



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Simone Weil. Una filosofia política sorgida del compromís radical de no mentir-se

Pau Matheu Ribera



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial 4.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial 4.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0. Spain License**.



Tesi doctoral

**Simone Weil**

**Una filosofia política sorgida del  
compromís radical de no mentir-se**

Pau Matheu Ribera

Directores: Rosa Rius Gatell i Carmen Revilla

Tutora: Carmen Revilla

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Programa de doctorat: Ciutadania i Drets Humans

Barcelona, juny de 2021



*A les meves àvies, Pepa i Àngela*

## Agraïments

Hi ha moltes persones sense les quals aquesta tesi no existiria. No es tracta d'una afirmació retòrica, sinó de l'enunciat d'un fet.

Aquesta tesi no existiria sense l'ajuda inestimable de la doctora Rosa Rius Gatell, que l'ha dirigida. Penso que totes les persones que hem tingut l'immens privilegi de comptar amb el seu ajut sabem fins a quin punt aquestes paraules d'agraïment són plenes de significat, fins a vessar. Mai no li donaré prou les gràcies per la seva calidesa, per la seva presència discreta però totalment decisiva, per la seva atenció curosa, intensa, capaç de copsar tots els detalls. Haver pogut treballar amb ella durant gairebé cinc anys ha sigut una joia que no oblidaré, i que espero que m'acompanyi endolcint els meus records. Sabent, a més, que aquesta tesi va començar en un dels moments més durs de la seva vida.

Tampoc no existiria sense la doctora Carmen Revilla, que va acceptar codirigir-la i l'ha revisada amb la seva mirada lúcida i penetrant. Durant aquests cinc anys he pogut comptar amb el seu coneixement sobre l'obra de Simone Weil, així com amb el seu ajut quan he necessitat referències bibliogràfiques. També vull agrair el suport de Fina Birulés, que amb un senzill comentari va evitar que, en un moment de dubte i angoixa, ho engegués tot a rodar. Desitjo donar les gràcies a Marta Segarra, que m'ha acollit tan amablement a París i m'hi ha fet sentir una mica com a casa. I a Michel Narcy, que va provocar un sotrac sense el qual aquesta tesi no tindria la forma actual. A Robert i Marie-Noëlle Chenavier, que dirigeixen l'*Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* i m'han permès participar en discussions apassionades amb weilians i weilianes. Així mateix, vull expressar la meva gratitud a Emilia Bea, pionera dels estudis weilians a Espanya, que em va acollir a València i va donar-me indicacions molt valuoses a l'inici de la meva investigació.

El meu agraïment s'estén també a totes les integrants del Seminari Filosofia i Gènere, especialment a la «secció jove» –la Teresa, l'Andrea i la Natàlia–, que han convertit el treball d'investigació en una tasca col·lectiva en què es pot sortir de l'aïllament per compartir les idees –i també les preocupacions i les pors. Aquesta tesi tampoc no seria la mateixa sense el punt d'inflexió que sempre suposa la participació a les sessions dels Laboratoris de Tesi, organitzats per Rosa Rius i Georgina Rabassó i que han donat tant de fruit al llarg dels anys. Vull agrair també les discussions compartides en el si del Grup de Lectures Weilianes amb la Isabel, l'Anna, la Júlia, el Joan, l'Amanda, la Maria Àngeles, l'Oriol, la Núria i el Joan Manuel.

Voldria donar les gràcies també a totes les persones que durant aquests cinc anys han suportat les meves explicacions, erràtiques, variables i fins i tot contradictòries, sobre el contingut de la tesi. Al Josep Manuel Vallejo, amb qui he compartit llargues discussions. Al Jan, que ha llegit amb atenció textos tan diferents i m'ha escoltat explicar extensament idees tan diverses. A l'Andreu, per aguantar-me com a company de pis durant bona part de l'elaboració d'aquesta tesi. Als meus pares, que m'han donat el seu suport incondicional i han llegit els textos d'articles i conferències i els han criticat sense cap tipus de condescendència. Al Quim, que ha hagut d'aguantar els meus dubtes. I sobretot a la Judit, que incomprensiblement ha estat capaç de mantenir-se al meu costat durant tot aquest temps en el qual he canviat tant que gairebé ni em reconec.

Finalment, vull donar les gràcies a Simone Weil, per la seva valentia, per la seva vida, pel seu pensament. Malgrat les contradiccions que pugui trobar en els seus textos, m'hi vincula un amor tan intens que a vegades fa mal, un amor que es manté fins i tot quan trobo en els seus escrits idees que m'indignen. Gràcies per tot el que he après i continuaré aprenent amb ella.

En aquest treball he optat per citar els textos de Simone Weil en francès, basant-me, sempre que he pogut, en l'edició crítica preparada per l'editorial Gallimard, gairebé completa. He traduït les citacions al català a peu de pàgina i en numeració romana, utilitzant, quan ha estat possible, les obres de Weil ja traduïdes, que trobareu a la bibliografia. Les traduccions d'altres textos en anglès, francès o italià són pròpies. Per citar les obres de Weil s'han utilitzant les sigles següents:

*AD*, (2016), *Attente de Dieu*, París: Albin Michel.  
*CO*, (2002), *La Condition ouvrière*, París: Gallimard.  
*EHP*, (1960), *Écrits historiques et politiques*, París, Gallimard.  
*EL*, (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard.  
*LP*, (1959), *Leçons de philosophie*, París: Union Générale d'Éditions.  
*OC I*, (1988), *Œuvres Complètes I: Premiers écrits philosophiques*, París: Gallimard.  
*OC II 1*, (1988), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 1*, París: Gallimard.  
*OC II 2*, (1991), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 2*, París: Gallimard.  
*OC II 3*, (1989), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 3*, París: Gallimard.  
*OC IV 1*, (2008), *Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, 1*, París: Gallimard.  
*OC IV 2*, (2009), *Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, 2*, París: Gallimard.  
*OC V 1*, (2019), *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, 1*, París: Gallimard.  
*OC V 2*, (2013), *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, 2*, París: Gallimard.  
*OC VI 1*, (1994), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 1*, París: Gallimard.  
*OC VI 2*, (1997), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 2*, París: Gallimard.  
*OC VI 3*, (2002), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 3*, París: Gallimard.  
*OC VI 4*, (2006), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 4*, París: Gallimard.  
*OC VII 1*, (2012), *Œuvres Complètes VII: Correspondance, 1*, París: Gallimard.  
*PSO*, (1962), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, París: Gallimard.  
*S*, (1966), *Sur la science*, París: Gallimard.

Altres obres i publicacions:

*SP I*, PÉTREMENT, Simone (1973), *La vie de Simone Weil. 1909-1934*, París: Fayard.  
*SP II*, PÉTREMENT, Simone (1973), *La vie de Simone Weil. 1934-1943*, París: Fayard.  
*CSW*, *Cahiers Simone Weil*, revista trimensual publicada per l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.



## ÍNDEX

Resum	11
Résumé	12
Introducció i metodologia	14
<i>Pla de treball</i>	20
1. La recerca de l'acció política eficaç	23
1.1. Els fonaments del pensament weilià	23
<i>Treball i percepció</i>	26
<i>La importància del cos. L'hàbit</i>	42
<i>La ciència i l'analogia</i>	47
<i>La importància del treball manual. Diferència amb el marxisme</i>	49
<i>L'ideal d'una societat de treballadors lliures</i>	59
1.2. L'acció política eficaç	63
<i>El contacte amb el sindicalisme revolucionari</i>	63
<i>Un mètode materialista</i>	71
<i>La revolució</i>	77
<i>La situació alemanya</i>	82
<i>La crítica al marxisme</i>	92
1.3. La qüestió del poder. Un art de la política	109
<i>La retirada de l'acció</i>	109
<i>La lluita pel poder</i>	114
<i>Un art de la política</i>	122
<i>Un nou règim interior de les empreses industrials</i>	126
<i>La lluita de classes</i>	136
2. L'imperi de la força	139
2.1. El punt d'inflexió de 1938	139
<i>La relació entre la força i la imaginació col·lectiva</i>	139
<i>L'esperit de revolta</i>	152
<i>El xoc de la desgràcia</i>	156
<i>L'esperit cristià pur i simple</i>	163
2.2. A la recerca d'una nova inspiració per Europa	168
<i>L'imperi de la força</i>	172
<i>La guerra o la pau</i>	181

<i>L'art romà de la política</i>	187
2.3. Un programa per a temps de guerra	197
<i>La força mata les idees</i>	197
<i>Les condicions d'una revolta eficaç</i>	199
<i>El problema d'infondre una inspiració</i>	209
<i>Una propaganda pel fet</i>	211
<i>Una aporia a resoldre</i>	221
3. Com fer front a la força	228
3.1. Una «ciència de l'ànima»	235
<i>El desig i l'energia</i>	237
<i>El desig humà és il·limitat</i>	241
<i>Vulnerabilitat i desgràcia</i>	242
<i>Una llei violenta d'expansió</i>	246
<i>La idolatria</i>	251
3.2. Les diverses solucions	255
3.2.1. Un voluntarisme negatiu	260
<i>El càstig i el govern dels jutges</i>	265
3.2.2. El model de l'atenció	269
<i>La humilitat</i>	274
<i>La bellesa i l'atenció</i>	276
<i>L'atenció i el sobrenatural</i>	281
<i>La joia</i>	283
<i>Les formes de l'amor implícit de Déu</i>	289
<i>El paper del patiment</i>	299
3.3. Les necessitats vitals del cos i de l'ànima	301
3.4. Una acció política per a temps de pau	316
<i>La solució punitiva</i>	320
<i>L'eficàcia de la no-violència</i>	325
Conclusions (català)	338
Conclusions (français)	343
Bibliografia	348

## Resum

En aquest treball s'analitzen les propostes polítiques concretes que Simone Weil va elaborar per combatre l'auge del totalitarisme. Per fer-ho, s'ha optat per seguir el desenvolupament del seu pensament polític parant atenció als canvis i contradiccions que trobem en els seus textos, respectant l'ordre cronològic en què van ser escrits.

