³⁵⁴ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 145.

³⁵⁵ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 249, n. 162.

³⁵⁶ Véase Denis de Rougemont, “Federalisme, personalisme, ecumenisme”, *La inspiració europea*, op. cit., p. 137.

³⁵⁷ *Ibíd.*

³⁵⁸ Véase Denis de Rougemont, *Politique de la personne*, Editions “Je sers”, París, 1946, p. 103. Véase el capítulo “Idoles”, pp. 97-109.

evangélica y luego viven de los intereses de este haber”.³⁵⁹ Se genera así una excesiva similitud entre la institución eclesial y las instituciones creadas bajo una lógica sin la fuerza de la fe.

Comprender lo anterior nos encamina a entender que el análisis crítico de la idolatría religiosa y jerárquica acaba por coincidir con la crítica de la política asociada al poder y desvinculada del bien. De manera que el alcance de este cuestionamiento crítico traspasa el dominio religioso y, para Weil, se hace también evidente en el ámbito político. Hasta el punto de proponer, como ya he señalado, la necesaria supresión de los partidos políticos: allí donde la “parte” pretende ejercer de “totalidad” será imposible una verdadera política, e insiste: “la supresión de los partidos sería un bien casi puro”.³⁶⁰

Se detecta que Weil habría concebido su propuesta de lo impersonal como bisagra que permitiría establecer un territorio liminar respecto a la persona y su pura negación. Dominio impersonal que ella enfatiza como lugar de perfección en el arte, la ciencia, la literatura y como lugar de sacralidad. Algunas de estas formas próximas a la perfección las identifica en “el canto gregoriano, las iglesias románicas, la *Ilíada*, la invención de la geometría”.³⁶¹ En lo impersonal, y solo allí, radica lo sagrado y concluye rotundamente en “La persona y lo sagrado”: “Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso”.³⁶²

Una de las propuestas más originales de Weil la constituye esta consideración de lo impersonal y lo anónimo como campo de perfección y trascendencia. Afirma que la verdad y la belleza, así como también la experiencia auténtica de *malheur*, como ya he indicado, son propias de la parcela anónima de lo que tiene que ver con lo humano. El grito que brota desde el fondo del alma, afirma Weil “no es algo personal [...] Brota siempre a causa de la sensación de un

³⁵⁹ Véase Denis de Rougemont, op. cit., p. 104. Citado y comentado en Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 249.

³⁶⁰ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 114.

³⁶¹ Simone Weil “La persona y lo sagrado, *Escritos de Londres*, p. 21. Véase asimismo François L’Yvonnet (ed.), *Simone Weil. Le grand passage*, op. cit., p. 116: “Artistas y sabios son aquellos que, lejos de protagonizar su persona, la hacen desaparecer. Devueltos al anonimato, ellos hacen de barqueros. Su persona no habrá sido más que el pasaje hacia lo sagrado”.

³⁶² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 20.

contacto con la injusticia a través del dolor. Constituye, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal".³⁶³ Así pues, verdad, belleza y *malheur*, devienen tres dimensiones propias de la no-persona y, a la vez, de toda-persona, propias del orden impersonal del universo.

Alejándose de consabidas formas de abordar al ser humano, Weil y su concepción de lo impersonal como sacro y perfecto, ha motivado en tiempos recientes reflexiones incisivas y sugerentes como la de Roberto Esposito, cuyos argumentos seguimos aquí, dado que nos sirven para dar contenido al acceso a un pensamiento de lo impersonal. Esposito nos presenta a la filósofa, movida por una "decisión interpretativa, no negociable"³⁶⁴ dada la convicción total en los pasos de un discurso que explora la verdad. Así pues, Weil inaugura un recorrido arduo y complejo que solo recientemente se ha tratado de manera significativa. Ahora bien, establecer una genealogía de lo impersonal no puede ser lineal ni coherente dado que es una instancia necesariamente heterogénea y fragmentaria en el paisaje de la historia. Se trata de una categoría que solo adquiere sentido, como en tantos otros conceptos, por contraste con otra presupuesta, en este caso la de persona, la cual a su vez recibe distintos énfasis y cargas semánticas a través de tiempos y pensadores, desde que aparece el vocablo que alude originariamente a máscara o antifaz. Abrir un posible espacio entre la persona y lo impersonal comporta aceptar una liminariedad entre ambos, en el sentido de que lo impersonal caracterizado como anónimo y propio de "cualquiera", no podría ser completamente ajeno a la persona sino que debería situarse en su confín.³⁶⁵ Este modo de concebir una dimensión intermedia entre "persona" y su negación permite pensar que en Weil lo "impersonal" no es el reverso exacto de lo "personal". No guardan, pues, una relación de puro contraste, sino que lo impersonal es algo *de* la persona o *en* la persona, ese algo interrumpe y desactiva la inmunidad del "yo" y del "nosotros".³⁶⁶ En este sentido no se trata

³⁶³ *Ibidem*.

³⁶⁴ Véase Roberto Esposito, "Impersonale versus personale?", *Persona e Impersonale*, Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese (eds.), op. cit., p. 276.

³⁶⁵ Véase Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 27. Acerca del uso de 'inmunidad' de la persona en el discurso de Esposito, véase la nota 8 del presente capítulo.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 148.

de una nueva semántica filosófica que niegue frontalmente la persona –ya suficientemente deconstruida por el arte y la literatura– sino más bien de un “límite móvil, un margen crítico”³⁶⁷ que no es una mera contraposición de significados preexistentes: es algo que hace emerger lo impersonal no como antipersonal sino como una figura nueva y flexible; este “impersonal” bien podría hallarse como posibilidad en los confines lógicos y gramaticales de la persona, y además concierne a la dimensión anónima que vale para cualquiera y para todos.

Es en este espacio intermedio inaugurado por Weil entre persona y su negación, aun cuando no se trate de un calco inverso, donde ambas guardan una relación de extrañamiento que se juega en los lindes de la persona, se propone la figura de la tercera persona como objeto de investigación capaz de cubrir esa dimensión anónima de lo impersonal. Esposito expresa que es en la figura de la tercera persona donde se realizaría el entrecruzamiento entre nadie y quienquiera, entre la no persona y toda persona,³⁶⁸ y considera que a esta estrategia de extrañamiento responde perfectamente el célebre texto de Émile Benveniste,³⁶⁹ que adjetiva de “fundacional.” En su texto el lingüista francés trata sobre los pronombres personales y da algunas claves que permiten concebir la dimensión impersonal weiliana en el dispositivo enunciator de la tercera persona singular, de tal forma que ilumina las cuestiones que inevitablemente hacen resbaladizo el ámbito de lo impersonal. Para individualizar la tercera persona del singular, “él” o “ella”, y evidenciar el potencial enunciator de lo impersonal que ésta guarda, parte de las dos primeras, “yo” y “tú”, de la que la tercera se sustrae como algo diferente y queda autonomizada de sus precedentes pronombres singulares. A diferencia del “yo” y del “tú”, que solo adquieren sentido dentro del acto del habla que los profiere y cuando los hablantes llenan de contenido al yo y al tú por turnos — ambos no podrían existir sin una simetría que los coloque en unicidad de

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 27.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 155.

³⁶⁹ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, Juan Almela (trad.), Siglo XXI, México, 1974, pp. 172-178. [*La nature des pronoms*, texto de 1956 que se halla en *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966.] Véase también del mismo autor “El aparato formal de la enunciación”, *Problemas de lingüística general II*, Juan Almela (trad.), Siglo XXI México, 1991, pp. 82-91.

sentido—, la tercera persona, en cambio, existe fuera de esa simetría especular de las dos anteriores que dependen de un juego de distancias e implicaciones recíprocas. La tercera persona escapa a esta dialéctica y abre un horizonte de sentido por completo ajeno a ellas. Dicha autonomía o ajenidad es propia de la tercera persona como “manifestación de la enunciación”,³⁷⁰ respecto de las otras dos que más bien configuran un binomio interdependiente y copresente en una durabilidad. Esto tiene una consecuencia para Benveniste que se traduce en que la tercera persona no solo no es una persona sino que cumple la función de expresar la no-persona. Esto es, que su ajenidad la sustrae no solo de la dialéctica yo-tú, sino también de la modalidad lógica de la persona: “este es el meollo del problema”³⁷¹ ya que la tercera persona es susceptible de despersonalizarse en el universo verbal: a lo que su voz alude puede no implicar a persona alguna, “puede adoptar no importa qué sujeto o no tener ninguno, y este sujeto, expresado o no, no es jamás planteado como ‘persona’”.³⁷²

La posible identificación del impersonal weiliano con la tercera persona benvenistiana puede encontrar hilos que los vinculen y abran sentidos nuevos, como ve Esposito, aun cuando haría falta más recorrido para llegar a concebir cómo sería posible hacer política en tercera persona. Dos pinceladas más y esto parece consolidarse. Una: la tercera persona, es decir, la no-persona, alude a referentes externos y “objetivos”, a algo o a alguien no identificable forzosamente con una persona con nombre y apellidos. La tercera persona, pues, no es persona en absoluto y al tiempo es toda persona.³⁷³ La otra pincelada se refiere a que habría en la tercera persona del singular un distinto destino lingüístico respecto a las otras dos personas que aparecen mutua e inevitablemente referenciadas. Benveniste añade algo significativo a nuestra indagación: la tercera persona sería la única realmente “plural” siendo “singular”, no sería otra persona respecto de las dos primeras, sino algo que sobresale de la lógica personal en beneficio de un diferente régimen de

³⁷⁰ Émile Benveniste “El aparato formal de la enunciación”, *Problemas de lingüística general II*, op. cit., p. 83.

³⁷¹ Émile Benveniste “Estructura de las relaciones de persona en el verbo”, *Problemas de lingüística general*, op. cit., p.164.

³⁷² *Ibídem*, p. 168.

³⁷³ Véase, Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 155.

sentido. Este diferente régimen se genera en la medida en que el potencial enunciativo de la tercera persona es una voz con capacidad descriptiva, con capacidad cognoscitiva que sobrepasa el carácter esencialmente expresivo de la primera persona “yo”.

Algunos aspectos de lo impersonal weiliano podrían verse iluminados, aunque no sean totalmente coincidentes, con la concepción de lo neutro desarrollada por Blanchot, autor que se ocupó de estudiar directamente a Simone Weil. La figura enigmática de lo neutro aparecerá posteriormente a 1969, año en que Blanchot afirmaba literalmente acerca de la propuesta de Weil en relación a la atención: “la atención es impersonal”.³⁷⁴ Y añadía que existe la atención personal también pero ésta tiene un carácter medio que organiza la información, tanto interior como exterior, respecto al objeto de atención que nos ocupe, enriqueciéndose con él y enriqueciéndolo. La atención impersonal, se distingue por su apertura a lo inesperado, por su capacidad de no precipitarse a contenidos específicos. La atención impersonal pues, estaría siempre vacía, “es la claridad del vacío”.³⁷⁵ Y sobre todo, para lo que aquí nos interesa, no es la persona de alguien, ni es mi persona la que está atenta. Según Blanchot: “En la atención no soy yo quien está atento, sino que con una extrema delicadeza y mediante constantes contactos [...] la atención siempre ya me ha despegado de mí y me libera para la atención en que convierto por un instante”.³⁷⁶

Más tarde, Blanchot³⁷⁷ introducirá la concepción de lo neutro, que consideró más apropiada que la de impersonal, para garantizar la condición anónima y preservar en esta figura cualquier personalización indebida. Al elaborar la figura de lo neutro quiso dotarla de una ajenidad y espacio propio distintos de lo impersonal y de lo anónimo. Como indica Esposito, “lo neutro es ajeno a la lógica y a la gramática”,³⁷⁸ y por lo mismo, genera una interrupción en la relación dialógica y recíproca entre la primera y la segunda persona, pero no

³⁷⁴ Véase, Maurice Blanchot, “L’Expérience de Simone Weil”, *La Nouvelle Revue Française*, n° 56 (agosto), 1957, pp. 297-310, publicado posteriormente con el título “L’Affirmation (le désir, le malheur)”, *La conversación infinita*, “La afirmación (El deseo, la desgracia)”, Isidro Herrera (trad.), Arena Libros, Buenos Aires, 2008, p. 154.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 155.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 154.

³⁷⁷ Maurice Blanchot, *El paso más allá*, Cristina de Peretti (trad.), Paidós, Barcelona, 1994.

³⁷⁸ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 184.

para identificarse exactamente con la tercera. Y si, por otra parte, “el término impersonal permanece de hecho por contraste o por privación en el horizonte de sentido de la persona, la referencia a lo neutro abre un campo semántico absolutamente inédito”,³⁷⁹ que aludiría a diversos modos de trabajar en filosofía, en los que el espacio de lo neutro puede ser aludido en función de una dimensión universal, o de la ley de lo impersonal o de una cierta aspiración de orden místico.

Al carecer de toda característica específica se habrían dado distintos modos de rechazarlo o de recuperarlo en la andadura del pensamiento, puesto que lo neutro se presenta ajeno a las polaridades habituales con las que ordenamos la experiencia, como interior-exterior, sujeto-objeto, trascendencia-inmanencia, entre otras. “Es una categoría irreductible al punto que más que hablar de lo neutro, se debería hablar a lo neutro”.³⁸⁰

Esta figura extrema de lo neutro que Blanchot explora, encontraría su máxima expresión —más que en el ejercicio del pensar— en la escritura.³⁸¹ Este abandono del “yo” y del “tú” hace travesía hacia el régimen impersonal del “se”, y el campo que por excelencia está a la altura de este *ne-uter* en su posibilidad superlativa es la escritura, puesto que en ella encuentra expresión esa exterioridad o ulterioridad no objetivable que permitiría presentir este ‘neutro’, que pasaría a ser un no lugar, un *afuera* del discurso, ajeno a la relación dialógica del yo-tú, al tiempo que deja de ser una persona más entre esas dos. Creo que se corresponde con la prescripción weiliana, que insta a buscar más realidad desde la atopía, desde el no-lugar, situándonos en el desarraigo y no a la inversa.

Escribir equivale a narrar el evento disociándolo de los acontecimientos que lo acompañan mientras es relatado. Es más, equivale en las postrimerías de la modernidad que nos sitúa en “el corazón de la impersonalidad”,³⁸² a disociar el yo del autor, respecto de la voz narrativa en primera, segunda o tercera

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 185.

³⁸⁰ *Ibíd.*, p. 186.

³⁸¹ Acerca de la capacidad liminar de la escritura de Simone Weil, por la cual el pensamiento discurre sin tachaduras, como asimismo la capacidad de acogida de la contradicción en dicha escritura, son aspectos tratados a lo largo de la tesis y especialmente en el tercer capítulo: “Lenguaje y narrativa de un pensamiento liminar.”

³⁸² Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 189.

persona, dejando estos lugares de enunciación, ajenizados de la voz que los pone en juego. La voz narrativa es diversificada en una comitiva de ecos que podrían ser los personajes que el autor, de manera sesgada, hace intervenir a través de la voz narrativa que forma parte, ella misma, de la construcción de la obra. El mayor ejemplo de esta “irreductible ajenidad”³⁸³ que lo penetra todo, lo constituye Kafka que precisamente muestra “que el contar pone en juego lo neutro. La narración que rige el neutro se mantiene bajo la custodia del ‘él’, tercera persona que no es una tercera persona, ni tampoco el simple abrigo de la impersonalidad”.³⁸⁴

Contando con estas consideraciones literarias, reemprendamos el hecho de que la brecha de lo impersonal, abierta a punta de lucidez por Weil, consigue desenmascarar el derecho y desarticular su relación con la justicia. Derecho basado, por un lado, en la propiedad de unos determinados seres humanos por parte de sus congéneres, por el otro, en la abusiva reducción de la justicia a un derecho regulador de la zona fenoménica e intermedia sin más. Mostrando al desnudo el abismo que se abre entre bien justo y bien puro, o entre bien jurídico y equidad verdadera. Sin duda, ante este tratamiento conceptual surgen varias aporías —como suele ocurrir en la filosofía ejercida honestamente y que elude radicalizarse en ciertas ideas— en el plano de la *praxis* de la vida personal y política de los ciudadanos, que la filósofa deja indicadas y que muestran hasta qué punto su trabajo no versa solamente sobre unos desplazamientos en el orden léxico. El caudal de preguntas que advienen exige pensar sin estupefacientes, como señala Weil en las ya citadas “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”,³⁸⁵ ensayo éste de una gran potencia desactivadora de formaciones ideológicas de cualquier índole, política, religiosa o sindical, lejanísimas por definición a la verdad y al bien puro. Contenedoras todas ellas del embrión totalitario e idolátrico. “El bien público no es cosa fácil de pensar”,³⁸⁶ como expresa la propia Weil en varios lugares de este ensayo, en el que además explicita que el mecanismo de opresión espiritual e intelectual, que caracteriza a los partidos, tendría su origen

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit., p. 493.

³⁸⁵ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 101-139.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 106.

en la historia inquisitorial de la iglesia católica. Un año antes, el 15 de mayo de 1942 en su “Autobiografía”, ya expresaba su desazón ante el hecho de que “el cristianismo es católico de derecho pero no de hecho”.³⁸⁷ Es decir, su aspiración a la universalidad se hallaría plasmada en una confusión entre el derecho —que es instrumento para juzgar el hecho—, con el hecho mismo. Cuestión que ya en 1930 deja tratada en el artículo “D’une antinomie du droit”.³⁸⁸

Inevitables son los interrogantes que surgen y dejan abiertas cuestiones como por ejemplo ¿cómo podría articularse de manera eficaz la dimensión verdadera e impersonal con la regulación de la vida en las sociedades, vida sometida a las corrientes de poder ya antes de empezar a pensar? La dimensión anónima, que es lo más atractivo para la vida del espíritu, por el aroma de libertad que ella desprende y que entendemos exenta de poder y de etiquetas, ¿cómo podría coserse con la vida en común, sobre cuya organización gravita constantemente la fuerza? ¿Cómo o dónde acogerse a una justicia que careciera de todo cálculo interesado y se abstuviera de ejercer fuerza alguna? Si bien es difícil concebir una justicia ejercida desde una dimensión anónima, impersonal, incontaminada de fuerza que eluda prestigio, bienes o reconocimiento público, que se exima de ejercer poder en definitiva, Simone Weil no renuncia a esa justicia por inalcanzable e indefinible que se pueda presentar ante el intelecto, pues como indica Domenico Canciani: “La justicia no es una noción estática: ella nunca se deja aprehender, ni se deja formular de una vez por todas”.³⁸⁹ Probablemente es una de las razones por las que Weil indica que solo es posible pensarla desde la dimensión sobrenatural, dimensión que pasa a ser el auténtico polo opuesto de la fuerza. Weil intenta reconocer la existencia de dicha justicia dentro de los límites móviles en que pueda mostrarse o ejercerse allí, en los momentos en los que pueda regir, el principio de equidad entre los seres humanos, tal como observa Tommaso Greco.³⁹⁰ La equidad sería el modo de aproximar el supuesto abstracto, cuando no directamente oculto, de justicia al caso concreto, en otras palabras:

³⁸⁷ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 45.

³⁸⁸ Simone Weil, *OC I*, pp. 255-259.

³⁸⁹ Véase, Domenico Canciani, “Contre le personnalisme”, op. cit., p. 13.

³⁹⁰ Véase, Tommaso Greco, “Derecho y justicia en Simone Weil”, op. cit, p. 225.

conseguir conectar el dominio necesario con el dominio del bien, que desde Platón se presentan como mundos diferentes conectables solo con el *metaxú*, el gran intermedio e intermediario, común al filósofo griego y a Weil, que es la belleza.

Un imperativo categórico de justicia, gravita en esa pesquisa de Weil para quien “el orden social no puede ser más que un equilibrio de fuerzas”,³⁹¹ de hecho, solo el equilibrio puede neutralizar la fuerza entre los seres humanos. Es más, afirma asimismo: “En el universo sensible no hay más que dos fuerzas: de una parte, la gravedad (*pesanteur*), de la otra, todas las energías que nos permiten contrabalancear la gravedad [...] El orden del mundo es una balanza entre estas dos fuerzas”.³⁹² La justicia que Weil vislumbra, le resultará graficable y calculable solo en una peculiar balanza. En esta línea de búsqueda extrema, sobre la justicia verdadera, necesita modificar, sacudir en la mente el gran icono tradicional de la balanza simétrica que nos presenta la justicia como lo que parece no tener necesidad de armonía: “armonía es (Filolao) la unidad de los contrarios... El equilibrio es la posesión simultánea de las virtudes incompatibles”.³⁹³ Así pues, la balanza perfectamente inmóvil en un equilibrio inexistente, las más de las veces, en el campo interhumano, necesita ser elaborada sin forzar una simetría de entrada sino articular la mayor copresencia de opuestos en equilibrio.

La figura de “la balanza, antiguo símbolo egipcio”,³⁹⁴ que antes de tener un uso comercial habría sido, según Weil, un objeto religioso,³⁹⁵ constituye el gran paradigma que representa el equilibrio, el consentimiento mutuo, es nombrada en diversos momentos de los *Cahiers*, también en *L'Enracinement*, y en “Formas de amor implícito a Dios”, pero más que para quedarse con la figura icónica de la civilización, busca construir —a partir del teorema de Arquímedes sobre los “cuerpos flotantes”—³⁹⁶ otra “balanza de brazos desiguales”,³⁹⁷ para

³⁹¹ Simone Weil, OC VI 3, “Cahier IX (K9)”, p.184.

³⁹² *Ibidem*, p. 237.

³⁹³ *Ibidem*, VI 3, p. 159.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 90.

³⁹⁶ Simone Weil, “Carnet de Londres (K18)”, OC VI 4, p. 365.

³⁹⁷ Simone Weil, “Notas escritas en Londres (1943)”, *Conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 259. [OC VI 4, “Carnet de Londres (K18)”, p. 365: “balance à bras inégaux”.]

propiciar así al pensamiento el dirigirse hacia la justicia verdadera, para inspirar su aprendizaje en la justa lectura de las situaciones. Si se es capaz de leer este simbolismo mediante una afinada atención —que probablemente hiciera capaz al alma de distinguir entre los binomios “Equilibrio y simetría [y] Equilibrio y equivalencia”—³⁹⁸ el alma podría dejar de “ser aplastada por la lectura continua de la fuerza en la materia”,³⁹⁹ y podría llegar a concebir lo inconcebible: que “el gramo supere al kilo”.⁴⁰⁰ Así pues, usando el postulado de Arquímedes, para quien el universo no sería sino un juego de palancas, Simone Weil reelabora una imagen de balanza cuyos brazos son asimétricos, pues allí donde son iguales y estáticos no hay nada que esté a la espera de ser equilibrado, y no se ve representada la solicitud de un cálculo más atento, ni la de una intervención de lo sobrenatural weiliano. Es esto lo que vincula intermitentemente los hechos con la justicia y es esto lo que no se corresponde con las secuencias de la lógica *sensu stricto*, propias de la gramática jurídica sin más. Como tampoco con el solo cálculo mecánico de las fuerzas en la materia. En este sentido, la propia Weil supera su visión mecanicista del mundo, incorporando a sus leyes la intervención invisible de la gracia y de lo sobrenatural, sin negar o pretender substituir el conocimiento matemático y geométrico del cosmos, pues si bien el orden de las cosas no es el orden del pensamiento, confía en las matemáticas como el estudio de lo finito y de lo infinito. Más bien, expresa que cabe probar una “transposición matemática”,⁴⁰¹ que conectaría el dominio mecánico y necesario de las fuerzas calculables del universo, con el dominio del bien puro, con ese “Algo misterioso [que] en este universo es cómplice de aquellos que no aman más que el bien”.⁴⁰² Así pues, se desmarca, en parte, de Platón su gran ascendente, estableciendo un enlace distinto o de mayor completitud, entre lo sensible y lo inteligible puesto que incorpora la gracia como elemento que interviene en el espíritu humano de manera sobrenatural incidiendo en el devenir mecánico de las fuerzas que interactúan, como único elemento verdaderamente capaz de interceptar la cadena causal así como viene fenoménicamente dada.

³⁹⁸ Simone Weil, *Cuadernos*, op. cit., p. 117.

³⁹⁹ Simone Weil, *Conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 259.

⁴⁰⁰ *Ibidem*. [OC VI 4, “Carnet de Londres (K18)”, p. 365.]

⁴⁰¹ Simone Weil, OC VI 4, “Cahier XVI (K16)”, p. 305.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 276.

En el caso de la justicia, la gracia se manifiesta en la capacidad y disponibilidad de prestar una atención caritativa, pues es la caridad la que permitirá una decisión atenta, lúcida y justa. La que transformará el deshecho humano en la cuneta, en un ser vivo otra vez. Se invierte así la secuencia generada por la fuerza, que convierte, como ya he desarrollado en el capítulo anterior, a un ser humano en nadie, en materia o directamente en cadáver, pues convocando la parábola del buen samaritano del texto evangélico,⁴⁰³ Weil reconoce en éste la atención creadora, la renuncia de sí que le lleva a detenerse, para hacer existir al otro. Es la acción *kenótica*, (término derivado de κενός: vacío, vacuidad), de rebajamiento o humillación, por la cual un ser humano se disminuye para rescatar a otro ser humano y que ambos permanezcan en este lado de la vida. Es el acto que, a escala humana, reproduce la negación de sí en el descenso extremo de Cristo. La gracia es la que hace que la atención requerida hacia el otro no solo sea creadora y pura sino que sea también renunciamiento,⁴⁰⁴ la acción así inspirada se lleva adelante aceptando que su entrega no necesariamente le dotará de magnificencia o aumentará su poder. Weil coloca esta inspiración en una dimensión sobrenatural: solo desde ésta se pueden revertir los efectos, tantas veces enmudecedores y otras tantas mortíferos, de la fuerza que reduce al otro a materia sin más. Ese cuerpo que yace “como carne anónima e inerte al borde del camino”,⁴⁰⁵ rescatado por el justo samaritano, que acepta renunciar a sí mismo, es transformado mediante esta acción: lo que antes era un desecho en el camino, vuelve a existir de nuevo. En este sentido el verdadero acto de justicia, allí donde el desequilibrio es extremo, estaría inspirado por el amor sobrenatural, por la atención creadora y caritativa, que prioriza las condiciones del otro y hacen de ello un “acto redentor”,⁴⁰⁶ un acto que reproduce, en su nivel, la generosidad original del creador “que solo se encuentra en los cielos o aquí abajo en lo secreto”,⁴⁰⁷ pues la creación concebida por Weil, no es un acto de expansión de un ser

⁴⁰³ Lucas 10, 30-37.

⁴⁰⁴ Simone Weil, “Formas del amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 92.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 91.

omnipotente, sino un acto de decreación⁴⁰⁸ y de retirada del universo que acaba de crear.

Weil se propone desenmascarar al derecho que ha pretendido instaurarse en una sociedad que se ha creído basada en algo distinto de la fuerza, pretensión que ve necesario desactivar para focalizar el fundamento de la justicia terrena en las obligaciones respecto al ser humano y no en sus supuestos derechos. En ese ejercicio de la atención —por el que el ser humano aprende a leer y a reconocer cuál es su obligación—, la peculiaridad es que en las situaciones en que se ocupe el lugar superior, “la virtud sobrenatural de la justicia consiste en conducirse exactamente como si hubiese igualdad”⁴⁰⁹ entre las partes. Ambas, el poderoso y el necesitado, en esta clave, caracterizan actitudes que exceden la pura relación mecánica de fuerzas, de cálculo y afán de dominio, pues el fuerte actuaría movido por el concebir como iguales a aquellos que están muy

⁴⁰⁸ El concepto weiliano de “decreación”, importantísimo en su articulación natural/sobrenatural, cabría indagarlo en la tradición del judaísmo jasídico, que propone la teoría del *zim zum*, “contracción”, teoría derivada del rabino otomano Isaac Luria (Jerusalén 1534- Safed 1572). Para el posible paralelismo entre Weil y esta fuente, véase el interesante artículo de Joke J. Hermsen, “The Impersonal and the Other”, *The European Journal of Women’s Studies*, 6 (2), 1999, en especial pp. 185-187. He preferido utilizar la palabra “decreación” a “descreación”, por considerarla más cercana al vocablo francés; se puede observar que ambas posibilidades se utilizan indistintamente en castellano. Sobre el vocablo “decreación” considero de gran utilidad las siguientes líneas de Emilia Bea: “R. Kühn rastrea los orígenes de este neologismo y muestra que la utilización que hacen de él pensadores de relieve, como Ch. Péguy o D. de Rougemont, queda bastante lejos del significado dado por S. Weil al término. Más semejante parece ser el sentido en que se usa desde Eckhart hasta Rahner el término alemán “ent-werden” con que podría traducirse el francés “décreer” o “décreation”. Como también señala Kühn, desde una perspectiva hermenéutica, Ricoeur se refiere a la decreación casi como sinónimo de desestructuración al aludir el papel del mito en la historia, y desde la perspectiva fenomenológica, H. Dumery relaciona expresamente la decreación weiliana con la reducción eidética, pues ve en la decreación un camino de apertura a lo real que exige la conversión radical del sujeto”. Véase “Subjetividad y ‘decreación’”, Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992, p. 211. Bea da como referencia el artículo de R. Kühn “La décreation. Annotations sur un neologisme philosophique, religieux et littéraire”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, vol. 65, 1985, pp. 45-52; 49-50. Por otra parte, la cuestión está presentada por Roberto Esposito en forma de pregunta, en el Prefacio de *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 17, acerca de si Weil —al poner en acto su concepto de “decreación”— ¿llevaría hasta sus últimas consecuencias para la civilización esa “desapropiación de lo ‘teológico’, más que de lo político, cuando establece la ausencia en el corazón mismo de la creación divina, invirtiéndola justamente en ‘decreación’”?

⁴⁰⁹ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 90.

por debajo de él, por pura generosidad y el desventurado, experimenta, en el mejor de los casos, una gratitud pura, “sin sumisión ni rebeldía”.⁴¹⁰

En el caso de dos seres humanos que deban ponerse de acuerdo para realizar algo juntos y no haya ningún elemento de fuerza que lleve a imponerse uno sobre el otro, es preciso el recurso a la justicia para que ambas voluntades coincidan. Si, por el contrario, uno de ellos es débil y el otro fuerte “no hay necesidad ninguna de unir dos voluntades”:⁴¹¹ sólo rige la del fuerte y el débil, cuya condición se asemeja a la de la materia sometida, obedece. Exactamente como ocurre cuando el ser humano manipula la materia pues en ese caso no se impone la necesidad de coincidencia entre dos voluntades. Conviene tener en cuenta algo que Weil destaca: “Cristo no se refiere a sus benefactores calificándolos de personas caritativas o llenas de amor, sino que les da el nombre de justos”.⁴¹² Es decir, a los que un día le dieron de comer o de beber o le vistieron, más que llamarlos “buenos” usó para ellos el término de “justos”. Es más, no habría en el Evangelio distinción alguna entre la caridad o amor al prójimo, por un lado y la justicia verdadera, por el otro. Lo cual abre una abismal distancia entre la justicia jurídica, que se limita a exigir que se respeten los derechos del otro, eximiéndonos de cualquier obligación en caso de que tales derechos no existan, y la justicia caridad, que nos exige más, a saber, escuchar y hacerse cargo de la necesidad casi enmudecida del otro. “Mantener la firme distinción entre justicia y caridad es una forma de justificar nuestra falta de compromiso, nuestra escasa voluntad de ejercer la facultad de atención”.⁴¹³

El tratamiento weiliano introduce la necesidad de que el devenir sometido a la lógica mecánica de la fuerza, se impregne, en su desencadenarse, de algo distinto allí donde un excesivo desequilibrio solicita un verdadero acto de justicia, como el de la escena evangélica antes aludida, cuya fuente Weil llama “virtud sobrenatural de la justicia”,⁴¹⁴ de acuerdo a la cual es preciso conducir la propia acción, como ya citamos, exactamente como si hubiese igualdad entre

⁴¹⁰ *Ibidem.*

⁴¹¹ *Ibidem.*

⁴¹² *Ibidem*, p. 88.

⁴¹³ Tommaso Greco, “Derecho y justicia en Simone Weil”, *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p.220.

⁴¹⁴ Simone Weil, “Formas de amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 90.

las partes. Weil plantea ensayar esa transposición matemática que también pondría a prueba la capacidad de leer las circunstancias que experimentamos u observamos como quien lee algo de comer en una fruta, y no solo: esa lectura atenta y creadora conduce a saber leer cuál es la obligación que interpela a cada ser humano respecto de todo otro ser humano. Es esta lectura atenta la que facilitará el acercamiento a la justicia concebida y aplicada en el plano —nunca fijo, sino siempre desigual— de las situaciones terrenas e intermedias del campo social. Dicha lectura debe esforzarse por conectar el dominio mecánico y necesario del universo con el dominio del bien puro, conexión que puede realizarse solo desde una atención creadora, única instancia que permitirá dirimir la decisión más justa y cuya inspiración supere la sola justicia jurídica. Esta atención se adentra en los particulares de la situación a desentrañar, no intenta desentenderse de ellos, de modo que el verdadero lugar para un enjuiciamiento justo y no negociado es, una vez más, la atención. Pero “la atención, exige una duración”,⁴¹⁵ su *tempo* es distinto del *tempo* propio del estrépito de las circunstancias como asimismo del discurso interesado y por tanto calculado dentro de un sistema sancionador. Por otra parte, puede añadirse que una vez está clara la decisión justa, cuando se diera ese encuentro con la “media geométrica [que] es el orden del mundo”,⁴¹⁶ no caben dilaciones, “no hay tiempo que perder”⁴¹⁷, como bien observa Greco. Es decir, no hay cabida para un *tempo* que medie hasta llegar a la acción justa, dicha acción —que es fruto del vínculo inextricable entre justicia y atención-caridad, y es ajena a la amenaza de sanciones— no podría ser detenida por detalles o narrativas infinitas, que demoraran su ejecución. Tal como el justo samaritano actúa sin detenerse a desentrañar y formular preguntas acerca de ese desecho humano en el camino: quién es, por qué se encuentra en estas condiciones o de dónde procede.

Reemprendamos el trayecto del discurso de Simone Weil, en el que se presenta la necesidad de resignificar “sagrado” como “impersonal”, de desmembrar o erradicar esa dimensión respecto de la persona. Según Broch-

⁴¹⁵ Simone Weil, “Cahier IX (K9)”, OC VI 3, p. 232.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, p. 158.

⁴¹⁷ Véase Tommaso Greco, “Derecho y justicia en Simone Weil”, *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p. 217.

Lapeyre, para Weil, “la persona no debe expandirse, no son sus derechos los que cabe proteger [...] escoger la expansión de la persona es la pérdida del sentido de lo sagrado”.⁴¹⁸ A medida que avanza el ensayo “La persona y lo sagrado”, lo sagrado se presenta como identificado con lo impersonal, e impersonal para Weil no equivale a despersonalizado o a colectivo o a masa: masa es el mundo que nace cuando el yo abdica de su responsabilidad y se masifica, es decir, se abstiene de su responsabilidad sobre sí y se precipita en la multitud. Tampoco equivale al reverso sin más del concepto “personal” o a la pura negación de “persona”. Antes bien, lo impersonal es parte de la persona, es instancia que se hallaría en ésta y que va asociada al anonimato. El hallazgo de esta modalidad impersonal es fruto de una exhaustiva deconstrucción que Weil realiza del concepto de persona en el interior del personalismo y de la cultura, examen que la lleva a desactivar el dispositivo “persona”, como acabamos de ver, y que comporta no pocas repercusiones para los otros conceptos que pone en juego a lo largo del ensayo como, por ejemplo, el de justicia no judicial sino justicia verdadera. Como afirma Esposito: “Así como el derecho es propio de la persona, la justicia concierne a lo impersonal, lo anónimo: aquello que al carecer de nombre, está antes o después del sujeto personal, sin coincidir nunca con él, con sus pretendidos atributos metafísicos, éticos, jurídicos”.⁴¹⁹

En Weil, “impersonal y anónimo” adquieren casi una sinonimia en relación a lo sagrado. Se intersectan en el plano de la perfección que concibe como esencialmente anónima e impersonal. Segura y taxativa, acerca de los mejores frutos de la creatividad humana, Weil afirma que las grandes creaciones personales en la cultura, son frutos espectaculares y gloriosos, cuyos autores y sus nombres perviven durante miles de años. “Pero por encima de ese dominio, muy por encima, separado de él como por un abismo, existe otro en el que están situadas las cosas de primer orden. Esas son esencialmente anónimas. Es puro azar que el nombre de los que allí han penetrado se

⁴¹⁸ Véase Monique Broc-Lapeyre, “Le passage de la personne à l'impersonnel”, *Simone Weil. Le grand passage*, op. cit., pp. 103-117.

⁴¹⁹ Roberto Esposito, *Tercera Persona*, op. cit., p. 147.

conservar o se haya perdido [...]. La verdad y la belleza habitan ese dominio de las cosas impersonales y anónimas. Es él el que es sagrado”.⁴²⁰

Vemos que lo impersonal y lo anónimo son separados de la proximidad semántica a lo masificado que usualmente tenían en el discurso personalista. Para Weil “persona” es una entidad jurídico-social que no abarca al ser humano en su completitud, sobre la que pretendería legislar de manera justa, la herencia romana del derecho. Esta es la base sobre la que se construye el derecho que Occidente ha heredado de Roma, sistema en el cual, como ya he indicado, todos obedecen. Asimismo, es una juridicidad que se abre paso “entre las dos teologías políticas —la hebrea y la católica— y se instituye como el más poderoso sostén secular”,⁴²¹ confiriendo a Roma el carácter de terreno fecundo en el que broten y se reproduzcan las semillas teológico-políticas de Israel, en “una trayectoria que, a través del Estado francés de los siglos XVIII y XIX, llega al totalitarismo hitleriano, y por eso es el ídolo polémico en que parece convergir la meditación impolítica entera de Weil”.⁴²²

Herencia romana, que coloca al derecho, coactivo por definición, no ya como límite sino directamente como “máscara de la fuerza”,⁴²³ que tiene un efecto paradójicamente despersonalizante y ajeno o desconectado de toda dimensión sagrada, es decir, insuficientemente anónimo como para administrar una justicia verdadera a los seres humanos. Mediante estos desplazamientos semánticos y conceptuales, Weil persigue conectar la dimensión mediana de las acciones que claman justicia, con la perfección anónima de la región superior. Aspira a dejar atrás el discurso instalado que pretende hacer de la justicia mediana una sola cosa con la justicia verdadera, una sola cosa del “fragmento persona” con la “totalidad ser humano”. Y lo que es peor, pretende ejercer la justicia de la mano de la fuerza coactiva y restringiendo el acceso a lo justo únicamente a los que quepan en una determinada definición de persona y sus efectos discriminadores inspirados por aquella Roma de los esclavos que en el siglo XXI serían los sometidos a la fuerza de los poderes del mercado. En

⁴²⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 21.

⁴²¹ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 244

⁴²² *Ibidem*.

⁴²³ Véase Tommaso Greco, “Derecho y justicia en Simone Weil”, *Simone Weil. Conciencia del dolor y de la belleza*, op. cit., p. 210.

este punto hay referencias a la Alemania nazi, a propósito de Roma, que reabren la cuestión acerca del dispositivo lógico-jurídico que divide a la humanidad entre libres y esclavos, que acaba traducéndose, en definitiva, en que todos son esclavos. La desconfianza y reticencia weilianas acerca del poder, por su inherente tendencia al aumento y al abuso por parte de los poderosos de cada situación, quedan patentes y asociadas irremisiblemente a una concepción del derecho como instrumento de dominio de los fuertes, como noción contaminada hasta su raíz por la fuerza. La ley que obliga al ciudadano a determinadas acciones está revestida y reforzada por la aplicación de sanciones.

Simone Weil avanza en su ensayo “La persona y lo sagrado” dando pasos originales con una seguridad tal que impresiona por lo que dice y por el modo en que lo que dice sacude conceptos base de la cultura. Le resulta imperativo resituar nociones luminosas, que pese a ello presentan insuficiencias, cuyo esclarecimiento no está exento de dificultades. Como ya hemos visto Weil se refiere a nociones tales como persona, sagrado, democracia, derecho, justicia. Su revisión hace imposible formular, por ejemplo, la tan usada frase: ‘los derechos de la persona humana’, expresión que para Weil no puede generar sino confusión. Afirma que allí donde no hay claridad en los términos, donde hay un vocabulario equívoco, donde no se sabe de qué se está hablando, se expone al ser humano “a toda clase de tiranía”.⁴²⁴ Concebir, como hace el personalismo, lo sagrado como residiendo en la persona, esto es, la persona como sede de la dimensión sagrada en el ser humano, lleva a Weil a realizar un afilado examen de vocabulario, que evidencia en éste errores serios que producirán errores más graves en el ejercicio del pensar.

El tratamiento con el que Weil modula estos conceptos muestra que no se trata solo de un cambio de vocabulario, sino que sacude concepciones, de corte personalista, y palabras que aluden a estas concepciones tal como han sido usadas en el siglo xx. Y vemos cómo la filósofa llama fuertemente la atención no solo sobre la necesidad de discernir entre estos conceptos, sino que necesita patentizar que en ninguno de ellos se halla lo sagrado, dado que lo

⁴²⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 18.

sagrado es coincidente con lo impersonal. La perfección es anónima.⁴²⁵ Y esta perfección impersonal, por otra parte, como sostienen Di Nicola y Danese “es la barrera weiliana contra la idolatría, que desarrolla un rol de desencanto respecto al optimismo ingenuo de la fe en los partidos, en la revolución, en el progreso y en la ciencia, como también respecto a aquel cristianismo ingenuo y confesional que se contrapone *sic et simpliciter* al ateísmo ilustrado”.⁴²⁶

Weil asevera, pues, que ni la persona ni la persona humana albergan lo sagrado. Lo que hay de sagrado en nosotros radica en la totalidad de lo que es cada ser humano, y por “totalidad” aquí debemos entender que ese aspecto sagrado presente en el ser humano no depende de rasgos físicos concretos, profesión, condición u origen sociales o incluso religión que se profese, sino que es esa totalidad que constituye a cada uno y es ajena a la instancia persona que es máscara, antifaz o envoltura jurídico-social, una especie de carta de ciudadanía en la cual no hallaremos lo sagrado. Completitud entonces que comprende los detalles del cuerpo, como el color de ojos, largo de brazos, rasgos de carácter específicos, incluidos sus pensamientos particulares. Y es dicha completitud la que no puede ser dañada sin afectar lo sagrado que ya entrevemos como huésped de la dimensión anónima e impersonal que anida en todo ser humano. De tal forma que si se agrede a alguien en una parte de su cuerpo o se le insulta, no se estaría atentando contra nada sagrado. Weil dirá enseguida que lo sagrado se halla en la expectativa de que no se le haga daño como totalidad.

Esencialmente, lo sagrado es la espera del bien, este es el núcleo de lo sagrado: esa espera que se encarna desde que se nace hasta que se muere. Así pues, lo sagrado está en cualquier transeúnte que vemos pasar en la completitud de lo que él o ella es, su dimensión corporal, incluidos sus pensamientos, y contra cualquiera de sus partes, sostiene Weil, no atentaría sin escrúpulos infinitos cada vez que fuera consciente de que su sacralidad radica en todo su ser cuerpo-alma. Por sagrado, noción tratada en el capítulo cuarto del presente trabajo, en el ser humano debemos entender algo digno del máximo respeto, inviolable, innegociable e irreductible.

⁴²⁵ Véase *Persona e impersonale*, Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese (eds.), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 5-6.

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 6.

Así pues, la pregunta por lo sagrado lleva a Weil a establecer que lo que hay de sagrado en el ser humano se halla precisamente en la espera de “que se le haga el bien y no el mal”,⁴²⁷ tal expectativa es la que encontramos en la profundidad del corazón desde la más tierna infancia hasta la muerte, y tal expectativa pervive, invencible, “a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados”.⁴²⁸ Y tal expectativa es la que, por encima de toda otra consideración, alberga lo sagrado que hay en cada ser humano. Así, ya apunta al anonimato, como único lugar donde existe tal dimensión sagrada. Tendremos, pues, contacto con lo sagrado, solo mientras tengamos contacto con la materia humana anónima de la cual también participamos. Vemos cómo la filósofa desgaja o despega lo sagrado de la región mediana o franja intermedia: persona, familia, municipio, estado, ámbitos de regulación jurídica y de mediación política en los que la justicia jurídica opera ante daños parciales que, como he indicado, son regulables por el derecho. Derecho que a su vez resultará deficitario apenas dejemos la franja de las realidades intermedias y de intercambio.

La persona ha quedado, pues, como fuente de vanidad y de error, como entidad ajena a lo sagrado. Antes bien, “lo sagrado en el hombre no es la persona, sino lo que no está cubierto por su máscara”.⁴²⁹ En este sentido el ejemplo, puesto por Weil, del niño y la suma, al que me refiero en el cuarto capítulo de la tesis, resulta inapelable: la persona del niño no aparecerá *sa/vo* que se equivoque en la operación. Si desarrolla correctamente su cálculo, su persona no cuenta para nada en esa perfección, es su ser el que se adhiere al orden impersonal de las cosas.⁴³⁰

⁴²⁷ *Ibíd.*, p. 18.

⁴²⁸ *Ibíd.*

⁴²⁹ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 29.

⁴³⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 21.

Excursus acerca de la noción de impolítico

Resulta ineludible dejar constancia de que los alcances de la opción extrema de Weil por lo impersonal, no solo la alejan definitivamente de la tradición personalista, sino que generan un deslizamiento impolítico⁴³¹ en el que la figura principal de lo impersonal se focaliza en la justicia: en su posibilidad y expresión máximas dables en las relaciones interhumanas.

Weil sostiene que si dos seres humanos han de realizar algo juntos y ninguno de ellos puede presionar al otro por tratarse de fuerzas equivalentes, es preciso que lleguen a un acuerdo. Se recurre entonces a la justicia, pues, recordemos, “solo la justicia tiene poder para hacer coincidir dos voluntades”.⁴³² Este es el modo de facultar “el pensamiento común de los que piensan separados”,⁴³³ afirma Weil convocando, una vez más, la frase de Filolao, tratada en el siguiente capítulo de la tesis. Así pues, Weil concibe la justicia de manera que se opone tanto al “derecho objetivo de origen romano como al subjetivo de impronta moderna”.⁴³⁴ Este posicionamiento radical arroja luz sobre la oscuridad que media entre el carácter privativo y excluyente del derecho y la generalización de la idea de persona, tal como fueron concebidos por parte de la vertiente personalista. Dicha conexión, entre derecho y persona, conexión insuficiente y nebulosa a la mirada de Weil,⁴³⁵ habría tenido efectos nihilistas

⁴³¹ Si bien el vocablo “impolítico” remite a Thomas Mann, *Betrachtungen eines Umpolitischen*, S. Fischer Verlag, Berlín, 1918, citado por Roberto Esposito en su Prefacio e Introducción “De lo impolítico”, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., pp. 7-27 y pp. 29-43 respectivamente; hay una inflexión en la semántica del término, en la que aproximándose a lo impersonal de Weil, constituye la afirmación de lo impolítico como dimensión distinta a lo “no político” o a lo “antipolítico”. De esta forma lo impolítico no sería la negación de lo político, del mismo modo que lo impersonal no constituye la negación de la persona, como acabamos de ver. Por otra parte, “impolítico” también remite a Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, donde tematiza la posible impoliticidad de espíritu, véase *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Mónica Cragolini y Ana Paternostro (trads.), Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 63-79.

⁴³² Simone Weil, “Formas de amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 90.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 29.

⁴³⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 18: “La noción de derecho, lanzada a través del mundo en 1789, ha sido, a causa de su

que “desde Roma parecen extenderse como una sombra siniestra hasta el régimen nazi”.⁴³⁶ Ante este cuadro lo que parecería restituir la relación entre humanidad y derecho, así como entre derecho y justicia es la verdad de lo impersonal propuesta por Weil. En este punto es atingente la pregunta acerca de “cómo hacer de lo impersonal no solo un poder deconstructivo del antiguo y nuevo dispositivo de la persona, sino también la forma o el contenido de una práctica que modifique la existencia”.⁴³⁷ Por un lado es palpable la dificultad de hacer política en tercera persona, por el otro, ensamblar lo impersonal de Weil con lo impolítico, rescatado por Esposito, resulta atrayente ya solo por la resonancia de ambas palabras de cuyo roce brota algo que invita a ser identificado. A la vez que nos permite, en este momento, aclarar que así como lo impersonal no es la negación de lo personal, lo impolítico no es la negación de lo político. Cabe tener en cuenta que el modo de trabajar tensando los conceptos, hasta donde es posible, o bien lleva a un arco deaporías o bien lleva a acabar estableciendo una nominación positiva de lo que se quiere negar. Dada la envergadura y complejidad entre impersonal e impolítico, tanto por las dificultades semánticas como por el alcance de ambas categorías en la vida de las sociedades, es como tarea de futuras búsquedas que se abren.

En el caso del término “impolítico”, dándole un tratamiento a la luz de Weil y buscando aproximar o resignificar el campo de lo impersonal abierto por ella, donde “impersonal” constituye un concepto de máxima capacidad liminar, podríamos —concordando con Esposito— expresar una confluencia entre el concepto weiliano de decreación en el dominio teológico y el concepto de impersonal en el dominio político. Dicha confluencia ocurriría en el concepto de impolítico que sería colindante respecto de lo político y de lo teológico. Impolítico no sería, pues, el calco inverso de lo político, ni tampoco la afirmación de lo teológico. Asimismo, si atendemos al artículo de Massimo Cacciari, citado en la primera nota de este excursus, veríamos que “impolítico

insuficiencia interna, impotente para ejercer la función que se le confiaba. Amalgamar dos nociones insuficientes, hablando de los derechos de la persona humana, tampoco nos llevará muy lejos”.

⁴³⁶ Roberto Esposito, *Tercera persona*, op. cit., p. 29.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 31.

reenvía lo político al reconocimiento de su intrínseco nihilismo”,⁴³⁸ como ausencia de todo valor y de toda aspiración; y sugiere que, ante el Estado considerado como un todo, lo impolítico puede ser considerado como la crítica radical de lo político, “como el estadio crítico de la gran política”.⁴³⁹

Se puede vislumbrar un posible puente y enriquecimiento mutuo entre la impoliticidad atribuible al espíritu y lo impersonal weiliano: impersonal como perfecto, anónimo y sacro. Dicho impolítico se avecina al: “Arraigarse en la ausencia de lugar [...] Exiliarse de toda patria terrestre”.⁴⁴⁰ Debemos indicar que hablamos de nociones supremamente abstractas como es la de lo impersonal y la de lo espiritual. Weil se refiere a esta segunda noción como el opuesto esencial a *pesanteur*, lo espiritual son todas las energías que nos permiten contrabalancear la gravedad, y añade: “*L’ordre du monde est une balance entre ces deux forces*”.⁴⁴¹

Cabe decir que la filosofía solo nombra lo espiritual para dejarlo a un lado del discurso, por considerar un riesgo el incurrir en derivas hacia la trascendencia, que solo podría ser aludida en el plano del lenguaje y poco más. Al enajenar esta dimensión, quedan acallados o limitados aspectos que atañen al desarrollo que por necesidad racional deberían ser traídos al discurso.

Lo impersonal es lo que se halla más cercano al bien sobrenatural o bien puro, que Weil postula y distingue, como ya he señalado, del bien estrictamente fenoménico e intermedio, que es donde acontece la politización. Bien puro que constituye el verdadero polo opuesto del mal en lo humano. No podría ser sino la dimensión impersonal la que configure, junto a la experiencia del *malheur* la auténtica pasarela entre las dos orillas, teológica y política. Es posible que en el discurso se trate de ese Dios aludido como ausencia ontológica: “Solamente ocultándose ha podido Dios crear. De otro modo solo él existiría”.⁴⁴² Como huella de belleza y poesía para los que orientan su atención hacia él, tal como

⁴³⁸ Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, op. cit., p. 69.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 68.

⁴⁴⁰ Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 86.

⁴⁴¹ Simone Weil, “Cahier IX (K9), OC, VI 3, p. 237, “El orden del mundo es una balanza entre estas dos fuerzas”, la espiritual de la gracia y el peso de la gravedad.

⁴⁴² *Ibidem*.

afirma Weil en su texto de 1942, “Condición primera de un trabajo no servil”,⁴⁴³ al referirse a la privilegiada condición de los obreros que accederían sin intermediarios a la fuente misma de la poesía y de la belleza.⁴⁴⁴ El hambre de pan, de poesía y de belleza, propio de los trabajadores, como asimismo de los desventurados, solo puede ser saciado desde esta fuente a la que ellos tendrían acceso directo. Solo tienen que conseguir alzar la mirada pues “Nada les separa de Dios”.⁴⁴⁵

Podríamos constatar el hecho de que, si bien Weil transitó por una andadura espiritual, en sus propias palabras realizó un “proceso espiritual”⁴⁴⁶ y dialogó seria y sostenidamente con diversos interlocutores católicos, dicho recorrido no la llevó a identificar el bien puro con alguna institución propiamente dicha, sino que se refirió a un bien sobrenatural —al que en ciertos momentos nombra como Dios, como Padre o como Creador— que ha abdicado de su poder, se ha decreado respecto de su propio fruto que es el mundo. “La creación no es un acto de autoexpansión por parte de Dios sino de retirada y de renuncia. [...] Dios ha permitido la existencia de cosas distintas a él y que valen infinitamente menos que él”.⁴⁴⁷ Así pues, “la creación es una desaparición voluntaria de Dios”.⁴⁴⁸ Con rotundidad afirma también que aquellas religiones “que presentan a la divinidad ejerciendo su dominio allí donde puede hacerlo, son falsas. Aun cuando sean monoteístas, son idólatras”.⁴⁴⁹ Aunque cabe tener presente que “la democracia no opone ninguna defensa frente a los dictadores”,⁴⁵⁰ la misión de la idea democrática ha sido desacralizar lo político. Eludir la idolatría en la vida política, weilianamente da la impresión de que no puede ser sino una actividad proveniente de la dimensión impersonal. En este punto lo impolítico se vincula o intersecta como crítica indispensable para preservar la *praxis* de

⁴⁴³ Simone Weil, “Condición primera de un trabajo no servil”, *La condición obrera*, op. cit., p. 242.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁴⁶ Expresión usada por Weil en “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 42. Véase asimismo Robert Chenavier, *La atención a lo real*, Alejandro del Río (trad.), Fundación Emanuel Mounier, Madrid, 2014, p. 56, donde se detallan las etapas de esta andadura de Simone Weil.

⁴⁴⁷ Simone Weil, “Formas de amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 91.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁵⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 26.

“la absolutización de lo político [que] pertenece a la dimensión teológica del pensamiento occidental”.⁴⁵¹

El paralelismo decreativo o *kenótico* en la vida terrena, que es el reino de “las nociones [...] que son totalmente ajenas, por sí mismas, a lo sobrenatural y, sin embargo, están un poco por encima de la fuerza bruta”⁴⁵² —y que tienen que ver con los comportamientos del *animal colectivo*, reino en el que no existe el bien puro que solo puede ser sobrenatural—, se cumple en Weil con la decreación o disminución, ya indicada en el subcapítulo anterior, con la despotenciación del exceso de fuerza en el ser humano. Es la reducción de esta fuerza la que se presenta así como única manera de “contener al poder”,⁴⁵³ poder ya muy diferenciado del bien en el discurso de Weil. De hecho, el único poder legitimado en el ser humano es para la filósofa “el poder de dirigir [hacia el Bien] su atención y su amor”.⁴⁵⁴

Un paso más en esta línea de razonamiento, nos llevaría a afirmar que esa completitud que es cada ser humano, la que alberga la espera del bien sin condiciones, se vincula con la propuesta de lo impolítico, donde impolítico sería “el trabajo de deconstrucción de esa totalidad”⁴⁵⁵ que es el sujeto ante la ley.⁴⁵⁶ Y conduciría a una apertura de diversas posibilidades de pronunciarse ese “impolítico”, de dotar al concepto de significados de manera mudable, debiendo acordarlo con los elementos que dialogan en cada momento presente del campo social y político, todo ello antes de que solidifiquen en ideología o doctrina. Debiendo preguntarnos a cada paso: “¿Seguro que estamos en nuestro lugar en el terreno de la justicia?”⁴⁵⁷ es decir, asegurarnos de que somos agentes de un movimiento contrario al de la irreversibilidad mecánica de la fuerza —que convierte al ser humano en materia— y asegurarnos de que

⁴⁵¹ Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, op. cit., p. 71.

⁴⁵² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 26.

⁴⁵³ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 40.

⁴⁵⁴ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 63.

⁴⁵⁵ Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, op. cit., p. 70.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ Pregunta con la que Weil concluye su escrito londinense “¿Estamos luchando por la justicia?”, véase *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 41-50.

desde la atención creadora y renunciadora, realmente hacemos brotar el gesto que transforma, sin dilaciones ni preguntas inútiles, a aquel desecho humano en el camino, en un ser vivo otra vez. Cabe recordar en este punto, que Weil enfatiza que la mecánica de la fuerza no solo debe ser entendida incidiendo en la materia, sino que: “La subordinación de la persona a la colectividad”, la sumisión de la misma, también “corresponde al orden de los hechos mecánicos, como la del gramo al kilogramo sobre una balanza”.⁴⁵⁸

Las palabras conclusivas de “La persona y lo sagrado” se refieren con toda claridad a la necesidad de crear unas instituciones, indispensables para la vida contemporánea, que estén por encima de aquellas que protegen el derecho, en el plano de los ciudadanos y de las libertades democráticas. Es decir, que estén por encima de aquellas que protegen la norma jurídica en su insuficiencia y sustraen de mantener “la vista fija sobre el verdadero problema”,⁴⁵⁹ en cada caso, ya que cada caso es diferente en su posibilidad de justicia. Se deben inventar “otras [instituciones] destinadas a discernir y a abolir todo lo que en la vida contemporánea”⁴⁶⁰ somete las almas y los cuerpos de los seres humanos. La palabra impersonal vuelve a estar presente en este final del ensayo al referirse al orden, perfecto y sacro, donde se hallan las cosas dignas de servirnos de inspiración. Concluye afirmando que “ese orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza”.⁴⁶¹ El verdadero acto de justicia es aquel que se da por inspiración del amor sobrenatural. Es en virtud de esa inspiración que se puede aceptar el restablecimiento de un equilibrio, de una equidad que implique disminuirse a sí mismo, allí donde las normas del derecho sin más, jamás podrían hacerlo. Es clave aprender a leer el lenguaje de las circunstancias, pues la lectura de las mismas es la que nos indica cuál es nuestra obligación con los otros en cada caso: “Al igual que en un trozo de pan leemos algo de comer, y obramos en consecuencia, así en un conjunto concreto de circunstancias, leemos una obligación. Cuanto más claramente leamos, más directa y rápidamente

⁴⁵⁸ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 22.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p.28.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 40.

⁴⁶¹ *Ibíd.*

obraremos. Cuanto más claramente leamos, mejor iremos aprendiendo ese lenguaje”.⁴⁶²

Es notable cómo el énfasis se pone en aproximar justicia a caridad: como formando parte de la dimensión del amor sobrenatural, alejándose del instrumento de poder propio de la justicia jurídica: la norma que solo exige respetar los derechos del otro sin obligarnos a nada. Precisamente son los deberes u obligaciones los que nos interpelan, los que debemos saber leer y que pueden deslizar

las acciones, incluso, al plano de la heroicidad anónima. Serían casi exclusivamente las acciones que se pueden concebir y ejercer desde “una forma impersonal de la atención”.⁴⁶³

Si lo impolítico puede considerarse, como hemos dicho, la crítica radical de lo político, con capacidad para “ir más allá de la máscara de lo político (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de valor, el discurso de valor que aún lo funda”,⁴⁶⁴ cabría asociar la lectura impolítica y la lectura impersonal de las circunstancias, las cuales posiblemente y con un énfasis parecido, permitieran deconstruir cada totalidad, la del sujeto y la del Estado, articulando su trabajo no solo en “el sentido banal de la locución ‘crítica de la ideología’ [...] sino en el sentido en que esta totalidad es históricamente señalada y produce las fuerzas de su crisis”.⁴⁶⁵

Roberto Esposito, refiriéndose específicamente al encaje de esta categoría en el pensamiento weiliano, sostiene que si se considera que en Weil la fuerza lo es todo y no habría más límite que el todo que es la fuerza y *nada más*, su impoliticidad efectivamente, “no es el rechazo o negación de las categorías políticas, como ha entendido a menudo la crítica”,⁴⁶⁶ sino más bien —y a resguardo de que no se incurra en idolatrías teológico-políticas— su impolítico

⁴⁶² Simone Weil, “Cuaderno VI”, *Cuadernos*, op. cit., p. 445.

⁴⁶³ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 25.

⁴⁶⁴ Massimo Cacciari, “Lo impolítico nietzscheano”, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, op. cit., p. 68.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁶⁶ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 41.

sería colocar “la necesidad como límite interior de la fuerza”.⁴⁶⁷ Esto equivaldría a un cierto calco inverso de lo que la política aspira a revestirse, si no se intenta integrar la dimensión espiritual que sin duda Weil propone. En medio de “La persona y lo sagrado” Weil sostiene, por un lado, lo siguiente: “La persona está sometida por naturaleza a la colectividad. El derecho depende por naturaleza de la fuerza”.⁴⁶⁸ Y, por el otro, que todas las nociones relacionadas con las costumbres del animal colectivo (como derecho, persona, democracia) requieren de una constante renovación que vendría impuesta por “la operación sobrenatural de la gracia”.⁴⁶⁹ Si esta renovación de su existencia no es recibida continuamente, desde la perfección impersonal, se trata “tan solo de supervivencias, se encuentran [las nociones] sujetas por necesidad al capricho del animal”.⁴⁷⁰

Podríamos, enlazando con el inicio de este excursus, expresar la dificultad de experimentar cada uno de los seres humanos el beneficio de lo espiritual en relación a la justicia, que en Weil tiene una indudable y quizá irreductible importancia. Dificultad, en varios sentidos, de lo que significa un ejercicio — ¿libre de administraciones institucionalizadas?— de la vertiente espiritual en clave abierta a sentidos que relacionen la subjetividad con lo impersonal, es decir, no solo en clave de evento cultural que no introduce horizontes más allá de lo estrictamente racional.

La justicia queda sujeta al ejercicio individual y anónimo, a la capacidad de cultivar esa atención impersonal presentada por Weil, donde lo impolítico y lo impersonal se hallan en la procedencia del gesto en el cual la justicia se plasma: el otro necesitado de tutela o de ayuda, sería cualquier otro y a la vez todo otro. Asimismo, el actuante benefactor o equilibrador se inspira en algo que le trasciende como persona —en lo impersonal— y a la vez lo depura de las dimensiones de poder procedentes de pulsos políticos. Su gesto de justicia podría calificarse de impolítico.

⁴⁶⁷ *Ibidem.*

⁴⁶⁸ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 26.

⁴⁶⁹ *Ibidem.*

⁴⁷⁰ *Ibidem.*

Más desarrollos posibles quedan abiertos para traer al presente los potenciales sentidos que weilianamente se abren, pues Weil consiguió vehicular su pensamiento, transitar iluminando el espacio liminar entre intelecto y espíritu.

3 Lenguaje y narrativa de un pensamiento liminar

3.1 Acerca de la escritura en la prosa de Simone Weil

Desde sus dieciséis años la escritura de Simone Weil experimentaría una doble transformación motivada por su maestro Alain quien, por un lado y a nivel personal, la interpeló acerca del hecho desconcertante de que una alumna tan brillante para pensar como era Simone escribiera de una manera tan descuidada. Esto hizo que a finales de 1925 la alumna se comprara cuadernos de caligrafía para perfeccionar su escritura, haciéndola regular y sin tachaduras. A partir de ese aprendizaje el borrador pasaría a ser prácticamente un original definitivo. Simone Pétrement, que no solo fue biógrafa sino además condiscípula de Weil y, por tanto, testigo en tiempo real de la evolución de su amiga, afirma: “se fabricó una escritura cuadrada, elaborada, dibujada, una escritura controlada a voluntad, que en el curso de los años irá progresivamente dulcificándose hasta convertirse finalmente en esa pura y bella escritura de los últimos tiempos”.⁴⁷¹ Es posible que el estilo a menudo fragmentario en el que Weil expresará un pensar sin reposo, especialmente en los *Cahiers*,⁴⁷² sea una muestra de ese ejercicio de rectificación y de metamorfosis continuas en el pensar y en su escritura. Por otro lado, y a nivel general, el maestro Alain, del Lycée Henri IV, se caracterizó por enseñar a sus alumnos ese tipo de escritura sin borrones, esto es, el fluir del pensamiento iba corrigiéndose a través del escribir mismo sin pretender tachar los pasos que ese discurrir plasmaba en la escritura. Así pues, bajo la máxima de Alain según la cual “aprender a escribir bien, es aprender a pensar bien”,⁴⁷³ el maestro instaba a los alumnos a escribir acerca de temas libremente escogidos. Si bien no todos redactaban “composiciones”, en forma de pequeños ensayos, Simone

⁴⁷¹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 69. El resultado de este empeño de su voluntad se puede observar en los manuscritos de Simone Weil. Cabe indicar que en su clase del curso 1925-1926 solo había tres chicas, era el segundo año de este colegio en calidad de mixto. Las jóvenes eran Simone Weil, Lucienne Cervières y Simone Pétrement.

⁴⁷² Gallimard lleva adelante, desde el año 1988, la publicación de las obras completas de Simone Weil, detallada y actualizada en la bibliografía de la presente tesis.

⁴⁷³ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 64-65.

sí lo hacía, desarrollando a través de ellas una capacidad de meditación en acto confiada a la página, como lugar formativo para llevar adelante su trabajo intelectual en diálogo con Alain. Es muy probable que el maestro le otorgara el reconocimiento y la confianza necesarios para que la joven “se aceptara a sí misma y pudiera madurar el ‘coraje de ser’ de sus primeros escritos y de sus testimonios de acción”.⁴⁷⁴

El 13 de junio de 1940 los Weil tuvieron que abandonar su piso en el París ocupado. Adèle Dubreuil y su marido Émile, quedaron a cargo de la casa, resguardándola de la constante amenaza de registros y allanamientos. Afortunadamente, se llevaron a su pequeño apartamento algunos objetos que se salvaron de un vaciamiento real que llevarían a cabo los alemanes.⁴⁷⁵ Los padres de Weil solo regresaron a la casa familiar en 3 rue Auguste Comte, en 1949. Entretanto los Dubreuil, por temor a posibles denuncias, no llevaron a la casa los manuscritos sino que, a instancias de Simone, se los enviaron a Marsella, donde la pensadora se estableció junto a sus padres en septiembre de 1940. En Marsella Weil se mantuvo muy activa, creativa y prolífica. Otros escritos antiguos de sus años escolares y papeles sindicales de la primera época de profesorado, los guardó Pétrement en su casa. Cuando el 14 de mayo de 1942, Weil viajó junto a sus padres desde Marsella a Nueva York, llevó consigo una parte de sus libros y manuscritos; otra parte la hizo llegar a distintas personas como Joë Bousquet, Gustave Thibon y René Nelli y una parte de *Intuiciones precristianas* al padre Joseph-Marie Perrin. El resto quedó

⁴⁷⁴ Véase Gabriella Fiori, *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Silvio Mattoni (trad.), Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006, p. 29 y p. 180, nota 46. Véase, asimismo, Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 645 y 723. Contamos, por otra parte, con el testimonio directo a Fiori por parte de Adèle Dubreuil, empleada de servicio en casa de los Weil desde 1930. Dubreuil explica que conoció a Simone con once años, en 1920 y cuenta que Weil desde muy joven, tuvo dificultad para ingerir comida. Narra una anécdota acerca de su abstinencia, durante una época, de ingerir comida de origen animal y en la que sentía la necesidad de agachar la cabeza delante los escaparates de las carnicerías.

⁴⁷⁵ Véase Simone Weil, OC VI 1 pp. 149-150, en nota previa a la Segunda Parte de *Cahiers Inédits* I y II, se detalla una buena parte de escritos que, desde Marsella, la autora intentó recuperar.

en Marsella, en un guardamuebles alquilado por Pierre Honorat a su nombre.⁴⁷⁶

Desde su pubertad Weil se mostró como alguien especial y por ello recibió apodos, ya en el Lycée Fénelon y después en el Lycée Victor-Duruy, centros de estudios previos a su ingreso en el Henri IV. En el entorno escolar la llamaban “petit Simonet”, “nuestro viejito sabio” o “ángel auxiliadora”. Lo hacían para referirse a la alumna de rostro insolente y tierno a la vez, vestida con capa y sandalias sin calcetines,⁴⁷⁷ tal como narra Pétrement, que a lo largo de varias páginas cuenta las peripecias en el vestir de Simone Weil para parecer un chico y no verse obligada a responder a las formas y modales estandarizados.⁴⁷⁸ En el Victor-Duruy tuvo como profesor de filosofía a René Le Senne, quien la consideró como una de las cinco o seis alumnas más brillantes que hubiera tenido.⁴⁷⁹ Allí Weil conoció a quien sería una gran amiga, Suzanne Gauchon,⁴⁸⁰ a la que volvería a encontrar años más tarde recién llegada a Londres. De hecho, Suzanne, para entonces esposa de Raymond Aron, fue una de las pocas personas⁴⁸¹ que asistieron al New Cemetery de Ashford, en el condado de Kent, donde Weil fue enterrada el 30 de agosto de 1943.⁴⁸²

⁴⁷⁶ Los hermanos Honorat, Hélène y Pierre, despidieron a la filósofa y a sus padres en el puerto de Marsella. Todos los materiales de Simone regresarían años más tarde a su casa de París.

⁴⁷⁷ En una carta de octubre de 1941 escrita a sus padres —que se hallaban en Pöet— desde Saint-Julien, donde trabajaba como vendimiadora, explica entre otras cosas que se había comprado “unas magníficas albarcas por cincuenta francos [...]. Inútil que me mandéis medias”. Véase, Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 616.

⁴⁷⁸ *Ibídem*, pp. 53-59.

⁴⁷⁹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 49.

⁴⁸⁰ Ellas dos compartieron mucho como compañeras de clase, intercambiaban papelitos, cartas y poemas. De hecho, Simone Weil copió para su amiga poemas de Charles Baudelaire, de Walt Whitman, así como también versos propios, por ejemplo “A une jeune fille riche”. Suzanne le presentó a Edwige Copeau, con quien Simone empatizó enseguida y a quien llamaba Edi. Edi profesaría como monja benedictina y en 1934 fue enviada a Madagascar, junto a otras benedictinas, para fundar allí un monasterio.

⁴⁸¹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 722.

⁴⁸² Según Pétrement, las otras seis personas fueron la señora Francis, quien arrojó sobre la tumba un ramo de flores atado con los colores de la bandera de Francia, la señora Zette Closon, el profesor Fehling, la señora Rosin, Maurice Schumann y una francesa de la Francia combatiente. Schumann tenía un misal, se arrodilló y leyó unas plegarias a las que respondía la señora Closon. Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 715-722. En el documental de Florence Mauro, *Simone Weil: L'irrégulière, 1909-1943*. Zadig Productions y Arte France, 2008, puede verse una foto

El maestro Alain la llamaría —si bien no hay constancia de que Simone Weil lo supiera— “la Marciana”,⁴⁸³ aludiendo a su peculiar forma de ser, que la hacían poco terrenal y que la distinguían y distanciaban de los demás.⁴⁸⁴ Por otra parte la adolescente Simone deseaba ser tratada como chico y vestía de manera masculina, quizá para mostrarse asexuada y ser reconocida como “ser absolutamente intelectual”. “De otra especie” y “carácter arcangélico”,⁴⁸⁵ fueron también modos de llamar a Weil. Incluso sus padres bromeando cariñosamente la llegarían a nombrar “nuestro hijo número dos”. Según Pétrement la propia Weil haría constar posteriormente que “haber sido mujer constituía una singular desventura”.⁴⁸⁶ Por ello se propuso reducir al máximo dicho obstáculo, obviando su condición femenina ante sí misma y ante los demás, “al menos durante un cierto tiempo”.⁴⁸⁷ Muy posiblemente esto también provocaba que se la juzgara en cierta forma como inhumana. “De una mujer se espera, en la medida en que es naturalmente mujer, que deje traslucir su naturaleza femenina. Justo lo que ella menos deseaba”.⁴⁸⁸

Así pues, aquel ejercicio caligráfico inicial irá aparejado al pensamiento que brota y comunica en escritura desbordante, acompañada a menudo de dibujos

de esos momentos, minuto 1:07:37. Visto en línea en abril de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=ru2uOl5Wnlk> y <https://vimeo.com/45973910>.

⁴⁸³ Véase Simone Pétrement, “El encuentro con Alain”, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 53-79, donde se explica la relación entre la discípula Simone Weil y Alain, incluyendo las evaluaciones y observaciones del profesor, trimestre a trimestre, durante los tres años —de 1925 a 1928— que la tuvo como alumna en el ciclo de *première supérieure* y que se conservan en el Lycée Henri IV. *Ibidem*, p. 79, nota 21. [Véase también, *OC I Premiers Écrits Philosophiques*, “Dans la classe d’Alain Octobre de 1925-Juillet 1928”, pp. 57-118.] Para atender a las relaciones entre Alain y Weil es, asimismo, de particular interés lo que escribe Emilia Bea en “Alain y Weil: un encuentro decisivo”. Véase Emilia Bea Pérez, *Simone Weil la memoria de los oprimidos*, op. cit., pp. 25-46. Según Bea, las relaciones entre maestro y alumna no se restringen a la enseñanza del primero en un plano, podríamos decir, teórico, sino que es quizá todavía mayor en el terreno del comportamiento, de la manera de entender la realidad en su dimensión práctica”, p. 25.

⁴⁸⁴ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 55-56 y 58.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 59. En estas páginas Pétrement cita diversos testimonios de personas que conocieron a Simone Weil, en este caso se trata de una carta recibida de Jacqueline Cazamian, del 1 de septiembre de 1958, en la que puede leerse: “nunca una inteligencia tan centelleante ha resultado tan desencarnada”.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

geométricos y fórmulas matemáticas.⁴⁸⁹ La búsqueda para responder a la solicitud de sentido y de verdad muchas veces se presenta como escritura fragmentaria, cuyos fragmentos, en principio, no siguen un orden. Se advierte en ellos un constante estado de alerta que se esfuerza en conectar la búsqueda con ese καλεῖν primero, ese primer nombrar en Grecia; se advierte asimismo una exigente tensión con los bordes semánticos, con los límites a los que el lenguaje la aboca en la que será su joven madurez filosófica.

Todo lo dicho revierte en una concepción weiliana del lenguaje que conlleva una escritura como lugar donde precisamente del lenguaje se conserva la raíz, la pureza de los étimos. Según Weil, el lenguaje encierra mucha imperfección, sin embargo, hay algunas palabras que son como cápsulas de pureza. Así, escribe: “Justicia, verdad, belleza son hermanas y aliadas. Con estas tres palabras tan hermosas, no hace falta buscar otras”.⁴⁹⁰ Son aliadas que permiten, dada su eterna y unánime veracidad, dotar a la lectura, a la escritura e incluso a la traducción, mediante el ejercicio de la atención, un alcance que no suele visibilizarse: “Écrire comme un traducteur, et agir de même” y añade: “On lit toujours dans le monde une action à accomplir (l’immobilité étant un cas particulier). Il s’agit de parvenir à la lecture vraie”.⁴⁹¹ La acción de escribir requiere, pues, de una alta atención equivalente a la de aquel traductor que debe traducir una inscripción etrusca: según Weil, “si se obtiene un texto de tipo surrealista, no es una traducción en absoluto”.⁴⁹²

Por otra parte, Weil vislumbra que cabe buscar una nueva lógica, una nueva forma de vehicular el logos interrogador y generador de sentidos que supere el registro lineal como único y legítimo para pensar. “El mundo es un texto de variadas significaciones, y se pasa de una significación a otra por un trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre participa”.⁴⁹³ Weil tiende un hilo que une el universo abstracto de la semántica con la literalidad de nuestra mano física

⁴⁸⁹ El amor de Weil por el saber geométrico y las matemáticas —de raíces platónicas— se ve expresado en la mayoría de los *Cahiers*. Puede ser atingente en este momento aproximar el significado de “mathemata” en el sentido literal del término griego τὰ μαθήματα, plural de μάθημα: las cosas consabidas de antemano o sabidas desde siempre a partir de las cuales se va incorporando lo desconocido.

⁴⁹⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 36.

⁴⁹¹ Simone Weil, “Cahier VI (K6)”, OC VI 2, p. 311.

⁴⁹² Simone Weil, “Cahier inédit (Ki1)”, OC VI 1, p. 157.

⁴⁹³ Simone Weil, “Cahier III (K3)”, OC VI 1, p. 295.

al escribir y lo ejemplifica con el hecho de aprender el alfabeto de una lengua extranjera: “este alfabeto debe entrar en la mano a fuerza de trazar las letras”.⁴⁹⁴ Se trata de una corporeidad con la que se descifran las significaciones y, por tanto, una corporeidad que las determina. La escritura es así corpóreamente actuada y condicionada. En su artículo “Cosmo: l’esperienza di essere corpo”,⁴⁹⁵ Wanda Tommasi indica que el cuerpo femenino en Simone Weil, más allá de ser un obstáculo, la lleva a neutralizar no solo el dualismo masculino-femenino, sino también a desactivar el dualismo cuerpo-mente y de este modo su cuerpo sexuado construye un “pensamiento ‘experimentante’: antes que hacer del cuerpo femenino un objeto privilegiado de reflexión, hace del mismo el tejido escondido de su pensamiento; se refiere, pues, al cuerpo femenino como significante y no como significado”.⁴⁹⁶ Es más, cabe asumir el cuerpo femenino como “significante inagotable”⁴⁹⁷ en la tensión cuerpo-lenguaje y en la tensión cuerpo-trascendencia. Si bien Simone Weil no realiza profesión de feminismo sí da cuerpo al pensamiento que experimenta, es decir “el cuerpo tiene palabra, no como inmediatez del sentir o como emotividad descontrolada, sino como trama de relaciones, acción, trabajo”.⁴⁹⁸

No es solo en este sentido que lo corpóreo del ser humano —siempre tendencialmente acallado en lo concerniente al pensamiento conceptual— interviene en la ejecución de la escritura y sobre todo en el ámbito de los significados. Tengamos presente que antes de 1941 ya afirmaba: “la notion grecque de *mesure* n’a absolument de sens que par rapport aux dimensions du corps humain”.⁴⁹⁹

Éstos son asumidos por el intelecto a partir de las sensaciones que genera la lectura, sea la lectura del mundo, sea la lectura de un texto. “¿Qué leemos?”⁵⁰⁰ se pregunta Weil en varios lugares, como por ejemplo, en su ensayo sobre esa

⁴⁹⁴ Simone Weil, *Annexe IV* “Lecture”, OC VI 1 op. cit., p. 411, interesantes notas previas al texto “Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1, pp. 73-79.

⁴⁹⁵ Véase Wanda Tommasi, *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori Editore, Nápoles, 1997, pp. 43-57. Interesantes páginas que analizan cuidadosamente significados y alcances del cuerpo femenino en Simone Weil.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p. 45.

⁴⁹⁷ *Ibíd.*

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 46.

⁴⁹⁹ Simone Weil, “Cahier I (K1)”, OC VI, p. 106.

⁵⁰⁰ Simone Weil, “Cahier III (K3)”, OC VI 1, p. 295.

noción misteriosa a la que correspondería “quizá el nombre de lectura”,⁵⁰¹ donde explica que no leemos otra cosa que significaciones: “a cada instante de nuestra vida somos atrapados como desde fuera por las significaciones que leemos nosotros mismos en las apariencias”.⁵⁰² Es decir, tanto si el alma se ve impactada por palabras leídas como si, de manera análoga, la impactan sensaciones del cuerpo, en ambos casos solo leemos significaciones. Hasta el punto de que eso que llamamos “mundo” consiste en significaciones, y por eso mismo el mundo es irreal y real a la vez. Irreal porque no es otra cosa que lo que leemos, y real porque “nos atrapa como desde fuera”.⁵⁰³ Infinita podría ser la discusión para disolver esta contradicción insoluble, pues esta solo es contemplable, subraya Weil.

Así pues, las sensaciones no nos son dadas directamente por cargas semánticas que leamos en frases escritas o en situaciones del entorno de nuestro cuerpo, sino por los significados que se han generado en virtud de un trabajo, el del aprendizaje. Significaciones, pues, que de manera variada encontramos en el mundo. Se detecta que eso que leemos escapa en última instancia a nuestro control y solo con el ejercicio de una atención muy afinada podría pensarse en modificar lo que leemos. Y Weil apunta, finalmente, a una clase de atención especial, la atención “bajo forma de plegaria”,⁵⁰⁴ que no es otra cosa que la “acción inactiva”⁵⁰⁵ que un alma puede sostener: “Una vez que se posee un punto de eternidad en el alma [alejado de vanos y mezclados esfuerzos] no queda más que preservarlo, pues crece desde sí mismo como una simiente”.⁵⁰⁶

Por un lado, Weil observa que leemos el mundo, en el sentido de interpretarlo, mediante las sensaciones en nuestro cuerpo, son ellas las que nos hacen creer

⁵⁰¹ Simone Weil, “Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1 pp. 73-79. Se trata de un ensayo escrito en abril o mayo de 1941 para Gastón Berger, quien en 1926 fundó en Marsella la revista *Les Études philosophiques*. Este artículo se publicó en dicha revista en el primer trimestre de 1946, nueva serie, 1, enero-marzo, pp. 13-19. Ha sido traducido al castellano por Alejandro del Río Hermann, traducción por la que citaré: “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 147-149.

⁵⁰² *Ibíd.*, p. 147. [OC IV 1, p. 74.]

⁵⁰³ *Ibíd.*, pp. 74-75.

⁵⁰⁴ Simone Weil, *Annexe IV*, “Lecture”, OC VI 1, op. cit., p. 411.

⁵⁰⁵ Simone Weil, “La atención y la voluntad”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 155.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*

que proceden de las propias cosas de fuera. Por el otro, un texto se lee mediante la vista, que reconoce signos, y mediante la escritura, que nuestra mano imprime sobre una superficie. Ambas lecturas —que solo pueden ser, repitamos, de significaciones— impactan o atrapan el alma. Llegar a modificar aquello que los seres humanos leen requiere tiempo, voluntad y atención. Solo a partir de este trabajo podría haber cambios en la facultad de la imaginación, y con ello podrían modificarse las significaciones. Weil advierte que la imaginación en sí misma no es imaginaria: “elle est tout à fait réel”,⁵⁰⁷ siendo el terreno donde, en última instancia, debe ejercerse el trabajo de modificar lo que se lee. Por tanto, el trabajo que permitiría transformar el régimen de las significaciones, deberá ser intenso, sostenido e inspirado. Nos preguntamos desde el presente si será posible llegar a concebir ese “nuevo método de razonar que sea absolutamente puro y a la vez intuitivo y concreto”.⁵⁰⁸

Así pues, lo demás en la escritura del discurso weiliano es construcción, elaboración de un modo distinto de introducir dosis semánticas, que busca ser mucho más que una forma narrativa producida o un conjunto de signos expresivos: se propone llevar adelante el pensar poniendo en juego cadencias sintácticas en las que pueda resonar lo real sin por ello pretender dar con formulaciones definitivas o ejercer posesión sobre la verdad infinitesimal que radica en las palabras. Un distinto enunciar el suyo, con desplazamientos que ofrecen una forma siempre desituada respecto de los habituales significados en el discurso vigente, de ahí la sensación permanente —al leerla— de casi deriva semántica, de tránsito del pensamiento, que no obstante trabaja avanzando, aguda y lúcidamente, con afirmaciones a menudo contundentes. Esa contundencia se combina con la posibilidad irrefrenable de enmienda y sublevación,⁵⁰⁹ posibilidad de perfectibilidad que permite dejar siempre el misterio en su condición de tal, y por lo mismo impide una sensación de control o de seguridad que algunos de quienes la leen necesitarían palpar para seguirla.

⁵⁰⁷ Simone Weil, *Annexe IV*, “Lecture”, OC VI 1, op. cit., p. 411

⁵⁰⁸ Simone Weil, “Journal d’usine”, OC II 2, p. 270.

⁵⁰⁹ Véase, Adriano Marchetti, *Simone Weil. Poetica Attenta*. Liguori Editore, Nápoles, 2010.

Weil detecta que el *decir* la verdad, o lo que de mínima verdad se halle en el discurso, no podrá resolver y cancelar el misterio que constituye dicha verdad. Esa forma asertiva de expresar sus ideas también ha sido confirmada, por ejemplo, por autores como Raymond Aron,⁵¹⁰ quien dedica unas páginas de sus memorias a narrar lo compartido con la pensadora, a quien conoció en 1928, como amiga de la que sería su esposa, Suzanne Gauchon. No será hasta 1943, en Londres, cuando pueda conversar personalmente con ella durante dos horas: “hablamos de la guerra, de la ocupación de París, de la condición privilegiada de los franceses en el exterior”.⁵¹¹ Aron cree percibir las ideas que podrán leerse en *L'Enracinement*. Esta obra fue escrita, recordemos, en los últimos meses de la vida de Simone Weil, quien no consiguió ser enviada a trabajar con la resistencia francesa *in situ*, como era su deseo. Se dispuso, pues, a colaborar en la oficina que el comisariado francés tenía en Hill Street, en donde elaboró varios informes encargados por André Philip, comisario de Interior y Trabajo en el Comité Nacional de la Francia Libre. A instancias de Maurice Schumann, Philip facilitó a Weil el viaje a Londres desde Nueva York. El 10 de noviembre de 1942 embarcaba en un carguero sueco, y después de una travesía de dos semanas, llegó a Liverpool, donde permaneció casi veinte días en un centro de selección llamado ‘Patriotic School’. Llegó finalmente a Londres el 14 de diciembre de 1942. En el contexto londinense de la Francia Libre concibió, además de otros importantes escritos, *L'Enracinement*. El texto fue un encargo de André Philip, quien probablemente solo leyó la primera parte, “Las necesidades del alma”; la segunda parte “El desarraigo” carece de subrayados. Posiblemente lo aprovechara para sus trabajos, aunque, según parece, consideraba difícil llevar a la práctica las propuestas de Weil en esta obra. Posteriormente, a partir de su primera edición en Gallimard en 1949 —a cargo de Albert Camus—, cobraría gran importancia al pasar a ser obra de referencia, dado que aspiraba a convertirse casi en un borrador de una futura constitución europea.⁵¹²

⁵¹⁰ Véase, Raymond Aron, *Memorias*, (trads.vv), RBA Libros, Barcelona, 2013, pp. 144-145.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 145.

⁵¹² Así lo calificaría Albert Camus y, por otra parte, referencia de ello es el título de Domenico Canciani y Maria Antonietta Vito (ed), *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, Lit Edizioni Srl, Roma, 2013.

Cabe añadir que con anterioridad ya había habido encuentros breves con Aron, según el cual Weil es una mujer excepcional, convertida en objeto de culto; pero declara que él mismo forma parte quienes desistían de una comunicación intelectual con Weil: “al parecer ignoraba lo que es la duda, y, si bien sus opiniones podían cambiar, siempre eran igual de categóricas”.⁵¹³ Aron pone el siguiente ejemplo: Weil aprobó inicialmente los Acuerdos de Múnich en 1938 por entender excesivo el sacrificio de una generación que resistiera la hegemonía alemana en Europa. Un año más tarde, y con la entrada de tropas alemanas en Praga, afirmaba con idéntica contundencia que “puesto que los nazis no se contentaban con una hegemonía en Europa de tipo tradicional [sino] que tendían a una colonización comparable a la que los europeos practicaban en África, se imponía la resistencia fuera cual fuese su precio”.⁵¹⁴ Aron señala haber leído un largo artículo sobre la condición obrera y otro sobre el imperialismo romano, y expresa que, a pesar de lo taxativa que le resultaba en sus opiniones no disminuía, sin embargo, su respeto y admiración por la pensadora.