Al primer capítol s'analitza el diàleg que Weil establí amb les teories revolucionàries del seu temps, i en especial amb el marxisme, per tal de comprendre les condicions de possibilitat d'una revolució capaç alhora de vèncer el feixisme i eliminar l'opressió capitalista. S'hi estudien les característiques essencials del que per Simone Weil és la gran aportació de l'obra de Marx, a saber, l'elaboració d'un mètode materialista d'anàlisi social, i es mostra de quina manera Weil utilitza aquest mètode per criticar la teoria marxista de la revolució. S'hi destaquen, així mateix, les aportacions que Weil fa a aquest mètode, que li permeten definir un «art de la política» alliberat de la teleologia històrica marxista.

Al segon capítol s'estudia com determinades experiències –l'experiència com a obrera entre 1934 i 1935, l'experiència de la guerra civil espanyola el 1936 i les experiències místiques de 1935, 1937 i 1938– l'obliguen a incorporar nous elements en la seva comprensió de la realitat social, modificant significativament algunes de les seves concepcions anteriors. S'analitza de quina manera s'incorporen aquests elements al mètode d'anàlisi social descrit en el primer capítol i l'ús que en fa Simone Weil per elaborar una explicació de l'eficàcia de les tècniques de dominació totalitàries. Es mostra que el descobriment de l'obra de T. E. Lawrence li serveix per imaginar un tipus d'acció política que hauria de poder contrarestar els efectes d'aquestes tècniques de dominació –descriu al text «Projet d'une formation d'infirmières de première ligne»– i s'analitzen els motius que la portaren a renunciar al pacifisme el 1939. Finalment, s'aporten les raons per les quals Weil considera que la intervenció d'un element «sobrenatural» és políticament indispensable.

Al tercer i últim capítol s'analitzen les condicions de possibilitat de la intervenció d'aquest element sobrenatural, l'únic, segons Simone Weil, capaç de capgirar algunes de les tendències humanes causants de l'opressió. Es mostra també que en els escrits weilians trobem explicacions significativament diferents d'aquesta intervenció, algunes de les quals són incompatibles entre si. Finalment, s'estudien els diversos intents que Simone Weil feu per garantir la influència política

d'aquest element sobrenatural, sense deixar de mostrar les contradiccions evidents entre alguns d'aquests intents i altres aspectes del seu pensament polític.

## Résumé

Dans ce travail on analyse les propositions politiques concrètes que Simone Weil a élaborées pour combattre la montée du totalitarisme. À cette fin, on a décidé d'étudier le développement de sa pensée politique en faisant attention aux changements et aux contradictions qu'on trouve dans ses textes tout en respectant l'ordre chronologique dans lequel ils ont été écrits.

Dans le premier chapitre on analyse le dialogue qu'elle a établi avec les théories révolutionnaires de son temps, notamment avec le marxisme, afin de comprendre les conditions de possibilité d'une révolution capable à la fois de vaincre le fascisme et de mettre fin à l'oppression capitaliste. On y étudie les caractères essentiels de ce que selon Simone Weil c'est le grand apport de l'œuvre de Marx, à savoir, l'élaboration d'une méthode matérialiste d'analyse sociale, et on montre comment elle s'en sert pour critiquer la théorie marxiste de la révolution. On indique aussi les apports que Simone Weil a fait elle-même à cette méthode, apports qui lui permettent de définir un « art de la politique » non soumis à la téléologie de l'histoire marxiste.

Dans le deuxième chapitre on étudie comment quelques expériences – l'expérience d'usine entre 1934 et 1935, celle de la guerre civile espagnole de 1936 et les expériences mystiques de 1935, 1937 et 1938 – obligent Simone Weil à incorporer des éléments nouveaux dans sa compréhension de la réalité sociale, ce qui modifie de façon significative ses conceptions antérieures. On analyse comment ces éléments sont incorporés dans la méthode d'analyse social décrite dans le premier chapitre et l'usage qu'elle en fait pour élaborer une explication de l'efficacité des techniques de domination totalitaires. On montre que la découverte de l'œuvre de T. E. Lawrence lui sert à imaginer l'espèce d'action qui devrait contrebalancer les effets de ces techniques de domination – le « Projet d'une formation d'infirmières de première ligne » – et on analyse les motifs qui l'ont amenée à renoncer au pacifisme en 1939. Finalement, on indique les raisons pour lesquelles Simone Weil pense que l'intervention d'un élément « surnaturel » est politiquement indispensable.

Dans le troisième et dernier chapitre on analyse les conditions de possibilité de l'intervention de cet élément surnaturel, le seul, selon Simone Weil, capable de renverser quelques-

unes des tendances humaines responsables de l'oppression. On montre aussi que dans les écrits de Simone Weil on trouve des explications significativement différentes de cette intervention, dont quelques-unes sont mutuellement incompatibles. Enfin, on étudie les essais que Simone Weil a fait afin de garantir l'influence politique de cet élément surnaturel, tout en montrant les contradictions évidentes qu'il y a entre quelques-uns de ces essais et d'autres aspects de sa pensée politique.

## Introducció i metodologia

Aquest treball sorgeix d'una inquietud en relació amb el present, d'una certa urgència davant les amenaces polítiques que les crisis ecològiques i econòmiques estan fent néixer. ¿Com evitar que les noves propostes d'extrema dreta, que sorgeixen arreu del món, capitalitzin l'angoixa de poblacions desemparades i decebudes pels fracassos d'una civilització que trontolla i és cada vegada més convulsa? Després de la fallida dels assajos comunistes, que semblen no poder evitar una deriva autoritària, ¿quina proposta alternativa podem oferir, a part de la socialdemocràcia, que s'ha mostrat incapaç de controlar una *hybris* dels mercats que ens enfonsa cíclicament en crisis devastadores?

A aquesta inquietud va sumar-se-li una intuïció: potser algunes de les claus per respondre aquestes preguntes, o com a mínim idees poderoses per pensar-les, es troben en l'obra de Simone Weil (1909-1943). Heus aquí una filòsofa que va viure l'auge del feixisme i va dedicar totes les seves energies –fins a l'extenuació– a la tasca de pensar com fer-hi front per evitar el desastre, passant per una crítica profunda al marxisme. La referència a la seva obra sembla encara més pertinent pel fet que alguns dels conceptes que avui en dia es situen al centre de les discussions ètico-polítiques, com la qüestió de la vulnerabilitat o la de la no-violència,<sup>1</sup> van ser analitzades en profunditat per Weil, com es veurà al llarg d'aquest treball.

A l'hora d'analitzar els seus escrits ens trobem tanmateix amb el problema de la seva fragmentació. La major part dels textos weilians està constituïda per articles, molts dels quals ni tan sols van ser publicats, que pretenien donar resposta a qüestions molt concretes del moment en què va viure, així com també per cartes i breus anotacions, no totalment desenvolupades, agrupades en més d'una quinzena de quaderns. Com passa amb l'obra de moltes altres filòsofes al llarg de la història, hem d'anar a trobar el seu pensament en formats tradicionalment considerats com a secundaris: la carta, l'assaig, l'article, el fragment. Tot i que Simone Weil no defugia totalment la possibilitat d'escriure textos llargs i estructurats –valguin com a exemples els que considerarà com les seves «grans obres», les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, de 1934, i *L'Enracinement*, de 1943–, aquests només van ser publicats pòstumament. Durant la seva vida va ser coneguda pels seus articles, punyents i incisius però breus, escrits per revistes diverses, sobretot d'entorns obrers i sindicals. El primer llibre publicat amb el seu nom, significativament, és *La pesanteur et la grâce*,

---

1 Judith Butler, per exemple, ha situat els darrers anys l'anàlisi de la vulnerabilitat humana al centre de la discussió política: vegeu (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres-Nova York: Verso, o (2009), *Frames of War: When is a Life Grievable?*, Londres-Nova York. Així mateix, més recentment ha reflexionat sobre la no-violència a (2020), *The force of nonviolence: an ethico-political bind*, Londres-Nova York: Verso.

aparegut el 1947, quatre anys després de la seva mort, i format per una tria de fragments –en alguns casos notòriament modificats– extrets d'onze dels seus quaderns pel seu amic Gustave Thibon. Aquesta circumstància fa que per comprendre el seu pensament haguem d'apostar per «un método indiciario y por la atención al fragmento», com –seguint l'estela de Carlo Ginzburg– assenyala Fina Birulés en relació amb l'anàlisi de les obres de les filòsofes del segle XX (2013: 12).

A aquest fet s'hi suma la dificultat de trobar relacions entre textos que no només són fragmentaris, sinó que aborden un conjunt increïblement variat de qüestions, com indica Rosa Rius Gatell: «Trató [...] acerca de la filosofía griega, la Francia medieval, el Renacimiento, el folclore», també va reflexionar «en torno a la libertad, la guerra y la paz, la revolución, el progreso, la teoría marxista, Hitler y el nazismo, el colonialismo. Teorizó sobre economía, ciencia y técnica, y sobre cómo debía estructurarse el trabajo en las fábricas». Durant els últims anys de la seva vida «escribió sobre teología, mística y religión» (2013: 68). Amb tot, malgrat aquesta diversitat, la preocupació de fons sempre va continuar sent política, com indiquen Lawrence A. Blum i Victor J. Seidler: «Simone Weil was very much a political thinker at every stage in her life –religious as well as secular» (1989: xvii).