Simone Weil escribió incansablemente en un ejercicio exigente de atención a lo real, como si su empeño también indicara la certeza de que el lenguaje puede ofrecer un modo de corresponder a la llamada de dicha realidad. Escribió en distintos registros, legándonos una tragedia en tres actos que comenzó en 1940, *Venice Sauvée*, cuya redacción reemprendió en el período londinense, quedando inconclusa. Aproximadamente diez poemas, de los que nombro aquí los dos más conocidos, “Prometeo”, al que me referiré seguidamente, y “Prologue”, una narración poética⁵¹⁵ en la que probablemente relata una experiencia de tipo místico. Tengamos en cuenta que durante su segundo viaje a Italia, del que regresa a París en agosto de 1938, se le había despertado nuevamente, según explica “la vocación por la poesía, reprimida desde la adolescencia”.⁵¹⁶ Escribió asimismo numerosos ensayos, cartas y artículos publicados en diversas revistas, así como también una gran cantidad de

⁵¹³ Raymond Aron, *Memorias*, op. cit., pp. 144 y 145.

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ Véase, Josep Otón, “Simone Weil: encuentro y ausencia”, *Apeiron*, op. cit. pp. 67-77, en el que se analiza este enigmático poema.

⁵¹⁶ Lo leemos en su carta a Jean Posternak, de la primavera de 1938, citada por Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 462-463.

Cahiers. Su ensayo “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, al que me he referido en el primer capítulo de la tesis, es una de las muestras del estudio atento y riguroso de esa fuente griega que Weil concibe como fundacional, si bien no única, de nuestra civilización. Cabe decir que Weil es muy asertiva al referirse a ciertos autores que serían confiables —los “que expresan siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, únicamente el bien”—⁵¹⁷ para dar voz a los desventurados. Son pocos, “genios de primer orden”.⁵¹⁸ Con algunos de ellos establece una especie de canon, son: Homero, Esquilo, Sófocles, el Shakespeare del *Rey Lear*, el Jean Racine de *Fedra*. Pero Weil, en seguida, se ocupa expresamente de establecer que hay muchos seres humanos “que parecen infinitamente inferiores” o directamente mediocres respecto a esos nombres y que “sin embargo viven en el reino de los bienes impersonales en el que estos últimos no han penetrado”.⁵¹⁹

De hecho, el nombre y la persona de cada uno de esos autores carece de toda importancia ya que no son ellos sino sus obras las auténticas protagonistas, las que atraviesan y perviven por siglos.

Weil, por otra parte, distingue entre la genialidad y el talento, ya que observa que suelen confundirse. Sostiene que “en el talento no hay grandeza alguna”,⁵²⁰ se trata de una falsa grandeza, ajena al genio creador de belleza, al genio revelador de verdad, al heroísmo y a la santidad, dimensiones éstas indiscernibles en cuanto convergen en el bien puro. Se pregunta por qué prestar atención a otras producciones, admirar talentos en busca de placer o conocimiento, por qué amarlos: “¿Por qué entregar el alma a otra cosa que el bien?”.⁵²¹ A su juicio no habría posibilidad alguna de encender en los corazones de la población el amor al bien, —tal como lo necesita la salvación de un país—, si se pretende infundir en aquellos corazones la creencia de que la grandeza es “consecuencia de algo distinto del bien”.⁵²²

⁵¹⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 31.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 182. [*L'enracinement*, OC V 2, p. 299.]

⁵²¹ *Ibidem*, p.183.

⁵²² *Ibidem*, p.184.

El pensar de Simone Weil tenía como autoexigencia constante el confrontarse con bases de experiencia, por lo que a medida que transcurrían los hechos en un presente convulso, su exploración podía tomar otras direcciones a la luz de sus severas opiniones. La suya es una búsqueda que se da bajo la urgencia ineludible de verificación en la praxis y en la historia, la historia que estaba produciéndose en los años de entreguerras y de la Segunda Guerra Mundial. Para observar su forma de concebir y de ejercer el trabajo de la atención, puede resultar esclarecedor detenerse en una carta que escribió en 1935 a Simone Gibert, una ex alumna de Puy,⁵²³ en la cual dice expresamente a la joven destinataria, que no se debe ir detrás de las sensaciones, ya que quienes lo hacen — nombra a Gide y en general el surrealismo como ejemplos— son víctimas de la vida, dado que la realidad de la vida no es la “sensación sino la actividad”. Aclara que entiende “la actividad como algo que tiene lugar en el pensamiento y en la acción”.⁵²⁴

Por otra parte, Weil se propone indagar partiendo prácticamente de cero, desde el vacío o desde el silencio. Quiere discurrir desvinculada de toda forma ideológica, desde la mayor *acronía*, esto es, desde la mayor distancia de los determinantes temporales que el discurrir lingüístico impone al pensar. Así como también desde la mayor *atopía* o arraigo en “ausencia de lugar”,⁵²⁵ posibles. Abrirse paso al pensar, desde la mayor pureza de atención que debe medirse continuamente con lo que está aconteciendo. En esta dirección, leemos en *Cahiers* lo siguiente: “La verdad no se encuentra por medio de pruebas, sino por exploración. Es siempre experimental”.⁵²⁶ Sus afirmaciones nos indican que muy probablemente leía la realidad social y política con una atención extrema y dirigida —antes que a generar una normatividad rígida de

⁵²³ El instituto de Puy fue su primer destino docente. A esa localidad llegó el 30 de septiembre de 1931. Allí dejaría una profunda huella en sus aproximadamente quince alumnas a quienes hablaba acerca de temas diversos y de la política candente. Puy, además, albergaba una gran actividad obrera y sindical en la que Weil participó muy activamente. Véase *Echar raíces*, op. cit., pp 129-130, nota 1, y asimismo Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 147, 155 y 312-314.

⁵²⁴ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 364. Cabe señalar que hay un cuestionamiento en este sentido, por parte de Weil, respecto al “arte por el arte” en general y al surrealismo en particular. Véase Simone Weil, “Cahier XII (K12)”, OC VI 3, p. 395 y *Echar raíces*, op. cit., p. 129.

⁵²⁵ Así lo expresa en *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 86, citación que figura en otros lugares de la tesis por considerarla clave en la creación de pensamiento.

⁵²⁶ Simone Weil, “Cahier XIV (K14)”, OC, VI 4, p. 177.

justicia— a moderar la fuerza ejercida sobre los más frágiles y oprimidos de cada momento. A esto hay que añadir su forma de trabajar desituada y liminar, como he indicado en la introducción de la presente tesis, ya que puede observarse que la suya es una búsqueda que se propone pensar juntas las diferencias que el saber clásico ha jerarquizado,⁵²⁷ pensarlas no como alteridad incomprensible que se deba acallar, sino atendiendo a la oscilación entre realidad y búsqueda de la verdad. Se trata de un pensamiento solitario frente a lo múltiple de la historia y su hermenéutica infinita. Quizá sea en la aguda mirada de Weil donde podamos reconocer esa condición de modernidad, donde “modernidad” más que ser una categoría histórico-descriptiva estable, constituye una categoría hermenéutico-interpretativa que aspira más a regular, que a resolver o eliminar el conflicto.⁵²⁸

Es posible que de una inteligencia como la de Weil, que piensa escribiendo, solo pudiera salir una escritura honesta, extensísima, fragmentaria algunas veces, desordenada en otras, en la que cada aspecto tiene una importancia semejante, como veremos enseguida. Weil habla a la vez acerca de distintos ámbitos de realidad concediéndoles el mismo grado de relevancia en la página que esté escribiendo, pues no ejerce discriminación entre pensamientos. En este sentido, su fascinación simultánea por Francesco y por Giotto podría deberse, en parte, a la similitud que guardan en el oficio de cada uno de ellos en relación a la no aceptación de las jerarquías o los dominios en el mundo. Francesco rechazaba cualquier forma de jerarquía en su ejercicio espiritual y social, y la pintura de Giotto ofrece a la mirada los distintos elementos del mundo en un mismo plano, sin privilegiar unos elementos por sobre otros. La obra de Giotto impactó notablemente a Weil en sus dos viajes a Italia. En el primero, llevado a cabo del 23 de abril y volvería a París el 16 de junio de 1937, quedó embelesada con el arte, los campesinos y la naturaleza italianos, como reflejan las cartas a sus padres y su amigo Jean Posternak, estudiante de medicina ingresado en la clínica La Moubra, donde Weil pasó un período de cura de sus migrañas. Allí en Montana, Suiza, Posternak —que conocía muy

⁵²⁷ Véase mi prólogo “Un saber liminar”, Franco Rella, *La búsqueda del presente. Miradas sobre la modernidad*. Textos i Documents d'Arquitectura, nº 1, Edicions UPC, Sant Cugat del Vallès, 1995, pp. 5-6.

⁵²⁸ *Ibidem*.

bien Italia— entusiasmó a Simone para emprender este viaje que se convertiría en “una de las páginas más felices de su vida”.⁵²⁹

Su segundo viaje a Italia, al que me he referido antes, empieza el 22 de mayo del año siguiente. El primer destino fue Florencia,⁵³⁰ de allí se desplazó al Véneto: Padua, Verona, Venecia, la iglesia de Sant’Angelo, en Asolo. Será en Padua, concretamente en la Capilla de los Scrovegni, donde se reencuentre con Giotto. Desde allí escribirá a sus padres diciéndoles: “Ici, me suis déjà saoulée, complètement saoulée, en buvant du Giotto”,⁵³¹ “me he emborrachado, completamente emborrachado, bebiendo del Giotto”.⁵³² Su fascinación por Italia no solo fue profundamente estética sino también de carácter místico.⁵³³

Las observaciones de Weil ante ciertos frescos de Giotto nos llevan a preguntarnos, como indica Rosa Rius, si nos hallamos ante una “nueva modalidad de iconografía sacra”.⁵³⁴ Modalidad en la que sorprendentemente es el vacío el que ocupa el espacio central de la composición. En diversos lugares⁵³⁵ Weil destaca que en los frescos de Giotto “el personaje principal no está en el centro: el espacio vacío es el centro”,⁵³⁶ el motivo central de la obra es la ausencia o lo invisible, y este centro vacío está dotado de igual realidad que el resto de lo representado: “L’espace vide même a autant de réalité”.⁵³⁷ Así pues, el vacío central, como el mismo Francesco, y otros personajes como su padre, el obispo, el jardinero aparecen “au même rang dans l’espace qui rend tout égal *sur le plan de l’existence*.”⁵³⁸ De manera que el punto de vista

⁵²⁹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 445.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 487.

⁵³¹ Simone Weil, OC VII 1, *Correspondance Familial*, “Lettres d’Italie”, p. 225. Su predilección por Giotto puede constatarse asimismo en la carta a Jean Posternak de marzo-abril de 1938, CSW, 1987 X, nº 2, junio, p. 130.

⁵³² Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 488.

⁵³³ Véase Emmanuel Gabellieri, “L’expérience mystique”, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve-Éditions Peeters, Lovaina-París, 2003, pp. 252-265.

⁵³⁴ Véase Rosa Rius Gatell, “De la belleza, el arte y la pintura ‘verdadera’ en Simone Weil”, *Apeiron*, op. cit., p. 96. Cuidadoso análisis de la relación de Weil con el arte.

⁵³⁵ Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1)”, OC VI 1, p. 159 y ss. “Cahier II (K2)”, OC VI 1 p. 232 y “Notes”, OC VI 1, nota 8, p. 470.

⁵³⁶ Simone Weil, OC VI 1, p. 159.

⁵³⁷ Simone Weil, OC VI 1, pp. 470-471 y OC VI 1, p. 232.

⁵³⁸ Simone Weil, OC VI 1, p. 159, cursiva de Weil.

central de la composición es lo invisible, el vacío que, además de no poderlo ver, de él depende todo el equilibrio de la obra.

Weil se mostrará cautivada irremisiblemente ante los ciclos de frescos sobre Francesco pintados por Giotto:⁵³⁹ en ellos captó los rasgos que lo caracterizaron, esencialmente la fraternidad radical e incondicional con los pobres y el amor total por la naturaleza y la belleza. Se refiere concretamente a tres frescos,⁵⁴⁰ dos de la Basílica Superior de Asís: *La rinuncia agli averi*, donde Francesco entrega sus vestiduras a su padre, renunciando así a los bienes temporales; *La conferma della regola*, en el que lo vemos en presencia del obispo aprobando la creación de una nueva orden; finalmente, en la Capilla de la Magdalena de la Basílica inferior: *Noli me tangere*, que muestra la aparición de Cristo a María Magdalena. En los tres frescos, Weil destaca el vacío central de la composición, vacío que a su vez envuelve a los personajes, quedando lo invisible contenido en lo visible. Desde el centro, ese vacío pone de manifiesto su extraordinaria potencia. Según Weil, Francesco nos muestra ejemplarmente el lugar que la belleza del mundo puede ocupar en el pensamiento cristiano; para ella el “Cántico de las criaturas” de Francisco de Asís es poesía perfecta, aún más, “toda su vida fue poesía perfecta puesta en acción”.⁵⁴¹

Cabe indicar que Weil acepta la noción de “jerarquía como una de las necesidades del alma y únicamente en la medida en que resida no en personas o en el poder que éstas ejerzan, sino solo en cuanto se trate de una jerarquía verdadera: esto es, que aquello a lo que se otorga una cierta devoción o respeto radique en símbolos. Entendiendo que dichos símbolos pertenecen a ese “ámbito que está por encima de los hombres y cuya expresión en este

⁵³⁹ Según señala Rosa Rius, para pintar los ciclos de frescos franciscanos, Giotto se habría inspirado en san Buenaventura, “Leyenda mayor de san Francisco”, capítulo II, <http://www.franciscanos.org/fuentes/lma01.html>, consultado el 15/12/16.

⁵⁴⁰ Simone Weil, OC VI 1, nota 8, pp. 470-471. Los tres frescos citados pueden verse on line:

<https://www.bing.com/images/search?q=giotto%20rinuncia%20%20agli%20averi%20conferma%20della%20regola%20noli%20me%20tangere&qs=n&form=QBIR&sp=-1&pq=giotto%20rinuncia%20agli%20averi%20conferma%20della%20regola%20noli%20me%20tangere&sc=0-64&sk=&cvid=34BD145C93284CA39270C55E17006569>.

Vistos en septiembre de 2019.

⁵⁴¹ Simone Weil, “El amor al orden del mundo”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 100. [OC IV 1, “Amour de l’ordre du monde”, p. 300.] Confirmará esta idea en *Echar raíces*, op. cit., p. 183. [*L’enracinement*, en OC V 2, pp. 299-300.]

mundo son las obligaciones de cada uno para con sus semejantes”.⁵⁴² De modo que esta verdadera jerarquía exige a los superiores que sepan discernir el aspecto legítimo del respeto por parte de los subordinados: el que tiene como único objeto la función de estar al servicio de un símbolo.

Probablemente marcada por su formación con Alain, por un lado, y por su creciente desconfianza en la fuerza, por el otro, Weil aprecia muy especialmente la complejidad de planos en toda creación, llegando incluso a afirmar que “la política es también ella un arte gobernado por la composición sobre planos múltiples”.⁵⁴³ En cualquier campo, la creación debe proceder del más alto grado de atención: “En la creación de una obra de arte de primerísimo orden, la atención del artista está orientada hacia el silencio y el vacío; de ese silencio y ese vacío desciende una inspiración que se desarrolla en palabras o en formas”.⁵⁴⁴ En este sentido el mayor reto de composición radica en la política, que no debe eximirse del alcance propio de lo bello y lo verdadero. Se trata de llevar esta capacidad de composición a responder a las necesidades urgentes de un país.

La crítica que se podría hacer a Weil por no prestar atención al arte y literatura contemporáneos o, en el caso de hacerlo, cuestionándolos (especialmente al surrealismo) podría ser contestada destacando que la escritura de la propia filósofa es en gran parte atrevida, discontinua y fragmentaria, como ya he señalado. Estamos ante un espíritu que, como también he indicado, piensa escribiendo directamente, en el que la escritura es un auténtico μετά ὁδός, aquel método en el que fuera iniciada por Alain, para pensar aceptando la contradicción y el error. Se trata de un camino de aproximación a algo más perfecto que la atención nos llevará a experimentar como una espera. Su búsqueda conservará la impronta del maestro, como él, Weil se mostró siempre ajena a una utilización burguesa de la cultura.

⁵⁴² Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 35. [*L'enracinement*, OC V 2, pp. 124-125.] Esta afirmación puede leerse asimismo en dos momentos del primer anexo de “Ébauches de l'étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain”, pp. 370 y 374: “L'âme humaine a besoin d'égalité et de hiérarchie”, colocando a ambas, igualdad y jerarquía, en la condición de pareja que se equilibra y se completa en la estructura social.

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 170. [*Ibidem*, p. 285.]

⁵⁴⁴ Simone Weil, “Dios en Platón”, *La fuente griega*, op. cit., p. 120.

3.2 Las significaciones en el lenguaje son corpóreamente determinadas

Cabría atender al lenguaje weiliano, por un lado, y a la concepción weiliana del lenguaje, por el otro. Respecto al primero podríamos decir que al leer sus escritos se tiene la percepción de estar ante de un enunciar distinto. La agudeza intelectual de su autora se plasma en una textura narrativa que pone constantemente en juego desplazamientos inéditos en las habituales sedes semánticas que son las palabras y las frases. Efectivamente, dichos desplazamientos podrían dar a primera vista la impresión de deriva semántica, dado que los pasos que su escritura va dando en el discurso, tienen la capacidad de remolcar la acción de pensar, externalizándola de sus ejes habituales, llevándola a un cierto confín alejado de una forma de pensar convencional. Este desarrollo del lenguaje en la escritura weiliana se presenta como su peculiar modo de obtener un decir significativo, que moviliza las cargas simbólicas y que consigue, desde un ejercicio crítico —a veces implícito, otras evidente—, hablar en lo no dicho, hablar iluminando ese potencial que existe en los itinerarios no explorados.

El suyo es un modo de actualizar el discurso, atrapando cada oportunidad de pensar escribiendo y cediendo todo el protagonismo a la puesta en juego de unos enunciados que Weil pone en conexión con la experiencia humana y radical. “Solo [bajo] la luz de la atención”⁵⁴⁵ puede llevarse adelante ese ejercicio que presenta la necesidad de resignificar continuamente, buscando sacudir los dictámenes lingüísticos impuestos sin más, liberando la mente receptora de la cárcel simbólica en la que se halle o del equilibrio imaginario — en el sentido de ilusorio o engañoso—, desde el cual procesa la experiencia y el pensamiento. En todo ello existe una alerta que gravita y avisa de que no por darle todo el protagonismo a los enunciados que vehiculan pensamiento, iba a significar que Weil creyera que la verdad habita en ellos: más bien lo que hay de verdad en esas transitorias sedes semánticas, como ya he indicado, es una

⁵⁴⁵ Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 98.

parte infinitesimal de la misma. Incluso a las palabras que reciben plena carta de ciudadanía en el discurso weiliano, como la de belleza, que es “gozo puro”,⁵⁴⁶ veremos que no se les puede atribuir una capacidad de verdad o significación absolutos “aquí abajo”.⁵⁴⁷ Weil afirma que así como “la realidad de este mundo es el único fundamento de los hechos, así también la otra realidad es el único fundamento del bien”,⁵⁴⁸ y estaría dentro del poder humano el dirigir hacia ese bien su atención y su amor. Poder que se actualiza realmente en tanto se consienta ese ejercicio. En este sentido, es fundamental superar la mirada y el pensamiento domesticados para salir de las “ilusiones”⁵⁴⁹ y asumir la necesidad de los desplazamientos tanto en el plano de las creencias como en el de los conceptos. Ambos, fuera de la conciencia de los límites y sujeciones del lenguaje, son solo ilusiones.

Weil concibe el lenguaje como una red limitada de relaciones sometida al tiempo, y su límite está marcado por el número de relaciones que el espíritu puede sostener simultáneamente, pues su discurrir se da necesariamente en una duración y orden sintácticos. El potencial de las afirmaciones acerca del lenguaje que Weil presenta en el ensayo nuclear de la presente tesis, “La persona y lo sagrado”,⁵⁵⁰ es grande y sus numerosas reflexiones acerca de la dimensión semántica y sintáctica de la cual participa el acto de pensar, me parecen más bien incontestables. Una de ellas es: “El lenguaje enuncia

⁵⁴⁶ “Beauté, joie pure”, véase Simone Weil “Cahier XII (K12)”, OC VI 3 p. 405.

⁵⁴⁷ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 63. Weil abre este ensayo con las siguientes palabras: “Hay una realidad situada fuera del mundo, es decir, fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo el dominio que las facultades humanas puedan alcanzar”. En muchos lugares de su extensa obra habla de “allá arriba”, de “aquí abajo” y de “región intermedia” o “región mediana”. Usaré estas dos últimas expresiones indistintamente, pues ambas se refieren al ámbito de la experiencia humana y sus acciones. Por otra parte, cabría preguntarse si, desde muy joven haya tenido más experiencias místicas de las que conocemos, o solo podemos interpretar que su platonismo es total incluso en el sentido de presuponer la existencia de un mundo sensible, fenoménico y terrestre, diferenciado de un mundo inteligible, noético y celeste. Un *supra* mundo sin tiempo y sin lugar, desde el cual descienden los valores que inspiran las palabras que la filosofía debe pensar y esclarecer continuamente.

⁵⁴⁸ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 63.

⁵⁴⁹ Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., pp. 95-101.

⁵⁵⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, pp. 17-40.

relaciones. Pero enuncia pocas, porque se desarrolla en el tiempo”.⁵⁵¹ Si ese transcurrir se cumple en un espíritu que carezca de ese máximo de relaciones posibles, seguramente se traducirá en un lenguaje impreciso y sin orden, ya sea por parte de quien enuncia como de quien escucha. Es de otro tipo el transcurrir lingüístico cuando se trata de un lenguaje claro y riguroso con capacidad de transitar de una idea a otra manteniendo presentes las anteriores que aparecen de manera sucesiva: entonces sí se trata de un lenguaje potencialmente rico en relaciones. En cualquiera de los dos casos, no debe perderse la referencia de que, aun cuando pudiera ser máximamente rica en cantidad de relaciones lingüísticas y capaz por ello de establecer varias al mismo tiempo, la conciencia viviría en el error si no se hiciera cargo de que todo ello es de una miseria atroz comparada con el bien absoluto o bien sobrenatural,⁵⁵² ese bien puro que encuentra colaboración en muy pocas palabras: verdad, justicia y la belleza, que es “el misterio supremo aquí abajo”.⁵⁵³ Cada una de éstas responde a la condición de “bienes siempre en todas partes”.⁵⁵⁴ Y no hará falta buscar otras porque eso a lo que aluden no es más que un asomo minúsculo del misterio al que nombran. Caracterizar este bien sobrenatural o bien puro, de ascendente platónico, es posible sin salir del ensayo “La persona y lo sagrado”: se trata de un bien irreductible que no se deja deconstruir culturalmente. Weil sostiene asimismo que no debe entenderse el bien sobrenatural como complementario del bien natural pues: “En todos los problemas punzantes de la existencia humana, solo hay elección entre el bien sobrenatural y el mal”.⁵⁵⁵ En la misma dirección y en otro lugar sostiene lo siguiente: “Después de pasar por el bien absoluto, encontramos los bienes ilusorios y parciales, pero dentro de un orden jerárquico que impide que nos permitamos ir en pos de un bien si no es dentro del límite permitido por la apetencia de otro [bien] determinado”.⁵⁵⁶ Es la razón discursiva la que permitiría discernir, es la que iluminaría las gradaciones y las relaciones del

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 32.

⁵⁵² Simone Weil, “Cahier V (K5)”, *OC VI 2*, p. 245: “El objeto de mi búsqueda no es lo sobrenatural sino este mundo. Lo sobrenatural es la luz. No se debe osar hacer de ello un objeto, de lo contrario se lo rebaja”.

⁵⁵³ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 35.

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, p. 31.

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 30.

⁵⁵⁶ Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 97.

bien y del mal, en un orden que sería “trascendente respecto de los bienes que agrupa, y constituye un reflejo del bien absoluto”.⁵⁵⁷ Es la razón discursiva la que articula la comprensión de las relaciones y “ayuda a disolver las idolatrías al considerar limitados, mezclados y afluentes unos de otros, los bienes y los males. Reconocer el punto en el que el bien pasa a mal [pudiendo modular este paso en expresiones como]: en calidad de, en la medida en que, con relación a, etc. Ir, más allá de una regla de tres”.⁵⁵⁸ Según Weil, en todo momento se da una relación con el tiempo. “Perder la ilusión de posesión del tiempo”,⁵⁵⁹ es algo que deberíamos, advierte. Despegarse de la regla de tres sería una instancia de perfección ulterior esperable solo de los seres que han pasado al otro lado de cierto límite que les permite captar una pluralidad de relaciones combinadas e inexpresadas. “Probablemente son escasos, pero sin embargo no podemos contarlos; la mayoría están ocultos”,⁵⁶⁰ dado que el bien puro opera al modo de semillas imperceptibles “o bien en cada alma, o bien en la sociedad”.⁵⁶¹

Al inicio de “La persona y lo sagrado”, que arranca con la indagación acerca de qué hay de sagrado en el ser humano, Weil sostiene que la expectativa más profunda de éste es que “se le haga el bien y no el mal”,⁵⁶² y que más allá de todo crimen sufrido u observado dicha espera permanece intacta. En este momento ya da un paso más al afirmar que esa expectativa recóndita de bien que anida en el fondo del corazón de cada ser humano es de naturaleza sagrada, y agrega que “el bien es la única fuente de lo sagrado. Únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien”,⁵⁶³ como veremos en el cuarto capítulo de la tesis. Es por ello por lo que el bien está por encima o más allá de toda reivindicación en el plano de la justicia mediana, en este sentido conviene tener presente que, abundando en lo que ya hemos visto que, según Weil: “La palabra justicia tiene dos significados muy diferentes”,⁵⁶⁴ que corresponden a dos tipos de llamada distintos que cabe discernir: el primero es

⁵⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁵⁹ *Ibidem.*

⁵⁶⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 38.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 18.

⁵⁶³ *Ibidem.*

⁵⁶⁴ *Ibidem.*

el que focaliza las preguntas ya citadas en el primer capítulo de la tesis: “¿por qué se me hace daño?”,⁵⁶⁵ es el dirigir la voz o el grito enmudecido a la justicia pura; el segundo es “¿por qué el otro tiene más que yo?”,⁵⁶⁶ y se ejemplifica con un niño que ve cómo a su hermano le ha tocado un trozo de pastel más grande que a él, en este caso es el alzar la voz dirigiéndola más bien al derecho, corresponde a una reivindicación propia de la justicia humana, la que se dirime o regula desde un código, unos tribunales o la policía.

Weil insiste explícitamente en la limitación extrema del lenguaje en el espíritu ya que, por una parte, “su límite es la cantidad de relaciones que las palabras pueden hacer presentes [al] espíritu al mismo tiempo”.⁵⁶⁷ Esto es así hasta el punto de que no importa la mayor o menor inteligencia de un espíritu, lo que importa es la capacidad mayor o menor de establecer relaciones copresentes durante el discurrir del pensamiento. Por otra parte, aun cuando se trate de un lenguaje preciso y ordenado, “si, habiendo concebido una idea, se dirige a un espíritu capaz de conservarla presente mientras concibe otra, de conservar estas dos presentes mientras concibe una tercera, y así sucesivamente”,⁵⁶⁸ podríamos decir que se trata de una riqueza relativa contenida en un espíritu cautivo en una “celda grande”,⁵⁶⁹ esa relativa riqueza es de una gran pobreza comparada con la única perfección deseable, que Weil identifica con el hecho de que las palabras pudieran transportar cabal y puramente “verdad”. El lenguaje está caracterizado, en el discurso de la filósofa, como un “espacio cerrado de verdad parcial”.⁵⁷⁰ En la mentira viven los espíritus, aunque sean inteligencias brillantes, si están orgullosos de hablar desde una celda más grande que el resto. Hay que ser conscientes de dicho cautiverio. Más recientemente el pensamiento filosófico ha tenido que asumir los aprendizajes hermenéuticos y deconstructivos que nos abocan por siempre a una doble tarea inherente al ejercicio de pensar: pensar *con* y pensar *sobre* las palabras a la vez, es decir. Esto es, siendo imprescindibles las palabras, deben utilizarse habiendo desmontado todo logocentrismo y evidenciado la supuesta lógica del

⁵⁶⁵ *Ibidem.*

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁶⁸ *Ibidem.*

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁷⁰ *Ibidem.*

sistema binario de conceptos, así como también habiendo revisado sus jerarquías. Se trata de una tarea de utilidad pública de primer orden prevista por Weil, como veremos enseguida. Esto significa dejar de utilizar las palabras como sedes fijas de contenido perenne, y este acontecimiento constituye una de las indicaciones anticipadoras o confirmadoras de lo que ocurrió con la ruptura del pacto mimético entre las cosas y sus nombres en la experiencia de la modernidad: la palabra no es calco de la cosa y solo a un nivel de núcleo semántico mínimo habría algo fijo en cada término.

Con todo, la dimensión de verdad y de *malheur*, como he tratado en el primer capítulo, comparten el permanecer fuera de este marco de relaciones: “Solo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia”.⁵⁷¹ Weil llega a afirmar lo siguiente en la misma página: “El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención”.⁵⁷² Esta especie de atención es la misma que comparte la justicia verdadera — más próxima a una atención caritativa y justa— y, por consiguiente, es solo desde esa calidad de atención, que *malheur* y sentido necesitan ser atendidos. Cabe acompañar ese paso más que da Weil al afirmar que esa especie de atención “es puro amor”,⁵⁷³ en el sentido de generosidad, gratuidad y pureza,⁵⁷⁴ que quedaron patentes en el amor extremo que llevó a Cristo a la cruz. Weil identifica también ese amor puro en el diálogo entre Antígona y Creonte.⁵⁷⁵ La heroicidad de Antígona, que obedece a la ley no escrita, lejanísima tanto del derecho natural como de las leyes establecidas, entendería Weil que se trata de una ley sobrenatural: “el otro mundo pide leyes iguales”,⁵⁷⁶ interpela Antígona a Creonte, empeñado en dejar sin sepultar al hermano por su traición a la patria. Su tío la califica de loca y “la pequeña necia responde: ‘He nacido

⁵⁷¹ *Ibíd.*, p. 35.

⁵⁷² *Ibíd.*

⁵⁷³ *Ibíd.*

⁵⁷⁴ Weil escribe que “pureza”, un término clave a lo largo de su discurso, es una noción que se adueña, irresistiblemente, de ella: “a los dieciséis años, tras haber atravesado durante algunos meses las inquietudes sentimentales propias de la adolescencia”. Véase “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 39.

⁵⁷⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 27-28.

⁵⁷⁶ *Ibíd.*, p. 27.

para tomar parte no del odio sino del amor”⁵⁷⁷ por lo cual es destinada al otro mundo, “ese era su verdadero puesto”,⁵⁷⁸ determina Creonte. Semejante orden de amar, jamás surgiría del derecho, esencialmente desvinculado del amor. La hermana Ismene, cuyo carácter la predispone más a la obediencia que a la sublevación, y que inicialmente acataba las órdenes de la Ciudad-Estado, quiere adherirse luego a la suerte de su hermana y ésta se lo impide.

Antígona sostiene que las órdenes de los fuertes de la ciudad “tienen menos autoridad que las leyes no escritas e imprescriptibles de Dios”,⁵⁷⁹ leyes que considera superiores a las palabras de Creonte, a la lógica legal. Su obstinación y soberbia acaban por conducir a Antígona a una caverna que tapiará completamente. La muerte de la joven acarreará terribles desgracias al rey y los ciudadanos de Tebas concluyen que tales desgracias le harán “envejecer aprendiendo la moderación”.⁵⁸⁰

Como ya hemos comentado, Simone Weil concibe la ley escrita, como una legalidad de mínimos, necesaria para regular la vida colectiva y obtenida por convención entre los hombres, distante de la justicia verdadera y del bien puro. Señala Wanda Tommasi⁵⁸¹ que en muchos momentos Weil asume la ley escrita como necesaria, por constituir un límite al desorden de las pasiones y establecer asimismo un límite al arbitrio de quien detenta el poder. Efectivamente, en el otro polo del poder, Antígona es la heroína “de una ley no escrita, que es la del amor incondicionado” [...]. Se trata del amor impersonal de Dios, dirigido imparcialmente a todos, sin hacer distinción entre amigos y enemigos: más allá de la ley escrita se extiende la no escrita, que es amor”.⁵⁸²

El derecho, como hemos visto, es una noción ausente de las tradiciones griega y cristiana para las que solo la justicia debía satisfacer sus demandas. La Justicia, “compañera de las divinidades del otro mundo”⁵⁸³ es la que ordena

⁵⁷⁷ *Ibíd.*

⁵⁷⁸ *Ibíd.*

⁵⁷⁹ Simone Weil, “Antígona”, *La fuente griega*, op. cit., p. 59.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*, p. 61.

⁵⁸¹ Véase Wanda Tommasi, “Más allá de la ley: Derecho y justicia en la última Weil”, *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Carmen Revilla (ed.) Trotta, Madrid, 1995 pp. 51-71.

⁵⁸² *Ibíd.*, p. 70.

⁵⁸³ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 28.

ese exceso de amor. Weil subraya que la atención que exige el ámbito de las interrelaciones humanas no sería esperable de las instituciones existentes, ni de las personalidades, ni de los partidos políticos,⁵⁸⁴ y por ello la alianza que se cumple entre verdad y desventura vuelve “suplicantes mudos”⁵⁸⁵ a aquellos a los que nadie concedería audiencia, y aquellos a los que correspondería hacerse cargo y darles voz “son ajenos a la desventura que interpretan”.⁵⁸⁶

Con la verdad y la desventura Weil pone de manifiesto la paradoja extrema que comporta el hecho de que quienes podrían expresar verdades que salvarían vidas no pueden formularlas, y los que sí podrían formularlas no pueden expresarlas en el lugar y el momento oportunos. Remediar esta brecha entre verdad-*malheur* y lenguaje sería, según Weil, “uno de los problemas urgentes de una verdadera política”.⁵⁸⁷ En el desencuentro entre ambas instancias se producen roces lamentables y absurdos como el ejemplo extremo, citado anteriormente, del vagabundo y el juez. Este paralelismo ilustra la imagen propuesta por Weil según la cual observamos “la verdad ante una inteligencia ocupada en establecer elegantemente opiniones”.⁵⁸⁸

A juicio de Weil, una verdadera política, debe ofrecer un servicio de primer orden a los ciudadanos y debe consistir en: “Aclarar las ideas, desacreditar las palabras congénitamente vacías, definir el uso de las otras mediante análisis precisos, ése es, por extraño que pueda parecer, un trabajo que podría preservar existencias humanas”.⁵⁸⁹ Weil considera que solo así podría ser

⁵⁸⁴ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 101-139. Ya en la primera página de este ensayo afirma que en el continente europeo “el totalitarismo es el pecado original de los partidos”. Asevera también en *Echar raíces*, op. cit., p. 41: “La solución práctica inmediata consiste en la abolición de los partidos políticos” [*L’enracinement*: “La solution pratique immédiate, c’est l’abolition des partis politiques”, OC V 2, op. cit., p. 132.] Por definición “partido”, alude a “parte” por lo cual debería contenerse en esa parcialidad que sí es. Cosa que no hace porque, como todo movimiento político organizado, aspira no a ser parte sino totalidad.

⁵⁸⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 29.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ *Ibidem*.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁸⁹ Simone Weil, “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 353. Originalmente este escrito se tituló “Pour un peu de clarté”, véase OC II 3, pp. 283-284, texto fragmentario cuya versión completa se titulará de “Ne recommençons pas la guerre de Troie”, publicado por primera vez en *Nouveaux Cahiers*, en abril de 1937. Véase OC II 3, pp. 49-66. *Nouveaux Cahiers*, es una

contenida la fuerza de los movimientos políticos en la vida colectiva. Se entreabría entonces la posibilidad de regular las fuerzas en juego de otra manera, una vez entendido que en ese pulso “se nivelan las significaciones, los valores, la lectura de la realidad”.⁵⁹⁰ La propia Weil se pregunta: “¿Pero por qué la política, que decide el destino de los pueblos y tiene por objeto la justicia, ha de exigir una atención menor que el arte y la ciencia, que tienen por objeto lo bello y lo verdadero?”⁵⁹¹ Esa atención que demanda la política hace de ésta un “arte gobernado por la composición sobre múltiples planos”.⁵⁹² Semejante tarea no es fácil, y menos en nuestra época en la cual el lenguaje político y social es una “nube de entidades vacías”⁵⁹³ donde a cada prestigiosa entidad ilusoria, abstracta y vacía, a cada palabra que aspira a ondear desde el poder, corresponde un grupo humano del que hay que cuidarse, al que hay que prestar atención. Si se tuviera la capacidad de llevar adelante dicho trabajo podría cambiarse “una fatalidad que sufrir” por “un problema que resolver”.⁵⁹⁴ Ese deber para todo político lleva implícito el saber que la acción en la vida pública consiste en transformar las significaciones: “La guerra, la política, la elocuencia, el arte, la enseñanza, toda acción sobre otros consiste esencialmente en cambiar lo que los hombres leen”.⁵⁹⁵

Aunque no lo parezca, esta indispensable tarea es de primer orden. Comportaría ejercer una atención desapegada de formas de poder para así elevar el nivel intelectual y conseguir desactivar muchos razonamientos viciosos, causas imaginarias de conflicto y liberar las mentes de un vocabulario artificial. Weil expresa en *L'Enracinement* su aspiración respecto del

publicación fundada por Auguste Detoef, administrador en la Société Alstom. Detoef que fue quien procuró en 1934 el primer empleo a Simone Weil en una de sus fábricas. Patrón de tipo humanista, abierto al diálogo con los obreros, mantuvo contacto con Weil hasta 1940.

⁵⁹⁰ Robert Chenavier, “Les méfaits de l'unidimensionnel”, CSW 2014, XXXVII, n° 3, septiembre, p. 201.

⁵⁹¹ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 170. [*L'énracinement*, OC V 2, p. 284: “sur plusieurs plans”.]

⁵⁹² *Ibidem*.

⁵⁹³ “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 365. Se encuentran algunas remisiones a este ensayo y también algunas citas en *L'Enracinement*, escrito en 1943.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

⁵⁹⁵ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 149. [“Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1, p. 78.]

movimiento francés en Londres, en el sentido de propiciar para Francia, desde el fondo de su *malheur* como país, una inspiración auténtica para escoger palabras capaces de “despertar un eco en el corazón de los franceses”.⁵⁹⁶ Llevar adelante este trabajo de componer, habilitar, colocar las cosas en su sitio, sería un ejercicio posible si se introduce el buen uso de ciertas bisagras lingüísticas que articulan y acercan la gramática a la realidad humana, como, por ejemplo, las expresiones a las que he aludido: en la medida en que, no obstante, a condición de que, por relación a. Quizá lo veía como único modo de articular una política como la imaginaba: con capacidad de concebir la acción pública, repitamos, como “composición simultánea sobre muchos planos”.⁵⁹⁷

La lucidez del discurso y del diálogo políticos antes que buscar la brillantez y el poder de la oratoria abstracta, encuadrada en la *dóxa*, es decir, en la opinión procedente del lenguaje, deberían, pues, infatigablemente, educar y despertar las inteligencias, abriendo las palabras y constatando que en su interior hay vacío. Resignificarlas comporta necesariamente, en todos los ámbitos, potenciar nociones clave como “límite, medida, grado, proporción, relación, correspondencia, condición, vinculación necesaria, conexión entre medios y resultados”.⁵⁹⁸ Sin estas claves el historial de absurdos pivota sobre la naturaleza del poder, en cuyo centro se halla “el prestigio, es decir, la ilusión”.⁵⁹⁹ Su único antídoto es poner la mayor atención en el examen de ciertas palabras: al hacerlo desaparecerían las causas absurdas que ocultan que el fin último de hacer la guerra es poder, simple y absurdamente, seguir haciéndola. No solo cada palabra debe ser sede disponible a ser interrogada, ya que no por fija es más verdadera, sino que además el negociado y consenso de significaciones debe estar hecho por quienes no tienen intereses invertidos en ellas. Por ejemplo, el calentamiento global, una cuestión candente hoy en día, debería ser debatido y regulado, por entidades o naciones ajenas al lucro que ocasiona el cambio climático. Gran tentación a no pensar es la que se genera al constatar que éstas y otras decisiones acerca de la ecología y la

⁵⁹⁶ Simone Weil, *Echar raíces*, op.cit., p. 158. [*L'énracinement*, OC V 2, p.271.]

⁵⁹⁷ *Ibídem*, p. 170.

⁵⁹⁸ Simone Weil, “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 353.

⁵⁹⁹ *Ibídem*, p. 363.

desigualdad estructural de la casa común, se zanja desde el poder oculto del mercado. La propia Weil trae a colación, a propósito del análisis de “capitalismo” y “nación”, una cita de Anatole France: “Se cree morir por la patria [...]; se muere por los industriales”.⁶⁰⁰ En este ensayo ya citado, “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, se desvelan cristalizaciones en el imaginario colectivo que a su vez crean confusiones básicas, generan cadenas absurdas de gran alcance en la vida pública y despiertan la necesidad de exterminar a los humanos supuestamente contrarios. Todo un ejercicio de destrucción mutua en nombre de entidades vacías.

Acerca de las palabras se genera en el discurso de Weil una distinción: por un lado el ámbito de las opiniones, que es el propio del lenguaje y de todo espíritu encerrado en el lenguaje; por otro, el ámbito de aquellos espíritus que han llegado a ser capaces “de captar pensamientos inexpresables por la multitud de relaciones combinadas [...], cualquier espíritu que ha llegado a ese punto, vive ya en la verdad”.⁶⁰¹ Se trata del fruto de una atención especialmente iluminada, que debe ser la propia de la verdad y de la justicia como asimismo de la utilidad pública.⁶⁰² Una atención así promete al lenguaje un resplandor que inunda de verdad al conjunto de las palabras. Según Weil, “cada vez que un fragmento de verdad inexpresable pasa a las palabras que, sin poder contener la verdad que las ha inspirado, tienen con ella una correspondencia tan perfecta a causa de su disposición que proporcionan un soporte a cualquier espíritu deseoso de encontrarla, cada vez que las cosas suceden así, la belleza resplandeciente se extiende sobre las palabras”.⁶⁰³ Por otra parte, Weil quiso mostrar que “el objeto de la filosofía es real [*rée*], con esto debemos entender que la filosofía no versa sobre las palabras, ni se trata de “una ficción”,⁶⁰⁴ antes bien, la

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 355.

⁶⁰¹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 33.

⁶⁰² Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 102.

⁶⁰³ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 36.

⁶⁰⁴ Simone Weil, “Cahier Inédit I y II (Ki1 y Ki2)”, *OC VI 1*, p. 174. La cita procede de estos “cahiers inédits”, dos *Cahiers* anteriores a la serie publicada por Plon, en los que Weil reflexiona sobre unas lecciones que giraban en torno a la poética, que Paul Valéry dictara en París entre diciembre de 1937 y febrero de 1938, en el Collège de France. Weil asistió a algunas de las primeras sesiones, donde encontró “idées bien précieuses”, véase Florence de Lussy, “Simone Weil et Paul Valéry”, *Simone Weil*, Éditions de L’Herne, París, 2014, p. 197. Una vez en Marsella, Weil leyó en la revista

filosofía es una “reflexión sobre los valores”.⁶⁰⁵ Enseguida especifica que la noción de valor, que es el objeto de la filosofía, no solo es real sino que es un objeto que solo “tiene realidad en relación al pensamiento”.⁶⁰⁶ Y es precisamente esta cualidad la que dota a la realidad de dicho objeto “de otra especie de realidad que aquella que persigue la ciencia”.⁶⁰⁷ Tampoco puede considerarse la filosofía como un arte. Simone Weil expresa breve pero explícitamente su crítica a la afirmación que Paul Valéry⁶⁰⁸ hiciera en enero de 1938: “Veo muy bien la metafísica como formando parte de la estética”,⁶⁰⁹ puesto que para ella “el artista crea cosas que tienen un valor y el filósofo reflexiona sobre el valor”,⁶¹⁰ esto es así, aun cuando un pensador para comunicar su reflexión deba recurrir a la composición creativa con las palabras. Weil focaliza la atención en la noción de valor como noción puramente filosófica, es decir, no en la noción de valor en la ciencia o en el arte, sino en aquella noción de valor que se crea en los estados de conciencia, en los que el valor se presenta producto de una reflexión verdadera.

de poesía *Yggdrassill*, las notas de un oyente de dicho curso. Esta vez se sintió interpelada y necesitó contestar en clave crítica la afirmación de Valéry acerca de la filosofía. Weil precisa que ésta trata sobre los valores. [Véase OC VI 1, p. 471, nota 18.] En pp. 149-150, OC VI 1, se señala que Weil fue consciente del valor de algunas de estas páginas inéditas, ya que más tarde volvió a recuperar fragmentos, transcribiendo el desarrollo de algunas reflexiones en el *Cahier* que abre la serie de los editados *Cahiers*, K1 y K2, se detallan allí.