Enfront d'aquesta situació sorgeix el repte de comprendre què és el que Simone Weil proposa concretament per combatre l'ascens del feixisme, quines idees concretes d'acció trobem en els seus escrits i quines anàlisis les fonamenten. Perquè si és veritat que el pensament weilià problematitza algunes de les premisses que estructuren l'ontologia i l'epistemologia modernes, i que aquesta problematització pot sistematitzar-se en la forma d'una «onto-teologia» o una «metafísica religiosa» –vegeu per exemple Gabellieri (2003) i Vetö (2014)– o d'una «filosofia del treball» –vegeu Chenavier (2001)–, també ho és que el seu interès no era principalment teòric, sinó sobretot pràctic. Si Weil posa en dubte determinades premisses de la tradició filosòfica occidental, això ho fa en el context de pensar les condicions de possibilitat d'una acció política eficaç, capaç, com dirà en un dels seus últims escrits, «d'imprimer réellement une marque sur la terre» (*OC V 1*: 226). La preocupació principal de la major part dels seus textos, des dels d'inicis dels anys trenta, sobre l'acció revolucionària i l'estratègia sindical, fins als escrits dels anys quaranta, on la dimensió espiritual esdevé omnipresent, és comprendre com podem actuar per transformar les estructures socials causants de la injustícia i l'opressió.

Tanmateix, aquest repte implica respondre preguntes certament complexes. ¿Quina continuïtat hi ha, si és que n'hi ha cap, entre les propostes concretes d'acció fetes a inicis dels anys trenta i les que

feu a Londres entre 1942 i 1943, col·laborant amb la resistència francesa a l'exili? ¿Què es manté i què canvia en el mètode d'anàlisi a partir del qual elaborava les seves propostes concretes d'acció? ¿Com conciliar la seva lluita infatigable contra l'opressió amb les reflexions sobre la importància espiritual de la desgràcia, caracteritzada en un text de 1942 com a «merveille de la technique divine» (*OC IV 1: 359*)? ¿Què és el que fonamenta el llistat de necessitats vitals del cos i l'ànima humana que, en els seus últims escrits polítics, defineixen les obligacions envers tot ésser humà i han de servir per posar les bases d'una nova civilització més justa?

El present treball és el resultat de l'intent de respondre aquestes preguntes, motivat per l'interès per comprendre algunes de les propostes concretes d'acció política que ens va llegar Simone Weil i que poden servir per abordar els problemes i els reptes del nostre temps.

En un primer moment la meua hipòtesi de treball pressuposava que el pensament polític de Weil, com a mínim a partir de 1934, és essencialment coherent. Segons aquesta hipòtesi, tant la crítica weiliana al marxisme com les seves reflexions posteriors, en què intervé una dimensió espiritual, es fonamenten en una determinada lectura del que constitueix segons Weil l'essència de la «inspiració grega». Aquesta inspiració prové d'una determinada concepció de l'univers que l'entén com una harmonia de contraris, un ordre en què conviuen el límit i l'il·limitat, que es fa present en la forma d'una necessitat que castiga implacablement tota desmesura. L'exposició més elaborada d'aquesta cosmovisió, que resumeix el que Weil considerava l'essencial del pitagorisme, l'estoïcisme i la filosofia de Plató, es troba en el text de 1942 «À propos de la doctrine pythagoricienne».

Durant força temps la meua investigació es va dirigir guiant-se per aquesta hipòtesi. El que pretenia era comprendre les característiques bàsiques d'aquesta concepció grega de l'univers per mostrar de quina manera fonamentava les propostes polítiques weilianes des de 1934, i la concepció de la política que en podíem derivar. Vaig publicar alguns dels resultats en diverses revistes especialitzades.<sup>2</sup>

Això no obstant, gràcies a una estada a París que em va permetre consultar fonts que no em resultaven accessibles a Barcelona, vaig adonar-me que havia de reconsiderar radicalment aquesta hipòtesi. La lectura de treballs d'estudiosos del pensament de Simone Weil, sobretot els de Patrice

---

2 Vegeu per exemple els articles: (2017), «La justícia i la mesura. Pensar la justícia i la injustícia a partir de Simone Weil i Plató», *Oximora: Revista internacional de ètica y política*, n. 10, p. 85-100; (2018), «Pensar la història europea amb Simone Weil», *Lectora: revista de dones i textualitat*, n. 24, p. 45-60; (2019), «Simone Weil, María Zambrano y la Europa fortaleza», *Aurora: papeles del «Seminario María Zambrano»*, n. 20, p. 48-60.



Rolland (1990), em va mostrar que d'alguns dels textos de Londres se'n deriven conseqüències polítiques potencialment autoritàries, contradictòries amb idees que Weil havia expressat en altres escrits. Això em va conduir a una relectura més atenta dels seus textos a través de la qual vaig poder copsar que, pel que fa a les seves propostes concretes d'acció, en molts aspectes les seves concepcions no només es matisen, sinó que fins i tot es contradiuen. Així, per exemple, no pensa el mateix de l'opressió abans i després de treballar a la fàbrica; no pensa el mateix de l'acció política abans i després de l'experiència del Front Popular; no pensa el mateix sobre la possibilitat d'establir una dominació estable abans i després de la lectura de textos de la història romana, etc.

Així doncs, el pensament polític de Weil no constitueix un tot coherent i sense fissures. L'exposició dels principis de la cosmovisió grega, per tant, no és suficient per comprendre la concreció de les seves propostes polítiques, i la seva força explicativa es dissol quan intentem identificar les raons que justifiquen els seus canvis de punts de vista. El pitagorisme no és suficient per decidir, per exemple, si davant l'amenaça que suposa Hitler hem d'assumir els riscos de la guerra o continuar fent tots els esforços possibles per mantenir la pau.

Això em va obligar a reprendre la investigació des d'una nova perspectiva, que, d'altra banda, és més coherent amb el paradigma indiciari que he comentat més amunt, que s'interessa precisament per l'anàlisi d'allò no previst (Rius Gatell, 1997; Birulés, 2013: 12). Si el pensament polític de Simone Weil canvia, si fins als seus últims textos es mantenen tensions i contradiccions, llavors hem de renunciar al projecte d'elaborar una determinada cosmovisió coherent que ens permeti deduir les seves propostes polítiques concretes. El que caldrà, en canvi, és resseguir l'evolució del seu pensament parant atenció als textos, respectant rigorosament l'ordre cronològic en què van ser escrits i identificant amb cura els canvis de punt de vista, les novetats que s'integren en ells i les contradiccions que hi apareixen.

Aquest canvi metodològic s'ha mostrat fecund no només en la mesura que permet comprendre millor les propostes concretes d'acció política que Simone Weil va anar elaborant al llarg de la seva vida, sense reduir-ne la complexitat ni amagar les contradiccions que hi trobem, sinó també perquè és molt més conseqüent amb la manera com ella concebia la filosofia. La tasca del pensament no consisteix a deduir el concret a partir de principis metafísics abstractes, coneguts *a priori* per la raó pura, sinó que, al revés, del que es tracta és de parar atenció a la situació real i concreta per captar-hi el que és nou, el que les concepcions abstractes no podien atrapar, i de reconsiderar els principis filosòfics incorporant la novetat que descobreix l'experiència. Ja durant el curs de 1932-1933, a

Roanne, ensenyava a les seves alumnes: «la réalité est ce que la méthode ne pouvait permettre de prévoir» (LP: 76-77). Per això la filosofia weiliana apareix com un pensament constantment dinamitzat per l'experiència, que es modifica incessantment per incorporar la novetat, sense témer haver de renunciar a punts de vista anteriors quan es mostren inconciliables amb el que l'experiència revela. En un dels quaderns escrits a Nova York llegim: «La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par exploration. Elle est toujours expérimentale» (OC VI 4: 177).

És per aquest motiu que, si bé diversos autors han insistit en la profunda coherència del pensament weilian –vegeu Chenavier (2001: 18) i Vetö (2014: 13, 15, 19)–, en aquest treball pretenc mostrar sobretot les contradiccions i les diferències significatives que trobem en les seves concepcions polítiques. Aquestes no treuen valor al pensament weilian, sinó tot al contrari: demostren la seriositat amb què Simone Weil es prenia la tasca de pensar la realitat, posant a prova les seves concepcions anteriors i abandonant-les quan no superaven el cos a cos amb l'experiència. Aquesta capacitat de deixar-se sorprendre per la realitat em sembla una de les característiques més interessants de la seva manera de fer filosofia. Al quadern que va escriure durant els últims mesos de la seva vida indica: «Philosophie (y compris problèmes de la connaissance, etc.), chose *exclusivement* en acte et pratique» (OC VI 4: 392). És en virtut d'aquesta concepció que entén el filosofar com una tasca eminentment pràctica, que, malgrat estar implicada durant anys en entorns militants i revolucionaris, Weil fou capaç de criticar la possibilitat mateixa de la revolució; que, després de l'experiència de fàbrica, va poder reconsiderar l'autonomia del subjecte racional, tal com l'havia pensat la tradició il·lustrada que havia heretat del seu mestre Alain. I és també gràcies a aquesta capacitat de deixar-se interpel·lar per la realitat que va veure's obligada a acceptar l'existència d'un element «sobrenatural» que irromp inesperadament en el nostre món i que, de manera discreta, és capaç de capgirar-ho tot.

La importància concedida a la cronologia i a l'experiència fa que en aquest treball hagi hagut de parar atenció a la biografia de l'autora. Això no obstant, l'objecte principal d'anàlisi són els seus textos, i només recorro a qüestions biogràfiques per comprendre algunes de les experiències que l'obligaren a replantejar les seves concepcions. He intentat evitar caure en la temptació, poderosa en els estudis sobre Simone Weil, d'utilitzar alguns dels fets heroics de la seva vida per caracteritzar-la com una dona excepcional o parlar-ne en termes hagiogràfics.<sup>3</sup> Penso que aquesta tendència desvia

---

<sup>3</sup> Malgrat el seu valor indiscutible com a biografia, aquesta és en part la motivació amb què Simone Pétrement va escriure *La vie de Simone Weil*: «Si n'importe qui me dit qu'il a rencontré Dieu, je n'y crois pas. Mais si un saint me le dit, je dois faire grande attention à ce qu'il dit. [...] La sainteté de la vie est donc le critérium; car s'il y a sainteté, cela se manifeste dans la vie. La raison de croire à l'expérience mystique de Simone Weil, c'est sa vie» (SP II: 209).

l'atenció dels seus textos i impedeix que els examinem acuradament, assenyalant-ne les mancances o les incoherències sempre que sigui necessari. El mètode de lectura adoptat fa que la filosofia de Simone Weil aparegui com un pensament que es revisa i es modifica per adequar-se a la realitat – precari com ho és sempre el pensament humà–, i no com un discurs revelat intuïtivament que seria capaç d'enunciar la veritat definitiva sobre el món.<sup>4</sup> Així mateix, he intentat evitar la tendència, per sort cada vegada menys comuna, de buscar en la seva psicologia l'explicació de les causes de les seves idees polítiques, filosòfiques o religioses. El que intento és comprendre el seu pensament a partir del que va escriure, suspenent el judici sobre els motius que van dur-la a formular aquestes concepcions i no unes altres.

Simone Weil no és una filòsofa desconeguda. Per realitzar aquest treball he pogut comptar amb la feina realitzada per investigadors i investigadores de diversos països que l'han analitzada amb el rigor i la seriositat que es mereix, i en aquest context trobem diverses obres dedicades específicament al seu pensament polític –vegeu sobretot Dujardin (1975), Saint-Sernin (1988), Bea (1992), Greco (2006) i Río (2015). Això no obstant, com espero que es veurà amb la lectura del treball, el mètode adoptat, que pretén resseguir l'evolució del pensament polític weilià a partir dels seus textos i parant atenció a la concreció de les seves propostes, m'ha permès posar en dubte alguns dels llocs comuns de determinats estudis weilians i il·luminar algunes qüestions que al meu parer calia analitzar amb més profunditat. En particular, per exemple, assenyalo que les propostes que Weil feu en la seva etapa de màxima militància sindical (1931-1934) estaven més influenciades per Marx, Lenin i Trotsky que per Proudhon o Sorel; destaco la importància dels escrits polítics que Weil redactà durant el primer any del govern del Front Popular (1936-1937), que acostumen a passar-se per alt; mostro l'impacte que tingué la lectura dels *Seven Pillars of Wisdom* de T. E. Lawrence a l'hora de renunciar al pacifisme el 1939 i d'elaborar les propostes concretes d'acció de resistència contra Hitler que trobarem als escrits posteriors. Així mateix, mostro algunes de les contradiccions que romanen als seus últims textos, contradiccions que tenen una gran importància política perquè estan relacionades amb la descripció de les necessitats vitals del cos i l'ànima que tenim l'obligació de respectar en els éssers humans, així com amb la valoració espiritualment positiva de la «desgràcia» (*malheur*) que diversos especialistes atribueixen a Weil. Considero que les principals aportacions d'aquest treball provenen d'aquesta metodologia i de la decisió de centrar-me més en la concreció de les seves propostes que en una possible sistematització abstracta del seu pensament.

---

4 Com semblen suggerir algunes de les interpretacions del pensament weilià. Vegeu per exemple el que diu Gustave Thibon en un dels prefacis de *La pesanteur et la grâce*: «l'œuvre de Simone Weil n'a pas à être "actualisée" parce qu'elle émane de ce sommet de l'être qui surplombe tous les temps et tous les lieux» (2019: 7).

## *Pla de treball*

He dividit la tesi en tres capítols, que pivoten al voltant de les experiències decisives que es donaren en la vida de Weil entre 1934 i 1938: l'experiència de fàbrica (1934-1935), l'experiència de la guerra civil espanyola (estiu de 1936) i l'experiència del sobrenatural (en diversos moments dels anys 1935, 1937 i 1938).

Al primer capítol examino els seus primers escrits filosòfics, elaborats sota la influència d'Alain, on s'estableixen els fonaments a partir dels quals Weil començarà a reflexionar sobre l'acció política. Aquests escrits permeten comprendre la concepció weiliana del treball, la seva estreta vinculació amb el cos i la seva importància en relació amb el problema de com podem percebre la realitat superant les il·lusions creades per la imaginació, així com també el seu rol indispensable en l'educació per la virtut. Aquesta concepció del treball determinarà en bona mesura l'objectiu vers el qual s'ha d'orientar, segons Weil, l'acció política.

Així mateix, en aquest primer capítol examino els textos weilians per comprendre en quin moment comencen a incorporar el punt de vista materialista que després esdevindrà fonamental. Analitzo de quina manera aquest punt de vista reorienta i modifica les concepcions anteriors, i descriu com Weil concebia l'acció revolucionària entre 1931 i 1933. Seguidament examino els diversos arguments que la portaran a renunciar a la revolució: mentre que el primer es fonamenta en una crítica circumstancial –la revolució no és possible perquè no podem trobar cap organització capaç de dur-la a terme–, el segon es basa en una reconsideració més profunda, segons la qual les condicions materials del mode de producció contemporani fan impensable una revolució tal com la imaginaven Marx i Lenin. Al llarg del capítol analitzo la crítica que Weil feu al marxisme a partir d'aquesta reconsideració i exposo el nou mètode d'anàlisi social que ens proposa. Finalment, mostro com l'experiència de les vagues obreres de 1936 introdueix una novetat que permet a Weil concebre un «art de la política». Aquest art, basant-se en Maquiavel, fa possible superar parcialment el fatalisme amb què conclouen les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934.

Al segon capítol analitzo els motius de la decepció definitiva envers les organitzacions obreres i d'esquerres, inclosos els sindicats, que conduirà Weil a deixar de participar-hi totalment a partir de 1938. Aquesta decepció s'explica en part per l'anàlisi que feu del fracàs del primer govern del Front

Popular (1936-1937), però també per la incorporació de la novetat que li aportà tant l'experiència de fàbrica com la de la guerra civil espanyola. Aquestes experiències la van convèncer del fet que l'ànima humana està sotmesa a la influència de l'imperi de la força, que la porta irresistiblement a menysprear els febles i admirar els forts, i de la qual no pot alliberar-se mitjançant les pròpies forces. Aquest convenciment s'acompanya del descobriment d'una dimensió «sobrenatural» que en determinades circumstàncies pot intervenir en el nostre món i alliberar l'ànima de la «gravetat moral» a què l'empresona la força.

En aquest segon capítol també examino la sistematització que Weil fa d'aquesta influència de la força sobre l'ànima humana, que li permet analitzar els mètodes de dominació totalitaris, anàlegs, segons ella, als que utilitzaren els romans. Aquesta sistematització enriqueix el mètode d'anàlisi social que es descriu al primer capítol. Finalment, també analitzo els motius que van fer que Weil renunciés al pacifisme, relacionats tant amb aquesta anàlisi dels mètodes de dominació totalitaris – que implica una ruptura amb algunes de les seves concepcions polítiques anteriors– com amb el descobriment de l'obra de T. E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*. D'aquestes reflexions sorgeix la principal proposta d'acció que Weil elaborarà per combatre Hitler, el «Projet d'une formation d'infirmières de première ligne».

El segon capítol ens permet comprendre així mateix les raons de l'eficàcia dels mètodes de dominació totalitaris i el tipus d'acció que Weil proposa per combatre'ls, però no hi trobem encara l'anàlisi de les condicions de possibilitat d'aquesta acció de resistència. Els textos que Weil va escriure abans d'exiliar-se a Marsella el 1940 –després de l'ocupació nazi de París– indiquen que per alliberar-se de la influència de la força cal la intervenció d'un element «sobrenatural», però no analitzen les condicions de possibilitat d'aquesta intervenció. Això apareix als escrits posteriors, que examino al tercer capítol.

En aquest darrer capítol analitzo els textos que Weil va escriure a Marsella, Nova York i Londres per comprendre tant les condicions de la irrupció del sobrenatural com la descripció que Weil fa de la transformació que aquesta irrupció provoca en l'ésser humà. Al llarg del capítol mostro que aquests textos –una gran part dels quals està constituïda per anotacions fragmentàries i no desenvolupades– contenen exposicions significativament diferents d'aquestes qüestions, en alguns punts fins i tot contradictòries, i que retrobem aquestes diferències en les diverses propostes d'acció política que Weil farà sobretot als escrits de Londres. Finalment, aporto els motius que m'inclinen cap a una conceptualització determinada i cap a les propostes polítiques que s'hi fonamenten,

l'essència de les quals és la no-violència i la tendresa, i explico per què descarto altres propostes que també trobem en els seus textos, que atribueixen una gran importància al càstig i a la funció judicial.

# 1. La recerca de l'acció política eficaç

## 1.1. Els fonaments del pensament weilianà

La preocupació per intervenir, ser present en els esdeveniments i actuar-hi assumint-ne els riscos, els patiments i els perills, és constant en la vida de Simone Weil (1909-1943), des de la seva joventut fins als últims anys. Gran part de la seva activitat filosòfica es dirigí precisament a analitzar les condicions necessàries perquè aquesta intervenció fos verdaderament eficaç, s'inscrigués en l'ordre del món i el transformés.