⁶⁰⁵ Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1), OC VI 1, p. 174.

⁶⁰⁶ *Ibidem*.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Debe tenerse en cuenta que Weil consideró en 1939 a Valéry “nuestro más gran poeta” en 1939, véase Florence de Lussy, “Simone Weil et Paul Valéry”, *Simone Weil*, Éditions de L’Herne, op. cit., p. 197. Admiración que le fuera transmitida por Alain hacia el poeta treinta y ocho años mayor que la filósofa, y a quien Weil hizo llegar, en 1937, su poema “Prometeo”. Valéry respondió al envío con una “carta elogiosa y amable”, como expresa Weil en una carta suya a Guillaume Guindeg desde Toulouse —ciudad en la que la filósofa reprodujo de memoria sus poemas que habían quedado en París—, citada por Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 546. En la respuesta de Valéry, recogida en Simone Weil, *Poèmes*, Gallimard, París, 1968, pp. 9-10, el poeta observa que el poema tiene un tono “demasiado didáctico e instructivo”. Véase también el artículo “Simone Weil et Paul Valéry”, op. cit., p. 197. En 1938, Weil envió a Valéry una versión imperfecta del poema “À un jour”, esta vez Valéry no respondió. En la carta a Guindeg, Weil expresa el deseo de enviar a Valéry este último poema en su versión actualizada, poema que la autora considera superior a “Prometeo”.

⁶⁰⁹ OC VI 1, “Notes de Ki1 et Ki2”, p. 471, nota 18.

⁶¹⁰ Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1)”, p. 174.

Conviene no olvidar en este momento que, por un lado, según Weil, “el álgebra es solo un medio de expresión, un lenguaje”⁶¹¹ usado por la ciencia; y, por el otro tener presente que la composición de un poema es un pensamiento sin lenguaje, “puesto que la elección de las palabras se hace sin la ayuda de las mismas”.⁶¹² Al detenerse a observar la palabra concebida en el silencio o la palabra enviada a su destinación o bien la palabra o fragmento de la realidad leídos, Weil detecta que si bien el lenguaje es de una limitación extrema y constituye la única plataforma desde la cual vehicular el pensamiento, es allí donde se produce uno de los mayores enigmas, el misterio de la significación.⁶¹³ Es necesario contemplar este misterio acerca del sentido que, evidentemente, no podremos explicar y sobre el que Weil sostiene la necesidad de prestarle una atención afinada, pues puede ayudarnos a comprender otros misterios de la vida humana. Por otra parte, “el lenguaje no está hecho para expresar la reflexión filosófica; la reflexión solo puede utilizar el lenguaje mediante una adaptación de las palabras que transforma el sentido de éstas, sin que la nueva significación pueda ser definida en sí misma por palabras”.⁶¹⁴ Esta es una condición aporética que acompaña al lenguaje desde sus orígenes: en ese *καλεῖν*, ese primer nombrar, el intelecto queda capturado en el proceso del nombrar que impedirá el acceso a la esencialidad de cada cosa por sí sola, porque la identidad de cada cosa solo es captable en relación con las otras, se escapa así la posibilidad de acceder a identidades totalmente fijas y aisladas, desde los nombres. “Sabemos que es imposible *pensar el mundo tal y como es verdaderamente*. Sin embargo, la verdad del mundo no *puede* ser otra cosa que un pensamiento”.⁶¹⁵ Aporía que comparten la poesía y la filosofía: la búsqueda del acceso a la palabra viva intacta que pueda encargarse de transportar cargas de sentido significativas para el pensar, cruzando, por unos

⁶¹¹ Simone Weil, “Notes éparses”, Marsella finales de 1940 o inicios de 1941, OC VI 1, p. 425.

⁶¹² Simone Weil, “Cahier III, (K3)”, OC VI 1, p. 310.

⁶¹³ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., 147. [“Essai sur la notion de lecture”, en OC IV 1, p. 74.] También hay referencia a esta expresión en Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 579.

⁶¹⁴ Simone Weil, “Quelques réflexions autor de la notion de valeur”, OC IV 1, p. 59. “Algunas reflexiones sobre la noción de valor”, *Apeiron*, op. cit., Alejandro del Río Hermann (trad.), p. 139. Véase también, Florence de Lussy, “Simone Weil y Paul Valéry”, Editions de L’Herne, op. cit., p. 199.

⁶¹⁵ Simone Weil, “Cahier inédit I, (Ki1)”, OC VI 1, p. 167. Cursivas de Weil.

instantes, el umbral de lo indecible. Sin jamás perder de vista que: “a cada instante de nuestra vida somos atrapados como desde fuera por las significaciones que leemos nosotros mismos en las apariencias”.⁶¹⁶

Pero hay más, ya que si bien “el poder de las palabras”⁶¹⁷ en general es ilusorio, el atrevimiento de Weil es máximo cuando afirma que no se debe encerrar cada palabra en ningún núcleo semántico definitivo, “ya que hacer un buen uso de ellas es ante todo no hacerles corresponder ninguna concepción. Lo que expresan es inconcebible”.⁶¹⁸ Podría tratarse, como afirma Blanchot, de un “amor a los nombres”⁶¹⁹ por parte de Weil, quien sostiene que hay palabras tan hermosas que no hace falta buscar otras y están situadas en lo perfectamente puro. Pero esto se cumpliría solo hasta cierto punto, pues Weil también nos está hablando de que un uso legítimo de ellas hace indispensable liberarlas de toda concepción humana absoluta y conferirles concepciones y acciones directa y exclusivamente inspiradas por su luz, concepciones y acciones que con su fuerza imantan en cada momento presente, ya que es en la contingencia donde estas palabras transportarían verdad y capacidad de iluminar la misma. Su poder radica en la pureza que desvelan: son las únicas que no generan sombra en la superficie del lenguaje. El que esos nombres sean pocos, no preocupa a Weil y desde aquí nos sentimos reenviados al Valéry de *Eupalinos*, en el que Fedro expresa que “hay discursos tan breves, algunos de una sola palabra, pero tan plenos, y con tal hondura al responder a todo con clara energía, que parecen concentrar en sí años de discusiones internas y eliminaciones secretas... ¡Los hombres vivirán largo tiempo de esas palabras...!”⁶²⁰

⁶¹⁶ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 141. [OC IV 1, “Essai sur la notion de lecture”, p. 74.]

⁶¹⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 39, Weil afirma lo siguiente: “Cuando se habla del poder de las palabras, se trata siempre de un poder de ilusión y de error”. La expresión *pouvoir des mots*, enunciada aquí en 1943, ya la encontramos años antes como rúbrica general, cuyo subtítulo era “Pour un peu de clarté”. Véase OC II 3, p. 283-284, texto fragmentario cuya versión completa, como ya he indicado, pasará a titularse “Ne recommençons pas la guerre de Troie.”

⁶¹⁸ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 39.

⁶¹⁹ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit. pp. 139-140. Blanchot señalaba “la extraordinaria y soberana fascinación que el nombre de Bien ejerce sobre Weil”.

⁶²⁰ Simone Weil cita o alude a esta obra de Paul Valéry en algunos lugares de sus escritos, o en listas de libros importantes a tener en cuenta, como por ejemplo en la

Así pues, habría que asumir que únicamente a algunas palabras como Dios, Belleza, Verdad, Justicia, Amor, Bien⁶²¹ les “correspondería no solo una perfección absoluta y, para nosotros inaprensible”,⁶²² sino asumir del todo que ellas están fuera de nuestro alcance y dado que “lo que expresan es inconcebible”,⁶²³ pueden emplearse legítimamente siempre y cuando, como ya hemos dicho, no se las encierre en ninguna concepción humana, de lo contrario su uso “es peligroso”.⁶²⁴

Para la atención creadora es deseable —“pero no es seguro que eso baste”—⁶²⁵ la alegría de encontrar las palabras que alimentan el pensamiento, como subraya Carmen Revilla. Dicha atención “necesita de estas palabras que atraen la luz, que acaba de brotar de ellas mismas”,⁶²⁶ sin que se desvele el misterio que encierran. “Son nombres que se comunican en el secreto de la ‘cámara nupcial’ y tienen una virtud transformadora de lo real en la medida misma en que son reales”,⁶²⁷ su eficacia podría reconocerse cada vez que “la indecibilidad de lo inmediato inicia un momento de creación”.⁶²⁸

Weil nos insta a estar atentos al peligro de abusar de estas palabras. El hecho de que sean eternas no significa que deban asumir significados absolutos en la región mediana, que es propia de la sombra del lenguaje y de las acciones humanas. No puede descargarse en ellas el contenido cabal al que el espíritu alude usándolas. Por lo cual han de utilizarse con sumo cuidado para que su empleo no sea abusivo, por ello su uso legítimo deberá ser el de una gran llamada de atención. Así como la belleza no se explica y la justicia y la verdad

carta a su madre desde Roanne, noviembre de 1933, OC VII 1, *Correspondance familiale*, p. 144. Véase Paul Valéry, *Eupalinos o el arquitecto. El alma y la danza*, José Luis Arántegui (trad.), A. Machado Libros, Madrid, 2004, p. 67. El texto, que es un diálogo entre Sócrates y Fedro, comienza con una interpelación por parte del segundo al filósofo mayor: “¿Por qué te has apartado de las demás sombras, y qué pensamiento es ese que reúne tu alma, lejos de las nuestras, en las fronteras de este imperio transparente?”, véase p. 15.

⁶²¹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 39.

⁶²² *Ibidem*.

⁶²³ *Ibidem*.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 131.

⁶²⁶ Véase Carmen Revilla, “La atención creadora”, *Simone Weil. Nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003, p. 215.

⁶²⁷ *Ibidem*.

⁶²⁸ *Ibidem*.

carecen de voz, es necesario que sean mostradas al igual que hace el “perro que ladra para [...] que la gente se acerque a su amo que yace inanimado sobre la nieve”.⁶²⁹

Habría que precaverse de dos encierros, el del espíritu en el lenguaje y el de pretendidas significaciones absolutas que han llevado hasta la masacre humana por atribuir mayúsculas a ciertas palabras que conducen a absurdos sangrantes, sin haberlas abierto, revisado y constatado que son sedes vacías de significado cuyo interior encierra una disponibilidad para la necesidad ciega de ejercer poder. En virtud de vocablos que no quieren decir nada, se enfrentan hasta el exterminio mutuo seres humanos en función de expresiones enfrentadas, “pues ésa es una característica de tales palabras, que viven por parejas antagónicas”.⁶³⁰

Desactivar su peligro pasa por definirlos. Si alguien se tomara ese trabajo y fuera escuchado, cada palabra perdería su mayúscula, dejaría de ser un monumento, una bandera o un blanco enemigo y pasaría a formar parte del resto de las palabras, es decir, sería solo una “referencia para ayudar a captar una realidad concreta, o un objetivo determinado, o un método de acción”.⁶³¹ Afirma Weil que Helena, mujer de belleza perfecta, que ocupa el centro de la guerra de Troya, es más real que la oposición entre términos monumentales como por ejemplo capitalismo y comunismo. Según Weil, la tarea es inabordable y podemos preguntarnos si sigue siéndolo en el siglo XXI, después de los aprendizajes hermenéuticos y deconstructivos, sobre todo teniendo en cuenta que la civilización, mediante un vocabulario abstracto e ilusorio, había inhabilitado a la mente para aplicar “métodos elementales del pensamiento racional”.⁶³² Weil advierte la urgencia de desactivar apariencias de significados absolutos e independientes de realidades esencialmente cambiantes, que son “diversas, determinadas por el juego móvil de las necesidades exteriores, que se transforman en función de ciertas condiciones y ciertos límites; pero actuamos, luchamos, nos sacrificamos a nosotros mismos y a los otros en

⁶²⁹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 36.

⁶³⁰ Simone Weil, “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 353.

⁶³¹ *Ibidem*.

⁶³² *Ibidem*.

virtud de abstracciones cristalizadas, aisladas, imposibles de poner en relación entre sí o con cosas concretas. Nuestra época supuestamente técnica no sabe más que combatir contra molinos de viento”.⁶³³

En cuanto al resto de palabras de la región mediana, que son la mayor parte del lenguaje de uso general, cabe subrayar que tanto menos se les puede atribuir significados absolutos. Es el caso de democracia, derecho y persona. Todas ellas tienen un uso legítimo en su correspondiente región mediana, como, por ejemplo, la de las instituciones que regulan la vida pública, cuyos funcionarios no deberían tener otro sentido, otra inspiración que hacer el bien a los hombres. Weil observa que aquellos que asumen cargos incluso con buenas intenciones “quieren distribuir el bien sobre sus contemporáneos; pero generalmente cometen el error de creer que primero podrán ellos mismos comprarlo a la baja”.⁶³⁴ Y pone especial énfasis en la necesidad de crear lo que no existe, a saber, instituciones indispensables “destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad”.⁶³⁵ Hay que inventarlas, sigue Weil, pues “son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables”.⁶³⁶ La semántica y la acción a la que aluden las palabras medianas han de estar inspiradas en un “bien superior, que es impersonal y no tiene relación con ninguna forma política”.⁶³⁷ La regulación de la vida colectiva debe contar con una inspiración superior, debería proceder de un no lugar: dicha inspiración debe ser *atópica* y también *acrónica*, como ya hemos señalado.

Dado que “eso que llamamos mundo son las significaciones que nosotros leemos”,⁶³⁸ el trabajo de desciframiento se presenta como ineludible ante palabras muchas veces destructivas —cuando no directamente mortíferas, añadimos—, como “nación, seguridad, capitalismo, comunismo, fascismo,

⁶³³ *Ibíd.*, p. 354.

⁶³⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 39.

⁶³⁵ *Ibíd.*, p. 40.

⁶³⁶ *Ibíd.*

⁶³⁷ *Ibíd.*

⁶³⁸ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 147. [“Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1, p. 74.]

orden, autoridad, propiedad, democracia”.⁶³⁹ Hoy en día el acento de las urgencias descifradoras está puesto en palabras o expresiones tales como unidad de una nación, pluralidad de una nación, masculino, femenino, paridad entre géneros, justicia ecológica, condición de refugiado, condición de inmigrante, izquierda y derecha políticas, legitimidad de la energía nuclear, por nombrar las más soterradas y a la vez estridentes. La tarea de indagación de las sedes semánticas debe ir acompañada de un aprendizaje, atento y laborioso —requiere su *tempo* y sus diálogos, que no es el *tempo* de la bolsa de mercado de valores— que dote de sentido a estas palabras, modulándolas mediante bisagras, ya citadas anteriormente, que permitan su uso en la realidad social que se quiere hacer pensable: “hay democracia en la medida en que..., hay capitalismo en tanto que...”,⁶⁴⁰ y que dicho análisis sea vinculante con la vida colectiva.

Es posible que Weil concibiera ese desapego o desposesión respecto de los significados, como un modo de decreación. En este caso decreación del ser humano respecto al lenguaje. Según Weil, “pensar con el alma entera es tener experiencia de la nada. Es el estado de extrema y total humillación que también es la condición de tránsito a la verdad. Es la muerte del alma”.⁶⁴¹ Esta experiencia de la nada podría referirse a tocar la liminariedad libre de todo significado, habitar las orillas intersticiales en una especie de momentánea desnudez semántica. Como hemos indicado la filosofía es una “reflexión sobre los valores”,⁶⁴² es decir, no se trata de una reflexión sobre la noción de valor en

⁶³⁹ Simone Weil, “No empecemos otra vez la guerra de Troya”, *Escritos históricos y políticos*, op. cit. p. 353.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

⁶⁴¹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 34. La expresión “pensar con el alma entera” es de Platón, su gran referente, véase *La República*, 518c y 518d, en donde se expresa no solo la necesidad de pensar con el alma entera, sino que al dejar la tiniebla y volverse hacia la luz el ojo debe hacerlo en compañía del “cuerpo entero, hasta que se hallen las condiciones de afrontar la contemplación del ser e incluso de la parte más brillante del ser, que es aquello a lo que llamamos bien”. La expresión platónica “con el alma entera”, fue citada por Weil en varios lugares de su obra, así, por ejemplo, OC VI 1, p.174: “La philosophie – recherche de la sagesse– est une vertu. C’est un travail sur soi. Une transformation de l’être. (Tourner toute l’âme). Différence, par exemple, avec la mathématique” y OC VI 3, p. 182: “Contempler la différence entre savoir et savoir de toute son âme”.

⁶⁴² Simone Weil, “Cahier inédit I (K1)”, OC VI 1, p. 174.

la ciencia o en el arte, sino sobre el valor “como noción puramente filosófica”.⁶⁴³ Por ello, a diferencia del saber matemático, la filosofía es un “trabajo sobre sí. Una transformación del ser”.⁶⁴⁴ En esta progresión del alma se detecta, que por encima de cualquier otra cosa “la noción de valor es lo que hay de más real en el espíritu de todos”.⁶⁴⁵ Ante esto podríamos pensar en una propuesta de deconstrucción permanente del lenguaje, quizá fuera este uno de los mayores frutos del ejercicio, tan deseable como necesario, de la atención.

En una extensa carta a Maurice Schumann,⁶⁴⁶ escrita en Londres, y por tanto contemporáneamente a *L'Enracinement*, se refiere a la tipología de aquellas palabras que adjetiva como “comestibles”. Según Weil, “las palabras escritas o pronunciadas se comen en la medida en que son comestibles, es decir, en tanto contienen alguna verdad”.⁶⁴⁷ Su condición de veracidad es reconocida por las almas que desde su privación radical perciben que solo con esas palabras pueden saciar su hambre de sentido, su hambre de finalidad.⁶⁴⁸ Sin duda, no

⁶⁴³ *Ibidem.*

⁶⁴⁴ *Ibidem.*

⁶⁴⁵ *Ibidem.*

⁶⁴⁶ Simone Weil, “Cartas a Maurice Schumann”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 157-167. Este amigo y admirador, antiguo compañero del Liceo Henri IV, al que Alain concedió el sentarse en clase junto a Simone Weil, también se encontraba en Londres, asimismo en el marco de la Francia combatiente. Weil pidió poder comunicarse con él por carta dada la imposibilidad de “charlar verdaderamente a gusto”. Entretanto, Schumann, Closon y Philip viajarán a Argelia con de Gaulle. Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 711. Weil también envió a Schumann su proyecto de creación de un cuerpo de enfermeras de primera línea que podemos leer en *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 145-153. Este proyecto obtuvo, en mayo de 1940, un informe favorable de la Comisión del Ejército del Senado al Ministerio de Guerra en Francia. Para Weil fue muy importante la carta que su amigo Joë Bousquet, le escribió dándole su opinión al respecto. Como señala Pétrement, Bousquet le dijo que lo consideraba “un proyecto realizable siempre que fuera preciso y se completara en ciertos puntos.” Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 643.

⁶⁴⁷ Simone Weil, “Cartas a Maurice Schumann”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 157. Sobre la expresión “palabras comestibles”, véase Gabriella Fiori, op. cit., p. 9. Véanse asimismo, Fina Birulés, *Entreactes*, Edicions Trabucaire, Canet de Rosselló, 2014, p. 146, y Rosa Rius, “De la belleza, del arte y la pintura ‘verdadera’ en Simone Weil”, *Apeiron*, op. cit., p. 90.

⁶⁴⁸ Simone Weil, “Condición primera de un trabajo no servil”, *La condición obrera*, op. cit., pp. 237-250, este ensayo es el que concluye los contenidos de *La condición obrera*, compilados y publicados de acuerdo al criterio de Albert Camus en su colección *Espoir* de Gallimard en 1951. [OC, II 3, p. 257-264 (fragmentariamente).] Camus recibió el premio Nobel en 1957, con este motivo y su profunda admiración por Simone Weil conduciría sus pasos hasta rue Auguste Comte en París, la casa familiar en la que aún vivía Selma, la madre de la filósofa. Camus le pidió permiso para recogerse en la habitación de su hija Simone Weil.

todas las palabras de la región mediana tienen un potencial nutridor, poético o dotador de sentido, pero ya se trate de almas desventuradas como de almas atentas, nutrirlas debe ser el destino de dichas palabras comestibles.

Encontramos otro lugar en el que Weil expresa la potente metáfora, ya aludida, según la cual “el pueblo [...] tiene necesidad de poesía tanto como del pan”.⁶⁴⁹ Se trata de una necesidad del obrero que no se satisfará con meras palabras sino que, recordemos, “el trabajador tiene necesidad de que la sustancia misma de su vida cotidiana sea ya poesía”.⁶⁵⁰ Weil concibe la belleza plasmada en la poesía como antídoto verdadero a la infelicidad y la monotonía. Observa que en el caso de los obreros habría un cierto privilegio para acceder a esa poesía que es pan, es decir, acceder a la posibilidad de saciar ese “hambre de finalidad, que constituye el ser mismo”,⁶⁵¹ de todo ser humano. Tal privilegio consiste en no tener nada que intercepte su contacto con la belleza: es directo y sin las mediaciones que sí existen para quienes se proponen otros fines particulares. Todo fin que saque al alma de la gratuidad de su búsqueda y mirada constituye una pantalla que dificulta el acceso a la sola fuente de belleza y poesía que es Dios, recordemos que Weil asevera: “Esa fuente es Dios”,⁶⁵² ésta constituye una de las afirmaciones más concluyentes que Weil nos propone. El obrero no necesita desapegarse de nada que se interponga entre él y la belleza: solo hace falta que levante la mirada, quizá es ésta la única real dificultad: que no pudiera alzar sus ojos. Pero si puede hacerlo, captará que ese puesto fronterizo, aquel “pequeño bar”, al que ya me he referido, y “en el que se puede comer algo por poco dinero, está lleno a rebosar de poesía”.⁶⁵³ Sería el tipo de contacto poético verdadero que la riqueza impide y que Francisco de Asís supo detectar, él “buscó en la pobreza no el dolor sino la verdad y la belleza”.⁶⁵⁴ Weil se propone purificar la noción de belleza separándola de la mirada estética sobre las cosas religiosas, pues dicha mirada “tanto en materia de religión como de arte: consiste en entretenerse con

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 241.

⁶⁵⁰ *Ibidem*.

⁶⁵¹ *Ibidem*.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 242.

⁶⁵³ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 139.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

la belleza mirándola y manipulándola”.⁶⁵⁵ La belleza en la poesía y de la poesía que se halla en el mundo no está dada sino para ser alimento, para ser “belleza nutritiva”.⁶⁵⁶

Por otra parte, “la belleza suscita un hambre”,⁶⁵⁷ solicita el amor de una atención gratuita y pura, pero ese resplandor misterioso y supremo no le “proporciona ningún móvil para perdurar”,⁶⁵⁸ ya que la eterna promesa de la belleza que suscita ese hambre, carece de alimento para saciarse “aquí abajo”. Si bien la solicitud es “hacer de la vida misma suprema poesía”,⁶⁵⁹ como Weil afirma, esto es posible solo de manera transitoria o temporal dado que el presente no se nos da puro, “el presente es hipotético por esencia”,⁶⁶⁰ en él lo real nos es dado y solo mediante ciertas construcciones hipotéticas que se concatenan en el tiempo, en una diversa durabilidad. Lo que sí permanece, sostiene Weil, es el hambre de bien absoluto en el centro del corazón humano.

En una carta a Pierre Honnorat, fechada el 3 de octubre de 1941, Weil le comunica al amigo sus reflexiones sobre su nuevo trabajo como vendimiadora. Pierre Honnorat era matemático y había sido compañero de André Weil en la Normal. Su hermana Hélène, profesora en el instituto femenino de Marsella, había coincidido con Simone en el instituto Duruy en París. Hélène, religiosa ferviente presentó a Simone personas de los ambientes católicos de Marsella, entre ellas al padre Joseph-Marie Perrin, mediante el cual a su vez conoció al escritor y viticultor Gustave Thibon. Weil explica en aquella carta que pese a la dureza del trabajo, le gusta y no solo, ya que sin poder explicar por qué, siente que debe realizar esta tarea. Según afirma, si uno siente la necesidad de hacer “poema o vendimia”,⁶⁶¹ debe hacerlo sin más. Y al ser interpelada por Hélène acerca de cómo es posible que alguien con tanto que decir al mundo como ella,

⁶⁵⁵ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 85. [OC V 2, p. 186.]

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

⁶⁵⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 35.

⁶⁵⁸ *Ibidem*.

⁶⁵⁹ Simone Weil, “Notes Éparses”, OC VI 1, p. 424.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, “Cahier inédit I (Ki1)”, OC VI 1, p. 173.

⁶⁶¹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 616.

se prestara en cambio a realizar un trabajo así, responderá que de no haberlo hecho, “hay cosas que no hubiera podido decir”.⁶⁶²

⁶⁶² *Ibíd.*

3.3 El enunciar transformador

Algo fundamental que Weil ya vislumbraba en el generarse del discurso y su textura narrativa es, como acabamos de ver, que así como toda cosa proyecta su sombra sobre la superficie de la realidad, también cada palabra proyecta su sombra sobre la superficie del lenguaje.⁶⁶³ Al mismo tiempo podríamos afirmar que el de Weil no es un avanzar dialéctico dirigido a una síntesis sino más bien dialógico dirigido a una armonía siempre fragmentaria, que avanza por grados hacia la perfección y, por tanto, entendemos que se trata de progresiones de una armonía en espera.

Durante su estancia en Marsella, entre octubre de 1941 y mayo de 1942 Weil, elabora diversas escrituras especulativas que versan sobre la que sería su investigación propiamente espiritual en diálogo con las diferentes tradiciones, investigación llevada adelante desde su formación filosófica y que incluye el aprendizaje de otras lenguas como el sánscrito y estudios sobre sabidurías orientales. Weil conoce y se reencuentra con muchas personas en Marsella, entre ellas René Daumal y su esposa Vera. Antiguo compañero de la *khâgne*, estudioso de la gramática sánscrita y que iniciaría a Weil en el cultivo de dicha lengua, como asimismo le prestaría la *Bhagavad Gita* copiada de su puño y letra. Será también quien le presente a Lanza del Vasto. Por otra parte, Daumal, le da a conocer al filósofo japonés Suzuki y por esos meses se encuentra traduciendo la segunda serie de “Ensayos sobre el budismo zen”. En una estancia en Poët, localidad en la que vivían los Daumal, Weil tiene consigo y estudia el *Tao te King* de Lao Tsé, asimismo lee dialogando con su amigo, las *Upanishads*. Weil manifestó a Pétrement su interés por el folclore y su “intención de realizar una selección de textos sacados de las literaturas antiguas clásicas, de las literaturas orientales y de los cuentos populares”.⁶⁶⁴ Creía que reunir y comentar esos textos de distintas tradiciones religiosas y

⁶⁶³ Véase Andrea Fuentes Marcel, “La relevancia del decir” y “El latido del logos”, *Ese relato que somos*, op. cit., pp. 15-18 y 31-43.

⁶⁶⁴ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 610.

filosóficas evidenciaría la concordancia entre un gran número de ellas. Un año más tarde, el último de su vida, volverá a ocuparse del sánscrito en los arduos meses londinenses. Pero es en este conjunto de textos de Marsella en los que Weil habría querido reunir “los más hermosos escritos no cristianos acerca del amor de Dios”,⁶⁶⁵ como expresaría a su amiga Pétrement, quien afirma que esa colección de textos los habría completado en Casablanca, rumbo a Nueva York.⁶⁶⁶ En diversos momentos Weil quiere mostrar que la fuente griega es coincidente en lo esencial con los escritos sagrados de la India, el *Tao* de China, la enseñanza del budismo *Zen*, “y el cristianismo debería resumir, según ella, lo mejor de todas las tradiciones religiosas sin anular la irreductible especificidad de cada una”.⁶⁶⁷

Es en uno de los ensayos de *Intuiciones precristianas*⁶⁶⁸ donde define la armonía como “unidad de los contrarios”⁶⁶⁹ y por ello dicha armonía constituye el límite de los mismos. En este escrito aparece ya citada la formulación de Filolao, que a juicio de Weil es “uno de los textos fundamentales”⁶⁷⁰ y que encontraremos varias veces citado a lo largo de su obra. Se trata del fragmento de Diels y Kranz {D K 44 B 10}: ἔστι ἁρμονία πολυμιγέων ἔνωσις καὶ δῖχα φρονεόντων συνφρόνησις⁶⁷¹, una primera traducción de Weil al francés: *L'harmonie est l'unification à partir d'un mélange. Elle est la pensée commune de ce qui pense séparément*⁶⁷²: “la armonía es la unificación a partir de una

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 621.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, pp. 638 y 649.

⁶⁶⁷ Véase Rosa Rius Gatell, “À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps”, *CSW* 2014, XXXVII, nº 3, septiembre, p. 236.

⁶⁶⁸ Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones Precristianas*, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2004, pp. 23-145. Véase en concreto el apartado titulado “Acerca de la doctrina pitagórica”, pp. 96-145 [OC, IV, 2, pp. 244-293.] El ensayo también está parcialmente publicado en L’Herne, París, 2014, fragmentos de “Acerca de la doctrina pitagórica”, pp. 96-145. “À propos de la doctrine pythagoricienne”, pp. 15-26. Desde Casablanca, Weil habría enviado a Marsella parte de los manuscritos que legó a uno de sus grandes interlocutores, el padre Perrin, que fue quien los compiló bajo el título de *Intuitions pré-chrétiennes*.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁶⁷⁰ Simone Weil, *OC* IV 2, p. 246. Según Weil este texto de Filolao, aunque no es el único, tiene un carácter fundacional en nuestra civilización.

⁶⁷¹ Simone Weil, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 99. [*Intuitions pré-chrétiennes*, *OC* IV 2, p. 247.]

⁶⁷² *Ibidem*, p. 248.

mezcla. Es el pensamiento común de lo que piensa por separado”.⁶⁷³ El enunciado se volverá protagonista en varios momentos en los que recibe variantes en las traducciones de la misma Weil, como si con él hiciera camino en la indagación, como si investigara mientras piensa y escribe, dotándolo de diversos matices a través del tiempo.⁶⁷⁴ Las variaciones de la traducción dejan al lector con la sensación de que habría continuado modificándola de haber seguido con vida.

Una de las grandes novedades de Weil es su tratamiento, de inspiración pitagórica, de los contrarios y de la contradicción en la medida en que ésta es reconocida con estatus cognoscitivo y ontológico, me atrevería a decir. Weil considera que aunque es difícil adentrarse completamente en el pensamiento pitagórico, éste impregna una buena parte de nuestra civilización y hunde nuestras raíces más profundas en el fondo de los siglos. Incluso determina algunas fuentes que considera fundamentales en la medida que reenvían al saber pitagórico, detallando lo que ella considera “Les textes fondamentaux”.⁶⁷⁵ “[...] “dos o tres fragmentos de Filolao, un pasaje del *Gorgias*, dos del *Filebo*, y uno del *Epinomis*. También Aristóteles y Diógenes Laercio fueron transmisores de algunas formulaciones”.⁶⁷⁶ Incluye también “una fórmula de Anaximandro, aunque no sea una fórmula pitagórica”.⁶⁷⁷

⁶⁷³ Simone Weil, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p.99. Hay diversos lugares de la obra, señalados en nota *infra*, en los que Weil insiste en citar este fragmento de Filolao, tal insistencia nos indica la importancia del mismo en sus desarrollos y su necesidad de volver a través del tiempo y pensamiento a esta expresión. Hasta el punto de que se afirma en OC IV 2, p. 738, nota 324 y p. 740, nota 365, que la expresión clave de la cita, que son estas tres palabras: δίχα φρονέωντων συμφρόνησις constituye un *leitmotiv* en la obra de Weil. Las variaciones de su traducción se dan en función de estas tres palabras. δίχα (adverbio)= en dos partes, aparte, separadamente, de dos modos o maneras. φρονέωντων, del verbo φρονέω= tener entendimiento, pensar y sentir, tener buen sentido y συμφρόνησις, συμ + φρόνησις= manera de pensar, razón, buen juicio.

⁶⁷⁴ Véase también en OC VI 2, p. 407. OC VI 3, pp. 149-150 y p. 532, nota 82. OC VI, 4, p. 75 y 83. Cabe asimismo señalar que el texto “Essai sur la notion de lecture”, concluye aludiendo a esta idea acerca de *verdad, bien y belleza*: “Nous ne savons pas les penser ensemble, et ils ne peuvent pas être pensées séparément.” Véase OC IV 1, p. 79. “Nosotros no somos capaces de pensarlos conjuntamente, y no pueden ser pensados por separado”, *Apeiron*, op. cit., p. 149.

⁶⁷⁵ Simone Weil, “Intuitions pré-chrétiennes”, OC IV 2, p. 246.

⁶⁷⁶ Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 98.

⁶⁷⁷ *Ibidem*.

Aproximadamente un año más tarde del período marsellés, en *L'Enracinement*,⁶⁷⁸ puntualizará que al hablar de equilibrio entre las necesidades opuestas del alma —que habitualmente se ordenan por parejas de contrarios—, no se trata de establecer el *juste milieu*, ya que el “justo medio es lo más opuesto a la unión de contrarios”,⁶⁷⁹ sería la “caricatura” del verdadero equilibrio ya que ese término medio cancela ambas necesidades opuestas las que, antes bien, debieran ser plenamente satisfechas, tanto unas como otras.

En el texto, escrito en los últimos meses en Marsella, “Acerca de la doctrina pitagórica”, Weil afirma que Platón pone a nuestro alcance “concepciones maravillosas sobre la divinidad sirviéndose de nociones matemáticas”, cosa que también hace la sabiduría pitagórica para vehicular ocultando “la vía mística de la doctrina divina”.⁶⁸⁰ Muchas referencias y consideraciones del saber matemático y geométrico comparecen en el desarrollo de este ensayo en el que Weil llama particularmente la atención acerca de la sinonimia exacta entre ἀριθμός y λόγος, número y palabra, en la tradición pitagórica.⁶⁸¹ En esa búsqueda de la mediación que para Weil es esencialmente la geometría,⁶⁸² aquello que se presenta como inconmensurable —y por tanto también como innombrable— es λόγος ἄλογος, logos ilógico. Esta expresión surgió en una

⁶⁷⁸ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., pp. 29-30. [*L'Enracinement* OC V 2, p. 119, en nota al pie se sostiene que “para Weil es incompatible el justo medio con una sabiduría sobrenatural, en la cual la *mediación* entre contrarios juega un rol esencial”.]

⁶⁷⁹ Simone Weil, “Cahier IX (K9)”, OC VI 3, p. 193.

⁶⁸⁰ Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 99. Si bien no podré desarrollar aquí las referencias que da Weil al respecto, creo necesario dejarlas citadas desde la propia Weil: “todo el Hieros Logos, el Filolao de las *Bacantes*, y en el conjunto del método de la enseñanza de Pitágoras acerca de la divinidad”.

⁶⁸¹ *Ibidem*, pp. 107 y 113.

⁶⁸² Cabe hacer referencia al trabajo con el grupo Bourbaki, pseudónimo del grupo de matemáticos cofundado por André Weil. La filósofa asistiría a varias sesiones con ellos como también al primer congreso del grupo en 1937. En éste André expresará la idea esencial del trabajo: dotar a los profesores, físicos y técnicos de un tratado útil y rico en instrumentos matemáticos universales. El grupo aspiraba a una formulación única de las matemáticas que Simone Weil llamará ‘la gran matemática’, considerándola una previa esencial a la contemplación y a la filosofía. Véase Angela Putino, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta Edizioni, Troina, 2006, p. 34, nota 2. Es en este contexto donde Simone Weil profundiza en las estructuras de tipo infinito que estudia especialmente en el matemático ruso-alemán Georg Cantor, (1845-1918), quien fuera creador con Dedekind y Frege de la teoría de conjuntos. Véase OC VI 2, Notas de K6, p. 627, nota 303.

carta de su hermano André Weil dirigida a la filósofa, desde Rouen el 28 de marzo de 1940,⁶⁸³ expresión que ambos seguirán empleando en sus escritos.⁶⁸⁴

Ante lo innumerable e inconmensurable, Weil expresa en mayo de 1942 que tanto en la búsqueda de mediación por los nombres como en la búsqueda de mediación geométrica, pareciera que cabe aceptar la travesía por una dimensión ilógica, ajena al logos —cosa que el pitagorismo habría mantenido en secreto—, y aceptar asimismo que es necesaria “una mediación que venga de fuera, de un ámbito ajeno al del número, pero [que] no podrá cumplir esa función sin caer en contradicción [...] Un *lógos álogos* es un escándalo, un absurdo, una cosa *contra natura*”.⁶⁸⁵

Es posible que la filósofa llevara tiempo entreviendo que una armónica completitud o unidad del cosmos no era probable de concebir para la filosofía sin introducir lo sobrenatural en el conocimiento, ya que si la armonía es el límite de los contrarios, casi en seguida la contradicción pasará a ser la clave de acceso a lo trascendente. Weil misma plantea la pregunta acerca de si es indispensable la noción de “sobrenatural”, tratada en el cuarto capítulo de la tesis, y afirma que sí lo es en la medida en que “es indispensable para pensar la condición humana”.⁶⁸⁶ La admisión de este dominio sobrenatural por parte de la inteligencia comportaría aceptar esta vertiente que Weil define como lo “oscuro y fuente de luz”,⁶⁸⁷ esa oscuridad es más luminosa que aquello que, para nuestra inteligencia, es luminoso y se trata de una luz descendente.⁶⁸⁸ En “Notas Escritas en Londres”, en 1943, compiladas en *El conocimiento*

⁶⁸³ La expresión surge concretamente en la carta 8 de André Weil, OC VII 1, *Correspondance familiale*, “Lettres de prison”, p. 556. La correspondencia entre los dos hermanos puede verse, recientemente recogida en Simone Weil y André Weil, *L'arte della matematica*, Maria Concetta Sala (trad., notas y posfacio), Adelphi, Milán, 2018, p.73.

⁶⁸⁴ Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 107. Véase, asimismo, OC VI 2, “Cahier V (K5)”, pp. 186, 209, 210 y 215 y OC VI 3, “Cahier VIII (K8)”, p. 64, y “Cahier XII (K12)”, pp. 396 y 400.

⁶⁸⁵ Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 107.

⁶⁸⁶ “Cahier VI (K6)”, OC VI 2, p. 324. Y añade entre paréntesis: “y no simplemente [para pensar] la historia del pueblo judío de entrada y de Europa enseguida”.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ *Ibidem*.

sobrenatural,⁶⁸⁹ Weil comienza afirmando: “El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad”,⁶⁹⁰ el pensamiento es capaz de sostener la contemplación de tales problemas en una espera que puede durar años. El paso a lo trascendente acontece cuando las facultades humanas —inteligencia, voluntad, amor— tropiezan con un límite y el ser humano debe sostenerse con una cierta perplejidad. Habiendo hecho todos los esfuerzos y topar con ese límite infranqueable “indica la necesidad de un cambio de plano, de una ruptura de techo”, ya que continuar en el esfuerzo degrada, “más vale aceptar el límite, contemplarlo”.⁶⁹¹ Weil no solo quiere dar legitimidad al pensar de manera multidimensional sino que crea un nexo entre contradicción y trascendencia que la lleva a afirmar que “la contradicción es la palanca de la trascendencia”.⁶⁹² Quedaría pendiente la interrogación acerca de si toda la realidad fenoménica cuadrara dentro del logos, en ausencia de álogos y sin contradicción, el presentimiento de la trascendencia seguiría presentándose. También cabe preguntarse acerca de si el pensamiento weiliano, esencialmente liminar y buscador de mediaciones que permitan pensar la experiencia radical, permitiría hablar de una sabiduría de la contradicción. Probablemente una sabiduría de este tipo solo puede ser abordada por un pensamiento potente y agudo como el suyo: con una textura narrativa en la que se detecta ese carácter desituado respecto del pensar convencional. Espacio o pasaje de tejido verbal en el que se pueden hacer más inteligibles los contrarios, contemplándolos, sin renunciar a su condición de contrarios copresentes pues “la filosofía es infalible en tanto en cuanto se ejerce”,⁶⁹³ incluso conteniendo contradicciones. De modo que entre sistemas filosóficos o dentro de todo sistema filosófico la detección de contradicciones, lejos de ser una imperfección, es un carácter inherente a la esencia de la actividad filosófica; dicha actividad sin contradicción solo es “una falsa apariencia de

⁶⁸⁹ Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., pp. 257-283.

⁶⁹⁰ *Ibíd.*, p. 257.

⁶⁹¹ Simone Weil, “Lo imposible”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 134.

⁶⁹² Lo afirma en varios sitios, como en *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 74 y “Cahier XIV (K14)”, OC VI 4, p. 177.

⁶⁹³ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 577.

filosofía”.⁶⁹⁴ El camino filosófico se vuelve, pues, una construcción que comporta afrontar distintas clases de correlaciones y transiciones entre contrarios ya sean copresentes o discontinuos, y deben ser pensados bajo la luz de la atención sin perder de vista que, por un lado, “la *matière* est discontinue”⁶⁹⁵ y, por el otro, la red del lenguaje está sometida al tiempo. La contradicción, pues, más que una barrera del pensar pasará a ser un *limen*, un paso por lo umbrío. La palabra castellana “umbral” con sus derivados: umbroso, sombrío, se aproxima literalmente a ese orden semántico de lo “oscuro” que bordea o contiene cada concepto claro, zonas de mediación por las que se debe hacer travesía y que nos muestran el alcance limitado de nuestras construcciones conceptuales y semánticas.

Weil enfatiza la legitimidad de la contradicción hasta tal punto que llegará a afirmar que “es el criterio”,⁶⁹⁶ en la medida en que la contradicción es la instancia que nos indica nuestra precariedad conceptual, nuestra miseria ante las veladuras que nos ordenan la realidad, que nos vuelven inteligible lo real y desde donde se pueden concebir aperturas hacia aquella “oscuridad que nos comprende”.⁶⁹⁷ Su avance la lleva a afirmar lo siguiente: “La mera contradicción es la prueba de que no somos todo. La contradicción es la mayor muestra de nuestra miseria, y el sentimiento de nuestra miseria es el sentimiento de la realidad. Porque la miseria no la fabricamos nosotros. Es auténtica. Y por eso hay que quererla. Todo lo demás es imaginario”,⁶⁹⁸ en el sentido de ilusorio o consolador.

En 1943, en sus notas de Londres,⁶⁹⁹ que forman un conjunto de estudios acerca del pensamiento griego, Weil volverá a convocar, probablemente por

⁶⁹⁴ *Ibidem*.

⁶⁹⁵ Simone Weil, “Cahier inédit I (K1)”, OC VI 1, p. 167.

⁶⁹⁶ Simone Weil, “Contradicción”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 138.

⁶⁹⁷ Véase Adriano Marchetti, *Poetica attenta*, op. cit., p. 220.

⁶⁹⁸ Simone Weil “Lo imposible”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 134.

⁶⁹⁹ Simone Weil, “Notas sobre Cleantes, Ferécides, Anaximandro y Filolao”, redactadas en Londres en 1943, *La fuente griega*, op. cit., pp. 149-158. [“Notes de Londres”, OC, IV, 2, pp. 323-337.] Es curioso que estas “Notes de Londres”, se encuentren en el volumen de OC IV 2, dado que este tomo recoge escritos de 1941-1942, quizás es debido a que Weil se refiere al dominio griego específicamente. Como su nombre indica. Pétrement, por su parte, detalla todo lo que, “noche y día, sin apenas dormir”, Weil escribió en Londres, y nombra las notas sobre Cleantes,

última vez, el fragmento de Filolao. Traduciéndolo esta vez de modo siguiente: “*L’harmonie est l’unité d’un mélange de plusieurs, et la pensée unique de pensants séparés*”.⁷⁰⁰ “La armonía es la unidad de una mezcla de varios, y el pensamiento único de pensantes separados”.⁷⁰¹ Resulta comprensible, dado el potencial sugeridor que contiene la cita, su necesidad de volver a ella tantas veces. Es por su parte una gran llamada de atención hacia el ser humano: descifrar esta equivalencia entre *una* armonía y *muchos* pensamientos.⁷⁰² Personalmente me atrae pensar que Weil viera en esta oración de Filolao la posibilidad de verbalizar lo que sería la capacidad esperable para la filosofía futura: pensar las diferencias y pensar las contradicciones de manera copresente, con una equivalente legitimidad en el pensamiento. Un pensamiento capaz de conectar con una armonía que fuese realmente anónima.

La búsqueda de Weil pone en evidencia que el pensar es una tarea tan irrenunciable como dificultosa ya que las cosas son “extranjeras al espíritu”⁷⁰³ que las mira y conoce, al tiempo que se presentan mostrando solo una parte de ellas. Platónicamente nos movemos como “ciegos del alma”⁷⁰⁴ y tal ceguera se vuelve la manera habitual de ver. Asumir que esto es así comporta llevar la inteligencia a la aceptación de una mitad de sombra que permanecerá por más luz que haya, y a la aceptación de que el espíritu necesitado de rescatarse del

Ferécides, Anaximandro y Filolao. Véase Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 673.

⁷⁰⁰ Simone Weil, OC IV 2, p. 326-327. Weil afirma que la segunda parte de la definición solo puede contemplar a un ser en muchas personas y enlaza la cita con otra fórmula pitagórica: {D K 58 B1-Vol. I, p. 451 (12-13)} que reza: φιλίαν ἑναρμόνιον ἰσότητα = la amistad es una igualdad hecha de armonía.

⁷⁰¹ “Notas sobre Cleantes. Ferécides. Anaximandro y Filolao”, *La fuente griega*, op. cit., p. 152.

⁷⁰² Véase Angela Putino, *Simone Weil. Un’intima estraneità*, op. cit., p. 41. Putino propuso entre varias matizaciones una posible traducción que es: “Estamos separados por una nada”. Por otra parte, encontramos en Franco Rella, aludiendo a la *virtus unitiva* propia de la filosofía esta variante de traducción: “pensar pensamientos que piensan separadamente”, *El silencio y las palabras*, Andrea Fuentes Marcel (trad.), Paidós, Barcelona, 1992, p. 223.

⁷⁰³ Simone Weil, OC I, Apéndice VI: *Sur la pensée et la action*, “A priori et expérience”, p. 365 y ss. La cita corresponde a un fragmento de “topo”, corregido por Alain. Recordemos que “Topo” es el nombre para las composiciones que los alumnos del Henri IV redactaban eligiendo libremente el tema y entregaban periódicamente al maestro.

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

torrente de las sensaciones responda a la solicitud de poner un cierto orden a las apariencias. En esa tarea de ordenación elemental, el espíritu se ve automáticamente precipitado en la contradicción. En ese proceso la mirada debe distinguir entre la mitad de luz y la mitad de sombra que ofrece lo real. La cita poética de Weil a dos versos del *Cementerio marino* de Paul Valéry⁷⁰⁵ ilumina lo que queremos enfatizar.⁷⁰⁶ Los dos versos de Valéry que convoca Weil dicen: "... mais rendre la lumière / Suppose d'ombre une morne moitié".⁷⁰⁷ La "morne moitié", la triste mitad, es la que estaríamos abocados a desconocer a cada momento del conocer ya que para que el conocimiento advenga es preciso que el espíritu distinga en toda cosa, al mismo tiempo, luz y oscuridad: "accouplées, la moitié de lumière, la 'morne moitié' d'ombre".⁷⁰⁸

Se podría observar que en la recepción de la obra de Weil no se hubiera tenido suficientemente en cuenta la distinción de ámbitos o áreas (*domaines*), distinción que ya le vino dada en su formación: "La distinción de ámbitos. Idea esencial de Platón".⁷⁰⁹ Es como si forzara una apertura hacia perspectivas no lineales o unidimensionales en las que constataríamos que entre ámbitos no hay contradicción: "Lo que es verdad en un ámbito no lo es en otro".⁷¹⁰ La propuesta implica un modus más arduo para el pensamiento, dado que, como ya he señalado, desde sus inicios hasta las rupturas con la tradición en edades más recientes de la filosofía, vemos capturado al *voûç* en el proceso de conocer y de nombrar. Se trataba de un proceso que aspiraba a conocer y a nombrar cada cosa por sí misma, cuando cada cosa solo puede ser conocida en relación con las otras, como acabamos de ver en el apartado anterior. Lo mismo sucede con las palabras: únicamente tendrán sentido puestas en relación. La palabra sola y aislada, al igual que la cosa sola y aislada, carece de sentido y de posibilidad de verdad. Esto forma parte del misterio de la

⁷⁰⁵ Véase Paul Valéry, *La joven parca - Cementerio marino*, edición bilingüe, Monique Allain-Castillo y Renaud Richard (trads.), Cátedra, Madrid, 1999, p. 144. [*La Jeune Parque*, Gallimard, París, 1917, 1953. *Le Cimetière Marin*, Charmes, Gallimard, París, 1922, 1926, 1928. Todas son ediciones revisadas y comentadas por Alain.]

⁷⁰⁶ Simone Weil, "Appendice VI (Sur la pensée et l'action). A priori et expérience" [Circa 1929], OC I, p. 365.

⁷⁰⁷ Véase Paul Valéry, *Cementerio marino*, op. cit., p. 144: "... mas toda luz devuelta / De sombra entraña lóbrega mitad".

⁷⁰⁸ Simone Weil, OC I, op. cit., p. 366.

⁷⁰⁹ Simone Weil, "Cahier VI (K6)", OC VI 2, p. 348.

⁷¹⁰ Simone Weil, "Cahier XIV (K 14)", OC, VI, 4, p. 177.

significación al que ya me he referido. “Lo que las cosas significan para nosotros, es lo que nosotros leemos en ellas, algo a la vez que nos pertenece y no es nuestro”.⁷¹¹ Sin ser dueños de la significación ni del sentido, no renunciamos a ellos o, mejor dicho, no habría otra manera humana de hacer inteligible el mundo si no es dotándolo de sentido.

Por ello escapa al intelecto la identidad de lo que es cada cosa en sí misma,⁷¹² y las estructuras cognoscentes lógicas, sintácticas y silogísticas —que se han legitimado en la construcción del discurso— han creado un velo a la contradicción real. Durante siglos, esos velos han conseguido invisibilizar o acallar en el discurso filosófico aquella otra parte conceptualmente indecible y desechable de su discurrir. En este sentido es de todo interés atender a la dialéctica suspendida benjaminiana,⁷¹³ que se acercaría a la idea de copresencia en el pensamiento, de inteligibilidad y misterio, de lo continuo y lo discontinuo en Weil, a la cual ya me he referido. Con una alusión específica a la construcción de la historia, que Benjamin formula en modo de aporía fundamental: “La tradición como el *discontium* de lo sido en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos”,⁷¹⁴ dejando abierta incluso la posibilidad de que la continuidad de la tradición sea una ilusión.

Así pues, las cosas han de ser procesadas disponiendo, como vemos en “La persona y lo sagrado”, de una red limitada de relaciones que es el lenguaje. Recorrer este camino buscando tocar el ser natural con la verdad, comporta acoger la contradicción⁷¹⁵ de lo real y de la escritura que piensa lo real; y, ciertamente, de su lectura: “Hay un misterio en la lectura, un misterio cuya contemplación puede ayudar sin duda no a explicar, pero sí a captar otros

⁷¹¹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 579.

⁷¹² “En Platón, τὸ ὄν [lo que es] ha de traducirse por lo real.” Véase Simone Weil, “Cuaderno VII”, *Cuadernos*, op. cit, p. 563.

⁷¹³ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Pablo Oyarzún Robles (trad., introd. y notas), Arcis y Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2009.

⁷¹⁴ *Ibíd.*, p. 83.

⁷¹⁵ La propia Simone Weil ha recibido críticas por sus *aparentes* contradicciones conceptuales, en la medida de no asumir que Weil piensa a la vez en distintos dominios.

misterios en la vida de los hombres”.⁷¹⁶ Comporta asumir que no solo cosas sino también palabras, contienen sombras, y que en filosofía no se puede progresar, “a la vez en inteligibilidad y misterio”.⁷¹⁷ Ninguno de éstos puede disolver las contradicciones. Weil afirma de manera asertiva que “toda verdad encierra una contradicción”,⁷¹⁸ y vemos que su escritura-pensamiento la dispone, y de paso al lector, a la posibilidad de sobrellevar, sin eliminar, la contradicción y la aporía, instancias ambas insolubles. Y es que ese soporte casi matérico que es el lenguaje dice y piensa solo una parte de la realidad. Incluso de Platón, su mayor ascendente reconocido, Weil afirma que habría “dicho solo la mitad”.⁷¹⁹ Otro tanto se atrevió a afirmar de Descartes, filósofo clave en su formación, sobre quien realizó su tesina en 1930.⁷²⁰ De él dirá que “se detuvo a medio camino”,⁷²¹ en el sentido de que si bien se habría dado cuenta de la necesidad de atender a la cuestión de los signos en la matemática, estuvo demasiado apegado a la forma silogística.

El gran límite para el pensamiento —recordemos en “La persona y lo sagrado”—, es la cantidad de relaciones que el espíritu puede mantener copresentes por medio del lenguaje. Y añadimos aquí el gran desafío para un pensamiento que aspira a la perfección: no es que no contenga contradicciones sino que sea capaz de pensar “a la vez”⁷²² pensamientos separados. Weil visualiza la necesidad de construir un pensamiento verdaderamente filosófico cuya lógica no comporte acallar ni eludir sino incorporar la contradicción. Al indagar sobre este aspecto observamos la legítima aspiración del pensamiento a la que apunta la mirada de Weil. Para ello es necesario dejar el puerto de la lectura cronológica, lineal y plana de la cultura y acceder a una capacidad

⁷¹⁶ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 147. [“Essai sur la notion de lecture”, OC IV 1, p. 73.]

⁷¹⁷ Emmanuel Gabellieri, *Être et don*, op. cit., p. 443.

⁷¹⁸ Simone Weil, “Contradicción”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 137.

⁷¹⁹ Simone Weil, OC VI 1, p. 424, “Platon n’a dit que la moitié”, esta frase se halla en el Anexo VII, “Notes Éparses”. Dicho Anexo contiene notas de gran valor dado que son paralelas a los *Cahiers* publicados por Gallimard. La cita es presumiblemente de 1935.

⁷²⁰ Véase Simone Weil, “Ciencia y percepción en Descartes (1929-1930)”, *Sobre la ciencia*, Silvio Mattoni (trad.), El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006, pp. 9-93. [“Science et perception dans Descartes”, OC I, pp. 163-221.] Tesina de Simone Weil para obtener el Diploma de Estudios Superiores.

⁷²¹ Simone Weil, “Cahier V (K5)”, OC II 2, p.270.

⁷²² “Comme si nous pouvions penser le monde autrement que continu et discontinu à la fois”. Véase Simone Weil, “Cahier inédit I (Ki1)”, OC VI 1, p. 167.

nueva que permita despotenciar el carácter irreductible de las contradicciones, las que de entrada parecen empobrecer, paralizar, cuando no cancelar las posibilidades del pensar, por hacerse necesario relegarlas continuamente a zonas acalladas en el discurso. Antes bien, deberían ser expuestas en lugar de intentar inútilmente suprimirlas. Weil da un nuevo paso al preguntarse si habría una tarea más alta para el pensamiento que la “de definir y contemplar las contradicciones insolubles, que, como decía Platón, tiran de nosotros hacia arriba”.⁷²³

La forma de avanzar de Weil en pasos categóricos, ha dado posiblemente una primera impresión a alguno de sus lectores e interlocutores, Aron entre ellos, de ser un discurso que no admite la duda o la contradicción, pero esto sería una lectura ingenua de sus textos. Como acabamos de ver, la distinción entre dominios o áreas que la filósofa establece, da respuesta a los malentendidos acerca de contradicciones en su propio discurrir, dado que no habría contradicción entre áreas. Es evidente que su modo de hacer camino pensando con una rotunda capacidad de trabajar desde afirmaciones, más que de interrogaciones, se ha hecho sentir como autoridad que no transigiría puesto que “la verdad impersonal no es capaz de concesiones”⁷²⁴ y a la que, por otra parte, cabría exigirle que no se contradijera, dado el carácter categórico que, como hemos visto, le atribuía Aron. Maurice Blanchot en cambio escribe: “[es] como si, para ella, la respuesta siempre fuese primera, precediendo toda pregunta, e incluso toda posibilidad de preguntar: hay respuesta, y después otra vez respuesta y, después de nuevo respuesta. Con frecuencia estas respuestas, no coinciden e incluso se contradicen profundamente (de ahí el malestar de muchos lectores), ella las deja tal cual, sin que parezca que renuncia a ninguna de ellas y menos aún que las concilia”.⁷²⁵ Antes bien, en el estilo de Weil “Sorprende la calidad de la afirmación y la transparencia de la

⁷²³ Simone Weil, “Ensayo sobre la noción de lectura”, *Apeiron*, op. cit., p. 149. [“Essai sur la notion de lecture”, *OC IV 1*, op. cit., p. 75.]

⁷²⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁷²⁵ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit., p. 138. En este sentido resulta asimismo esclarecedor el artículo de Robert Chenavier, “Les méfaits de l’unidimensionnel”, *CSW 2014*, XXXVII, nº 3, septiembre, pp. 201-206, respecto a la necesaria distinción entre ámbitos o planos de realidad en el pensamiento de Simone Weil.

certidumbre”,⁷²⁶ incluso para tratar el asunto “contradicción”, que procede no dudando ni preguntando sino desplegando afirmaciones, dejando fluir tonalidades seguras y cadencias que prometerían ausencia de contradicción.

Muy probablemente estemos ante la impronta del maestro Alain, que potenció en Weil la capacidad de dar todo el protagonismo a las proposiciones en el procesamiento del discurso. Ese avanzar “de afirmación en afirmación”⁷²⁷ obliga a quien lee a aparcar sus propias certezas y a predisponerse ante un territorio de enunciados que se salen de lo previsible y donde ese tono seguro en el que experimenta pensando, Weil habla enajenándonos de toda facilidad, de todo consuelo. Aunque experimente el desgarramiento ante el *malheur* humano, transitar de este modo por el pensamiento no le genera desesperación alguna, antes bien, considera que las contradicciones en el interior de doctrinas filosóficas o entre éstas, representan un aspecto inherente, constitutivo, del pensar, y que sin ellas habría solo una apariencia del acto de pensar. De modo que la infalibilidad radica en el ejercer el pensamiento.

Weil dará algún paso más en esta vía de búsqueda de la verdad en relación a los contrarios. Visualiza que no habría otro modo de acercarse gradualmente a la perfección que aceptar virtudes incluso contrarias entre sí. Esta sería la única forma de no verse tiranizado por los extremos opuestos.⁷²⁸

La propuesta tiene su complejidad si atendemos a la máxima de las oposiciones “bien-mal”, ya que se produce colisión entre yo y el mundo cuando solo se acepta el bien. Según Weil: “El mal es la sombra del bien. Todo bien real, dotado de solidez y de espesor, proyecta una parte de mal. Únicamente el bien imaginario no la proyecta”.⁷²⁹ Pero a la vez ocurre que ninguna perfección completamente pura, podrá elevar al ser humano a estadios de perfección, dado que se hallaría al mismo nivel que ese ser humano que la concibe, por lo tanto, no lo desplazaría ni un milímetro hacia el bien desde la situación en que se encuentre. Para Weil tampoco es posible eludir la evidencia de que nuestras vidas se componen en su mayor parte de imaginación y de ficción, “raros son

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 137.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ Según señala: “O bien somete uno a los contrarios, o bien se somete a los mismos”. Véase Simone Weil, “Contradicción”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 140.

⁷²⁹ *Ibidem*.

los contactos auténticos con el bien y el mal”.⁷³⁰ Si uno se engañara creyéndose capaz de cumplir el bien totalmente puro estaría obligado a asumir para sí el último grado de *malheur*. Delante de la balanza, Weil propone que al pensar en algo hay que indagar “en qué sentido es verdadero su contrario”.⁷³¹ Y vigilando “a qué nivel se coloca el infinito”⁷³² para llevar adelante dicha indagación. Manteniendo un alto grado de atención al examinar hechos habituales no hay que “creer que uno se eleva porque mientras conserva las mismas bajas inclinaciones (por ejemplo: el deseo de imponerse sobre otro), les ha asignado fines elevados. Muy al contrario, uno se elevaría atribuyendo a objetos bajos unas inclinaciones elevadas”.⁷³³

En su proceder, Weil dirá que lo único que aparece como posibilidad de librarse de la oscilación entre virtudes contrarias es la gracia sobrenatural que permitiría liberarse de la cadena causal entre contrarios. En ese proceso, afirma: “Los cabos que no podemos atar son el testimonio de lo trascendente”.⁷³⁴

Aceptar la contradicción comporta asumir que ésta es la punta del iceberg de una suma de condiciones contradictorias que harán imposible ejercer el bien puro ya que esta clase de bien solo puede darse sobrenaturalmente. Como ya he aludido y como veremos en el siguiente capítulo, el polo opuesto del mal natural no es el bien natural sino el bien sobrenatural. Si se actúa desde la atención puesta en esa imposibilidad, ya se actúa desde el mayor bien posible. El modo en que lo sobrenatural se halla en el universo es el de la ocultación y el de la falta de nombre para ello. Y así tiene que ser porque no debe quedar esa dimensión sobrenatural colocada en medio del trasiego de las palabras de la región mediana, gran parte de las cuales responden a cosas imaginarias o adolecen de una validación universal. “Dios y lo sobrenatural se hallan ocultos y sin forma en el universo”.⁷³⁵ “Es bueno que se hallen ocultos y sin nombre en

⁷³⁰ Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 99.

⁷³¹ Simone Weil, “Contradicción”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 140.

⁷³² Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 98.

⁷³³ *Ibidem*.

⁷³⁴ Simone Weil, “Lo imposible”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 134.

⁷³⁵ Simone Weil, “Ilusiones”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 99.

el alma".⁷³⁶ Podría considerarse que Weil entiende lo sobrenatural manifestándose como ausencia y aludido por esa dimensión contradictoria cuando es irresoluble. Llama la atención que el de Weil sea un proceder que enuncia, dotado de autoridad, afirmaciones, certidumbres que más tarde podrán cambiar refiriéndose a otros dominios, áreas o ámbitos. Certidumbres con las que la autoridad de Weil transita captando nuestra atención fascinada en unos, crispada en otros, pero interpelando siempre.⁷³⁷

Así pues, un rasgo propio de la escritura de Weil, que hace que ésta se vuelva lugar del brotar y vehicularse del pensar mismo, es que su ejercicio excavador y generador de sentido, no pretende eludir la contradicción sino liberar al pensamiento de verse acallado ante la perplejidad⁷³⁸ que generan las contradicciones. El trabajo con el epicentro originario de los términos y sobre todo con las orillas semánticas del lenguaje dan a su pensamiento esa posibilidad excelente de movilizar el discurso más allá de las palabras encerradas en su régimen estrictamente sintáctico y semántico. El lenguaje y los conceptos que éste nombra, son experimentados por Weil como *limes*, límite, pero a la vez y sobre todo como *limen*, umbral, lo cual le permite hablar en lo no dicho, expandir la capacidad, como hemos señalado, de hacer pensable la realidad ya sea social o espiritual. Aptitud para desituarse de una dialéctica instaurada entre contrarios que buscan una síntesis y tender más bien a una armonía que incluya a estos contrarios consabidos que subyacen en el pensamiento desde siempre. Maestría de trabajar el discurso desplazándolo respecto de las cargas simbólicas habituales y a la vez manteniendo el vínculo con los étimos que conocía muy bien y trabajó con destreza. Quizá sea esta fuerza suya la que le permitió soltar amarras de los clichés binarios y excluyentes para pensar. Y no solo, también la fuerza moral para intervenir en

⁷³⁶ *Ibidem*.

⁷³⁷ Su aparente "irregularidad" se debe justamente al no dejar al intelecto acomodarse en los consabidos órdenes binarios que encarrilan el pensar en función solo de opuestos excluyentes o radicalizados.

⁷³⁸ Simone Weil, "Contradicción", *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 139. Weil recoge esta expresión de la *Gita* al comentar la idea pitagórica acerca del bien, que siempre vendría definido por la unión de contrarios. Según afirma: "Cuando se postula lo contrario de un mal, se permanece en el nivel de ese mal. Cuando se le ha experimentado, se vuelve al primero. Es lo que la *Gita* llama 'la perplejidad producida por los contrarios'".

la conversación de la comunidad, defender a veces cosas no tan fáciles, y sustrayendo el discurso de las previsible sujeciones acomodaticias.

Este modo de proceder es lo que le permite trabajar con contrarios incluyentes, dejando lo contradictorio excluyente en una espera. Espera en la que se intenta mantener los opuestos como tales pero en copresencia, para ser pensados juntos más tarde. Ésta es la posibilidad que visualiza Weil, quien ya constataba y alertaba acerca de que el lenguaje constituye un urdido de relaciones sometido al tiempo y como tal el pensamiento debe asumirlo.

Weil apuesta por una apertura intersticial que cambie el modo de descargar significados y lleva esta necesidad de cambiar la lógica a distintos campos. No lo resuelve, porque resolver es ya una aspiración ingenua, pero sí deja al discurso con una indicación que no podrá ser pasada por alto: se debe trabajar teniendo en cuenta la necesidad de transformar las significaciones, de detectar sentidos nuevos desde la mayor capacidad de la atención. Ese liberar el pensar de toda tiranía pasa por un continuo resignificar y desplazar cargas simbólicas posiblemente opacas o estancadas en su uso equívoco, desde el cual han instaurado su cuota de poder, estandarizando erróneamente las experiencias. Lo propio de la reflexión filosófica, sin ser la adquisición de conocimientos que caracteriza a la ciencia, comporta un “cambio de toda el alma”,⁷³⁹ pues dicha progresión no solo tiene un alcance máximo que afecta lo ordinario y lo trágico de la vida, sino que, según afirma: “La reflexión supone una transformación en la orientación del alma a la que llamamos desapego [détachement]”.⁷⁴⁰ Weil confiere una especial potencia a la reflexión filosófica por su capacidad de desplazar al alma, soltarla de sujeciones equívocas y dotarla de una orientación nueva.

Casi al final de las llamadas “Notas Escritas en Londres”, en el aplicarse de Weil a las significaciones, percibimos un eco del anteriormente citado escrito sobre la noción de lectura. Esta vez, en sus notas londinenses, ilustra con

⁷³⁹ Simone Weil, “Algunas reflexiones sobre la noción de valor”, *Apeiron*, op. cit., p. 138. [“Quelques réflexions autour la notion de valeur”, OC IV 1, p. 57, asimismo, nota 3, p. 523.]

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

escenas de cuentos antiguos⁷⁴¹ la necesidad de enfatizar un aprendizaje que capacite para una traslación de la atención en relación a las palabras. “La operación de la palabra está constituida esencialmente por esa transferencia de la atención”,⁷⁴² operación que debería cumplirse específicamente en la palabra enviada a su destinación, pues la atención deberá ponerse no en el que emite dichas palabras sino en quien las recibe. Allí donde se habla al prójimo sin acompañar con la atención las palabras de dicha transferencia, no se está diciendo propiamente algo a alguien. Weil se pregunta: “¿Cómo es posible esa traslación?”.⁷⁴³ Con el caso del relato irlandés en el que la hermana de un joven que acaba de ser ejecutado, al volver a casa devora un tarro de confitura de fresas, Weil ilustra la transferencia de atención que se da en la experiencia: “el poder de pasar a la materia inerte [...] sentimientos reales”,⁷⁴⁴ hasta el punto de que devorar toda la confitura de fresa, para distanciarse de la muerte del hermano, como gesto de supervivencia existencial, conduce a que la joven nunca más pueda oír hablar de confitura de fresa. Esto es así porque, según Weil: “La materia es nuestro juez infalible”⁷⁴⁵ en el trabajo de las significaciones de lo real en el pensamiento, y es innegable para ella tener en cuenta esta alianza entre la materia y los sentimientos reales en relación a la dosis de significación que adquieren las palabras que nombran lo real y sobre la cual en una mayor conciencia o decreación pueden producirse las transferencias de la atención.

El enunciar transformador acerca de uno mismo, de los otros y de la experiencia en el mundo, que desplaza la atención para componer y relevar formas de decir y con ello generar apertura y movilidad en las concepciones, debe ser practicado en o sobre múltiples planos. Especialmente debe ser llevado a la política, el campo de más urgente revisión. De hecho, recordemos que Weil sostiene en 1943: “La política tiene una afinidad muy estrecha con el arte; con las artes tales como la poesía, la música, la arquitectura [...] la política es también ella un arte gobernado por la composición sobre planos

⁷⁴¹ Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., pp. 282-283.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 282.

⁷⁴³ *Ibidem*.

⁷⁴⁴ *Ibidem*, p. 283.

⁷⁴⁵ *Ibidem*.

múltiples”.⁷⁴⁶ Pueden observarse vínculos que conectan estas prescripciones weilianas con las ideas vertidas en *Eupalinos* de Valéry, el diálogo antes mencionado sobre música, arquitectura y demás artes. Weil alude en diversos momentos a esta obra de 1924, en la que se expresa esa “afinidad muy estrecha”⁷⁴⁷ entre política y artes que concibe Weil y que alude, asimismo, a la complejidad que comporta concebir y proyectar contando con una copresencia de planos diversos. Especialmente en lo político, cuya acción exige “la contemplación simultánea de varias consideraciones de muy diferente especie”.⁷⁴⁸ Podemos vislumbrar también la conexión con el ámbito impersonal de la perfección cuando se afirma que “la música y la arquitectura nos hacen pensar en algo distinto de sí, están en medio de este mundo como monumentos de otro [mundo]; o como ejemplos esparcidos aquí o allá, de una duración y una estructura que no son las de los seres, sino las de formas y leyes”.⁷⁴⁹ Fragmentos, destellos, que procederían del reino de lo impersonal concebido por Weil.

Las dificultades de la copresencia de los varios planos en la creación, y a la vez la irrenunciable inspiración que de ella procede también se plasman en el texto de Valéry: “una estatua hace pensar en la estatua, pero la música no hace pensar en la música, ni una construcción en otra [...] pero en vano me pregunto cómo son posibles tales efectos”.⁷⁵⁰ Así pues, “la composición simultánea en distintos planos es la ley de la creación artística, y lo que constituye su dificultad”.⁷⁵¹ Si bien es difícil concebir desde esa clase de inspiración —que compone y construye sobre varias dimensiones— las buenas decisiones en política, vale la pena procurar tener en esa inspiración una referencia que conecte con “ese lugar del alma donde arraigan los pensamientos”,⁷⁵² que son fruto de la contemplación de una inteligencia pura. Una aspiración que permitiría tomar no las decisiones absolutamente perfectas pero sí dotar, a quien tenga responsabilidades políticas, de la orientación hacia las buenas

⁷⁴⁶ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 170. [OC V 2, pp. 284-285.]

⁷⁴⁷ *Ibidem*.

⁷⁴⁸ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 170. [OC V 2, p. 284.]

⁷⁴⁹ Paul Valéry, *Eupalinos o el arquitecto. El alma y la danza*, op. cit., p. 42.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 170. [OC V 2, p. 284.]

⁷⁵² *Ibidem*, p. 171.

decisiones y las justas acciones. Weil alude asimismo a una verdad fundamental del cristianismo en lo que se refiere a progresar en el bien: es el deseo de la perfección, lo que ya nos hace lo perfectos que querríamos ser. Habría, pues, una cierta “eficacia espiritual del deseo”⁷⁵³ en la que Weil confía.

Es sorprendente la certeza con la que Weil afirma en “La persona y lo sagrado” que existen solo unas pocas palabras, como las ya citadas justicia, verdad y belleza,⁷⁵⁴ cuya hermosura y alta capacidad de significación dejarían al resto de las palabras desprendidas de dicha cualidad suprema. En su mayor parte, son las palabras que componen el banco lingüístico y pertenecen a la región mediana, escenario principal del habla humana, tales como democracia, derecho, persona y otras que entrarían en esta categoría de ser “ajenas al bien”⁷⁵⁵ y, por tanto, exentas del acceso a un pleno significado, exentas de capacidad de sujeción verdadera para el alma. A nuestras palabras se les ha de revisar continuamente su carga semántica porque están demasiado próximas a la mentira y al error, especialmente las que se relacionan con el *gros animal* de Platón: el animal colectivo. Por ello todo movimiento político debe incidir en la transformación continua de significaciones, tarea difícil de visualizar de modo eficaz ya que Weil misma afirma que lamentablemente solo los tiranos y los dictadores saben de este cálculo manipulador sobre las gentes, es necesario tener “el coraje de decir que la democracia no opone ninguna defensa frente a los dictadores”.⁷⁵⁶ Weil necesitaba sin duda subrayar la necesidad de llevar la linterna de la atención a las “lecturas” de la realidad que se hallan constantemente a la espera de revisiones en su operar simbólico y sus consecuentes transformaciones en esa realidad.

⁷⁵³ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit., p. 142.

⁷⁵⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 36

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p. 31.

⁷⁵⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 26. En esta página Weil reconoce al escritor Georges Bernanos haber tenido ese coraje.

4 Lo sagrado es un *tópos* anónimo

4.1 Acerca de lo sagrado

En este capítulo me propongo atender a la noción de sagrado propuesta por Weil en 1943, en su ensayo “La persona y lo sagrado”,⁷⁵⁷ en cuyas primeras páginas se dedica a elucidar dicha noción. En las siguientes, de modo incisivo, pasará a hablar de conceptos sociales y políticos en un desarrollo crítico en el que ya no aparecerá la palabra sagrado sino la palabra sobrenatural a la que me refiero en el siguiente apartado. Para abordar la noción que ahora nos ocupa es conveniente visitar otros escritos de ese mismo año, como son: “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”,⁷⁵⁸ los textos recogidos en “Fragmentos y notas”,⁷⁵⁹ y “Teoría de los sacramentos”,⁷⁶⁰ ya que en todos ellos Weil amplía y actualiza sus reflexiones con otras nociones directamente relacionadas con lo sagrado, como es la de respeto, a la que me referiré enseguida.

Weil sostiene que la antigüedad “no tenía la noción del respeto debido a la persona. Pensaba con demasiada claridad como para adoptar una concepción tan confusa”,⁷⁶¹ como la de respeto. No obstante, es necesario darle la mayor especificidad posible. Asimismo, cabe decir que es la dirección del respeto lo que la distanció del pensamiento personalista. El disenso radica, como ha hecho el personalismo, en colocar en el centro de la noción de respeto, la persona humana. Como señala Giancarlo Gaeta, a Weil le parecía “insensato querer conjugar la noción de derecho con la noción de persona humana”,⁷⁶²

⁷⁵⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 17-40.

⁷⁵⁸ *Ibidem*, pp. 63-70.

⁷⁵⁹ *Ibidem*, pp. 119-139.

⁷⁶⁰ Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit., pp. 91-97.

⁷⁶¹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 23. Cabe aclarar que tras realizar su crítica a la noción misma de persona, asevera que “el respeto debido a la persona” es ajeno a la claridad de los primeros pensadores griegos, en cuyo lenguaje sí existía la palabra persona, como hemos indicado en el segundo capítulo de la tesis a raíz de la etimología de dicho término.

⁷⁶² Giancarlo Gaeta, “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi Edizioni, Milán, 2012, p. 67.

según intentaban en aquella época los pensadores personalistas, y ello “por la imposibilidad de definir e incluso de concebir el respeto a la persona humana, atribuyéndole subrepticamente un carácter de sacralidad”.⁷⁶³ Weil advierte que esto produce en la multitud un falso sentimiento de lo sagrado “en función del prestigio colectivo en el que ella [la persona] se asienta”.⁷⁶⁴ Según Gaeta, en el personalismo Weil habría visto “repropuesta en clave espiritualista la noción ilustrada de derecho en la medida en que la persona es reconocida como tal *por derecho*, con el agravante de una ulterior mixtura del campo transcendente con el inmanente”.⁷⁶⁵ Creándose así confusiones muy difíciles de solucionar y en función de las cuales se expone al ser humano a todo tipo de tiranía. Baste pensar el triste papel de las Cartas o Declaraciones hasta aquellos años, como el de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 en Francia; como asimismo el de la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclamada a tres años de fundarse con carácter internacional, por la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948; pues hasta nuestros días asistimos a la constante violación de derechos inalienables del ser humano. Las confusiones son debidas, por una parte, a la práctica de anteponer en el seno de la ilustración, la noción de derecho, propia del individuo-persona, por sobre la de obligación, propia del individuo respecto a los otros. Por la otra, se produce una confusión en el seno del personalismo, indicada por Weil,⁷⁶⁶ en el sentido de posicionar a Dios como persona superior a la persona humana. “Ni la noción de obligación ni la de derecho son adecuadas para Dios, pero la de derecho lo es infinitamente menos”,⁷⁶⁷ pues infinita es la distancia entre el derecho —del que se puede hacer un buen o un

⁷⁶³ *Ibidem*.

⁷⁶⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 24.

⁷⁶⁵ Giancarlo Gaeta, “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona el il sacro*, op. cit., p. 68.

⁷⁶⁶ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 213. [OC V 2, p. 341.] En esta página Weil cita lo siguiente de *Les droits de l’homme et la loi naturelle* de Jacques Maritain: “La noción de derecho es incluso más profunda que la de obligación moral, pues Dios tiene un derecho soberano sobre las criaturas y no tiene ninguna obligación moral hacia ellas (aunque se deba a sí mismo darles lo que su naturaleza exige)”.

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

mal uso— y el puro bien. “Por el contrario, el cumplimiento de una obligación, es siempre e incondicionalmente un bien desde todos los puntos de vista”.⁷⁶⁸

La original propuesta de lo impersonal por parte de Weil, le permite sondear estas confusiones de fondo y a la vez abrir un pasaje más libre, probablemente inédito, para hacer pensable una relación entre el ser humano y una cierta dimensión máximamente abstracta y ajena a los lenguajes. Cabe tener presente que Weil sostiene en 1943, que “las necesidades del ser humano son sagradas”,⁷⁶⁹ en el sentido de inviolables. Según Gaeta, Weil detectó un error que hermana marxismo, ilustración y personalismo, consistente en no haberse hecho cargo de “la contradicción esencial entre la necesidad y el bien, acabando inevitablemente con el reconocer en la fuerza el rol regulador de las relaciones humanas”⁷⁷⁰ y, consecuentemente, concebir la civilización sin haber desarticulado el eje persona-derecho-fuerza que, aun siendo confuso, ha predominado en la cultura occidental.

El examen que Weil lleva a cabo en el ensayo nuclear de la presente tesis, “La persona y lo sagrado”, se propone discernir lo que hay de sagrado en el ser humano que, como hemos visto en nuestro segundo capítulo —“Lo impersonal y lo impolítico”—, no resultará concebible en la persona,⁷⁷¹ ni en la máscara jurídica, sino únicamente en su ser entero, en su integridad de cuerpo y alma. Así pues, esa completitud sagrada no es reconocible en parcialidades del ser humano, como el largo de sus brazos, el color de sus ojos o el contenido de sus pensamientos, ni es siempre reconocible, ya que no se muestra “bajo cualquier tipo de relación, ni bajo cualquier circunstancia”.⁷⁷² El hecho de respetar al ser humano, esto es, de impedir cualquier acción que pudiera infligirle daño, tiene su fuente en la expectativa y en la aspiración, profundas e insondables, de que se le haga el bien y no el mal. “Ante todo es eso lo que es

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 68.

⁷⁷⁰ Giancarlo Gaeta, “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona e il sacro*, op. cit., p. 68.

⁷⁷¹ La crítica weiliana al personalismo, en el sentido de colocar a la persona en la condición de sagrada o como sede de la sacralidad, está indicada en el capítulo segundo de la presente tesis.

⁷⁷² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 18.

sagrado en cualquier ser humano. Pues únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien”,⁷⁷³ esto quiere decir que el bien sagrado no se nos ofrecería sino como destellos en el devenir de nuestra vida, para lo cual debe conquistarse una sabia y activa espera consistente en un deseo real de ese bien total o puro.⁷⁷⁴ Pero a la vez se debe tener en cuenta que Weil indica que la petición de preservación del mal —el mal que se transmiten los seres humanos entre sí o el mal que radica en el azar de las circunstancias—, debe gestionarse en la mayor parte del alma, o en el “alma entera para cualquiera que no ha recibido la gracia del contacto real y directo con Dios”, desde los hombres pues son ellos, a su vez, “los que tienen que vigilar que no se les haga daño a los hombres”.⁷⁷⁵

Respetar al ser humano es una tarea de primer orden para quienes ejercen el tránsito a lo impersonal, es a ellos a quienes debe dirigirse la llamada al respeto por el carácter sagrado que radica en los seres humanos, aunque éstos no sean conscientes de ello. Una llamada semejante debe dirigirse a seres susceptibles de oírla, es decir, a los que tienen “una aptitud para lo impersonal”.⁷⁷⁶ Cabe señalar lo impersonal como algo difícil de ser alcanzado, y por lo cual, sin embargo e indirectamente, se manifiesta respeto. Esa especie de respeto universal cuya “fuente es la aspiración al bien”⁷⁷⁷ y que protege lo impersonal de aquella parte del ser humano, confinada y sujeta únicamente a la necesidad y a la fuerza.

En “El amor divino en la creación”, escrito en Marsella entre octubre de 1941 y mayo de 1942, Weil proponía la existencia de tres misterios sobrenaturales que, en mayor o menor medida, están constantemente presentes como posibilidad de ser conocidos por cualquier ser humano: la belleza, la contemplación de una inteligencia pura aplicada al conocimiento y, finalmente, “los destellos de justicia, de compasión y de gratitud que a veces brotan en

⁷⁷³ *Ibíd.*, p. 18.

⁷⁷⁴ Recordemos que sobrenatural, trascendente, puro y absoluto son expresiones que usamos, siguiendo a Weil, como sinónimas o casi sinónimas.

⁷⁷⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 36-37.

⁷⁷⁶ Simone Wei, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 122.

⁷⁷⁷ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit., como indica Maite Larrauri en el prólogo, p. 10.

medio de la dureza y la frialdad metálica de las relaciones humanas”.⁷⁷⁸ Hacia el final del ensayo Weil esclarece que Dios es mediación y ésta es imposible de concebir para el ser humano, pues “tan solo puede amarla”.⁷⁷⁹ Lo que sí está al alcance de la inteligencia humana es la imagen degradada de dicha mediación divina: la de relación. En la conciencia humana “no hay otra cosa que relaciones”,⁷⁸⁰ pues con los objetos más elementales, como también con los sentimientos y las ideas, lo que hacemos son “paquetes de relaciones”,⁷⁸¹ que constituyen la “mediación divina vislumbrada desde nuestras tinieblas”.⁷⁸²

Será de utilidad en este punto y antes de seguir el itinerario weiliano, conocer el sustrato semántico de la palabra *hierós*, vocablo originario de “sagrado”, como fuera fijado por Homero en los inicios de la poesía griega, para atender así al significado primigenio de sagrado, esto es, atingente a la divinidad. El uso de *hierós* con esta significación es panhelénico, si bien presenta variantes dialectales recogidas profusamente en el artículo de Antonino Pagliaro.⁷⁸³

La peculiaridad de la palabra “sagrado”, cuyo significado pudo haberse difuminado en nuestros días, nos lleva a atender a un estudioso de las religiones como es Mircea Eliade,⁷⁸⁴ quien afirmaba en 1956 que la oposición detectable por el pensamiento no es ya entre sagrado y profano sino entre sagrado y desacralizado. Asimismo, señalaba que si se pudiera acabar con las religiones en el mundo, lo sagrado seguiría siendo una dimensión antropológicamente necesaria. En este sentido, Weil en 1943 detectaba la “necesidad de consagrarse a algo”⁷⁸⁵ que anida en el ser humano y a la que se

⁷⁷⁸ Simone Weil, “Acerca de la doctrina pitagórica”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 140.

⁷⁷⁹ *Ibidem*.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, p. 141.

⁷⁸¹ *Ibidem*.

⁷⁸² *Ibidem*.

⁷⁸³ Antonino Pagliaro, “*ἱερός* in Homero e la nozione di ‘sacro’ in Grecia”, *Saggi di critica semantica*, pp. 93-124. Casa Editrice D’Anna, Mesina-Florenca, 1961, pp. 93-124. Éste es un prolijo ensayo acerca del vocablo que tratamos aquí, atendiendo a sus variantes que, por otra parte, reportarían a orígenes aún hipotéticos en el etrusco y otros sectores lexicales preexistentes a la lengua griega como el copto u otros provenientes de Egipto.

⁷⁸⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Luis Gil Fernández, Ramón Alfonso Diez Aragón (trads.), Siruela, Barcelona, 2014.

⁷⁸⁵ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., p. 83. [OC V 2, 184.]

precisa dar un espacio en la formación del mismo. Es más, recrimina el que la filosofía laica guarde silencio en lo que se refiere a dotar de una espiritualidad auténtica, ya que es en ésta donde Weil, recordemos, identifica el único antídoto para contener la tendencia totalitaria en las sociedades. En su ensayo “Acerca de la doctrina pitagórica”, afirmaba que para nosotros esta doctrina es el gran misterio de la civilización griega, pero nos la encontramos por doquier pues impregna casi toda la producción cultural y científica de la civilización, no solo el pensamiento político de Platón.⁷⁸⁶ En los inicios, el pitagorismo abarcaba prácticamente toda la vida profana y Weil subraya: “Entonces había entre las distintas facetas de la vida profana [...] y la vida sobrenatural tanta unidad como separación existe hoy”.⁷⁸⁷

Como observa Michel Narcy,⁷⁸⁸ esta preocupación permanece intacta en Weil en su “segunda gran obra”,⁷⁸⁹ *L'Enracinement*, redactada nueve años más tarde de su escrito *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, que bien podemos considerar junto a su autora, como su primera gran obra. En *L'Enracinement* Weil estima necesario preservar “la aptitud para lo impersonal, potenciar la facultad de tránsito a lo impersonal”.⁷⁹⁰ En cuanto a la religión, expresa que su función específica —aun cuando deja explícitamente pendiente el explicar cómo realizarlo—, es: “Extender sobre la misma vida colectiva un color de vida impersonal, es decir de belleza”,⁷⁹¹ no de una imitación de belleza como la “obtenida por los Estados totalitarios gracias a la impresión de potencia, de fuerza, de dinamismo, sino que se trata más bien de una “belleza estable, en reposo, con color de eternidad”.⁷⁹²

⁷⁸⁶ Véase Michel Narcy, “Una lettura politica di Platone”, *Politeia e sapienza*, Adriano Marchetti (ed.), Pàtron Editore, Bolonia, 1993, pp. 97-111. Interesante artículo que relaciona el pensamiento político de Platón con el de Weil, esclareciendo que, en última instancia, para la filósofa sería esperable que, de la capacidad del pueblo de ponerse a pensar con una debida y suficiente antelación, pudiera establecerse una constitución. Ya se trate del rey platónico o el legislador rousseauiano, nada debería obstaculizar la constitución de la voluntad general.

⁷⁸⁷ Simone Weil, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 96.

⁷⁸⁸ Michel Narcy, “Estado, sociedad y religión en *L'Enracinement*”, *Apeiron*, op. cit., p. 110.

⁷⁸⁹ Simone Weil, “Cartas a sus padres”, 22 de mayo de 1943, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 184.

⁷⁹⁰ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, p. 122.

⁷⁹¹ *Ibidem*.

⁷⁹² *Ibidem*.