Aquesta preocupació per l'acció eficaç és prèvia a l'elaboració del seu pensament. Ja durant la seva infància se sentia fortament atreta per la política, en particular per les organitzacions que prometien actuar per millorar les condicions de vida dels qui més pateixen. En una carta dirigida a Georges Bernanos el 1938, Weil deia: «Depuis l'enfance, mes sympathies se sont tournées vers les groupements qui se réclamaient des couches méprisées de la hiérarchie sociale» (*EHP*: 220).<sup>i</sup> Abans de descobrir la filosofia, quan tenia només deu anys i s'alimentava sobretot d'obres literàries, es reivindicava bolxevic (*SP* I: 48). Com escriu la seva amiga i biògrafa Simone Pétrement, no hem de donar a aquesta afirmació un valor teòric, atès que és poc probable que Weil conegués aleshores del bolxevisme gaire cosa més que les notícies de la revolució russa de 1917, però el fet revela aquesta presa de posició prèvia a l'elaboració del seu pensament, aquesta decisió d'acostar-se als qui prometien lluitar amb més radicalitat a favor dels exclosos. Un any més tard, quan en tenia onze, marxà de casa sense dir res a ningú per anar a una manifestació d'aturats (*ibíd.*: 50).

Com assenyala Pétrement, la filosofia de Weil comença amb les classes d'Alain<sup>5</sup> (*ibíd.*: 64), de qui va ser alumna de 1925 a 1928. Fou en els cursos de preparació per l'examen d'accés a la prestigiosa *École normale supérieure* –cursos que a França es coneixen amb el nom de *khâgne*– on Weil començà a elaborar els fonaments del seu propi pensament, seguint el mètode del mestre i a través dels exercicis que li proposava. Però cal reconèixer que arribà a les classes de l'institut Henri-IV amb una vocació pròpia. «La révolte contre l'ordre social, l'indignation, la sévérité à l'égard des pouvoirs, le choix des pauvres pour compagnons, cela ne lui est pas venu d'Alain» (*ibíd.*).<sup>ii</sup> La trobada amb Chartier afegí a la vocació weiliana d'intervenir i d'actuar l'exigència de comprendre

---

i «Des de la infantesa, les meves simpaties s'han adreçat cap a les organitzacions que es manifestaven properes a les capes més marginades de la jerarquia social» (Weil, 2003: 53).

5 Pseudònim pel qual és conegut el filòsof francès Émile Chartier (1868-1951). Simone Pétrement també fou alumna seva.

ii «La revolta contra l'ordre social, la indignació, la severitat envers els poders, l'elecció dels pobres com a companys, tot això no li vingué d'Alain»

amb claredat, d'analitzar críticament les pròpies idees; sense aquesta exigència, opina Pétrement, potser Weil s'hauria posat al servei d'un partit. Però la voluntat de situar-se sempre «en el camp dels esclaus» fou quelcom immediat i anterior a la seva filosofia (ibíd.).

Així doncs, el desenvolupament del pensament de Simone Weil està marcat per aquestes dues característiques: d'una banda l'exigència de rigor intel·lectual i de claredat en l'encadenament i exposició de les idees, i de l'altra la voluntat d'intervenir políticament en el món situant-se en la perspectiva dels exclosos (Bea, 1992: 22). Aquestes característiques es concretaran en una reflexió al voltant de les condicions de l'acció eficaç i la noció de treball que, tot i estar fortament influenciada per les idees d'Alain, posa els fonaments del pensament original de Weil.

A les classes d'Alain la vocació weiliana adquireix la forma de projecte filosòfic. Weil va trobar en les preocupacions del mestre elements que l'ajudaren a estructurar de forma conscient la decisió d'entrar en contacte amb el món del treball i lluitar contra el caràcter opressiu del poder. Alain era un dels representants de l'anomenada «escola francesa de la percepció» (Bea, 2018: 14),<sup>6</sup> que posava èmfasi en l'anàlisi dels processos mitjançant els quals podem superar les representacions il·lusòries de la imaginació per captar i percebre el món real. Weil farà propi aquest plantejament, però imprimirà a la seva anàlisi alguns dels elements de la seva preocupació política, atès que per ella, a diferència d'Alain, aquest contacte amb el món real es realitzarà a través del treball (Fiori, 1989: 48).

Alain ensenyava als seus alumnes a no separar l'ètica del pensament rigorós: pensar bé és el principal deure dels éssers humans, de manera que la claredat argumentativa és una exigència ètica abans que epistemològica. Segons Pétrement, Alain creia que «le génie dans les arts et dans la pensée consiste surtout dans le vouloir, il est de même nature que l'héroïsme et la sainteté; il n'y a pas de distinction profonde entre homme de pensée, homme d'action et artiste» (*SP I*: 74).<sup>i</sup> Pensar bé és voler pensar bé: és un exercici de la voluntat. Per això: «Il voyait dans les grands penseurs des héros de la volonté plus encore que des princes d'intelligence, ou plutôt ils étaient princes d'intelligence parce que héros de volonté» (ibíd.: 75).<sup>ii</sup> A la jove Simone Weil aquesta prioritat de l'ètica sobre la resta de branques de la filosofia va atraure-la poderosament, i li revelà al mateix

---

6 Sobre aquesta qüestió, pot consultar-se l'article de Granel (1962).

i «tant en les arts com en el pensament, el geni consisteix sobretot en la voluntat, és de la mateixa naturalesa que l'heroisme i la santedat; no hi ha cap diferència profunda entre l'home de pensament, l'home d'acció i l'artista»

ii «Més que prínceps de la intel·ligència, considerava els grans pensadors com a herois de la voluntat; o més aviat eren prínceps de la intel·ligència pel fet de ser herois de la voluntat»



temps la importància del pensament rigorós. Si no s'acompanya del pensament crític, l'acció és erràtica i acaba conduint probablement al fracàs.

És difícil discernir el que és pròpiament weilià del que és alanià en els textos que Weil redactà a les classes del mestre. És, en tot cas, a través d'aquests textos escrits en diàleg amb Alain que Weil desenvolupa les concepcions que determinaran la seva actitud en relació amb l'acció política. Alain donava molta importància al concepte d'atenció, que esdevindrà clau en el pensament weilià de maduresa, i insistia en la necessitat d'aturar-se a contemplar atentament abans d'actuar. En determinades condicions elogiava «celui qui s'abstient d'agir dans le monde extérieur, disant par exemple que penser, c'est se retenir d'agir, que l'expérimentation méthodique, contrairement à l'expérience aveugle, consiste à agir le moins possible» (ibíd.: 68).<sup>i</sup> Aquestes reflexions enriquiren el pensament de Weil i li mostraren la importància ètica d'aturar-se a pensar fins i tot quan les circumstàncies semblen exigir una acció decidida. En un text de novembre de 1925 –només un mes després de conèixer Alain–, que avança algunes intuïcions que no seran desenvolupades fins als textos de maduresa, Weil escriu: «Agir n'est jamais difficile: nous agissons toujours trop et nous répandons sans cesse en actes désordonnés» (OC I: 58).<sup>ii</sup> Cal abstenir-se d'actuar per adquirir la puresa capaç de transformar el món: «La seule force en ce monde est la pureté [...]. La seule force et la seule vertu est de se retenir d'agir» (ibíd.: 58-59).<sup>iii</sup> En un altre text escrit al febrer de 1926, Weil reafirma que és aquest moment d'immobilitat, de no-acció, el que permet actuar després de forma verdaderament transformadora: «ce moment d'immobilité, qui est cérémonie, est le moment décisif de l'action» (ibíd.: 70).<sup>iv</sup> L'acció lliure va sempre precedida d'uns instants de contemplació, fets possibles per la decisió ètica de negar-nos a seguir cegament els instints i els costums: «L'action véritable [...] est ce refus de tout mouvement animal, cette immobilité sculpturale et cette méditation sans paroles, par le seul gouvernement des muscles» (ibíd.).<sup>v</sup>

La revelació de la importància d'aquest moment d'aturada va impactar-la tant que en alguns textos sembla allunyar-se, com a mínim teòricament, de l'acció política. La contemplació immòbil, condició de la purificació de l'ànima, desplaça la necessitat d'intervenir políticament en el món. Al text de 1926 afirma: «Il suffirait donc d'être juste et pur pour sauver le monde; ce qu'exprime le mythe de l'Homme-Dieu, qui rachète les péchés des hommes par la seule justice et sans aucune

i «aquell que s'absté d'actuar en el món exterior, dient, per exemple, que pensar vol dir deixar d'actuar; que l'experimentació metòdica, a diferència de l'experiència cega, consisteix a actuar el mínim possible»

ii «Actuar mai no és difícil; sempre actuem massa i ens escampem sense parar en actes desordenats»

iii «En aquest món, l'única força és la puresa [...]. Abstenir-se d'actuar és l'única força i l'única virtut»

iv «aquest moment d'immobilitat, que és cerimònia, és el moment decisiu de l'acció»

v «L'acció veritable [...] és aquest refús de tot moviment animal, aquesta immobilitat escultural i aquesta mediació sense paraules, mitjançant únicament el control dels músculs»

action politique» (ibíd.: 71).<sup>i</sup> Tanmateix, durant els anys posteriors aconseguirà conciliar aquesta atenció amb la política mitjançant l'elaboració del concepte de treball com a acció indirecta.

### *Treball i percepció*

El resultat dels anys d'aprenentatge amb Alain i dels intents d'articular filosòficament les seves inquietuds polítiques apareix en els textos escrits durant els anys 1929 i 1930, que estableixen els fonaments del pensament amb què Weil analitzarà el seu moment històric. Significativament, com veurem, entre 1931 i 1939 escriurà sobretot textos dedicats a estudiar esdeveniments polítics concrets i discutir quina estratègia cal seguir, sense revisar explícitament conceptes filosòfics com l'atenció, el treball o la percepció. No serà fins el 1940 que es veurà empena a reflexionar de nou al voltant d'aquestes qüestions.