Cabe hacer algunas consideraciones que ayudan a precisar la peculiar concepción de la religión por parte de Weil, respecto a cómo la concebían las ciencias sociales. Éstas “casi tienen razón en su explicación social de la religión”⁷⁹³ esto es: “adoración de la realidad social bajo nombres diversos de divinidad”,⁷⁹⁴ por tanto era entendida bajo el signo de la idolatría. Weil observa que una iglesia, un partido o una nación, pueden adquirir esta forma idolátrica —a la que considera degradante—, y excluir de su campo la oposición bien-mal, dejando que rija “la ley puramente animal de la expansión”.⁷⁹⁵ Ya en 1934 aludía a una cierta urgencia por examinar el mecanismo de la transferencia que se daría entre el poder de las fuerzas ciegas de la naturaleza y el poder que produce la civilización que el ser humano y sus semejantes constituyen, generándose, a su vez, distintas formas en las que la sociedad se apoderaría de la mencionada necesidad de consagrarse a algo. “Toda sociedad se impone para ser adorada a través de todas las formas que alternativamente toma el sentimiento religioso”,⁷⁹⁶ y Weil considera ineludible un estudio e investigación acerca de esta transferencia en el plano de las transformaciones de lo social.

Creo oportuno traer aquí las consideraciones de Denis de Rougemont en las últimas páginas de su anteriormente citada obra, donde afirma que el ser individual “es una invención griega”⁷⁹⁷ con la cual surge el helenismo, etapa en la que el “hombre de la tribu es el que se pone a reflexionar ‘por su cuenta’”⁷⁹⁸ y en este ejercicio del razonar distinto respecto de los demás, adviene el distanciamiento de las costumbres, “los tabús y las convenciones sagradas del grupo”,⁷⁹⁹ en esta dirección podría considerarse que las ciudades modernas se originan en aquellas primeras comunidades que se van enajenando de las creencias comunes. En las ciudades contemporáneas “originalidad, derechos privados, consciencia individual substituyen los tabús y la estricta observancia

⁷⁹³ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 85.

⁷⁹⁴ *Ibidem*, p. 82.

⁷⁹⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁷⁹⁶ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 62.

⁷⁹⁷ Véase Denis de Rougemont, *Federalisme, personalisme, ecumenisme. La inspiración europea*, op. cit., p. 136.

⁷⁹⁸ *Ibidem*.

⁷⁹⁹ *Ibidem*.

de lo sagrado colectivo”.⁸⁰⁰ En este sentido cabe entender, junto a Simone Weil, que la diversidad en las actuales sociedades no implica necesariamente una renuncia a lo sagrado, como tampoco a los vínculos entre los seres humanos, vínculos que tienden a debilitarse en sus formas convencionales, por lo que más bien todo invitaría a fortalecer lazos en comunidades nuevas y diversas en la vida de las ciudades actuales, en las que por otra parte y tendencialmente, predomina la libertad de culto y el diálogo entre una copresencia de estados espirituales.

Ahora bien, conviene tener presente que toda hierofanía, por elemental que sea, tiene en su mostrar lo sagrado —mediante una piedra, un árbol o una recitación—, algo similar a las palabras poéticas que expresan el mito, pues, así como éstas no pueden ser lo mismo que aquello que el mito nombra, así también el objeto que manifiesta lo sagrado no deja de ser lo que es, aun cuando su condición lo convierte en otra cosa ante la conciencia que piensa. Esta es una paradoja que acompaña toda hierofanía: sin dejar de ser lo que es ante una mirada profana, esa piedra, ese árbol o esa palabra se transmutan y muestran algo distinto ante la mirada propia de aquellos que tienen una experiencia de tipo religioso o relacionada con lo impersonal y sagrado. En este caso la naturaleza como una totalidad cósmica, “puede convertirse en una hierofanía”.⁸⁰¹ En “El amor al orden del mundo”,⁸⁰² Weil expone que un todo puede devenir sagrado al ser concebido como el universo que Dios ha traído a la existencia, “consintiendo en no dominarlo, aunque podría hacerlo”⁸⁰³ y en el lugar de su poder ha dejado imperar “por una parte, la necesidad mecánica asociada a la materia, incluida la materia psíquica del alma, y por otra, la autonomía esencial a los procesos pensantes”.⁸⁰⁴ Será por amor al orden del mundo que imitemos el amor divino que ha creado este universo del cual no solo formamos parte sino que, sin dejar de amar ese orden mayor, nos toca también de crearnos.

⁸⁰⁰ *Ibidem.*

⁸⁰¹ *Ibidem.*

⁸⁰² Simone Weil, “El amor al orden del mundo”, *A la espera de Dios*, op. cit., pp. 98-111.

⁸⁰³ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁰⁴ *Ibidem.*

En este punto podemos enlazar con las cuatro formas de amor en relación a Dios, planteadas por Simone Weil en “Formas del amor implícito a Dios”,⁸⁰⁵ en donde señala que el amor divino es en todos los casos implícito pues, como indica Weil, “el Padre reside en lo secreto”.⁸⁰⁶ Recordemos asimismo que Dios se ha decredo de su obra y todo lo que vuelva manifiesta esta Ausencia es bello.⁸⁰⁷

De las formas de amor indicadas, tres son “en cierto sentido completamente impersonales”:⁸⁰⁸ el amor a los semejantes, el amor a la belleza del mundo y el amor a la religión. Una cuarta forma de amor implícito es la amistad entre seres humanos, que es una forma personal de amor y que “encierra un presentimiento y un reflejo del amor divino”.⁸⁰⁹ Todas tienen el rasgo de ser implícitas, incluso en el caso del amor a las formas religiosas, dado que Weil sostiene que cuando estas prácticas “son puras, Dios está presente en ellas de la misma forma que en el prójimo y en la belleza del mundo; no más”.⁸¹⁰ Diferenciados se hallan en la exposición de Weil el amor a las formas religiosas respecto del amor a Dios, si bien ambos comparten el carácter implícito.

Señala asimismo que no es sino la mirada de concentración de pureza “la que salva”⁸¹¹ y que la pureza que nuestros ojos finitos sean capaces de mirar, es infinita. Cada vez que el ser humano “se eleva a un grado de excelencia que lo convierte por participación en un ser divino, aparece en él algo impersonal, anónimo. Su voz se rodea de silencio”.⁸¹² En toda experiencia auténtica de vida religiosa “hay algo que garantiza su carácter impersonal”.⁸¹³

“La actitud que lleva a la salvación no se parece a ninguna actividad [...]. Toda búsqueda activa es perjudicial, no solo para el amor, sino también para la inteligencia cuyas leyes imitan las del amor. Es preciso esperar simplemente a

⁸⁰⁵ Simone Weil, “Formas del amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., pp. 87-130.

⁸⁰⁶ Simone Weil, “El amor a las prácticas religiosas”, *A la espera de Dios*, p. 122.

⁸⁰⁷ Simone Weil, “Cahier VIII (K8), OC VI 3, p. 88.

⁸⁰⁸ *Ibíd.* Simone Weil, “El amor a las prácticas religiosas”, *A la espera de Dios*, p. 122.

⁸⁰⁹ *Ibíd.*

⁸¹⁰ *Ibíd.*, p. 111.

⁸¹¹ *Ibíd.*, p. 118.

⁸¹² *Ibíd.*, p. 110.

⁸¹³ *Ibíd.*, p. 122.

que la solución de un problema de geometría o el sentido de una frase latina o griega surjan en el espíritu”.⁸¹⁴ Como asimismo el bien que, recordemos, no puede ser buscado sino solo recibido o incluso la misma luz que brota de la inteligencia: es fruto de una *hupomoné* —término que según Weil se traduce mal como *patientia*—, fruto de una “inmovilidad atenta y fiel que se prolonga indefinidamente y a la que ningún impacto puede hacer estremecer”.⁸¹⁵ Asimismo, define el término como: “Esta especie de actividad pasiva, la forma más elevada de actividad, aparece perfectamente descrita en la *Bhagavad-Gita* y en Lao-Tsé. También ahí hay unidad sobrenatural de los contrarios, armonía en el sentido pitagórico”.⁸¹⁶

En “El amor a las prácticas religiosas” Weil indica una diferenciación entre el amor, siempre implícito, a la religión instituida y el amor a Dios que solo podría ser explícito aunque difícil de determinar, en el caso de poderse constatar “un contacto directo o inmediato con Dios”.⁸¹⁷ El amor a la religión instituida generalmente se dirige a la religión dada en el medio en el que se ha educado al ser humano, y la virtud de su práctica podría entenderse al modo de la tradición budista referida a la “recitación del nombre del Señor”,⁸¹⁸ recitación que tendría la capacidad de “transformar el alma”.⁸¹⁹

“La religión no es más que esta promesa de Dios [la de transmutar todo mal en bien por contacto con la pureza perfecta]. Toda práctica religiosa, todo rito, toda liturgia, es una forma de recitación del nombre del Señor y debe, en principio, tener una virtud: la virtud de salvar a cualquiera que se entregue a ella con ese deseo”,⁸²⁰ es más, Weil llega a decir expresamente que “es el deseo lo que salva”.⁸²¹ En esta dirección, encontramos en su escrito de 1943 “Teoría de los

⁸¹⁴ *Ibíd.*, p. 120.

⁸¹⁵ *Ibíd.* Entre las numerosas traducciones de ὑπομονή se cuentan: regazo, duración, persistencia, paciencia, perseverancia, espera. Esta última acepción es la que utiliza Weil en francés: *attente*, alude a una espera activa que designa “a un hombre que espera sin moverse, a pesar de todos los intentos por acabar con su inmovilidad”, Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 97.

⁸¹⁶ Simone Weil, “Formas del amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 119.

⁸¹⁷ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 111.

⁸¹⁸ *Ibíd.*, pp. 121-122.

⁸¹⁹ *Ibíd.*

⁸²⁰ *Ibíd.*

⁸²¹ *Ibíd.*, p. 119.

sacramentos”⁸²² la afirmación de que el bien “solo podemos recibirlo”,⁸²³ pues nuestra voluntad puede, y solo hasta cierto punto, “impedir al alma la caída en el mal [pero] no puede aumentar en el alma la proporción de bien respecto al mal”.⁸²⁴ La única condición para recibir el bien es desearlo, es la aspiración al bien no parcial, sino total y puro. Solo el deseo es real y puede el alma, a partir de ese estado de aspiración al bien, progresar eficazmente en su perfección de una manera “proporcional a la intensidad del deseo y al tiempo”.⁸²⁵

Weil analiza en el ser humano el paso del deseo —que habitualmente se dirige a los objetos fenoménicos—, a un deseo de bien que teniendo que ver con la carne no es un bien en relación a esta misma “sino que es en relación a la carne el bien absoluto del espíritu”.⁸²⁶ En este punto introduce una distinción en los significados del lenguaje, consistente en diferenciar la “convención relativa a las cosas de este mundo”⁸²⁷ ratificada entre seres humanos, respecto de “una convención relativa al bien absoluto [que] no puede ser ratificada más que por Dios”.⁸²⁸ En el primer caso, estrictamente humano “el significado de una cosa tiene menos realidad que la materia que la compone. [...] Pero el significado divino prevalece infinitamente más en su grado de realidad sobre la materia de lo que lo hace la materia sobre el significado humano”.⁸²⁹ Hasta tal punto prevalece que “debemos abolir en nosotros la realidad *ersatz* (substitutiva) para alcanzar la realidad real”.⁸³⁰ Pues somos instados a “despertar a lo real, a lo eterno, ver la verdadera luz, oír el verdadero silencio”,⁸³¹ y se opere en la raíz de nuestra sensibilidad —en la inmediatez del recibir impresiones tanto sensoriales como psicológicas—, una transformación inmediata en la que “Se ven los mismos tonos, se oyen los mismos sonidos,

⁸²² Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit., pp. 91-97. Este texto escrito en Londres fue enviado con una carta dirigida a su amigo Maurice Schumann, en la que señala no tener “evidentemente ningún derecho a tener una teoría de los sacramentos”, p. 91.

⁸²³ *Ibidem*.

⁸²⁴ *Ibidem*.

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 92.

⁸²⁶ *Ibidem*.

⁸²⁷ *Ibidem*.

⁸²⁸ *Ibidem*.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁸³⁰ Simone Weil, “Cahier VII (K7)”, OC VI 2, p. 438.

⁸³¹ Simone Weil, “Amor al orden del mundo”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 99.

pero no de la misma forma”.⁸³² Indica además que “cuando ese crecimiento se opera, se opera en nosotros sin nosotros”.⁸³³

Lo dicho podría complementarse con lo que Weil explica sobre el deseo y su relación con lo sobrenatural: el deseo puede pasar por la prueba de lo real en quienes creen que el trozo de pan consagrado es un contacto impersonal con Dios, dicha prueba se cumpliría a partir del deseo como “única condición para recibir entre el alma y Dios un contacto real”.⁸³⁴

Solo así podría comprenderse que el alma —que, según Weil no puede transformarse a sí misma— pudiera ser transformada mediante un fragmento de materia capaz de operar en el alma dicha metamorfosis virtuosa y deseosa del bien, gracias al cumplirse de modo “forzosamente impersonal”⁸³⁵ el “mecanismo sobrenatural del sacramento”.⁸³⁶ En “El amor divino en la creación” indica que solo por la auténtica renuncia “al poder de pensarlo todo en primera persona”,⁸³⁷ es que se accede al conocimiento común de que los demás seres humanos son de verdad semejantes aunque piensen separados, y que a su vez dicha renuncia “no es otra cosa que el amor a Dios, independientemente de que el nombre de Dios esté o no presente en el pensamiento”.⁸³⁸

Weil expone dos condiciones para que este cumplimiento se produzca: una es que “el objeto de deseo no sea otra cosa que el bien [...] absoluto e inconcebible por nosotros”,⁸³⁹ puesto que se pueden tener concepciones diversas acerca de “la palabra Dios”, las cuales el alma es capaz “de pensar sin haber orientado de hecho su atención fuera de este mundo”.⁸⁴⁰ En este caso el pensamiento, aparentemente ocupado por Dios, no se movería de “aquí abajo”,⁸⁴¹ aunque existe la esperanza, sostiene Weil, de que por la virtud de los

⁸³² *Ibíd.*

⁸³³ Simone Weil, “Reflexiones desordenadas acerca del amor a Dios”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 32.

⁸³⁴ Simone Weil, “Teoría de los sacramentos”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 93.

⁸³⁵ Simone Weil, “Formas del amor implícito a Dios”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 123.

⁸³⁶ *Ibíd.*, p. 93.

⁸³⁷ Simone Weil, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 119.

⁸³⁸ *Ibíd.*

⁸³⁹ *Ibíd.*, p. 94.

⁸⁴⁰ *Ibíd.*

⁸⁴¹ *Ibíd.*

nombres divinos, “el de Dios y el de Cristo”,⁸⁴² llegaran a “salir del alma y arrastrarla hacia la verdad”.⁸⁴³

La otra condición “es que la creencia en una cierta identidad entre el trozo de pan y Dios”⁸⁴⁴ penetre hasta tal punto el ser entero que impregne “no la inteligencia, que no puede jugar aquí ningún papel, sino todo el resto del alma, la imaginación, la sensibilidad, casi la propia carne”.⁸⁴⁵ Al darse estas dos condiciones sería esperable que algo ocurra realmente en el alma que aspira al sacramento, por el cual el deseo de bien puro se somete a la prueba de lo real mediante el trozo de pan.

Por otra parte, Weil enfatiza que si en el mundo no estuviera dada la total e infinita pureza a la cual dirigir la mirada y la atención, jamás podríamos ser salvados. La religión weilianamente entendida, “no debe pretender ocupar en la sociedad más lugar que el que conviene al amor sobrenatural en el alma”.⁸⁴⁶ Con esto deberíamos entender que lo sagrado e impersonal constituye una apertura mayor que la de cada una de las religiones, las cuales se presentan más bien como límites de lo sagrado, de las posibles experiencias y pensamientos acerca de lo sobrenatural.

Varias afirmaciones de Weil nos llevan a entender que confirma su concepción del universo como una hierofanía total, como por ejemplo cuando escribe: “El universo es bello [...] no contiene nada que pueda ser un fin o un bien; no hay en él finalidad alguna fuera de la propia belleza universal”.⁸⁴⁷ O bien: “Nada en este mundo es perfectamente puro salvo la belleza total del universo”,⁸⁴⁸ en el cual toda forma de amor implícito —cuando es lo suficientemente intenso y puro— “puede conducir al alma a cualquier altura”.⁸⁴⁹ La recitación perfecta en

⁸⁴² *Ibidem.*

⁸⁴³ *Ibidem.*

⁸⁴⁴ *Ibidem.*

⁸⁴⁵ *Ibidem.*

⁸⁴⁶ *Ibidem*, p. 122. Puede verse, asimismo, aunque no del todo coincidente con Weil, el artículo de Eric O. Springsted, “Formes de l’amour implicite de Dieu: S. Weil et l’interprétation du monde comme sacrement”, *Simone Weil*, L’Herne, op. cit., pp. 329-334, acerca de la diferencia entre naturaleza sin más y lo sobrenatural.

⁸⁴⁷ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 108.

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 114.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 112.

la liturgia cristiana, afirma, es el Padre Nuestro,⁸⁵⁰ oración salida de los propios labios de Cristo —en arameo,⁸⁵¹ añadimos—, por sobre todas las demás palabras dichas en las ceremonias cristianas, palabras maravillosamente bellas, como también lo son “la arquitectura románica o el canto gregoriano”.⁸⁵²

La profundización de Weil en relación a lo espiritual, en sus últimos cinco años de vida, la lleva a poner dosis de significado en “sagrado,” lejanas de toda forma de ejercer poder sobre el ser humano, ajenas a idolatrías, atendiendo a la tradición múltiple de la civilización y sosteniendo constantes lecturas y diálogos de amplia diversidad espiritual, como hemos indicado anteriormente. Ya afirmaba en 1934 que todo “lo espiritual tiende indefinidamente a la perfección”.⁸⁵³ En esta dirección, conviene asimismo tener en cuenta que en su estadía londinense, Weil leyó un texto por entonces anónimo que la habría impactado, al cual se refiere en “Carnet de Londres (K18)”,⁸⁵⁴ titulado “El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor”.⁸⁵⁵ Este escrito —redactado aproximadamente en 1290 en francés—, Weil lo leyó en una versión parcial en lengua inglesa, *The Mirror of Simple Souls. By an unknown French mystic of the thirteenth century*, publicada en Londres en 1927. Más tarde, en 1946 a tres años de morir Simone Weil, el texto fue atribuido por Romana Guarnieri a Margarita Porete quien, el 1 de junio de 1310 fue quemada viva en la plaza de Grève de París, como condena por el libro que citamos.

⁸⁵⁰ Simone Weil, “Sobre el “Padre Nuestro”, *A la espera de Dios*, op. cit., 131-137. Recomendable leer este análisis de Weil, frase a frase, desde el original griego, que ella misma traduce. Asimismo, hay unas líneas acerca de la primera mitad de esta oración en Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 280.

⁸⁵¹ Véase Abdelmumin Aya, *El arameo en sus labios*, Fragmenta, Barcelona, 2013. Constituye una de las pocas fuentes, si no la única, en donde se explicita el arameo como lengua vernácula de Cristo, cuyo mensaje verbal hemos heredado traducido al griego.

⁸⁵² Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 115.

⁸⁵³ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 30.

⁸⁵⁴ Simone Weil, *OC VI 4*, p. 391. Véase también la nota 267 en p. 455 y nota 132 en p. 511.

⁸⁵⁵ Margarita Porete, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir et d’amour*. Existe traducción castellana: *El espejo de las almas simples [y anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor]*, Blanca Garí (ed. y trad.), Siruela, Madrid, 2015.

Es muy probable que en este texto su alma e intelecto encontraran resonancias, no solo en lo que se refiere a la decreación de las facultades humanas y en cuanto a la experiencia mística, sino también encontrara cierta confirmación respecto a su concepción de lo impersonal y puro, vinculado a lo sagrado. Es difícil pasar por alto el eco ante algunas afirmaciones en “La persona y lo sagrado”, en relación al título en sí de Porete y a las frases citadas por Weil en *El conocimiento sobrenatural*.⁸⁵⁶ Por ejemplo, cuando afirma que es necesario “anonadar la propia alma”,⁸⁵⁷ para transitar hacia una auténtica disponibilidad ante ese prójimo en peligro. Y no solo, pues pensar con el “alma entera es tener la experiencia de la nada. Es el estado de extrema y total humillación que también es la condición de tránsito a la verdad”.⁸⁵⁸ Semejante especie de atención —la misma ante el *malheur* que ante la verdad— reviste una dificultad enorme, que roza la casi inalcanzable decreación humana: “Solo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención [...] Y esa atención es amor”.⁸⁵⁹ Es la atención en la que se identifican el espíritu de la verdad y el espíritu de la justicia.

En su último año de vida, Weil dará un paso más al afirmar que la espera de la verdad —cuya antesala sería el estado de una alta atención—, es propia del espíritu que desea la verdad, aunque no sepa nada de ella. Dicha espera se relaciona con cierto tipo de palabras, aquellas que “expresan una perfección inconcebible para el hombre —Dios, verdad, justicia— [las que deben ser] pronunciadas interiormente con deseo, sin asociarlas a concepción alguna [pues éstas son las que] tienen el poder de elevar el alma y de inundar de luz”.⁸⁶⁰ Por ello, primero cabe desear “la verdad en el vacío”,⁸⁶¹ desarraigarse o posicionarse en la “ausencia de lugar”,⁸⁶² en la atopía, como hemos comentado

⁸⁵⁶ Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 281.

⁸⁵⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 34.

⁸⁵⁸ *Ibidem*.

⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁸⁶⁰ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 110.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² Simone Weil, “Descreación”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 86.

anteriormente. Además, “sin intentar adivinar de entrada el contenido”⁸⁶³ y desde esa calidad de espera y de atención, es como se habilitaría el alma para recibir luz de la región superior.

Weil introducirá una novedad de gran alcance al situar lo sagrado no solo en el ámbito de la perfección máxima, unido al bien puro, sino en el ámbito anónimo de lo impersonal del cual la humanidad —desde cada ser individual, y en la medida de sus aptitudes para desapegarse de sus propios modos de nombrar y de concebir las experiencias del yo personal—, de algún modo participa. Recordemos lo citado: “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal. Todo lo que en un hombre es impersonal es sagrado, y solo eso”.⁸⁶⁴ Introduciendo lo impersonal Weil creó una dimensión asociada indisolublemente a lo sagrado, vínculo que permitiría a la civilización llegar a concebir un derecho, esencialmente personal, más cercano a la justicia, esencialmente impersonal. La instancia de lo impersonal, la de lo anónimo y exento de poder humano es misteriosa pues, aunque escurridiza, invita con intensidad a desenraizarnos de aquello que nos impide el acto creativo, cuando no caritativo, en las experiencias humanas. Podemos entender en el plano fenoménico la decreación weiliana, como travesía en la cual deberíamos ser capaces de amar gratuitamente, sin objetivos ni intereses; deberíamos ser capaces de sostener el amor en la breve durabilidad de la belleza, a la que Weil considera sagrada, y no solo: sostenerlo también en ausencia de la misma por obra de la gracia, siendo instados por esta.

También en este aspecto percibimos a Weil más cercana a los inicios poéticos, trágicos y religiosos en la Grecia arcaica, esta proximidad podemos apreciarla si atendemos a las formas en que los mitos nos muestran aquel estadio prefilosófico, mediante un lenguaje que nos proyecta como humanidad entera a un horizonte no verbal aunque su mostrarse se exprese en palabras. El lenguaje en el que la religiosidad se manifiesta, se presenta sin jerarquías que lo administren y sin dogmas que interpreten los mensajes sagrados ofrecidos por los oráculos, cuyo sentido último quedaba sujeto a la pureza de alma de quienes los escuchaban. Como indica Emilio Lledó, los mensajes sagrados, los

⁸⁶³ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 110.

⁸⁶⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 20.

mitos y sus dioses “flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico”⁸⁶⁵ en la praxis de una religiosidad libre de institución centralizada, o de monopolio interpretativo o de obligaciones en clave de sumisión. En esta religiosidad lo sagrado se habría manifestado libre de fuerza impositiva entre los iniciados, consultantes o lectores de mensajes. Las preguntas que se formulaban versaban en torno a las cuestiones que el ser humano siempre ha debido afrontar acerca de la existencia, la muerte, la felicidad, la desventura, y las respuestas o mensajes son más bien como interrogantes profundos y abiertos que dan sentido y contenido a nuestra vida. Resulta enormemente sugestiva la imagen del árbol sagrado comentado por Platón en *Fedro*.⁸⁶⁶ Ya se tratase de una encina o de un roble del santuario de Dodona en el nordeste de Grecia, este oráculo existió en el 2000 a.C., y aún existe hoy como lugar. Allí acudían los consultantes de la sonoridad de aquellas hojas del árbol emisor de mensajes que escuchaban las sacerdotisas, ya que inicialmente eran ellas las encargadas de interpretarlos, como también la caída de las hojas para así dar respuesta a las consultas en el templo dedicado a la diosa madre Dione.

En 1942, antes de la redacción de la “La persona y lo sagrado”, Weil escribía en sus *Cahiers*⁸⁶⁷ aproximaciones de significado entre sacro, sacrificio y santidad. Refiriéndose a la cruz como instrumento de suplicio, afirma que se presenta como natural dotarlo de un carácter sagrado que purifica la violencia cumplida. En este caso es el sacrificio lo que vuelve sagrado, lo que torna santo al objeto, pero no deja de ser una paradoja la que envuelve la sacralidad entendida en clave de sacrificio. En este sentido, René Girard afirma que existen dos maneras opuestas de presentar el sacrificio en los rituales de las sociedades primitivas, o bien como algo santo o bien como crimen, pues llega un momento en el que resulta insoluble la aporía ante el carácter sagrado de la

⁸⁶⁵ Emilio Lledó, *La memoria del logos*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1989, p. 107. Es un cuidadoso y extenso análisis de la obra platónica constatando que ciertos vocablos usados por el logos mítico en la poesía y la tragedia, pueden desembocar en la organización de paradigmas imprevistos y diferenciados del logos lógico posterior, pues “el paradigma en el lenguaje está constituido por todos los términos ausentes que, sin embargo, confirman el significado de los presentes”, p. 106.

⁸⁶⁶ Fedro, 275b. El árbol sagrado se encuentra asimismo en la *Odisea* de Homero y en Heródoto. En la *Odisea* se narra que Ulises viajó expresamente a Dodona para consultar acerca de su regreso a Ítaca.

⁸⁶⁷ Simone Weil, *Cahiers (février 1942-juin 1942)*, *La porte du transcendant*, OC VI 3, “Cahier IX” (K9), p. 218 y ss.

víctima en las sociedades primitivas: dado que es criminal matarla porque es sagrada, pero a la vez “la víctima no sería sagrada si no se la mata”.⁸⁶⁸ De hecho, Girard concluye que existiría un vínculo irreductible entre sagrado y violencia: lo sagrado siempre esconde una violencia ritualizada, que se pretende ocultar u olvidar, pues ese “acontecimiento fundador”,⁸⁶⁹ aquella violencia primera no debe aparecer si se quiere retener la virtud estructurante del relato propio, en el momento de instituirse una religión. En las siguientes páginas weilianas de estos *Cahiers*, reunidos bajo el título *La porte du transcendant*, encontramos diversas alusiones a objetos sagrados, relaciones continuas con las matemáticas, si bien no encontramos la referencia a lo impersonal, que constituye la noción original de Weil en relación a la sacralidad y que, con toda contundencia, quedará presentada al año siguiente en “La persona y lo sagrado.”

En el documental de Florence de Mauro dedicado a Simone Weil⁸⁷⁰ y citado anteriormente, Girard, afirma que si bien Weil parece aceptar como verdaderos algunos principios metafísicos esenciales de lo religioso, el aspecto facilitador para la vida o de consolación que se pretende atribuir a lo religioso es lo que Weil rechazaría. Esta observación complementa de manera paralela lo que ya he indicado en el primer capítulo: si bien la desventura es el gran acceso a lo sobrenatural, ese acceso no significaría directamente la sanación o cura, ni tanto menos la garantía de preservación ante el *malheur*. Pretender esto constituye una falsa creencia religiosa, como falsa era también, para Weil, la creencia política proveniente de la “religión de las fuerzas de producción”,⁸⁷¹ que ponía la justicia social en manos del progreso de producción. En 1934 ya era taxativa en este sentido, al afirmar que “creer que nuestra voluntad converge con una misteriosa voluntad que actuaría en el mundo y nos ayudaría a vencer es pensar religiosamente, es creer en la Providencia”.⁸⁷²

⁸⁶⁸ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordà (trad.), Anagrama, Barcelona, 2012, p. 9.

⁸⁶⁹ *Ibidem*, p. 322.

⁸⁷⁰ Documental *Simone Weil: L'irrégulière, 1909-1943*, Zadig Productions y Arte France, 2008.

⁸⁷¹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 30.

⁸⁷² *Ibidem*.

Si volvemos al ámbito de las contradicciones —acerca de las cuales, una vez más, Weil afirma que “no son errores sino puertas a lo trascendente”—,⁸⁷³ como es la contradicción que se cumple entre la verdad que es universal y la realidad que es experimentada como particular; en cada caso de contradicción insoluble, según Weil, se trata de un umbral que se genera entre la experiencia humana y el plano sobrenatural. Lo mismo ocurre con el *malheur*, como ya he indicado en el primer capítulo de la tesis, y vuelve a decir Weil: “la desgracia contiene tesoros de sabiduría sobrenatural”.⁸⁷⁴ En el caso de la mayor e irreductible de las contradicciones, la que se da entre bien y mal —o su equivalente en el plano empírico y social: entre justicia y fuerza— es la contradicción más acuciante en un mundo enajenado del bien y sometido casi enteramente a la tiranía de las fuerzas que en él operan.

La constatación contradictoria de copresencia de bien y de mal, una vez más, cabe subrayar, es la más radical de las contradicciones, y debe poderse pensar en su ineliminabilidad en tanto sus términos opuestos se hallan en una total e irreductible extrañación y, a la vez, ha de poderse pensar en “su unidad misteriosa, de otro modo se cae inevitablemente en formas degradadas de creencia”.⁸⁷⁵ Como afirma Gaeta,⁸⁷⁶ éstas, han impregnado tanto las ideologías de los “apóstoles del liberalismo” como el materialismo revolucionario de Marx para el que la imprevista victoria de los débiles vuelve a poner el destino de los seres humanos en manos de la desnuda fuerza.

La contradicción, así como el *malheur*, son accesos irreductibles para entrar en contacto con el ámbito trascendente de la verdad, dominio que de otro modo resultaría inaccesible a las facultades humanas, y sin tocar esos límites probablemente creeríamos estar, recordemos, falsamente en el paraíso.

Weil se propone sondear en los fundamentos no solo intelectuales sino también en los propios de las tradiciones espirituales de la civilización,⁸⁷⁷ ambos ámbitos a los que prestaba generosamente toda su atención y todo el rigor de

⁸⁷³ Simone Weil, “Cahier XVII (K17)”, OC VI 4, p. 316.

⁸⁷⁴ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 125.

⁸⁷⁵ *Ibíd.*, p. 63.

⁸⁷⁶ *Ibíd.*

⁸⁷⁷ Baste mencionar aquí la incisiva *Carta a un religioso*, a la cual ya nos hemos referido.

su inteligencia y formación, de hecho afirma: “mi vocación [...] exige una probidad intelectual absoluta”.⁸⁷⁸ Parecería que dicha tarea no es practicable sin la dimensión sobrenatural, sin la propuesta del bien puro, que se halla fuera del mundo humano y de lo fenoménicamente pensable. El filósofo y dramaturgo Gabriel Marcel consideró a Simone Weil como “un testigo de lo absoluto”,⁸⁷⁹ admitiendo la dificultad infranqueable que reviste dar contenido a esta palabra. En este breve escrito, de 1966, Marcel visibiliza el doble precio que Weil debió pagar por la autenticidad de su pensamiento y experiencia espirituales: por un lado, puede apreciarse en las décadas que llevamos de recepción de su obra que ciertas personas o colectivos podrían querer monopolizar su legado. Por el otro, se ha visto expuesta a quedar marginada de una cierta coherencia intelectual, incluso llegando a no reconocerle la condición de filósofa, como hace Marcel, a pesar de considerarla un “espíritu notablemente lúcido”⁸⁸⁰ y calificar su vida y obra con el término de “asombrosas”. Asimismo, Marcel preserva a Weil de un posible sincretismo al que pudiera quedar sujeta según ciertas lecturas de la obra de alguien que, como ella, se hallaba “habitada por el fuego”.⁸⁸¹ Marcel advierte acerca de que todo lo que pudiéramos “decir de Weil corre el riesgo de traicionarla”,⁸⁸² por ello cabe dejar que su palabra nos interpele pues, recordemos, esta hermana de Antígona “lleva un mensaje adaptado a cada uno de nosotros”.⁸⁸³

Efectivamente, atender, alimentarse o citar a Weil, siempre requerirá la mayor completitud con la que se la pueda conocer, y reconocer como *fuerza de autoridad*, pues su discurso incide en los grandes campos que la cultura ha necesitado disociar. Y por otra parte, a medida que su acción y su discurso avanzan, Weil no deja de interpelarnos a cada uno de los que la leemos.

Es en el bien absoluto, decíamos, en el que Weil puso toda su capacidad de atención y de fe. Y es este el tránsito —que casi presentimos o intuimos— descendente desde el bien platónico, que probablemente encontraría en ella

⁸⁷⁸ Simone Weil, “Ultimo texto”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 100. Tengamos presente aquí la afirmación de Simone Pétrement: “profesaba un verdadero culto por Platón, Descartes y Kant”, *Vida de Simone Weil*, op. cit. p. 62.

⁸⁷⁹ Marie Magdeleine Davy, *Simone Weil*, op. cit., p. 8.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 9.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 11.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 12.

una dimensión divina en el Dios cristiano. Bien que, en cualquier opción religiosa solo podemos consentir en recibir.⁸⁸⁴ Esto se traducirá en la vida de Weil en una necesidad de legitimar, como ya hemos visto, la copresencia de distintas tradiciones espirituales que han encontrado el modo de reconocerse en las últimas décadas, a través del diálogo interreligioso. No es difícil visualizar el reconocimiento mutuo al que se ven abocadas las distintas tradiciones, en lo que probablemente sería una profunda aspiración de Simone Weil, pues a la vez que buscaba lo común a todas las expresiones de tipo espiritual, se la podría identificar con una especie de teología transversal, en la cual se “debería reconocer que las definiciones de los concilios solo tienen un significado en relación a su entorno histórico”,⁸⁸⁵ como asimismo escribe: “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”.⁸⁸⁶

Dios para Weil es esencialmente el bien absoluto, lo intuye ajeno al atributo de la potencia y de la fuerza donde en cambio coloca el amor sobrenatural. Sobre Dios, para ser puros, sagrados e impersonales, solo podrían tenerse pensamientos desordenados pues el nombre de Dios, como afirma Maurice Blanchot, “no pertenecería al lenguaje en el que ese nombre interviene”,⁸⁸⁷ y por eso mismo “queda siempre por nombrar”.⁸⁸⁸ En los párrafos finales de “La persona y lo sagrado” Weil indica que las palabras Dios, verdad, justicia, amor, bien —son poco confortables, lejanas a la comodidad que caracteriza las palabras de la región fenoménica— y que su inspiración “reclama otro lenguaje”.⁸⁸⁹ Con todo, Weil sostiene el esfuerzo por precisar rasgos de esa dimensión sobrenatural y divina, por ejemplo, al afirmar que sería “falsa toda

⁸⁸⁴ Simone Weil, “Teoría de los sacramentos”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 92.

⁸⁸⁵ Simone Weil, “Ultimo texto”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 101.

⁸⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁸⁷ Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, Cristina de Peretti (trad.), Paidós, Barcelona, 1994, p. 79.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁸⁹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 40.

concepción de Dios incompatible con un movimiento de [amor y de] caridad pura”.⁸⁹⁰

Se debe insistir en que, con independencia de la tradición religiosa a la cual se adscriba cada ser humano, todos tienen una condición sagrada que, como ya hemos indicado, no radica en su persona, tampoco en fragmentos de su cuerpo, ni en sus pensamientos, sino en su ser completo, en ese todo indiviso que es quizá lo único que hace iguales a cada uno de los componentes de la humanidad: “Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en tanto pueden ser concebidos como constituidos por una exigencia central de bien alrededor de la cual se dispone la materia psíquica y carnal”.⁸⁹¹

Así pues, el enlace misterioso y a la vez inequívoco que une, religa, a todos los integrantes humanos, sería la condición de sagrado, intrínsecamente unida a la aspiración al bien, o mejor: a la “voluntad de aspiración”⁸⁹² al bien. Condición que solo podrá experimentarse, según Weil, en el ámbito impersonal, dejando a un lado la persona, las creencias y las incredulidades que cada cual posea. Tal como indica Michel Narcy, es conocida la desconfianza de Weil “hacia todo tipo de encuadramiento e incluso hacia toda incitación colectiva”,⁸⁹³ por lo que en relación al bien es preferible hablar de aspiraciones cristianas en lugar de valores cristianos, pues éstos invocan una presencia y nuestro bien está ausente. Una vez más Weil escribe: “Dios no puede estar presente en la creación más que bajo la forma de la ausencia”.⁸⁹⁴ En varios lugares indica que su concepción teológica gira en torno a un Dios ausente: que ha dejado el mundo como huella, el mundo como el amplio trabajo de transponer significaciones, el mundo como el lugar en el que se debe atender a toda forma de belleza: “Lo bello excede la inteligencia, y sin embargo toda cosa bella nos ofrece algo a comprender, no solamente en ella misma sino en nuestro

⁸⁹⁰ Simone Weil, *Carta a un religioso*, op. cit., p. 54.

⁸⁹¹ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 65.

⁸⁹² Véase Michel Narcy, “Estado, sociedad y religión en *L’Enracinement*”, Alejandro del Río Hermann (trad.), *Apeiron*, op. cit., p. 114.

⁸⁹³ *Ibíd.*

⁸⁹⁴ Simone Weil, “Cahier VIII (K8), OC VI 3, p. 105.

destino”.⁸⁹⁵ Finalmente, el mundo en el que cabe alcanzar una espera que deje lugar a “la operación sobrenatural de la gracia”.⁸⁹⁶

Para acceder a una mayor comprensión de lo impersonal debería consentirse el vínculo sobrenatural, “un vínculo que ata a la otra realidad”⁸⁹⁷ y por el cual se obtiene, al mismo tiempo, el acceso a una igualdad humana, a algo que hace a los seres humanos verdaderamente semejantes en su condición de pensantes separados. Igualdad humana que en el mundo natural y social no es posible detectar, pues si algo define al mundo es el ser una composición de diferencias y desigualdades, en la que cada parte, a su vez, solicita una atención desigual. A pesar de ello, estaría al alcance de cualquier ser humano, sin excepción, “el orientar la atención y el amor fuera del mundo y de recibir el bien”.⁸⁹⁸

Hay más precisiones por parte de Weil acerca del tránsito a lo impersonal: éste puede darse en el ser humano únicamente como individuo, “en la soledad. No solo la soledad de hecho, sino la soledad moral”.⁸⁹⁹ Esta atención desde lo impersonal, es de una “cualidad rara”⁹⁰⁰ y no podría conseguirse permaneciendo en medio de la colectividad. A lo impersonal no se accede en grupo o estando en grupo, del mismo modo que un colectivo de espíritus no puede realizar una operación matemática elemental. “Una suma se opera en un espíritu que olvida momentáneamente que existe algún otro espíritu”.⁹⁰¹ Weil sostiene que “la colectividad es ajena a lo sagrado”,⁹⁰² es más, el grupo puede llegar a proporcionar una falsa imitación de lo sagrado y desorientar así al ser individual. El error de atribuir a la colectividad un carácter sagrado tiene para Weil el nombre de idolatría y dentro de ésta observamos el equívoco de considerar sagrada la realización de la persona o concebir como sagrada directamente a la persona. Llega a afirmar que la idolatría “es el crimen más

⁸⁹⁵ Simone Weil, “Cahier XII (K12)”, OC VI 3, p. 388.

⁸⁹⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 26.

⁸⁹⁷ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 64.

⁸⁹⁸ *Ibidem*.

⁸⁹⁹ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 22.

⁹⁰⁰ *Ibidem*.

⁹⁰¹ *Ibidem*.

⁹⁰² *Ibidem*.

extendido en todo tiempo y lugar”,⁹⁰³ pues se reduciría a adorar la máscara del ser humano.

Si bien existe oposición entre personal e impersonal, es reconocible un pasaje entre ambas categorías, el cual tiene una dirección única: la que va de lo impersonal a lo colectivo, pues esta mudanza no se cumple a la inversa. De hecho, el único modo de escapar de lo colectivo es que la persona se eleve “por encima de lo personal para penetrar en lo impersonal”.⁹⁰⁴ Recordemos que Weil prescribe una responsabilidad muy clara para aquellos que han penetrado en el dominio de lo impersonal: la de preservar en los seres humanos “no la persona sino lo que de frágiles posibilidades de tránsito a lo impersonal encierra”⁹⁰⁵ cada individuo humano. Y cuando esa parcela de su alma consiguiera enraizar en el bien impersonal es factible que pueda extraer y transportar una energía libre, carente de apoyos y desde allí dirigir una fuerza real, si bien mínima, sobre lo colectivo, que acalle el tumulto y la asfixia de mentiras, propagandas y opiniones y que propicie una calidad de silencio y de espera en la que “la verdad pueda germinar y madurar; esto es lo que los hombres se merecen”.⁹⁰⁶ Y esto debería cumplirse “todas las veces que piense que es su obligación”⁹⁰⁷ respecto a lo colectivo. De modo que este deber consiste en: “Extender sobre la misma vida colectiva un color de vida impersonal, es decir, de belleza”.⁹⁰⁸ No otra sería la función especial de la religión y de quienes tienen a su cargo seres humanos, hasta el punto de hacernos pensar cómo remediar la irresponsabilidad que comportaría la desatención hacia los misterios o respecto a la noción misma de misterio.

Es atingente tener en cuenta la observación de Gaeta⁹⁰⁹ respecto a lo lejano que se halla el “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”,⁹¹⁰ de aquellas declaraciones, que deben tenerse otra vez en

⁹⁰³ *Ibíd.*

⁹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 23.

⁹⁰⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 23.

⁹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 38.

⁹⁰⁷ *Ibíd.*

⁹⁰⁸ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p.122.

⁹⁰⁹ Giancarlo Gaeta, “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona e il sacro*, op. cit., p. 66.

⁹¹⁰ Simone Weil, “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, *Escritos de Londres*, op. cit. pp. 63-70.

cuenta: tanto de 1789 como las concebidas por bases de tipo marxiano, ya fueran leninistas, trotskistas, estalinistas o libertarias, en las que “la aspiración a la justicia es contradictoriamente confiada a las relaciones de fuerza”,⁹¹¹ lo que a su vez ocurre con la propia noción de derecho, criticada por Weil, derecho cuyo ejercicio ha de contar, llevado hasta sus últimas consecuencias, como vimos en el segundo capítulo de la tesis, con el recurso a la coacción y a la fuerza.

Weil tuvo la valentía de contraponerse frontalmente a las herencias recibidas, poniendo en juego la noción de impersonal y con ello evidenciando un error de fondo que impediría concebir el vínculo que conecta todo ser humano a la realidad que está fuera del mundo. Al abrir el pasaje a lo impersonal, abrió un modo de pensar el ser humano incorporando la relación de éste con la dimensión trascendente pero de una manera probablemente ajena a etiquetajes doctrinales y a lenguajes preexistentes. Si bien Weil reconoce que es necesaria una cierta doctrina, al afirmar en 1943: “Una doctrina no basta para nada, pero es indispensable tener una, aunque solo sea para evitar ser confundido por las doctrinas falsas”⁹¹² y a su vez permita una cierta regulación de la fuerza en el ámbito fenoménico.

Introdujo así, una modificación de fondo, difícil de pasar por alto en la civilización, tanto en la vertiente espiritual como en la política. Como ya indiqué en el segundo capítulo: el error, el pecado radican en la persona, mientras que justicia, belleza, verdad, dignidad, misericordia, es decir, la esfera de la perfección, el ámbito de las aspiraciones compartidas, constituyen bienes impersonales, anónimos y, lo que nos interesa enfatizar aquí: nos enraízan, aunque transitoriamente, en la esfera de lo sagrado, plenamente coincidente con el ámbito del bien.

Surgen preguntas inevitables pues ¿cómo fundar una sociedad democrática en la idea de que Dios, acerca del cual, recordemos, solo se pueden tener pensamientos desordenados, tendría alguna dimensión que la habilite dentro

⁹¹¹ Giancarlo Gaeta, “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona e il sacro*, op. cit., p. 66.

⁹¹² Simone Weil, “Esbozo del fundamento de una doctrina (sobre todo para su uso en los grupos de estudio en Francia)”, “Fragmentos y Notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 119.

del lenguaje? ¿En la aceptación de la idea de que el bien puro existe y es sobrenatural, toda vez que dicha idea solo es homogénea en el abstracto ámbito de las aspiraciones? ¿Cabría aspirar a concebir la subordinación de la política a la trascendencia del bien? ¿Sería esperable “un punto en el cual tiempo y eternidad, político y sacro, vuelvan a tocarse”,⁹¹³ si es que sus orillas se tocaron alguna vez? ¿Cómo presuponer o dar por hecha una correspondencia entre equilibrio sobrenatural y equilibrio político? ¿Es posible hacer política en tercera persona? ¿Será posible fundar instituciones que hagan política desde lo impersonal? Toda vez que los partidos políticos solo suministran ideología, demagogia, populismo, pretensión de totalidad. “Partido”, como ya he indicado, viene de “parte”, si se es parte no se puede pretender ser totalidad. Weil afirma en 1943 que el hecho de que existan los partidos políticos no es motivo suficiente para conservarlos, habría que revisar si existe algún tipo de bien mayor que los legitime y haga deseable su existencia. Añade Weil: “La democracia, el poder de los más, no es un bien”.⁹¹⁴

Reconocería también aquí la capacidad liminar de Weil de patentizar la necesidad de poner en relación en el pensamiento —tarea no fácil, pues no se trata de establecer nociones opuestas solamente— niveles distintos de realidad, lo necesario con lo espiritual, lo político con lo sagrado, lo natural con lo sobrenatural, hasta donde es posible en el caso de “sobrenatural”, como la propia Weil indica y tratamos en el siguiente apartado. Cabe añadir que Weil no solo pone estas dimensiones en relación —de una manera difícil de reproducir si no es colocando lo sobrenatural como la gran bisagra que permite articular lo lúcidamente pensado por Weil—, sino que debemos asumir, asimismo, que en su discurso la responsabilidad, el activismo político y lo sagrado se articulan de manera indisoluble y que la ineludible idea de relación entre los planos múltiples, debe inspirar las aspiraciones compartidas de los seres humanos, las aspiraciones comunes de los que piensan por separado.

⁹¹³ Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico*, op. cit., p. 263.

⁹¹⁴ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, p. 102, cita ligeramente modificada.

4.2 Pensar lo sobrenatural

Resulta ineludible aproximarse a la noción de sobrenatural en el pensamiento de Simone Weil, pues en muchos momentos de sus análisis, establece relaciones entre las realidades sociales y políticas y esta dimensión de carácter espiritual y sagrado —no forzosamente religioso en el sentido institucional—, en las que lo sobrenatural y lo sagrado quedan, más que asociados, identificados con lo impersonal. Recordemos sus palabras ya citadas: “Lo que es sagrado, lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal”.⁹¹⁵

La primera vez que leemos ‘sobrenatural’ en “La persona y lo sagrado”, es para poner de manifiesto que todo lo que sea ajeno a “la operación sobrenatural de la gracia”,⁹¹⁶ debemos entenderlo como carente de la pureza, de la impersonalidad, del anonimato, indispensables para que el alma acceda a esa especie de atención que, como hemos dicho anteriormente, es la misma para la verdad que para el *malheur*. Ambos objetos están hermanados por una misma “atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa”.⁹¹⁷ Concluye “La persona y lo sagrado” sosteniendo que “el orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza”.⁹¹⁸ Por el contrario, todas aquellas nociones en las que puedan detectarse abusos que disminuyen el bien en ellas, como las de persona, derecho o democracia, entre muchas otras, “son ajenas al bien”.⁹¹⁹ Pues aun cuando estas nociones se encuentren “un poco por encima de la fuerza bruta”,⁹²⁰ se hallan más cercanas a lo que pesa en este mundo impidiendo la elevación del alma, que a las alas que la aproximan a la energía “que irradia el espíritu”,⁹²¹ la que puede beber de fuentes sobrenaturales. Por lo que, “para estar seguro de decir lo que

⁹¹⁵ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 20.

⁹¹⁶ *Ibíd.*, p. 26.

⁹¹⁷ *Ibíd.*, p. 35.

⁹¹⁸ *Ibíd.*, p. 40.

⁹¹⁹ *Ibíd.*, p. 31.

⁹²⁰ *Ibíd.*, p. 26.

⁹²¹ *Ibíd.*

hay que decir⁹²² en relación a los desventurados, palabras y frases deben expresar “siempre, en todas partes, en todas las circunstancias, únicamente el bien”.⁹²³ Y el bien, recordemos, como opuesto al mal natural, es siempre sobrenatural. Lo sagrado es un *tópos* anónimo, situable en una liminariedad entre el horizonte natural y el sobrenatural que debemos entender como ajeno a los dispositivos del lenguaje y de cualquier forma poder. Dicha dimensión impersonal, sagrada y sobrenatural se manifiesta “o bien en cada alma o bien en cada sociedad”,⁹²⁴ en cantidades imperceptibles y, sin embargo, suficientes —como la semilla de mostaza a la que se refieren los Evangelios, el grano de granada, o “la levadura en la masa, la sal en la comida”,⁹²⁵ o como “una perla oculta en el fondo de un campo”—⁹²⁶ pues, aunque infinitesimales, si están en su lugar y momento precisos, “operan de manera decisiva por su sola presencia”⁹²⁷ y garantizan la elevación del alma y la de los pueblos en su progreso hacia el bien. El grado de realidad es tal que “Donde está [lo sobrenatural] ausente, nada imaginario puede reemplazarlo”.⁹²⁸

Weil indica asimismo que en “la vida de un pueblo como en la vida de un alma se trata solo de poner ese infinitamente pequeño en el centro”.⁹²⁹

Es preciso tener en cuenta que para Weil cabe discernir lo más nítidamente posible, tanto las palabras como las instituciones que ellas proyectan, respecto de ese “otro lenguaje”,⁹³⁰ que reclama la inspiración sobrenatural de la cual aquellas proceden. Al introducir esta distinción Weil posibilita que visualicemos mejor lo que está mostrando: el vínculo entre la dimensión natural, donde no todo es posible, y la sobrenatural que, en cambio, posibilitaría soluciones más justas en lo que naturalmente es limitado, imperfecto o insoluble, por su capacidad de interrumpir la desnuda cadena causal y mecánica de los hechos

⁹²² *Ibíd.*, p. 31.

⁹²³ *Ibíd.*

⁹²⁴ *Ibíd.*, p. 38.

⁹²⁵ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 85.

⁹²⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 38.

⁹²⁷ *Ibíd.*, p. 39.

⁹²⁸ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 85.

⁹²⁹ *Ibíd.*

⁹³⁰ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 40.

sin más. Así escribe: “Lo que siendo indispensable para el bien, es imposible por naturaleza, siempre es posible sobrenaturalmente”.⁹³¹

Asimismo, sostiene que lo sobrenatural actuaría en el alma aligerando en ella el peso del mundo, pero haciéndola permanecer en él. Aquellos que tienen alguna parcela de autoridad ya sea social que espiritual, no solo han de mostrar al público “cosas que elogiar, admirar, esperar, buscar, pedir”,⁹³² sino que deben sentir “la obligación de tan solo proponer a las aspiraciones de los hombres un bien real y perfectamente puro”.⁹³³

En algunos momentos de “Esta guerra es una guerra de religiones”,⁹³⁴ Weil desarticula la identificación entre la gracia y la gloria de los fuertes, y se refiere a la acción, imperceptible, de lo sobrenatural que visualiza en la guerra de ese momento, y la situación de los países europeos en ella.

Al mismo tiempo, afirma en “Reflexiones sobre la revuelta” que, para Francia, esta *drôle de guerre* —la guerra extraña o peregrina, expresión con la que se llamaba a la Segunda Guerra Mundial—, es una guerra que “no es la suya”.⁹³⁵ Y en cualquier caso, una de las cosas más absurdas que se han escrito en los muros de Francia es: “Venceremos porque somos los más fuertes”,⁹³⁶ pues los momentos verdaderamente decisivos e imperecederos, se caracterizan precisamente por la ausencia de fuerza: “La fuerza enemiga se paró porque la fuerza, no siendo divina, está sujeta al límite”,⁹³⁷ al modo en que “Las olas del mar llegan lejos pero algo las detiene”.⁹³⁸ Como en el caso del mar y la naturaleza toda, incluido el ser humano, los antiguos sabían que πέραις, como hemos indicado en el primer capítulo, es un límite divino diseñado en el *ápeiron*, lo ilimitado, y dicho límite no puede ser transgredido sin más, es decir, cada cosa no puede pretender ser otra de lo que esencialmente es, sin que eso carezca de consecuencias.

⁹³¹ *Ibíd.*, p. 30.

⁹³² *Ibíd.*, p. 39.

⁹³³ *Ibíd.*

⁹³⁴ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit., pp. 81-88.

⁹³⁵ Simone Weil, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 89.

⁹³⁶ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit. p. 87.

⁹³⁷ *Ibíd.*

⁹³⁸ *Ibíd.*

Weil plantea a menudo su desconfianza hacia la fuerza, a la vez que reconoce el carácter ineliminable de la misma, como hemos visto en el capítulo *Malheur*. Asimismo, se percata de la inutilidad de la ideología pacifista, ingenua y mayoritaria, propia del *gros animal*, del animal colectivo, pues como observa Maite Larrauri, “los seres humanos siguen inexorablemente las leyes de la fuerza y si se representan a sí mismos como seres morales, no es sino porque se muestran obedientes respecto a un modo de actuar colectivamente bien visto”.⁹³⁹ En esta dirección, efectivamente “No se gana la guerra con la fuerza”,⁹⁴⁰ añadiendo “pero tampoco sin ésta”. Dado que los fuertes serán siempre los vencedores, “Los débiles para ganar tienen que convertirse en fuertes”,⁹⁴¹ produciendo una tautología entre fuertes y vencedores, en la que nunca estarán los justos ni los débiles, pues la violencia es lo que desvelará a los ganadores que ejercerán su condición de superioridad. Lo que se genera entre las partes contendientes, aleja otra vez la verdadera paz y engendra futuras violencias.

La acción sobrenatural de la gracia, que haría que los hechos de una cierta especie vayan adecuadamente combinados con las palabras, se halla muy distante de la fuerza pues: “El amor a la verdad siempre está acompañado de humildad. El genio real no es más que la virtud sobrenatural de la humildad en el dominio del pensamiento”.⁹⁴² Es más, este anonadamiento del alma apta para dicha virtud, apta para pensar “con el alma entera [que] es tener la experiencia de la nada”,⁹⁴³ es un “estado de extrema y total humillación que también es la condición de tránsito hacia la verdad”,⁹⁴⁴ que dota de una atención pura para atender a las circunstancias y al ser humano que las experimenta. Estaremos perdidos “si solo nos libera el dinero y las fábricas de América, recaeremos de un modo u otro en otra servidumbre equivalente a la que sufrimos”.⁹⁴⁵ Europa necesita curarse de sus idolatrías y la carencia de una

⁹³⁹ Véase Maite Larrauri, “No se gana la guerra con la fuerza”, Rosa Rius (ed.), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006, pp. 104-113.

⁹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 107.

⁹⁴¹ *Ibíd.*, p. 106.

⁹⁴² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit. p. 31.

⁹⁴³ *Ibíd.*, p. 34.

⁹⁴⁴ *Ibíd.*

⁹⁴⁵ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, p. 87.

verdadera fe hace difícil algo que no se soluciona con la sola “promesa de ropa y dinero”,⁹⁴⁶ como tampoco con las estadísticas de producción. Weil sostiene que a las naciones sojuzgadas solo les queda el camino de la virtud de la pobreza espiritual, diferenciando esta de cualquier forma de servidumbre, pues son distintas por algo “infinitamente pequeño, que es infinitamente más que nada”.⁹⁴⁷ Acaba el ensayo planteándose una pregunta muy actual: si Europa sabrá aprovechar el *malheur* de la guerra, teniendo presente que la virtud de la pobreza espiritual encuentra en la desventura solamente “la ocasión casi única de aprenderla”.⁹⁴⁸ Afirma que, por lo pronto, ha habido que aprender “que la política verdaderamente realista tiene en cuenta ante todo al pensamiento”⁹⁴⁹ que juega a favor del bien.

Simone Weil, es reticente a considerar “la religión como fuente de consuelo”⁹⁵⁰ y al mismo tiempo indica la conveniencia de un “ateísmo purificador”⁹⁵¹ como actitud más cercana a la “verdadera fe”. Fe que constituye una especie de confianza en el mundo cuando se es tocado por la gracia del amor; si bien Weil advierte que no se siente autorizada para hablar de amor, sostiene con seguridad que allí donde el amor habita “opera mediante un surgimiento ininterrumpido de energía sobrenatural”.⁹⁵² Dicha fe se halla más próxima a la verdad que le es propia, que la de aquel creyente que no ha despertado la dimensión sobrenatural en su alma. Y si tenemos a dos hombres que carecen de experiencia de Dios, el que se halla más próximo a él es el que lo niega, pues el que cree en un Dios falso estaría impedido “para siempre [de] acceder al verdadero”.⁹⁵³

Es necesario dar cabida en el espíritu a la siguiente aspiración: “tener de la misericordia divina un concepto que no desaparezca, que no cambie, independientemente de lo que el destino me tenga reservado, y que pueda ser transmitido a cualquier ser humano”.⁹⁵⁴ Aún más, afirma que “los errores de

⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁹⁴⁷ *Ibidem*.

⁹⁴⁸ *Ibidem*.

⁹⁴⁹ *Ibidem*.

⁹⁵⁰ Simone Weil, “El ateísmo purificador”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 152.

⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 151.

⁹⁵² Simone Weil, “Cartas a Maurice Schumann”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 158.

⁹⁵³ Simone Weil, “El ateísmo purificador”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 151.

⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 152.

nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural”,⁹⁵⁵ así como también el haber circunscrito la religión a fuente consoladora, señala que ambos aspectos constituyen el mayor obstáculo para la verdadera fe. Entendemos que para Weil “verdadera fe” es entonces, y sobre todo, la instancia que corresponde a una mirada atenta al mundo, llegando a afirmar que “la atención absolutamente pura y sin mezcla es oración”,⁹⁵⁶ ese estado máximamente elevado, que presupone la fe y el amor, conduce a identificar la atención con la oración.

En *Carta a un religioso*, texto que comenzó a redactar en Nueva York en 1942, llega a afirmar que solo hay una parte del alma humana capaz de contacto con los misterios y ésta es la “facultad de amor sobrenatural”,⁹⁵⁷ es decir, únicamente en virtud de ese amor podría el alma adherirse a los misterios. Para adherirse a esa facultad de amor, la inteligencia debe silenciarse y, solo *a posteriori* respecto a ese silencio, podrá reconocer las ventajas de subordinarse al amor sobrenatural. Por ello, el ejercicio de la inteligencia, en relación a los misterios, no conducirá a la afirmación ni a la negación de los mismos, sino más bien al discernimiento de la virtud sobrenatural que nos habilita para amar. Y es que la atención verdadera no es un estado fácil para el ser humano, sin ser imposible, pues lo “sobrenatural solo es difícil”,⁹⁵⁸ a menudo constituye un esfuerzo para el espíritu y suele verse obstaculizada por cualquier turbación personal que altere la sensibilidad, de aquí que Weil se refiera a la “obligación

⁹⁵⁵ *Ibídem*, p. 151.

⁹⁵⁶ Simone Weil, “La atención y la voluntad”, *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 153.

⁹⁵⁷ Simone Weil, *Carta a un religioso*, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1998, p. 49. [*Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.] El destinatario de esta carta fue el sacerdote dominico Marie-Alain Couturier (1897-1954), quien fue presentado a Simone Weil por Jacques Maritain durante la estancia de la filósofa en Nueva York. Simone Weil, *Carta a un religioso*, op. cit., p. 49. El destinatario de esta carta, como ya indicáramos anteriormente, fue el sacerdote dominico Marie-Alain Couturier (1897-1954), quien fue presentado a Simone Weil por Jacques Maritain durante la estancia de la filósofa en Nueva York. Me es difícil, por otra parte, habiendo hecho estancia en el lugar, no hacer mención del hecho de que fuera el padre Couturier quien, en 1950, encargara a Le Corbusier, el proyecto y construcción del convento Sainte-Marie de la Tourette, obra concluida en 1957, en Eveux sur Arbresle, Francia. No solo por ser uno de los ejemplos de la arquitectura sacra contemporánea, sino porque inevitablemente pienso en la posible huella, también allí, de Simone Weil en relación a la composición en arquitectura, como referencia de composición múltiple y el énfasis de la proporción áurea en los espacios para el ser humano.

⁹⁵⁸ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 86.

imperiosa de proteger, tanto como sea posible, la facultad de discernimiento que se tiene en sí mismo contra el tumulto de las esperanzas y de los temores personales”.⁹⁵⁹ Con verdadera fe está aludiendo, pues, a la “formación de la atención”⁹⁶⁰ y estas palabras exactamente son las que definen para Weil “cultura”. La fe podría llegar a ser, entonces, esa “experiencia en la cual la inteligencia es iluminada por el amor”⁹⁶¹ sobrenatural, pues si nuestro órgano para ver la verdad, afirma Weil, es la inteligencia —cuyos medios propios son la constatación y la demostración—, nuestro órgano para ver a Dios es el amor, y la preeminencia de este amor debe ser asumida por la inteligencia. Habría ese reconocimiento ulterior a la lucidez que regresa del anonadamiento indispensable —que no es otra cosa que una atención extrema—, y que resulta ser el actualizador del potencial creador del ser humano en relación a la verdad sobrenatural.

Cabe no perder de vista el *malheur*, pues debería generarse un pensamiento que se acerque cada vez más a la justicia mediante la regulación de la fuerza que ejercen los grandes generadores de infelicidad en el mundo, como son, por ejemplo, los determinismos sociales, que incluso matan o inducen a morir a seres humanos. Pensemos en la fuerza intrafamiliar y mortífera ejercida en nuestros días entre géneros, en la violencia también extrema del terrorismo contemporáneo, en la discriminación de los géneros, el racismo, el *bullying* en los colegios y en el trabajo, así como en un desventurado y largo etcétera que hostiliza, cuando no asesina barbáricamente, a seres humanos en el mundo presente en el que además, y con estupor, asistimos a la muerte en el mar de cientos de adultos y niños refugiados que carecen de la acogida europea. Se trata de una tarea ineludible, que se impone para perfilar una sensibilidad política tal que trabaje eficazmente en la dosificación y prevención de la fuerza, en la cual los desventurados tengan la importancia que no han tenido a lo largo de la historia de la humanidad. Que adquieran un protagonismo inédito en el imaginario de la historia, que cobre sentido una nueva subjetividad política en la que el pulso de fuerzas de la narrativa de esa historia no dé a los

⁹⁵⁹ Simone Weil, “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 111.

⁹⁶⁰ Simone Weil, “Fragmentos y Notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 125.

⁹⁶¹ Simone Weil, “Cahier VI (K6)”, OC, VI 2, p. 340.

desventurados una destinación residual, como habitualmente ha ocurrido. Los desventurados tienen el reto de mantener la atención sostenida sobre su contingencia, de no inhabilitarse o perder la capacidad para pensar, de no inhibirse o huir sin más. Asimismo, los desdichados que produce el Estado no deben pasar a engrosar las filas de los que carecen de inteligibilidad en cada nación. Reto no menor es el de los que poseen lucidez política y capacidad de iniciativa y negociación: ocuparse, escuchar, hacerse cargo en definitiva del *malheur* como tarea de primer orden, instando al cultivo y formación de la atención adecuadas en cada área.

Acerca de la desventura —que, como hemos indicado en el primer capítulo de la tesis, poco a poco pasará a ser puerta de acceso a la verdad de tipo trascendente, entendida como opuesto complementario de inmanente—, Weil constata en varios escritos la gran dificultad que reviste abordarla y hacerla pensable. Conocerla realmente, más allá de un cierto romanticismo o de una cierta perversidad, o de una cierta literatura. En este sentido quiere resaltar el *malheur* padecido empíricamente y necesita diferenciarlo del “tormento sin motivo”.⁹⁶² Dicho conocimiento reviste una doble dificultad porque, como ya he señalado, de un lado se da el impulso vital de eludirlo por parte de aquellos que no lo padecen o mientras no lo padecen, del otro, cabe tener en cuenta que el alma de los desventurados tiende a enmudecer y ésta es una condición que hermana a los desdichados en general: la experiencia descarnada del *malheur* priva al alma en una primera instancia de analizar su desgarramiento mediante esa red abstracta de relaciones que es el lenguaje.

En una carta del 12 de mayo de 1942 dirigida a Joë Bousquet, amigo poeta y mutilado de guerra al que conociera y con quien charlara una noche entera en Carcasona,⁹⁶³ Weil expresa varias reflexiones importantes. Pese a la centralidad que ya concibe en la desventura, como constitutiva de la condición humana, describe a su amigo no solo la enorme dificultad de abordarla sino

⁹⁶² Simone Weil, “Zeus y Prometeo”, *La fuente griega*, op. cit., p. 46.

⁹⁶³ Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit., pp. 53-60. Joë Bousquet quedó parálítico con 21 años, a causa de una herida recibida en el frente de Aisne en la primavera de 1918, durante la Primera Guerra Mundial. [*Lettre à Joë Bousquet, Pensées sans ordre concernant l’amour de Dieu*, Collection Espoir, Gallimard, París, 1963. *Simone Weil Joë Bousquet. Correspondance*, L’Age d’Homme, Lausanne, 1982.]

que incide en que, para que llegue a hacerse pensable, “hay que llevarla en la carne, hundida muy adentro, como un clavo, y llevarla largo tiempo, a fin de que el pensamiento pueda hacerse lo bastante fuerte para mirarla. Mirarla desde afuera, saliéndose del cuerpo e incluso, en cierto sentido, también del alma”.⁹⁶⁴ Una cierta salida que permita mirar el *malheur* de cara. Para Weil no es posible delegar en otro u otros la tarea de pensar, como tampoco caben, en su concepción, consuelos suministrados por creencias.

El *malheur*, como vivencia y concepto venía adquiriendo significación desde 1934, e irá tomando, en sus últimos cinco años de vida y producción filosófica, el carácter de umbral o pasarela entre las dos orillas ya mencionadas: la social-política y la espiritual-sagrada. Si bien desde 1938 hasta su muerte, el 24 de agosto de 1943, contando 34 años de edad, Simone Weil mantuvo conversaciones, encuentros, lecturas, en una exploración sostenida, muchas veces en diálogo con religiosos cristianos. Dentro de su indagación refiere algunas experiencias religiosas vividas en primera persona y recogidas en una extensa carta⁹⁶⁵ que escribió a uno de sus interlocutores católicos, el sacerdote Joseph-Marie Perrin, en torno al 15 de mayo de 1942. Atendiendo a la narración de la propia Weil y de acuerdo a las concepciones comparadas y complementarias de mística que expone Juan Martín Velasco, en su tratado *El fenómeno místico*,⁹⁶⁶ veremos que de aquellas experiencias religiosas que narra Weil en “Autobiografía”, dos podrían adjetivarse de místicas. Consideremos el esclarecedor prólogo de Velasco, en el que recoge tres breves definiciones contemporáneas que permiten ir al núcleo distintivo de esta experiencia humana limítrofe, de límite o mejor de umbral, en el sentido de que escapa al conocimiento puramente racional y al dominio de los conceptos que caracterizan el trabajo filosófico. Cabe identificar la experiencia mística a la luz de los estudios de especialistas según los cuales podemos distinguir no solo el éxtasis místico respecto de cualquier otro tipo de éxtasis, sino también diferenciar la mística, que Weil define en 1943 como “el tránsito más allá de la esfera en la que el bien y el mal se oponen, y ello gracias a la unión del alma

⁹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 54.

⁹⁶⁵ Simone Weil, “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, op. cit., pp. 37-50.

⁹⁶⁶ Véase Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2009, op. cit., pp. 17-33.

con el bien absoluto”,⁹⁶⁷ recortándola específicamente de lo que se refiere a las religiones. Debemos tener en cuenta la “experiencia mística” en su carácter propio, dado que generalmente esta expresión suele confundirse con “experiencia religiosa” adjetivando equívoca e indistintamente ambos géneros de experiencias.

Según la fuente que citamos, la experiencia mística obedece, por un lado, a una “tendencia innata a buscar la armonía con un orden trascendente, con independencia de la fórmula teológica”⁹⁶⁸ en la cual es concebida dicha dimensión trascendente. Por el otro, la experiencia mística “es consciencia directa de la presencia de Dios”,⁹⁶⁹ es decir, no solo es una experiencia que conecta con algo infinitamente mayor que el yo empírico, que trasciende la inmanencia del yo fenoménico, sino que tiene el rasgo distintivo de experimentar la presencia de lo divino, por unos instantes, con independencia de la corriente religiosa a la que se esté o no adscrito.

Podríamos entender que, siguiendo su narración, Weil habría tenido dos experiencias de tipo místico: la vivida en su primer viaje a Italia en 1937, en Asís, donde dice haber pasado dos días de maravillosa pureza. Estando en el interior de la capilla románica del siglo XII de Santa Maria degli Angeli, donde Francisco de Asís orara tantas veces, “algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas”.⁹⁷⁰ La segunda experiencia mística, ocurre al año siguiente, con posterioridad a los oficios de Pascua vividos en Solesmes, abadía prestigiosa por el canto gregoriano que tanto agradaba y aliviaba a Weil en sus migrañas. Durante la estancia en esta abadía, conoció a un joven inglés, católico —al cual Weil nombra como “Angel boy”— y, como señala Rosa Rius,⁹⁷¹ es él quien la introducirá al conocimiento de los poetas metafísicos ingleses del siglo XVII y de quienes Weil quiso adquirir sus escritos en cuanto regresó a Paris. Así, meses más tarde, leerá a estos autores y descubrirá el poema “Love” de George Herbert, poema que pasaría a

⁹⁶⁷ Simone Weil, “Esta guerra es una guerra de religiones”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 86.

⁹⁶⁸ Véase, Juan Martín Velasco, *El fenómeno místico*, op. cit., p. 23.

⁹⁶⁹ *Ibidem*.

⁹⁷⁰ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 41.

⁹⁷¹ Véase Rosa Rius Gatell, “De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., p. 71.

ser para ella el más hermoso del mundo. Lo copiará, se lo aprenderá y acabará teniendo en su alma el efecto de una oración, “me he dedicado a recitarlo poniendo en él toda mi atención y abriendo mi alma a la ternura que encierra”.⁹⁷² Puede verse el texto manuscrito de esta recitación, copiado por Weil, en la obra de Pétrement.⁹⁷³ La profunda religiosidad del poema y la suprema atención con la cual lo recitaba Weil lo habría transformado en una plegaria. “Es entonces cuando el abandono total en aquella palabra poética la conduce a la vía mística y el contacto inesperado se establece”.⁹⁷⁴ Weil expresa en la citada “Autobiografía”, que en noviembre de 1938, viéndose inmersa en una de las violentas migrañas que solía padecer y mientras se hallaba recitando el poema “Love”: “Cristo mismo descendió y me tomó”.⁹⁷⁵

Es muy posible que se trate del mismo momento que le explicara a Joë Bousquet, en la carta antes mencionada, también de mayo de 1942, en la que narra al amigo poeta: “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 [...] una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano”.⁹⁷⁶ En el escrito dirigido a Bousquet podemos ver cómo Weil enfatiza el carácter sorpresivo de esta experiencia para alguien que, como ella, no había leído a ningún místico hasta entonces. En efecto, lo hará más tarde y en esas lecturas Juan de la Cruz ocupará un lugar protagonista. En esta suerte de confesión epistolar, Weil afirma que, a partir de aquel instante, “el nombre de Dios y de Cristo se han mezclado de manera cada vez más irresistible”⁹⁷⁷ en sus pensamientos. Para ella no es concebible que dicha presencia viniera por vía de la imaginación ni de los sentidos y sostiene que la experimentaba de manera análoga al amor “que se transparentaría a través de la más tierna sonrisa de un ser amado”.⁹⁷⁸ Incluso refiere que si bien la palabra “Dios” había estado completamente ausente en sus pensamientos, a partir de aquella experiencia le resultaba imposible rechazarla. Por otra parte, el hecho de que

⁹⁷² Simone Weil, “Autobiografía”, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 41.

⁹⁷³ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., véase dossier de imágenes.

⁹⁷⁴ Véase Rosa Rius Gatell, “De antiguas sabidurías: Simone Weil y María Zambrano”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., p.72.

⁹⁷⁵ Simone Weil, *A la espera de Dios*, op. cit., p. 41.

⁹⁷⁶ Simone Weil, “Carta a Joë Bousquet”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 58.

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

⁹⁷⁸ *Ibidem*.

para Weil dichas experiencias tengan un carácter sorpresivo, especialmente la de 1938, indicaría que ella misma no esperaba en absoluto experimentar algo así: ese acento en la condición inesperada, mostraría que su experiencia mística con Cristo “no era [algo] puramente subjetivo”.⁹⁷⁹ Lo que parece incuestionable es que partir de 1938 en su búsqueda de construcción filosófica y social, Weil, pondrá cada vez más atención en ir al encuentro de “razones para creer en una fuente absoluta del bien y del mal más allá del espíritu humano”.⁹⁸⁰

Su adhesión a Cristo queda evidenciada en muchos momentos. No obstante, declararía en diversas ocasiones su posicionamiento *fuera* de la Iglesia y dentro de una búsqueda espiritual, sostenida hasta el final de su vida, que la mantenía cercana a la misma, como relata en la carta a Georges Bernanos, escrita presumiblemente en 1938. Allí leemos que “nada católico, nada cristiano me ha 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”.⁹⁸¹

Cuando en “La persona y lo sagrado” afirma que “la perfección es impersonal”,⁹⁸² lo ilustra con el ejemplo, citado al final del segundo capítulo, de un niño⁹⁸³ que, al realizar una suma sin equivocarse, su persona no cuenta en absoluto; por el contrario, si se equivocara en la operación matemática, su nombre, su yo personal emergería enseguida, recortándose de ese fondo impersonal, perfecto, no sometido a la imaginación ni al tiempo. Ese yo personal es justamente el yo empírico que se desenvuelve en su ámbito natural, el ámbito de las imperfecciones. Weil enfatiza, unas líneas después del ejemplo citado, que los místicos centran sus esfuerzos en desalojar de su alma alguna parte que diga “yo”.

⁹⁷⁹ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 496.

⁹⁸⁰ *Ibíd.*

⁹⁸¹ Simone Weil, “Carta a Georges Bernanos”, en *Escritos históricos y políticos*, op. cit., p. 522.

⁹⁸² Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op.cit., p. 21.

⁹⁸³ *Ibíd.*

Para Weil no es el carácter de única lo que hace verdadera a una fe determinada, lo exclusivamente verdadero es ese fondo místico contenedor del misterio, noción de la que no hay que abusar si se la quiere dotar de un uso legítimo. Esto quiere decir que cada vez que se permea algo que se extrae del silencio de “La Sabiduría eterna”,⁹⁸⁴ debe quedar siempre preservado el respeto al carácter impersonal, sagrado e inefable contenido en el misterio que pervivirá.

Cierto es que la inteligencia no puede controlar el misterio mismo, pero sí posee el “poder del control sobre los caminos que conducen al misterio, que suben hasta él, y los caminos que descienden de nuevo desde él”.⁹⁸⁵ La inteligencia, la facultad más preciosa después del amor, es la que puede discernir, en cada caso, esos caminos empíricos de vida espiritual del ser humano, en relación a la fuente misteriosa y común a una pluralidad de manifestaciones, de itinerarios, de accesos posibles. Es común dado que brota de un mismo manantial. Si bien el misterio no está ante nosotros para ser afirmado o negado, sino para adherirnos a él por amor, es preciso que desde la lucidez se tenga algún grado de responsabilidad en el prestar atención al mismo. Las palabras con las que Weil concluye la *Carta a un religioso* aluden a ese fondo originario: “¡Cuánto cambiaría nuestra vida si se viera que la geometría griega y la fe cristiana han brotado de la misma fuente!”.⁹⁸⁶ Se trata de una fuente que pervive desde el origen de la civilización y se ha manifestado en tradiciones diversas, desde los tiempos prefilosóficos. A juicio de Weil cada tradición religiosa es verdadera y no deberían pretenderse sincretismos o síntesis de esa diversidad y copresencia de expresiones religiosas, ya que el hacerlo equivaldría a ponerlas en una calidad de atención inferior.

Weil niega que el bien sobrenatural sea “una especie de suplemento del bien natural [...] sería agradable que así fuera, pero no lo es”.⁹⁸⁷ De hecho, lo que el mal transgrede no es el bien verdadero y absoluto, que es inviolable. Lo que

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 37.

⁹⁸⁵ Simone Weil, “Cahier IX (K9)”, *OC VI 4*, p. 174, fragmento citado por Robert Chenavier, *La atención a lo real*, Alejandro del Río (trad.), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2014, p. 53.

⁹⁸⁶ Simone Weil, *Carta a un religioso*, op. cit., p. 70.

⁹⁸⁷ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 30.

transgredimos en cada ocasión es un “bien degradado”.⁹⁸⁸ Por ello, cabe entender que lo opuesto al mal no pertenecerá nunca al bien que, en su superioridad misteriosa, no se vería tocado por fragmentos de mal. El bien fenoménico es un bien mediano, más cercano al mal que otra cosa, lejano sin duda de la pureza sin mezcla: se trata de una “baja forma de bien”⁹⁸⁹, es la clase de bien que orienta y dictamina, por ejemplo, el código penal. Por ello el bien verdadero es fuente que trasciende al espíritu humano y a sus lenguajes, es sobrenatural y constituye el único otro polo posible para el mal en el mundo, es decir, el mal característico en el dominio fenoménico tiene su auténtico polo opuesto, como ya he indicado, en el bien de carácter sobrenatural.

Por carta escrita desde Nueva York a Maurice Schumann expresará asimismo que, sin censurar a los que están dentro de la Iglesia y casi envidiándoles, debía mantenerse *fuera* de ella. Existían para Weil “dificultades irreductibles”⁹⁹⁰ de tipo filosófico, no acerca de los misterios propiamente, sino que dichas dificultades conciernen a las “precisiones con las que la Iglesia ha creído que debía rodearlos a lo largo de los siglos”.⁹⁹¹ En otra de las cartas que escribiera a Schumann estando ambos en Londres, expondrá una vez más su necesidad de ser destinada a su país natal e incorporada en alguna misión, ojalá peligrosa. De hecho, como subrayaba en otro lugar: “La fatiga y el peligro son indispensables a causa de mi conformación mental”.⁹⁹² Para Weil sería la única forma de aliviar el dolor por sentirse fuera de lugar y dejar de experimentar un “desgarro que se agrava sin cesar” en su corazón y en su inteligencia, por la imposibilidad de pensar *in situ*, simultáneamente y “dentro de la verdad, la desgracia de los hombres, la perfección de Dios y el vínculo entre ambos”.⁹⁹³

La espera activa de la verdad era el sentido de su vida, Weil era bien consciente de que el acceso posible a esa verdad pasaba por la experiencia de la desventura, de la que le resultaba inconcebible permanecer resguardada. Su insistencia en el profundizar acerca de la injusticia, su necesidad de ahondar en el *malheur*, la llevarían a rechazar cualquier forma de privilegio, llegando a

⁹⁸⁸ Simone Weil, “El mal”, *La gravedad y la gracia*, p. 112.

⁹⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁹⁰ Simone Weil, “Carta a Maurice Schumann”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 159.

⁹⁹¹ *Ibidem*, p. 155.

⁹⁹² *Ibidem*.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 165.

atentar contra su integridad física, abandonando voluntariamente la ingestión de alimentos necesarios para el mantenimiento de su vida. Tal decisión, que resultaría irrevocable, coherente con su actitud solidaria con los oprimidos, la llevó a comer solo cantidades equivalentes a las que nutrían a los obreros y a las víctimas de la Francia ocupada. Su acción y pensamiento se dirigían a colmar una necesidad profunda de justicia. En esta dirección escribe Simone Pétrement: “puesto que en el mundo existe la desgracia, le resultaba insoportable no tener su cuota en ella”.⁹⁹⁴ Difícil fue también para Weil soportar que en Londres las personas que la rodeaban solo se interesaran por sus condiciones de salud y no por sus ideas, ni por lo que su pensamiento planteaba en medio de esas circunstancias históricamente convulsas de la Segunda Guerra Mundial. Una espera de la verdad, pues, que no aceptaba renunciar a la desventura humana, porque hacerlo implicaría quedar ajena a la verdad propia del acontecer y, asimismo, desconectada de la dimensión sobrenatural. Una verdad, recordemos, que en el mundo humano solo es accesible en el modo de exploración, la verdad “es siempre experimental”.⁹⁹⁵

Weil trabajó incansablemente durante unos cinco meses como redactora del movimiento Francia Libre en Londres, en la sede del número 19 de Hill Street. Trabajo que aceptó solo como “provisional” con la esperanza de que se le asignara una misión fácticamente importante. El 17 de abril de 1943 fue ingresada en el Hospital Middlesex de Londres, dos días después de que una compañera de trabajo la encontrara desmayada en su casa. Permaneció en este centro hasta conseguir que se la trasladara a Groosvenor, sanatorio para obreros en Ashford, condado de Kent, a 50 kilómetros de Londres. El traslado en ambulancia se hizo el 17 de agosto. Simone Adolphine Weil, nacida el 3 de febrero de 1909 en París, falleció el 24 de agosto sobre las 22:30 horas y fue enterrada el día 30, en el New Cemetery de Ashford.

Mientras estuvo hospitalizada, en esas últimas semanas de vida, había retomado la lectura en sánscrito de la *Bhagavad-Gita*, cuyo estudio como ya señalamos había iniciado años atrás con René Daumal en Poët; siguió escribiendo y contemporáneamente recibió tres visitas del sacerdote René

⁹⁹⁴ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., p. 698.

⁹⁹⁵ Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, “Cahier XIV (K14)”, OC VI 4, p. 177. Citado también en el capítulo “Lenguaje y Narrativa” de la presente tesis.

Naurois, capellán de las Fuerzas Francesas Libres. En la biografía de Simone Pétrement podemos leer las impresiones que produjeron en Naurois las conversaciones que sostuvo con Weil en el hospital de Londres, entre mayo y junio de 1943.⁹⁹⁶ Interesantes son las páginas finales de Pétrement, que incluyen el testimonio de la señora Closon, muy cercana a Weil en Londres, a la cual según explica la amiga y biógrafa, alguien le habría dicho que Weil había afirmado: “Si un día quedara totalmente privada de voluntad, en coma, habría entonces que bautizarme”,⁹⁹⁷ palabras que la propia señora Closon no podía asegurar con total certeza que provinieran de los labios de Weil, si bien lo consideraba posible. Estas páginas permiten entender o confirmar impresiones acerca de la predisposición vacilante que habría tenido Simone Weil a bautizarse, algo que finalmente no pediría.

Además de en la “Autobiografía”, Weil manifiesta en otros escritos que menciona⁹⁹⁸ una resistencia a considerar la confesión católica como la única verdadera; quizá sea éste, entre otros, el principal motivo de sus reticencias al bautismo. Debía ser esperable para Weil, palpar el carácter universalista que ya indica la etimología: a través del todo. Universalidad verdadera basada en la humildad y el anonimato, que acogiera el pasado espiritual que le correspondía a cada tradición, universalidad que Weil no reconocía, o solo parcialmente, en el catolicismo. Ser católico equivaldría a no estar ligado por un hilo a nada de lo creado en particular sino a la totalidad de la creación. La universalidad comporta el esfuerzo de ser inclusiva de todo lo puro que pueda hallarse en otras propuestas espirituales y plantea claves en términos de verdad y falsedad en relación a ese holismo, que debería caracterizar a la iglesia cristiana, al sostener, por ejemplo, como ilegítima una afirmación que exprese “todo lo que no es cristiano es falso”. Por el contrario, decir “todo lo que es verdadero es cristiano”⁹⁹⁹ sería una afirmación válida, para Weil.

La atención hacia el mundo, en el sentido espiritual, cuenta con dos únicas vías o “puntas lo bastante penetrantes para entrar así en nuestra alma: la desdicha

⁹⁹⁶ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, op. cit., pp. 704-706.

⁹⁹⁷ *Ibídem*, p. 706.

⁹⁹⁸ Simone Weil, “Carta a Bernanos”, op. cit., y *Carta a un religioso*, op. cit.

⁹⁹⁹ Simone Weil, “Cahier XII (K12)”, OC VI 3, p. 395.

y la belleza”.¹⁰⁰⁰ La desatención a la belleza del mundo quedará para Weil en la condición de crimen de ingratitud que merecería, según su visión, ser castigado. Ambas vías solicitan amor. Se debe amar la posibilidad de la desventura y se debe amar la belleza incondicionada —aunque transitoria— y en estado puro, que se presenta en la fragilidad del mundo, como ya he señalado en el primer capítulo: “la vulnerabilidad de las cosas valiosas es bella porque es una marca de la existencia”.¹⁰⁰¹ Así, por ejemplo, en palabras de Weil, “las flores de los árboles frutales”.¹⁰⁰²

Se van encontrando muchas indicaciones acerca de lo preciso que es llegar, no solo a conocer, sino a amar “la posibilidad de la desdicha”.¹⁰⁰³ Sin el *malheur*, recordemos, viviríamos engañados al creer estar en el paraíso. Será el *malheur* ante todo, lo que nos ordene que amemos: la desventura del hombre y la desventura de Dios,¹⁰⁰⁴ ese “cuerpo desnudo, ensangrentado y desvanecido que yace junto al camino”,¹⁰⁰⁵ es lo que nos debe instar a amar. Weil aclara que se ha malentendido el significado del dolor y del padecimiento al creer que el cristianismo se complace en ellos, al ponerlos al nivel de “pulverización del alma por la brutalidad mecánica de las circunstancias”.¹⁰⁰⁶ Desventura es lo que se impone al ser humano muy a su pesar y se apodera de su ser, le determina sin otra posibilidad. Por lo que, salvo enfermiza perversidad, no hay complacencia alguna en el dolor, sino más bien hay la muestra certera de que “Dios quiere ser amado por nosotros”.¹⁰⁰⁷ Ser criatura no significa ser propiamente desventurado, “pero es necesariamente estar expuesto a la desdicha”,¹⁰⁰⁸ y aceptar dicha exposición. Este matiz muestra en Weil el vínculo

¹⁰⁰⁰ Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 88.

¹⁰⁰¹ Simone Weil, *El conocimiento sobrenatural*, op. cit., p. 17.

¹⁰⁰² *Ibidem*.

¹⁰⁰³ Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 77.

¹⁰⁰⁴ Innumerables son las veces que Weil menciona “Dios”, una de las primeras ocasiones, está citada en el capítulo 1 de la presente tesis y lo hace en el marco del discurso social y obrero en el cual lo presenta como “fuente de poesía y de belleza”. Asimismo, me refiero a las diversas posibles formas de concebirlo en el discurso weiliano, en las conclusiones de la tesis.

¹⁰⁰⁵ Simone Weil, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 83.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁰⁸ *Ibidem*, p. 85.

esencial entre *malheur* humano y la cruz de Cristo, entendiéndolos como *malheur* humano y *malheur* divino.