El text que resumeix millor aquest primer intent d'articulació del seu pensament és «Science et perception dans Descartes», la tesina que presentà per obtenir el seu Diploma d'Estudis Superiors el 1930. Segons Pétrement, Weil hi treballà durant tot un any (*SP* I: 150). Hi trobem una forta influència d'Alain: les fonts de reflexió són els filòsofs preferits del mestre, Descartes, Plató i Kant,<sup>7</sup> i al centre hi ha la preocupació per controlar la imaginació i entrar en contacte amb el món real en la percepció, problema que Alain plantejava als seus alumnes (ibíd.: 80).<sup>8</sup> Tanmateix, tant la solució que Weil proposa a aquest problema, que passa per l'elaboració de la noció de treball, com les estretes relacions que hi estableix amb qüestions polítiques són aportació original de Weil.

En aquest text comença afirmant que els éssers humans sempre hem presentit «que la pensée errante, livrée aux impressions des sens et des passions» no és el coneixement verdader (*OC* I: 163).<sup>ii</sup> Això no obstant, en general aquest pressentiment no ha ajudat la humanitat a escapar-se de l'esclavatge de la imaginació cega, sinó que l'ha portada a entronitzar una elit de savis que diuen tenir accés a la realitat.

---

i «N'hi hauria prou, doncs, en ser just i pur per salvar el món; és el que expressa el mite de l'Home-Déu, que redimeix els pecats dels homes únicament mitjançant la justícia i sense cap acció política»

7 Robert Chenavier mostra que Weil, seguint en això a Alain, reinterpreta l'obra kantiana per descriure les «conditions réelles de l'exercice de l'entendement» (2001: 55). Per Alain, es tractava de ser «un bon kantien et rien de plus, mais d'un kantisme *appliqué*, attentif à notre présence au monde extérieur, nourri du contenu sensible» (ibíd.: 65). Per una anàlisi de la influència d'Alain en les reflexions weilianes sobre la percepció i el treball, així com de la reinterpretació weiliana de l'esquematisme de Kant, vegeu el primer capítol de la primera part de l'obra de Chenavier (2001: 57-101).

8 À. Lorena Fuster assenyala que Weil concep la imaginació a partir de la tradició racionalista francesa, heretada d'Alain (2013a: 145, 147-148).

ii «que el pensament errant, lliurat a les impressions dels sentits i les passions»

La ciència, a diferència de la religió, semblava destinada a alliberar la humanitat concedint-li aquest coneixement clar del món. Segons Weil, el que hauria d'haver provocat la ciència nascuda a Grècia pel descobriment de Tales és la substitució de «l'inégalité par l'égalité, en nous apprenant que le royaume de la pensée pure est le monde sensible lui-même, que cette connaissance quasi divine qu'ont pressentie les religions n'est qu'une chimère, ou plutôt qu'elle n'est autre que la pensée commune» (ibíd.: 162).<sup>i</sup>

El «descobriment» de la ciència no va provocar aquesta revolució, perquè aquest món ordenat, clar i perfectament rigorós que Tales va descobrir en «inventar» la geometria fou oposat al món sensible de la percepció, que quedà reduït a la mera aparença (ibíd.: 163).<sup>9</sup> I encara que la física moderna, nascuda durant el segle de Descartes, va proposar la unió d'aquests dos mons, la ciència contemporània s'oposa al sentit comú i a la percepció dels homes normals i corrents tant com les especulacions dels antics filòsofs, parlant «d'espai corbat» i de «velocitats infinites» sense preocupar-se per mostrar el lligam entre aquestes concepcions i la matèria que percebem quotidianament (ibíd.).

Així doncs, tampoc la ciència contemporània ajuda els éssers humans a comprendre el món sensible en què viuen i treballen, sinó que els proposa de nou la submissió cega a uns savis que els presenten teories deslligades de la seva experiència quotidiana. «Les savants ont donc bien succédé aux prêtres des anciennes théocraties, avec cette différence qu'une domination usurpée est remplacée par une autorité légitime» (ibíd.: 164).<sup>ii</sup>

Com afirma Carmen Revilla, la qüestió política de fons és clara (2003: 128). Si el tall entre ciència i experiència, entre teoria abstracta i percepció comuna del món,<sup>10</sup> és inevitable, llavors la humanitat

i «la desigualtat per la igualtat, ensenyant-nos que el regne del pur pensament és el món sensible mateix, que aquest coneixement quasi diví que han pressentit les religions és només una quimera, o més aviat que no és altra cosa que el pensament comú»

9 Com veiem, Weil parteix en aquest text de la tesi historiogràfica tradicional segons la qual Grècia alliberà la humanitat de les tenebres del mite «inventant» el pensament científic. Aquesta idea oculta tant el que altres cultures –com la babilònica i l'egípcia– aportaren al pensament grec, com els desenvolupaments del pensament científic que es donaren en diferents regions del món sense contacte amb la cultura hel·lènica –pensem en la Xina i les cultures precolombines, per exemple. Els mateixos escriptors grecs reconeixien, d'altra banda, que la geometria havia sigut inventada a Egipte: vegeu per exemple Heròdot (2001: §109). Diversos papirs egipcis amb resolucions de problemes geomètrics, escrits uns 1000 anys abans del naixement de Tales, ho confirmen (Pla, 2016: 10-16).

ii «Així doncs, els savis han succeït els sacerdots de les antigues teocràcies, amb la diferència que una autoritat legítima ha reemplaçat una dominació usurpada»

10 Diversos autors han mostrat que hi ha paral·lelismes entre aquestes reflexions weilianes i la crítica que Husserl feu durant la dècada de 1930 a la ciència contemporània per separar-se radicalment del «món de la vida». Vegeu, per exemple, Villela-Petit (2011), Saint-Sernin (1988: 22) i Revilla (2003: 120-121). Mentre Weil elaborava la seva tesina, Husserl impartia a la Sorbona unes conferències repetint també el gest de Descartes, que es publicaren

només podrà conduir-se de forma racional sotmetent-se cegament a l'autoritat dels savis. Si fos possible, en canvi, unir ciència i experiència, fent que les teories científiques fossin comprensibles pels éssers humans que treballen, llavors la submissió no seria cega: les teories científiques podrien ser verificades en el món del treball i clarificarien l'activitat dels treballadors, fent-los conscients i amos de les seves accions.<sup>11</sup> Aquesta hauria de ser per Weil la funció de la ciència, tal i com dirà uns anys més tard a les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*:

Le jour où il serait impossible de comprendre les notions scientifiques, même les plus abstraites, sans apercevoir clairement, du même coup, leur rapport avec des applications possibles, et également impossible d'appliquer même indirectement ces notions sans les connaître et les comprendre à fond, la science serait devenue concrète et le travail conscient; et alors seulement l'une et l'autre auront leur pleine valeur. Jusque là science et travail auront toujours quelque chose d'incomplet et d'inhumain. (OC II 2: 91)<sup>i</sup>

Aquesta unió entre ciència i món del treball és per Weil la condició de la revolució veritable, la que pot donar autèntica dignitat al treballador convertint la seva activitat en una acció metòdica i conscient. Sense superar aquest abisme entre teoria i experiència, tota revolució reproduirà inevitablement la desigualtat entre l'elit dirigent, que coneix les teories abstractes, i aquells que executen sense poder-los comprendre els plans que uns altres han elaborat. Aquests no poden ser per Weil autèntics treballadors, sinó esclaus, perquè no tenen el control de la pròpia activitat.

A «Science et perception dans Descartes» Weil pretén retornar a la concepció cartesiana de la ciència, que preparava aquesta revolució veritable. Al text de 1934, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, Weil encara afirma: «C'est sans doute ainsi que Descartes a conçu la science» (ibíd.).<sup>ii</sup> L'objectiu del projecte cartesià no era resoldre problemes o predir, sinó sobretot aportar claredat a la ciència. Qualsevol ésser humà hauria de poder descobrir en la ciència el

---

després amb el títol de *Meditacions cartesianes*. Tanmateix, Villela-Petit creu que Weil no hi assistí (2011: 115). Gabellieri opina el contrari (2009: 629-630). El que és evident, en tot cas, és que Weil només esmenta el nom de Husserl en uns textos de 1941, «Quelques réflexions autour de la notion de valeur» (OC IV 1: 58) i «La philosophie» (ibíd.: 66). En aquests escrits Husserl és considerat per Weil com un dels representants contemporanis de l'autèntica tradició filosòfica, de la qual formen part Plató, Descartes, Kant, Lagneau i Alain, així com la *Bhagavad Gita* i determinats textos taoistes i egipcis.

11 Alain ensenyava que els principis de la ciència són els mateixos que els de la percepció comuna, i per això ha de ser totalment intel·ligible per a qualsevol persona (SP I: 152). Vegeu també Chenavier (2001: 149), que cita un fragment de *Les Passions et la Sagesse* d'Alain: «Toute science consiste en une perception plus exacte des choses.»

i «El dia que sigui impossible comprendre les nocions científiques, fins i tot les més abstractes, sense concebre alhora clarament la seva relació amb les aplicacions possibles; i sigui igualment impossible aplicar ni tan sols indirectament aquestes nocions sense conèixer-les i comprendre-les a fons, la ciència haurà esdevingut concreta i el treball conscient; i només aleshores l'una i l'altre tindran tot el seu valor. Mentrestant, la ciència i el treball continuaran sent una cosa parcialment incompleta i inhumana»

ii «Sense cap dubte, Descartes concebia la ciència d'aquesta manera»

producte d'un esperit racional igual al seu, i no un contingut misteriós reservat sols a una elit de savis. L'objectiu cartesià és que l'enteniment comú, amb les seves regles clares i distintes, sigui capaç de comprendre tots els processos que condueixen als resultats científics, democratitzant així la ciència, fent-la accessible i demostrant la igualtat de tots com a éssers dotats de raó. «Puisque la science véritable», diu Weil a «Science et perception dans Descartes», «ne consiste qu'à bien diriger sa raison, il n'y a pas inégalité, ni entre les sciences, ni entre les esprits» (OC I: 176).<sup>i</sup> Per Descartes, «un homme quelconque, si médiocres que soient son intelligence et ses talents, peut-il, s'il s'y applique, connaître tout ce qui est à la portée de l'homme» (ibíd.: 177).<sup>ii</sup> Si això no és possible – com passava, segons Descartes, amb la ciència escolàstica del seu temps –, és perquè la ciència s'ha fet opaca adoptant nocions que no són ni clares ni distintes.