Weil plantea una única posibilidad de cura que ayude a sanar el desgarramiento de la desventura y es un cierto tipo de amor: el amor supremo¹⁰⁰⁹ que “tiende el vínculo de la unión suprema”.¹⁰¹⁰ Propone un puente que invita al alma a transitarlo descontaminándose del veneno de la inercia que la desventura ha inyectado; a vencer esa especie de complicidad que establece el alma con su propia infelicidad, complicidad a veces muy difícil de desarticular. El alma debe predisponerse a sentir aquello que “resuena perpetuamente a través del universo, desde el fondo del silencio, como dos notas separadas y fundidas, como armonía pura y desgarradora”.¹⁰¹¹ Esa música verbal y celestial es la que podemos captar cuando hemos aprendido —dirá Weil— a escuchar el silencio. Esta elaboración se complementa con otro texto, escrito casi contemporáneamente, en el cual expresa que el alma que ha sido desgarrada por el *malheur*, viéndose abocada a la ausencia de finalidad de este universo, si al tocar ese vacío “no renuncia a amar, un día acabará escuchando, no ya una respuesta [inexistente] a la pregunta por la que clama [...] sino el silencio mismo como algo infinitamente más pleno de sentido”.¹⁰¹² Según Weil, esa música es palabra que procede de Dios y “la creación entera no es sino su vibración”.¹⁰¹³ Ese silencio que deberemos saber escuchar acontece entre dos notas muy distantes entre sí, que son Dios y su creación, silencio conmovedor entre Dios y este universo del cual ha abdicado su creador. Tal desgarramiento entre ambos es similar al experimentado por el corazón humano en la experiencia desventurada, cuando esta experiencia es encarnada como dolor causado por distancias siderales que separan las cosas

¹⁰⁰⁹ En varios ensayos encontramos desarrollado el concepto de desventura en relación al amor de Dios: “Pensamientos desordenados acerca del amor a Dios”, “Reflexiones desordenadas acerca del amor a Dios”, “El amor a Dios y la desdicha”, “Nuevas reflexiones sobre el amor a Dios y la desdicha”, todos ellos en Simone Weil, *Pensamientos desordenados*, op. cit.

¹⁰¹⁰ Simone Weil, “El amor a Dios y la desdicha”, *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 65.

¹⁰¹¹ *Ibidem*.

¹⁰¹² Simone Weil, “El amor divino en la creación”, *Intuiciones precristianas*, op. cit., p. 143.

¹⁰¹³ Simone Weil, “El amor a Dios y la desdicha” en *Pensamientos desordenados*, op. cit., p. 65.

en nuestro mundo. Ante la pregunta de Cristo y el silencio del Padre, Weil afirma que es entre ambos que conforman la suprema armonía, a la cual nuestras armonías fragmentarias se parecen, aunque lejanamente. A nosotros como humanos no nos está dado franquear esas distancias y es equivocada la creencia que postula que seríamos capaces de recorrerlas.

El dolor desde el que se emite el grito, procede del auténtico *malheur*, es impersonal y traducible a la pregunta débil, torpe e irreductible que ya citáramos en el primer y tercer capítulo de la tesis: “¿por qué se me hace daño?”.¹⁰¹⁴ Cuando esta pregunta brota desde el fondo del corazón humano, pregunta que “Cristo mismo no pudo contener”,¹⁰¹⁵ es que hay realmente injusticia. Se trata de un grito muchas veces audible solo en el secreto del corazón y carece de toda conexión con institución pública alguna. Dado el caso puede ser que la expresión, más bien muda, no pueda articularse con “palabras seguidas”,¹⁰¹⁶ y sucede a menudo que las palabras que intentan verbalizarlo, suenen “completamente falsas”.¹⁰¹⁷

En cualquier caso cuando Weil se refiere a la antedicha pregunta señala: “Constituye siempre, tanto en el último de los hombres como en Cristo, una protesta impersonal”.¹⁰¹⁸ Así pues, solo cuando la pregunta emergiera de un “contacto con la injusticia a través del dolor”,¹⁰¹⁹ que es un lugar distinto al de la persona y sus deseos, solo entonces se estaría violando algo sagrado. Por el contrario, alzar la voz reclamando contenidos personales, carece de toda importancia: “se puede provocar tantos como se quiera sin violar nada sagrado”,¹⁰²⁰ sin haber tocado lo que es el *malheur* y su dimensión impersonal y anónima. El dolor humano es un desgarramiento entre dos notas escindidas pero inmersas en un universo del cual Dios está ausente. Paradójicamente, como ya he señalado, es por esta herida en el alma, y solo por ella, que el universo puede entrar en nosotros y obtener así un contacto compenetrado con la realidad. Pues Weil escribe: “Una prueba de lo real es que es duro y rugoso,

¹⁰¹⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 18.

¹⁰¹⁵ *Ibidem*.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰¹⁹ *Ibidem*.

¹⁰²⁰ *Ibidem*.

uno encuentra algunas alegrías en ello, pero no placer. Todo lo agradable es ensoñación”.¹⁰²¹ Explorar lo agradable difícilmente nos hará transitar hacia la verdad.

Es la violencia del tiempo la que desgarrar el alma y por su desgarrar penetra la eternidad. Desde la propuesta de Weil parece inconcebible acceder a la dimensión suprema sin dejarse atravesar por el *malheur*, sin concederle la debida atención consciente por parte de quien lo padece y también por parte de quien no lo padece. Esto, que podría parecer poco, ya es suficiente. A la inversa, basta que no haya esta capacidad de atención sobre la desventura para que ese ser humano no entre jamás en contacto con la virtud sobrenatural propia de dicha desventura: acceder al pleno uso del alma desde la gracia que la desapega o la distancia del mundo, pero haciéndola capaz de mantener su atención sobre él. Probablemente ese distanciamiento tenga que ver con la prescripción ya citada: “Arraigarse en la ausencia de lugar”,¹⁰²² lo que comporta desarraigarse o exiliarse de toda patria terrestre para, siguiendo su irrenunciable vocación para pensar, hacerlo verdaderamente, con toda el alma.

Así pues, únicamente a través de la atención el alma puede pensar y reconocer “momentos luminosos dispersos aquí y allá; momentos breves y divinos [...] en los que solo el amor y el valor aparecen”.¹⁰²³ Instantes diseminados en los que se presenta el amor puro, el coraje, la acogida: “La tradición de la hospitalidad, aún después de varias generaciones, prevalece sobre la ceguera del combate”,¹⁰²⁴ instantes luminosos capaces de desactivar la locura, la traición, el capricho, la malicia o la áspera y desnuda mecánica de los hechos.

¹⁰²¹ Simone Weil, *Cuadernos*, op. cit., p. 571.

¹⁰²² Simone Weil, “Descreación”, *La gravedad y la gracia*, p. 86.

¹⁰²³ Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, *La fuente griega*, op. cit., p. 35.

¹⁰²⁴ *Ibíd.*, p. 36.

Conclusiones

I

Profundizar en torno al *malheur* humano me llevó a comprobar su centralidad en el pensamiento de Simone Weil y a concluir que lo es hasta el punto de que, en diversos momentos de su obra, se afirma que la atención dirigida a dicha noción está al mismo nivel que la contemplación de la verdad; de modo que sitúa el *malheur* y la verdad en una misma calidad de experiencia y atención. Al mismo tiempo observamos que para Weil la desventura humana es tan ineliminable como la fuerza en la vida de los seres humanos. La fuerza es entendida, por una parte, como violencia explícita en sus escenarios, por la otra, como la fuerza aplicada, y menos evidente, a la lectura de las significaciones: la fuerza que imprime torsiones en el lenguaje para que prevalezca una determinada lectura de la realidad. En este sentido, la historia de la humanidad, como ejemplo flagrante como también lo son los *mass media*, no consta de la historia de los hechos, sino que lo que en ella leemos son ideologías narrando hechos.

Esto conlleva que en el discurso de Weil, el *malheur* pase a ser en uno de los objetivos prioritarios de la política y, a la vez, que el lenguaje como dispositivo político de primer orden, quede sujeto a una revisión permanente. La noción weiliana de desventura introducirá asimismo consecuencias difíciles de omitir también en el ámbito espiritual. De hecho “la contemplación de la miseria humana en su verdad implica una espiritualidad muy alta”,¹⁰²⁵ y la amplia búsqueda en el espacio de ‘mediación’ debe ser capaz de desplegarse entre dos polos: “la miseria humana y la perfección divina”,¹⁰²⁶ ambos debieran ser asumidos para iluminar la condición del ser humano individual y el espacio interhumano o político. Weil concluye que el alcance de lo máximamente abstracto, el bien y el amor, antes que ser la búsqueda de una garantía que

¹⁰²⁵ Simone Weil, “Dieu dans Platon”, OC IV 2, p. 76.

¹⁰²⁶ *Ibidem*.

preserve del *malheur*, constituye la progresión misma del alma en el transitar hacia su perfección.

II

Habitualmente se ha concebido la dimensión imaginaria como engañosa o ilusoria, y vemos que Weil recoge ese sentido y advierte, en diversos momentos, acerca de la necesidad de precaverse de sospechosas fórmulas vacías que, entiende, son frutos imaginarios y que, por lo mismo, no superan la prueba de realidad. En su férrea voluntad de pensar “[Weil] tiene un decidido propósito de acercarse a lo real sin más herramientas que su deseo de participar y sin las *vanas ilusiones* que permean la mayoría de reflexiones teóricas”.¹⁰²⁷ La vida y pensamiento de Weil, se caracterizan por “evitar el optimismo de la imaginación”,¹⁰²⁸ en el sentido de que éste elude la rugosidad de lo real.

En el itinerario realizado en esta tesis constatamos que Weil propone que, en sí misma, la facultad de la imaginación es real, es decir, la imaginación no es imaginaria, recordemos, “elle est tout à fait réel”.¹⁰²⁹ Y como tal tiene una importancia que no es posible desestimar, dado que dicha facultad constituye el “tejido de la vida social y el motor de la historia”.¹⁰³⁰ Así, la imaginación, como facultad real, es colocada en diversos momentos como fuente de primer orden en el ámbito político.

En este sentido, en los últimos años, Weil dota a esta facultad de una legítima capacidad creativa, legitimidad que en los inicios no era evidente, pues en uno de los primeros ‘topos’, redactado en octubre de 1925 y titulado “Imaginación y percepción”,¹⁰³¹ Weil analiza el mecanismo de las ilusiones perceptivas para concluir que recubrimos lo real con significaciones que vienen de nosotros y,

¹⁰²⁷ Véase, Fina Birulés, “Observaciones en torno al legado de Simone Weil”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., p. 17.

¹⁰²⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰²⁹ Simone Weil, *Annexe IV*, “Lecture”, OC VI 1, op. cit., p. 411.

¹⁰³⁰ Simone Weil, *La condición obrera*, op. cit. p. 208. Véase *supra*, pp. 65-66.

¹⁰³¹ Simone Weil, “Appendice I (Dans la classe d’Alain octobre 1925 – juillet 1928)” OC I, pp. 297-298.

por lo mismo, la experiencia humana oscila entre construcción subjetiva e intuición pura. Es decir, lo que llamamos realidad es fruto del encuentro de la imaginación, como dimensión prerreflexiva, y el mundo.¹⁰³² Esta oscilación crea habitualmente una suerte de *mediana* inestable en la cual la imaginación compensa aquello que nos llega del mundo exterior “y realiza así un compromiso que nosotros llamamos percepción”.¹⁰³³

Por lo que si la imaginación, más bien confusa, estuvo inicialmente más próxima a la percepción, en los últimos años Weil la considerará como una facultad humana capaz de crear soluciones, colocándola ahora más cercana a la atención creadora y a la verdadera política.

III

La propuesta de lo impersonal, una de las más originales de Weil, le permitirá abandonar el derecho como única herramienta en la regulación de la vida de los seres humanos. Le permitirá asimismo tomar distancia de concepciones que coloquen la noción de persona en el centro de una sacralidad confusa entre lo trascendente y lo inmanente; así como evidenciar los supuestos equilibrios erigidos sobre la ocultación de la fuerza. A partir de su intervención lo personal es político, lo impersonal es sagrado y es imperativo regular la fuerza en la vida de las sociedades, enraizando, lo más posible lo político en lo impersonal, es decir, dotando de un fundamento *atópico*, ajeno a la experiencia estandarizada, en la que impera la sola fuerza mecánica de las circunstancias humanas.

La dimensión política de Weil es de tal profundidad y atrevimiento, que propone la supresión de los partidos políticos y de toda modalidad que se apodere del procesamiento de las experiencias y pretenda dirigirlas. Sin dejar de tener en cuenta que en el frontispicio de su pensamiento se advierte la necesidad de lo

¹⁰³² Véase Emmanuel Gabellieri, *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, op. cit., p. 68.

¹⁰³³ Simone Weil, “Appendice I (Dans la classe d’Alain octobre 1925 – juillet 1928)” OC I, p. 298.

que considera una verdadera política, en la cual el pueblo participa y tiene aspiraciones comunes respecto del bien, pero no la posibilidad de formar ideas claras acerca de su administración y su destino. Una claridad que tampoco es esperable de personas o grupos con poder económico que aspiraran a gobernar una nación, pues sería del todo imposible que un político privilegiado, al hablar de justicia, esgrimiera que lucha para que todos disfruten de privilegios equivalentes a los suyos. Lo político por excelencia debe brotar de una dimensión impersonal, que no defienda intereses particulares o desatienda lo prioritario que es el bien común y la máxima capacidad de reducir a mínimos el *malheur* en los ciudadanos. Esta última tarea es de capital importancia en Weil pues comporta ineludibles iniciativas políticas que deben adoptarse para regular de manera constante y eficaz la fuerza, pues “la política no es otra cosa que la fuerza transferida a las ciudades”.¹⁰³⁴

En este arco de sentido en el que *malheur* y fuerza constituyen realidades irreductibles en la vida de las ciudades cabría trabajar elucidando la posible impoliticidad del espíritu, su progresión hacia el bien y la justicia, como asimismo el vínculo impersonal con la política. Dicho itinerario comporta participar de lo impersonal y su regreso a la experiencia personal, fenoménica y consensuable, esta vez con un saber distinto e iluminador. El misterio que encierra la justicia es que siendo más fuerte que la fuerza, deba consistir en una cierta calidad de atención y espera sostenida durante la búsqueda de armonía, a través del determinar cuáles son las necesidades del ser humano y poder así establecer las obligaciones a él debidas. Con la propuesta de lo impersonal, Weil abandona casi totalmente el terreno del derecho como instrumento principal de regulación en la vida interhumana.

Lo impersonal y lo anónimo, términos casi sinónimos, están relacionados con la decreación humana, con el “Agir *comme Dieu*”,¹⁰³⁵ pues es imprescindible para Weil que lo impersonal quede disociado del trasiego de los lenguajes habituales de las personas y aproximado, en la medida máximamente posible, a la pureza sin mezcla, sin sombra de mezquindad alguna. La verdadera

¹⁰³⁴ Véase, Fina Birulés, “Observaciones en torno al legado de Simone Weil”, *Lectoras de Simone Weil*, op. cit., p. 19.

¹⁰³⁵ Simone Weil, “Cahier IV (K4)”, OC VI 2, p.76. Cursiva de Weil.

justicia, alejada del derecho, emergería en gestos anónimos e impersonales; gestos entre un ser humano y otro ser humano que, desde sus particularidades, pasan a ser un necesitado cualquiera y un benefactor cualquiera, y a representar a toda la humanidad en cada ocasión, haciendo así brotar actitudes y palabras de carácter impersonal y anónimo. Éste es el modo en que lo impersonal y anónimo se muestran en ese necesitado y en ese benefactor.

El “orden impersonal y divino del universo tiene como imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a esas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir”,¹⁰³⁶ que aceptan decrearse, disminuir la expansión de su persona y habilitar un pensar con el alma entera. Una vez más, Weil asocia verdad y *malheur*, pues este estado extremo también es “la condición de tránsito a la verdad”.¹⁰³⁷

IV

La profusa escritura de Simone Weil no está articulada en torno a afirmaciones que pretendan directamente apuntar a la verdad, toda ella consiste en pasos experimentales para explorar dicha verdad. Exploraciones que sondan la radicalidad de la experiencia, es decir, examinan sus raíces, para conseguir pensar y procesar dicha experiencia radical, no desde conceptos radicales o formas de fundamentalismo, antes bien, se trata de exploraciones que nos dejan una riqueza, diría inabarcable, y unas dimensiones que transforman la semántica de nuestros discursos. Asimismo, el pensamiento de Weil ilumina la instancia, difícil ya de pasar por alto, de centrar nuestra atención en el ámbito de las significaciones y en el necesario y arduo trabajo de transformar el mundo a partir de modificar lo que los seres humanos leemos en éste. Su búsqueda nos desvela una evidencia: lo que leemos no es otra cosa que las sensaciones que el mundo —mediante nuestro cuerpo— nos ofrece. La corporeidad pasará a ser determinante, así, en el experimentar y concebir las significaciones y las posibles transposiciones semánticas de sus enunciados. No es solo por la

¹⁰³⁶ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 40.

¹⁰³⁷ *Ibidem*, p. 34.

mano física al escribir que la corporeidad resulta determinante en el texto, sino porque toda dosis de significación o ínfima verdad que se deposite en las palabras es obtenida a partir de las sensaciones que acontecen en el cuerpo. De aquí el alcance político de los cuerpos, del lenguaje, de los discursos disidentes en la conversación de las instituciones y en el interior de las unidades que componen los colectivos. Hay que asumir que, sobre todo en colectividad, los dispositivos de poder en el lenguaje consiguen hacer que sean más reales las significaciones de los nombres, que las cosas mismas a las que aluden. Así, ocurre que por vía de una especie de paradoja —debida a que las significaciones nos atrapan como desde fuera, y a la vez no es sino del lenguaje que brota lo decible acerca de nuestra identidad, de los otros y del mundo—, el decir debe descifrar transponiendo constantemente significaciones, con una “lucidez siempre más nueva”,¹⁰³⁸ para ser eterna. Transformar el mundo es un trabajo sobre las significaciones que no puede ser llevado adelante por un yo personal que no haya accedido a la impersonal desnudez semántica.

V

El bien, lo puro, la justicia verdadera, lo impersonal, dimensiones aludidas en el campo de lo sagrado, son máximamente abstractas, sus términos resultan similares o próximos, de modo que se hace necesario aceptar que están fuera del alcance de las distinciones conceptuales y es por ello que se encuentran en los confines del discurso de la filosofía rigurosamente categorial.

Blanchot sugiere que “una buena parte del pensamiento de Simone Weil, debe interpretarse como un pensamiento de la gracia”,¹⁰³⁹ pues en ella lo trascendente es lo que se relaciona con los destellos de gracia, exentos de peso, evanescentes, luminosos, que pueden darse en cantidades ínfimas, pero suficientes. Habría que considerarlo básicamente como lo opuesto a inmanente que, por el contrario, se relaciona con lo que tiene peso y que se rige por la

¹⁰³⁸ Véase Andrea Fuentes Marcel, “El ser se dice de muchas maneras”, *Ese relato que somos*, op. cit., p. 63.

¹⁰³⁹ Maurice Blanchot, *La conversación infinita*, op. cit., p. 143.

lógica inapelable de la fuerza mecánica, a la que también se halla sometido el cuerpo y la parte no sobrenatural del alma.

Lo sobrenatural, recordemos, es lo oscuro y, a la vez, fuente de luz. Y para Weil el mayor equívoco humano será renunciar a ejercer la facultad de recibir luz. Asimismo, lo sobrenatural, dimensión que la filosofía nombra residualmente, es lo que para nuestra pensadora está en el centro. Tendríamos que entender que cuando se refiere a un alma que ha experimentado un contacto de tipo trascendente, quiere decir que ha conocido fugazmente la “realidad real”,¹⁰⁴⁰ una realidad que nuestras facultades no podrían fabricar sino solo contemplar. Será la inteligencia la que nos lleve a comprender que lo que ella misma no puede conocer resulta ser “más real que lo que ella aprehende”,¹⁰⁴¹ y gracias a esa comprensión, el alma entera consentiría o se predispondría solícita “a subordinarse al amor sobrenatural”.¹⁰⁴² Las comprensiones elevadas son ajenas a los dispositivos lingüísticos, se hallan separadas, como por un abismo, de la esfera de los lenguajes y de la fuerza, y vinculan indisociablemente amor sobrenatural y justicia verdadera.

Hace falta que las instancias de tipo espiritual acompañen nuestras *praxis*, de lo contrario, la *praxis* se convierte en la sola administración del estado de cosas existentes, en su desnuda inmanencia y desconectadas de las auténticas aspiraciones compartidas. La cultura laica moderna, en su legítimo separar la religión de la vida civil, ha debido pagar el precio de una intemperie glacial, dado que sin preverlo, en el mismo gesto, quedaba omitida de la cultura la dimensión espiritual, que Weil considera ineludible para la composición en planos múltiples que es la política. El hecho de no haber identificado el bien sobrenatural con religión institucionalizada alguna no quiere decir, claro está, que su pensamiento carezca de una dimensión espiritual trabajada transversal y liminarmente, respecto a las diversas religiones y a las relaciones que articula en territorios colindantes entre espíritu y política. En su obra

¹⁰⁴⁰ Simone Weil, OC VI 2, p. 438: *Il faut abolir en nous la réalité ersatz pour atteindre la réalité réelle.*

¹⁰⁴¹ Véase Robert Chenavier, *Simone Weil. La atención a lo real*, op. cit., p. 53.

¹⁰⁴² Simone Weil, OC VI 4, p. 174: *Les facultés naturelles doivent avoir chacune dans sa propre nature un motif suffisant pour contraindre à se subordonner à l'amour surnaturel.*

L'Enracinement,¹⁰⁴³ encontramos propuestas en relación a la formación y educación de los seres humanos, que ya no pueden ser acalladas, ni torsionadas en ninguna dirección prefijada. Weil considera que la única prevención contra el totalitarismo es una verdadera formación espiritual en niños y jóvenes, que se traduce esencialmente en la formación de la atención, esto exactamente es lo que quiere decir “cultura” en su discurso. En este sentido su “atención creadora”, como hemos dicho ya, se halla muy cerca de la facultad de la imaginación —tal como la concibió en sus últimos años— y lejana de formas delirantes ajenas a la realidad. La educación debe procurar que dicha atención sea cultivada fuera del tumulto de las mentiras, propagandas y opiniones, “estableciendo un silencio en el que la verdad pueda germinar y madurar: esto es lo que los hombres se merecen”.¹⁰⁴⁴

La radicalidad de su experiencia y la liminariedad de su pensamiento quedan manifiestamente expresadas en su vida y en su escritura. Y más que un estilo fragmentario, lo que ocurre en cada página de Weil es la copresencia de dominios o áreas distintos. Es difícil desglosar asuntos tan profundos en apartados que muestren todo lo que su pensamiento tocaba —a la vez— pues mientras procesaba y dilucidaba, había dicho unas cuantas cosas que lo cambian todo y nos acercan quizás al presentimiento del bien puro y de la verdadera justicia. Bien que solo podríamos recibir en una espera adecuada y compartida de ese bien común, de ese amor como atención máxima. Lo único que nos habilita para saber “leer” en cada situación cuál es nuestra acción justa es, pues, el cultivo de una extrema atención.

La mayor prescripción de Weil, su imperativo categórico, no es otra cosa que la posibilidad constante de no hacer uso de la fuerza que efectivamente esté a nuestro alcance: esta renuncia es la que se hallaría más cercana a la pureza de la mirada que contempla el Dios sin poder. Este Dios solo podría preservar del mal a la parte eterna de un alma que hubiera entrado en un contacto real y directo con la pureza impersonal.

¹⁰⁴³ Simone Weil, *Echar raíces*, op. cit., pp. 79 ss. [OC V 2, pp. 179 ss.]

¹⁰⁴⁴ Simone Weil, “La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 38.

Si bien Weil afirma que la Sabiduría eterna no abandona completamente cada alma al azar de las circunstancias, o al querer de los hombres sin más, “para cualquiera que no haya recibido la gracia del contacto real”,¹⁰⁴⁵ se hace necesario que sean los propios hombres los que velen para que no se les haga daño a los seres humanos, pues del mismo modo que son capaces de “transmitirse el bien unos a otros, también tienen el poder de transmitirse el mal”.¹⁰⁴⁶

Lo sagrado o lo impersonal, más que impronunciable vendría a ser, como afirma Blanchot, “puro nombre que no nombra, sino que, más bien, queda siempre por nombrar”.¹⁰⁴⁷ Será que en ese posible camino de vuelta de las atopías a la conciencia personal que, como señala Chenavier, “el amor sobrenatural, lejos de anonadar la razón o la inteligencia, debe ser su generador”.¹⁰⁴⁸ Es decir, en un regreso de lo impersonal a la vida personal otra vez, pero en un nivel más elevado, el alma ha podido ejercer su aptitud para experimentar el misterio de lo sagrado —esa “belleza con color de eternidad”¹⁰⁴⁹ que seguirá estando por nombrar—. Y en el ejercicio humano del amor sobrenatural podrán seguir dándose destellos, aperturas, en medio del paisaje umbroso en el que estamos inmersos, y seguirán presentándose, sin agotar el misterio impersonal del que proceden.

¹⁰⁴⁵ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁰⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁴⁷ Véase Maurice Blanchot, *El paso (no) más allá*, op. cit., p. 79.

¹⁰⁴⁸ Véase Robert Chenavier, *La atención a lo real*, op. cit., p.53.

¹⁰⁴⁹ Simone Weil, “Fragmentos y notas”, *Escritos de Londres*, op. cit., p. 122.

Bibliografía

Notas previas

1. En la presente bibliografía se hacen constar solo las fuentes citadas en la tesis, tanto en el caso de las obras de Simone Weil como en el de los autores complementarios.
2. En la presente bibliografía he seguido el mismo criterio que al citar en notas al pie, donde se han indicado los títulos de los ensayos utilizados, seguidos del título de la obra, tanto en el caso de Simone Weil, en las *Oeuvres Complètes* de Gallimard, como en el de los autores citados en la bibliografía complementaria.
3. En cada obra traducida de Simone Weil se indica la referencia a la publicación original.
4. Siempre que es posible está dada la referencia en castellano.
5. En los diversos casos de textos citados y no traducidos, del francés o del italiano, las traducciones que aparecen son de la autora de la tesis.
6. En los volúmenes de OC de Gallimard utilizados se hace constar el nombre de los editores de cada volumen.
7. En el caso de artículos en revistas especializadas, van citados por autor con el título de cada ensayo.
8. En el caso de publicaciones monográficas se citan, individualmente, dentro de la presente bibliografía.

Oeuvres Complètes de Simone Weil publicadas por Gallimard
utilizadas en la tesis

Simone Weil, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, sigla OC en las citas de la tesis, donde se indica el nombre del ensayo en primer lugar y luego la referencia a las *Oeuvres Complètes*, con indicación de página.

Tomo I Premiers écrits philosophiques. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Gilbert Kahn y Rolf Kühn, 1988.

Tomo II Écrits historiques et politiques, Volumen 1, L'engagement syndical (1927 – juillet 1934). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Géraldi Leroy, 1988.

Tomo II Écrits historiques et politiques, Volumen 2, L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934 – juin 1937). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Géraldi Leroy y Anne Roche, 1991.

Tomo II Écrits historiques et politiques, Volumen 3, Vers la guerre (1937 – 1940). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Simone Fraisse, 1989.

Tomo IV Écrits de Marseille, Volumen 1, (1940 – 1942), Philosophie, Science, Religion, Questions Politiques et Sociales. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Robert Chenavier con la colaboración de Monique Broc-Lapeyre, Marie-Anette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy y Jean Riaud, 2008.

Tomo IV Écrits de Marseille, Volumen 2, (1941 – 1942), Grèce – Indie – Occitanie. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Anissa Castel-Bouchouchi y Florence de Lussy, con la colaboración de Silvia D'Intino, Anne Brenon, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié, Marwan Rashed, 2009.

Tomo V Écrits de New York et de Londres, Volumen 2, (1943) L'Enracinement. Prélude a une déclaration des devoirs envers l'être humain. Dirigido por Robert Chenavier, André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Robert Chenavier y Patrice Rolland, con la colaboración de Marie- Noëlle Chenavier-Jullien.

Tomo VI Cahiers Volumen 1 (1933 – septembre 1941). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy y Michel Narcy, 1994.

Tomo VI Cahiers Volumen 2, (septembre 1941 – février 1942). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Alyette Degrâces, Marie-Anette Fourneyron, Florence de Lussy y Michel Narcy, 1997.

Tomo VI Cahiers Volumen 3 (février 1942 – juin 1942). La porte du Transcendant. Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Alyette Degrâces, Marie-Anette Fourneyron, Florence de Lussy y Michel Narcy, 2002.

Tomo VI Cahiers Volumen 4 (juillet 1942 – juillet 1943. La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres). Dirigido por André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Marie-Anette Fourneyron, Florence de Lussy y Jean Riaud, 2006.

Tomo VII, Correspondance, Volumen 1, Correspondance familiale. Dirigido por Robert Chenavier, André A. Devaux y Florence de Lussy. Textos editados por Robert Chenavier y André A. Devaux, con la colaboración de Marie- Noëlle Chenavier-Jullien, Anette Devaux y Olivier Rey.

Obras de Simone Weil traducidas al castellano seguidas de la
publicación original

“La persona y lo sagrado”, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Maite Larrauri (trad.) Trotta, Madrid, 2000. [*La Personne et le sacré*, título original *La Personnalité humaine, le juste et l'injuste*, revista *La table ronde* nº 36, compilado en *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.]

A la espera de Dios, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1993. [*Attente de Dieu*, Fayard, París, 1966.]

Carta a un religioso, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1998. [*Lettre à un religieux*, Gallimard, París, 1951.]

Cuadernos, Carlos Ortega (trad. y notas), Trotta, Madrid, 2001. [*Cahiers*, Librairie Plon, París, 2001.]

Echar raíces, Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella (trads.), Trotta, Madrid, 1996. [OC V 2, Gallimard, París, 2013.]

El conocimiento sobrenatural, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 2003. [*La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, París, 1950.]

Escritos de Londres y últimas cartas, Maite Larrauri (trad.) Trotta, Madrid, 2000. [*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.]

Escritos históricos y políticos, prólogo de Francisco Fernández Buey, Agustín López y María Tabuyo (trads.), Trotta, Madrid, 2007. [“*Écrits historiques et politiques*”, OC II 1, 2 y 3, Gallimard París, 1988, 1991, 1989.]

Intuiciones precristianas, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2004. [*Intuitions pré-chrétiennes*, OC IV 2, Gallimard, París, 2009.]

La condición obrera, Ariel Dilon, José Herrera, Antonio Jutglar (trads.) El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2010. [*La Condition ouvrière*, Gallimard, París, 1951.]

La fuente griega, Agustín López y María Tabuyo (trads.), Trotta, Madrid, 2005. [*La Source grecque*, Gallimard, París, 1953.]

La gravedad y la gracia, Carlos Ortega (trad.), Trotta, Madrid, 2007. [*La Pesanteur et la Grâce*, Librairie Plon, 1947.]

Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, José Vidal (trad.), José J. Olañeta, Editor, Palma de Mallorca, 2014. [*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, París, 1957.]

Pensamientos desordenados, María Tabuyo y Agustín López (trads.), Trotta, Madrid, 1995. [*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, París, 1962.]

Poemas, seguidos de Venecia salvada, Adela Muñoz Fernández (trad.), Trotta, Madrid, 2006. [*Poèmes, suivis de Venise sauvée*, Gallimard, París, 1968.]

Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social, Carmen Revilla, presentación y traducción, Trotta, Madrid, 2015. [OC II 2, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, París, 1991.]

Fuentes monográficas y videográfica sobre Simone Weil

- *Cahiers Simone Weil*, revista trimestral publicada en París por la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, París. Dirigida por Robert Chenavier. En las notas al pie se indica el autor y el artículo citados de la revista. Se cita por la sigla CSW.
- *Anthropos*, nº 211, "Simone Weil. Experiencia y significado del misterio de la existencia", Barcelona, 2006.
- *Apeiron*, nº 5, "Simone Weil: pensar con un acento nuevo", número monográfico coordinado por Emilia Bea y Alejandro del Río Hermann, octubre, Madrid, 2016.
- *Archipiélago*, nº 43, "Desconcertante Simone Weil", Barcelona, 2000.
- Éditions de L'Herne, *Simone Weil*, dirigido por Emmanuel Gabellieri y François L'Yvonnet, París, 2014.
- Documental de Florence Mauro *Simone Weil: L'irrégulière, 1909-1943*. Zadig Productions y Arte France, 2008. Visto en línea en septiembre de 2019: <https://www.youtube.com/watch?v=ru2uOI5Wnlk> y <https://vimeo.com/45973910>.

Bibliografía complementaria

ARON, Raymond, *Mémoires*, Julliard, París, 1983. *Memorias*, (vv trads.), RBA Libros, Barcelona, 2013.

AYA, Abdelmumin, *El arameo en sus labios*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2013.

BEA, Emilia

- *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.
- *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, (ed.), Trotta, Madrid, 2010.

BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso*, Pablo Oyarzún (trad. e intr.), Arcis y LOM, Santiago de Chile, 2009.

BENVENISTE, Émile

- *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, París, 1966. *Problemas de lingüística general*, Juan Almela (trad.), Siglo XXI, México, 1974.
- *Problèmes de linguistique générale I*, Gallimard, París, 1974. *Problemas de lingüística general II*, Juan Almela (trad.), Siglo XXI, México, 1991.

BESPALOFF, Rachel, *De la Ilíada*. Posfacio de Hermann Broch. Nota biográfica de Fina Birulés, Rosa Rius Gatell (trad.), Minúscula, Barcelona, 2009. *Asimismo, De la Ilíada. Seguit de "L'estil de l'edat mítica" de Hermann Broch*. Edición, trad. cat. e introducción de Rosa Rius Gatell. Con escritos de Jean Wahl, Montserrat Jufresa y Fina Birulés. Leonard Muntaner, Palma de Mallorca, 2012.

BIRULÉS, Fina

- "Simone Weil: fer parlar el silenci", *Duoda* nº 18, Barcelona, 2000.
- *Entreactes*, Edicions Trabucaire, Canet de Rosselló, 2014.

BIRULÉS, Fina y RIUS GATELL, Rosa, (eds.)

- *"Pensadoras del siglo XX"*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2011.
- *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013.

BLANCHOT, Maurice

- "L'Expérience de Simone Weil", *La Nouvelle Revue Française*, nº 56 agosto, 1957.
- *El paso (no) más allá*, Cristina de Peretti (trad.), Barcelona, Paidós, 1994.
- *La conversación infinita*, Isidro Herrera (trad.), Arena Libros, Buenos Aires, 2008.

BROC-LAPEYRE, Monique, "Le passage de la personne à l'impersonnel", *Simone Weil. Le grand passage*, Éditions Albin Michel, París, 2006.

CACCIARI, Massimo

- *Geo-filosofía dell'Europa*, Adelphi, Milán, 1994.
- "Lo impolítico nietzscheano", *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Biblos, Buenos Aires, 1994.

CANCIANI, Domenico

- "Sources et bibliographie", *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, Beauchesne, París, 2000.
- "Contre le personnalisme (Mounier et Maritain)? Les enjeux d'une polémique", *CSW 2015, XXXVIII*, nº 1 marzo, pp. 1-30.

CANCIANI, Domenico y VITO, Maria Antonietta, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi* (eds). Lit Edizioni Srl, Roma, 2013.

CHENAVIER, Robert

- *Simone Weil. La atención a lo real*, Alejandro del Río Hermann (trad.), Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2009.
- "Les méfaits de l'unidimensionnel", *CSW 2014, XXXVII*, nº 3, septiembre.

DAVY, Marie-Madeleine, *Simone Weil*, Dioniso Pérez Pérez (trad.), Editorial Fontanella, Barcelona, 1966.

DE LUSSY, Florence, "Simone Weil et Paul Valéry", *Simone Weil*, Éditions de L'Herne, 2014.

DI NICOLA, Giulia Paola y DANESE, Attilio (eds), *Persona e impersonale*, Rubettino Editore, Roma, 2009.

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Luis Gil Fernández (trad.), Paidós Orientalia, Barcelona, 2014.

ESPOSITO, Roberto

- *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Rosa Rius Gatell (trad.), Paidós, Barcelona, 1999.
- *Categorías de lo impolítico*, Roberto Raschella (trad.), Katz Editores, Buenos Aires, 2006.
- *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Carlo Molinari Maroto (trad.), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2009.
- "Impersonale versus personale?", *Persona e Impersonale*, Giulia Paola Di Nicola y Attilio Danese (eds.) *Persona e impersonale*, Rubettino Editore, Roma, 2009.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco

- “Simone Weil y la comprensión de la desdicha”, Romero Rosalía y Valcárcel Amelia (eds.), *Pensadoras del siglo XX*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, 2001.
- Prólogo a Simone Weil, *Escritos Históricos y políticos*, Trotta, Madrid, 2007.
- “Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil”, *Lectoras de Simone Weil*, Fina Birulés y Rosa Rius Gatell (eds.), Icaria, Barcelona, 2013.

FIORI, Gabriella, *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Silvio Mattoni (trad.), Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.

FRAISSE, Simone, “Simone Weil. La personne et les droits de l’homme”, *CSW* 1984, VII, nº 2, junio, pp. 120-132.

FUENTES MARCEL, Andrea

- “Un saber liminar”, prólogo a Franco Rella, *La búsqueda del presente. Miradas sobre la modernidad*. Andrea Fuentes Marcel (trad.), Edicions UPC nº1, Sant Cugat, 1995.
- *Ese relato que somos*, Octaedro, Barcelona, 2002.

GABELLIERI, Emmanuel

- *Être et don: Simone Weil et la philosophie*. Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La-Neuve. Éditions Peeters, Lovaina – París, 2003.
- *Simone Weil*, (ed.), Éditions de L’Herne, París, 2014.
- Charla sobre espiritualidad en Maurice Blondel y Simone Weil: <https://www.youtube.com/watch?v=0raSC3KeySA>, visto en febrero de 2016.

GAETA, Giancarlo

- *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, (ed.), Scheiwiller, Milán, 2008.
- “Il passaggio nell’impersonale”, Simone Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milán, 2012.
- “Una elección de vida”, *Lectoras de Simone Weil*, Fina Birulés y Rosa Rius Gatell (eds.), Icaria, Barcelona, 2013.

GARGANI, Aldo (ed.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Turín, 1979.

GINZBURG, Carlo, “Spie. Radici di un paradigma indiziario”, *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Aldo Gargani (ed.), Einaudi, Turín, 1979.

GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Joaquín Jordà (trad.), Anagrama, Barcelona, 2012.

GRECO, Tommaso, "Derecho y justicia en Simone Weil", *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Emilia Bea (ed.), Trotta, Madrid, 2010.

HERMSEN, Joke, "The impersonal and the other: On Simone Weil", *European Journal of Women's Studies*, Londres, vol. 6, 1999, pp. 183-200.

HERRANDO, Carmen, "L'Enracinement en la crítica literaria (Camus, Mounier, Eliot)", *Apeiron*, nº 5, "Simone Weil: pensar con un acento nuevo", octubre de 2016, pp. 117-126.

HOMERO, *Ilíada*, trad. cast. Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 2013.

LARRAURI, Maite

- *La guerra segons Simone Weil*, Tàndem, València, 2002.
- "No se gana la guerra con la fuerza", *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino (1914-1989)*, Rosa Rius Gatell (ed.), Universitat de Barcelona, 2006.

LLEDÓ, Emilio, *La memoria del logos*, Altea, Taurus, Alfaguara, Madrid, 1989.

L'YVONNET, François

- *Simone Weil. Le grand passage* (ed.), Editions Albin Michel, París, 2006.
- *Simone Weil* (ed.), Éditions de L'Herne, París, 2014.

LÓPEZ FERREZ, Juan Antonio (ed.), *Historia de la Literatura Griega*, Cátedra, Madrid, 2015.

MARCEL, Gabriel

- "Prefacio" a Marie-Madeleine Davy, *Simone Weil*, en la edición castellana, Dioniso Pérez Pérez (trad.), Editorial Fontanella, Barcelona, 1966.
- "Simone Weil revalorise pour nous ce mot d'absolu", *Simone Weil*, Éditions de L'Herne, París, 2014.

MARCHETTI, Adriano

- *Politeia e sapienza. In questione con Simone Weil* (ed.), Pàtron, Bolonia, 1993.
- *Simone Weil. Poetica Attenta*. Liguori Editore, Nápoles, 2010.

MARITAIN, Jacques, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Editions de la Maison Française, Nueva York, 1942.

MARTIN VELASCO, Juan de Dios, *El fenómeno místico. Estudio Comparado*. Trotta, Madrid, 2009.

NARCY, Michel

- "Una lettura politica di Platone", *Politeia e sapienza*, Adriano Marchetti (ed.), Pàtron Editore, Bologna, 1993, pp. 97-111.
- "Estado, sociedad y religión en *L'Enracinement*", *Apeiron*, nº 5, "Simone Weil: pensar con un acento nuevo", octubre de 2016, pp. 109-116.

OTÓN, Josep, "Simone Weil: encuentro y ausencia", *Apeiron*, nº 5, "Simone Weil: pensar con un acento nuevo", octubre de 2016, pp. 67-77.

PAGLIARO, Antonino, *Saggi di critica semántica*, Casa Editrice G. D'Anna, Mesina-Florenca, 1961.

PÉTREMENT, Simone, *La vida de Simone Weil*, Francisco Díez del Corral (trad.), Trotta, Madrid, 1997.

PLATÓN, *La república*, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (trads.), Alianza, Madrid, 1994.

PORETE, Margarita, *El espejo de las almas simples [y anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor]* Blanca Garí (ed. y trad.), Siruela, Madrid, 2015.

PUTINO, Angela, *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Città Aperta, Troina, 2006.

REALE, Giusi Maria (ed.), *Simone Weil. Scendere verso l'alto*, Camponotto Editore, Pasian di Prato, 2008.

RELLA, Franco

- *Critica e storia. Materiali su Benjamin*, (ed.), Cluva Librería Editrice, Venecia, 1980.
- *El silencio y las palabras*, Andrea Fuentes Marcel (trad.), Paidós, Barcelona, 1992.

REVILLA, Carmen

- "Habitar el universo: el tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil", *Convivium*, nº 13, Barcelona, 2000.
- *Simone Weil: Nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003.
- *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo* (ed.). Trotta, Madrid, 2010.
- "Bajo el peso de la espera", prólogo a *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Trotta, Madrid, 2015.

RICOEUR, Paul

- "Muere el personalismo, vuelve la persona" y
- "Aproximaciones a la persona", ambos incluidos en Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Tomás Domingo Moratalla (trad.), Caparrós Editores, Madrid, 1993.

- "Le son propre et inimitable d'une voix", Éditions de L'Herne, *Simone Weil*, París, 2014.

RIUS GATELL, Rosa

- "María Zambrano y Simone Weil, notas para un diálogo", *Aurora. Papeles del "Seminario María Zambrano"*, nº 8, 2007
- "De antiguas sabidurías: María Zambrano y Simone Weil", *Lectoras de Simone Weil*, Fina Birulés y Rosa Rius Gatell (eds.), Icaria, Barcelona, 2013.
- "À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps", *CSW* 2014, XXXVII, nº 3, septiembre.
- "De la belleza, el arte y la pintura 'verdadera' en Simone Weil", *Apeiron*, nº 5, "Simone Weil: pensar con un acento nuevo", octubre de 2016, pp. 87-97.
- "Simone Weil lectora de Maquiavelo", *Simone Weil. El arte de leer*, Carmen Revilla y Emilia Bea (eds.), Katz Editores, Buenos Aires, 2018.

ROUGEMONT, Denis de

- *Politique de la Personne*, Editions "Je sers", París, 1946.
- *Federalisme, Personalisme, Ecumenisme. La inspiració europea*, Alfred Martínez i Seguí (trad.), Editorial Denes, Valencia, 2010.

SALA, Maria Concetta, "Il genio dell'attenzione, l'aristocrazia dell'intelligenza", Simone Weil y André Weil, *L'arte della matematica*, Adelphi Edizioni, Milán, 2018.

SRINGSTED, Eric O

- "Formes de l'amour implicite de Dieu: S. Weil et l'interprétation du monde comme sacrement", *Simone Weil*, Éditions de L'Herne, París, 2014.

TOMMASI, Wanda

- "Más allá de la ley: Derecho y justicia en la última Weil", *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Carmen Revilla (ed.) Trotta, Madrid, 1995.
- *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Nápoles, 1997.

VALÉRY, Paul

- *La joven parca - Cementerio marino*, Monique Allain-Castillo y Renaud Richard (trads.), Cátedra, Madrid, 1999.
- *Eupalinos o el arquitecto. El alma y la danza*, José Luis Arántegui (trad.), A. Machado Libros, Madrid, 2004.