Per realitzar aquest projecte cartesià no només cal acceptar exclusivament els passos que la raó pot comprendre, sinó també renunciar a separar-se del món real. Segons Weil, Descartes no volia crear una teoria abstracta i ideal, sinó comprendre el món on vivim i treballem, i per això utilitzava sempre analogies amb la vida quotidiana: «la science cartésienne est bien autrement chargée de matière qu'on ne croit d'ordinaire. [...] Elle est si liée à l'imagination, si jointe au corps humain, si proche des plus communs travaux, que c'est par l'étude des métiers les plus faciles et les plus simples qu'il convient de s'y initier; surtout de ceux où il règne le plus d'ordre, comme celui des tisserands, des bordeuses ou des dentellières» (ibíd.: 179-180).<sup>iii</sup> A la seva física, Descartes «s'aide des comparaisons les plus familières, tirées parfois de la nature la plus proche de nous, comme les tourbillons des rivières, mais surtout des métiers et des outils, de la fronde, du raisin qu'on presse» (ibíd.: 180).<sup>iv</sup> El mètode cartesià no crea doncs un bloc de coneixements teòrics impenetrable pels éssers humans no especialistes, sinó que, al revés, clarifica l'experiència comuna fent-la comprensible per la raó. La vida quotidiana apareix regulada per unes lleis intel·ligibles que ens permeten dirigir les nostres accions de forma conscient, escapant-nos de l'obscuritat d'un món que no accepta més regles que les impressions enganyoses dels sentits o les ordres incomprendibles dels

---

i «Com que la ciència veritable consisteix únicament a dirigir bé la pròpia raó, no hi ha desigualtat ni entre les ciències ni entre els esperits»

ii «un home qualsevol, per mediocres que siguin la seva intel·ligència i els seus talents, si s'hi esforça, pot conèixer tot el que és a l'abast de l'home»

iii «la ciència cartesiana està molt més carregada de matèria del que es creu ordinàriament [...]. Està tan lligada a la imaginació, tan unida al cos humà, és tan propera als treballs més comuns, que convé iniciar-s'hi a través de l'estudi dels oficis més fàcils i simples; sobretot d'aquells on més regna l'ordre, com el dels teixidors, les brodadores o les puntaires»

iv «utilitza les comparacions més familiars, extretes a vegades de la naturalesa més pròxima a nosaltres, com els remolins dels rius, però sobretot dels oficis i les eines, de la fona, del raïm que es premsa»

savis. La ciència no ha de ser únicament capaç de predir, sinó també d'explicar els fenòmens clarificant l'experiència.<sup>12</sup>

La geometria cartesiana no pretén mostrar-nos un món intel·ligible perfectament ordenat però separat del món real, un món de l'esperit oposat al de la matèria: el que descobrim mitjançant la ciència cartesiana és per Weil el món sensible. «La perception elle-même, qui a été considérée par tant de philosophes, à commencer par Spinoza, comme la connaissance la plus basse, est de même nature que la science, comme on voit par le célèbre passage du morceau de cire» (ibíd.: 182).<sup>i</sup>

Així doncs, el projecte cartesià conté per Weil els elements que han de permetre la revolució capaç de convertir l'ésser humà individual en amo de la pròpia activitat, que podrà dirigir racionalment gràcies als resultats d'una ciència que ja no li serà aliena, sinó clara, transparent i comprensible. Això no obstant, és evident que aquesta revolució no es realitzà amb Descartes: la ciència moderna que nasqué al segle XVII ha acabat portant-nos, segons Weil, a les antípodes d'aquesta revolució. Segons ens dirà a les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934:

En apparence presque tout s'accomplit de nos jours méthodiquement; la science est reine [...]. Mais en réalité l'esprit méthodique disparaît progressivement, du fait que la pensée trouve de moins en moins où mordre. Les mathématiques constituent à elles seules un ensemble trop vaste et trop complexe pour pouvoir être embrassé par un esprit; à plus forte raison le tout formé par les mathématiques et les sciences de la nature; à plus forte raison le tout formé par la science et ses applications; et d'autre part tout est trop étroitement lié pour que la pensée puisse véritablement saisir des notions partielles. Or tout ce que l'individu devient impuissant à dominer, la collectivité s'en empare. (OC II 2: 95)<sup>ii</sup>

---

12 Tal i com indica Michel Nancy a la introducció del primer volum dels *Cahiers* (OC VI 1), les crítiques de Weil a la ciència contemporània són properes a les que ha fet més recentment el matemàtic i epistemòleg francès René Thom (1923-2002) (Narcy, 1994: 20). Segons aquest autor, la ciència contemporània s'ha limitat a presentar fórmules matemàtiques que prediuen adequadament els fenòmens, renunciant a explicar per què aquestes fórmules funcionen. Aquesta ciència és funcional, però no fa que el món esdevingui intel·ligible. Vegeu per exemple el seu llibre *Prédire n'est pas expliquer*, París: Flammarion, 1993, escrit conjuntament amb Emile Noël.

i «La percepció mateixa, que ha estat considerada per tants filòsofs, començant per Spinoza, com el coneixement més baix, és de la mateixa naturalesa que la ciència, com veiem pel cèlebre passatge del tros de cera»

ii «Aparentment, avui en dia gairebé tot s'acompleix d'una manera metòdica; la ciència és reina [...]. Però en realitat l'esperit metòdic desapareix progressivament, pel fet que el pensament troba cada cop menys objectes on aplicar-se. Les matemàtiques constitueixen totes soles un conjunt massa vast i massa complex per ser comprès per un esperit; amb més raó el tot format per les matemàtiques i les ciències de la naturalesa; amb més raó el tot format per la ciència i les seves aplicacions; i d'altra banda tot està lligat de forma massa estreta com perquè el pensament pugui copsar verdaderament nocions parcials. I la col·lectivitat s'apodera de tot el que l'individu és incapaç de dominar»

Si l'objectiu de la revolució cartesiana era clarificar l'experiència de l'ésser humà normal, segons Weil la ciència contemporània no és clara ni tan sols pels mateixos científics, que han de creure sense comprendre'ls els resultats que els són proporcionats des d'especialitats diferents de les seves. La ciència es converteix llavors en un bloc impenetrable d'opinions que cal creure's sense anàlisi, i que s'oposa al coneixement que adquirim a través de la percepció.

Per Weil, l'objectiu de la revolució és retornar a l'individu el control de la seva vida. Com escriu a «Perspectives», un text de 1933: «La subordination de la société à l'individu, c'est la définition de la démocratie véritable, et c'est aussi celle du socialisme» (*OC II 1: 278*)<sup>i,13</sup>. Aquest hauria d'haver estat el resultat de la ciència que Descartes va ajudar a fundar, però alguna cosa va fallar. És per això que en una carta que envia a Alain el 1935 sentència: «Il me semble que tout ce qui s'est passé depuis trois siècles pourrait, si on voulait, se résumer en ceci, que l'aventure de Descartes a mal tourné» (*S: 111*)<sup>ii</sup>. Al projecte de Descartes li falta doncs alguna cosa. I és per això que Weil decideix reintentar el gest radical de repensar-ho tot, tal com feu l'iniciador del racionalisme a les seves *Meditacions*. «La pensée cartésienne», indica a la tesina de 1930, «n'est pas telle qu'on puisse la commenter du dehors; tout commentateur doit se faire au moins pour un moment cartésien. Mais comment être cartésien? Être cartésien, c'est douter de tout, puis tout examiner par ordre, sans croire à rien qu'en sa propre pensée, dans la mesure où elle est claire et distincte, et sans accorder le plus petit crédit à l'autorité de qui que ce soit, et non pas même de Descartes» (*OC I: 183*)<sup>iii,14</sup>. A la segona part del treball Weil repeteix l'experiment filosòfic cartesià, partint del dubte hiperbòlic per tal d'adquirir les certeses que fonamentaran el seu pensament. Si bé el seu avaluador no va valorar

---

i «La subordinació de la societat a l'individu és la definició de la verdadera democràcia, i també la del socialisme»

13 Encara que Trotski criticarà aquest text de Weil afirmant que havia abandonat la causa de la classe obrera i pretenia només «défendre sa personnalité contre la société» (*SP I: 355*), la veritat és que trobem afirmacions semblants als textos de Marx. A la *Ideologia alemanya* Marx i Engels defineixen la revolució proletària com l'acció mitjançant la qual els proletaris podran imposar la seva personalitat, negada per les relacions capitalistes de producció: «Es troben, amb aquest fet, en oposició directa amb la forma que els individus de la societat han escollit fins ara com a expressió de conjunt, és a dir, en oposició directa amb l'Estat; i els cal enderrocar aquest Estat per a realitzar llur personalitat» (Marx i Engels, 1969: 99).

ii «Em sembla que tot el que ha passat els últims tres segles podria, si volguéssim, resumir-se d'aquesta manera: l'aventura de Descartes ha acabat malament»

iii «No es pot comentar el pensament cartesià des de l'exterior; tot comentarista ha de fer-se cartesià com a mínim per un moment. Però com ser cartesià? Ser cartesià vol dir dubtar de tot, després examinar-ho tot per ordre, sense creure en res més que en el propi pensament, en la mesura que és clar i distint, sense acordar ni el més mínim crèdit a cap autoritat, ni tan sols a Descartes»

14 També Husserl afirma que les *Meditacions* de Descartes «no pretenen ser un assumpte merament privat del filòsof Descartes», sinó que més aviat «dibuixen el prototipus de les meditacions necessàries de tot filòsof principiant, únicament a partir de les quals pot sorgir originàriament la filosofia» (Husserl, 2016: 34).

el text gaire positivament,<sup>15</sup> l'escrit articula els conceptes que orienten les seves concepcions polítiques.

L'exercici, tot i repetir el gest de Descartes, porta també clarament la marca d'Alain. Del que es tracta és d'examinar l'experiència per tal de comprendre què és el que caracteritza la percepció, això és, el coneixement segur del món real, coneixement que supera la imaginació cega i caòtica dels somnis o les passions. I porta també la marca de les inquietuds polítiques de la mateixa Weil, que volia per damunt de tot contribuir a superar «la dégradante division du travail manuel et du travail intellectuel» (OC II 1: 272).<sup>i</sup>

Com que del que es tracta és de clarificar l'experiència, Weil parteix de la més immediata, preguntant-se què és el que podem saber-ne sense pressuposar cap coneixement. Aquesta se'ns presenta com un conjunt de sensacions diverses que se segueixen les unes a les altres sense cap ordre aparent. Sons, colors, olors i formes se succeeixen en canvi constant: només cal que giri el cap, tanqui els ulls o em posi a caminar perquè tot l'espai visual canviï radicalment. ¿Què em diuen aquestes sensacions del món? Res que no em diguin també els somnis. «Ce sentiment nuancé de plaisir et de peine, qui est la seule chose que je puisse éprouver, est donc l'étoffe du monde; c'est tout ce que j'en puis dire» (OC I: 186).<sup>ii</sup>

D'altra banda, quan examino el meu pensament trobo algunes idees que se m'imposen amb un sentiment de certesa irresistible, com per exemple les proposicions aritmètiques, que determinen les condicions de l'experiència possible: fins i tot en somnis, és impossible que dos parells de taronges adoptin l'aparença de cinc taronges (ibíd.). Ens equivocariem però si penséssim que aquest sentiment de certesa ens diu res sobre el món. Només ens diu quelcom sobre nosaltres mateixos: «Pourquoi deux couples d'oranges formant quatre oranges sont-ils quelque chose de saisissable pour moi, et non deux couples d'oranges formant cinq oranges? Je suis ainsi. Pourquoi je suis ainsi, c'est ce que je ne vois aucun moyen d'apprendre» (ibíd.: 187).<sup>iii</sup> Per això Weil afirma: «Ce que j'appelle le monde des idées n'est pas moins que le monde des sensations un chaos; les idées

---

15 Segons Pétrement, Léon Brunschvicg va qualificar el treball de Weil amb la nota mínima, un 10 sobre 20 (SP I: 157). Revisant els arxius de l'*École normale supérieure*, tanmateix, Jean-François Sirinelli corregeix aquesta informació: obtingué un 11 sobre 20 (Sirinelli, 1994: 475). La nota, en tot cas, és molt baixa. Altres alumnes d'Alain, com Jacques Ganuchaud, també van obtenir una qualificació semblant amb Brunschvicg (ibíd.: 466).

i «la divisió degradant del treball manual i del treball intel·lectual»

ii «Aquest sentiment matisat de plaer i de dolor, que és l'únic que puc experimentar, és doncs el teixit del món; és tot el que en puc dir»

iii «Per què dos parells de taronges que formen quatre taronges són quelcom que puc comprendre, i no dos parells de taronges que formen cinc taronges? Soc així. Per què soc així, això no veig com descobrir-ho»



m'imposent leurs manières d'être, me tiennent, m'échappent» (ibíd.).<sup>i</sup> I l'únic que puc dir del que trobo a la meua consciència és que en tinc consciència: «il n'y a d'autre connaissance pour moi que d'avoir conscience de ce dont j'ai conscience» (ibíd.: 188).<sup>ii</sup> El que pensem de nosaltres mateixos tampoc ens diu res de nosaltres mateixos. El «jo» que se'ns apareix, el que Kant anomena el «jo empíric», és una aparença entre les aparences, i d'ell només podem dir que en tenim consciència. «Tout cela est illusion» (ibíd.).<sup>iii</sup>

Tanmateix, enmig d'aquest caos podem conèixer alguna cosa. Les aparences se'ns imposen, no podem decidir ni el que sentim ni el que pensem. Però hi ha quelcom en la nostra consciència que depèn totalment de nosaltres mateixos: «La croyance. [...] La puissance que j'exerce sur ma propre croyance n'est pas une illusion; c'est par cette puissance que je sais que je pense. [...] Et par cette puissance de pensée, qui ne se révèle encore à moi que par la puissance de douter, je sais que je suis. Je puis, donc je suis» (ibíd.: 189).<sup>iv</sup>

Hem trobat doncs la primera certesa: som quelcom amb el poder de dubtar, de suspendre el judici. El primer que descobrim és la llibertat del nostre pensament, que, tot i ser una llibertat limitada, atès que no podem decidir ni el que pensem ni el que sentim, és per Weil un fet definitori de la condició humana.

Sempre i en tot moment puc suspendre el judici sobre l'existència real del que tinc a la consciència, fent el que Husserl anomenarà amb el terme estoic i escèptic d'*epokhé*.<sup>16</sup> Aquesta serà sempre per Weil la radical llibertat de l'ésser humà, expressada en el poder de dubtar o, com dirà en textos posteriors, de parar atenció. Si som humans, si som subjectes i no només objectes, si som esperit i la nostra vida no pot ser equiparada a la d'un robot que executa de forma cega, acrítica i automàtica les ordres que els programadors hi han introduït, és precisament per aquesta llibertat de dubtar de les aparences, de suspendre el judici sobre la seva veritat i parar atenció.

---

i «El que anomeno món de les idees és tan caòtic com el món de les sensacions; les idees m'imposen les seves maneres de ser, em posseeixen, se m'escapen»

ii «per mi l'únic coneixement és que tinc consciència del que tinc consciència»

iii «Tot això és il·lusió»

iv «La creença. [...] El poder que exerceixo sobre la meua creença no és una il·lusió; és per aquest poder que sé que penso. [...] I per aquest poder de pensament, que de moment se'm revela només pel poder de dubtar, sé que soc. Puc, per tant soc»

16 La porta d'entrada a la fenomenologia transcendental, en efecte, és per Husserl el fet de deixar en suspens «la natural creença en l'ésser pròpia de l'experiència», «aquesta *ἐποχή* fenomenològica o aquest *posar entre parèntesis* el món objectiu» (Husserl, 2016: 49). «L'*ἐποχή* és [...] el mètode radical i universal a través del qual jo em copso purament com a Jo, i amb la pròpia vida pura de consciència en la qual i per la qual tot el món objectiu és per a mi» (ibíd.: 50).

Aquest serà l'origen de tota llibertat. Si mai podem actuar de forma lliure i conscient en el món, això serà gràcies a aquest primer instant on hem exercit el nostre poder de dubtar. Sense aquesta capacitat d'atenció i de suspensió del judici seríem esclaus de la imaginació, ens creuríem sempre el que ens suggereixen les aparences, així com els presoners de la caverna platònica creuen en l'existència corporal de les ombres projectades a la paret.<sup>17</sup>

Normalment no exercim aquest poder d'atenció i de dubte i creiem el que ens suggereix la imaginació, de la mateixa manera que quan sabem llegir gairebé no veiem les lletres, sinó directament la paraula que formen. Ens cal fer un esforç per no llegir la paraula i parar atenció als estranys dibuixos que la conformen. Per això Weil, en els quaderns que escriurà molts anys més tard, compararà aquest esforç d'atenció amb la «no-lectura». Al quadern *K3*, escrit durant l'any 1941, afirma: «Il ne nous est donné (en un sens) que des sensations [...]. Mais nous ne pouvons jamais penser les sensations; nous lisons à travers elles» (*OC VI 1: 294*).<sup>i</sup> Llegim a través de les sensacions el que la imaginació ens suggereix, i normalment estem atrapats pel seu poder de persuasió. A la tesina de 1930 observa:

C'est ainsi que parfois quelque chose, au tournant de la route, m'effraye; qu'est-ce? Non pas des impressions sensibles; les impressions ne parviennent pas plus à ma pensée que les dessins bizarres formés par les lettres, lorsque je lis. Ce qui m'effraye, c'est l'idée formée par l'imagination à l'occasion de ce que je vois, d'une volonté hostile et puissante qui me menace. Quelques instants plus tard mon imagination forme une autre idée, celle d'un être inoffensif, d'un arbre (*OC I: 202-203*)<sup>ii</sup>

Aquest mateix exemple apareix en un text de 1941 escrit a Marsella, titulat «Essai sur la notion de lecture» (*OC IV 1: 75*).<sup>18</sup> «C'est ainsi qu'à chaque instant de notre vie», afirma en aquest text, «nous sommes saisis comme du dehors par les significations que nous lisons nous-mêmes dans les apparences. Aussi peut-on discuter sans fin sur la réalité du monde extérieur. Car ce que nous appelons le monde, ce sont des significations que nous lisons; cela n'est donc pas réel. Mais cela

---

17 Com indica Joël Janiaud, per Weil la capacitat de parar atenció és necessària «pour agir de manière efficace et juste» (2002: 6). Als seus primers escrits ja observava: «Si l'action n'était pas précédée d'attention, elle ne serait pas action, mais mouvement du corps dans le sommeil» (*OC I: 316*).

i «L'únic que ens és donat (en un sentit) són sensacions [...]. Però mai podem pensar les sensacions; llegim a través d'elles»

ii «És així que a vegades alguna cosa, en un revolt del camí, m'espanta; què és? No les impressions sensibles; les impressions no penetren el meu pensament més que els estranys dibuixos formats per les lletres quan llegeixo. El que m'espanta és la idea d'una voluntat hostil i poderosa que m'amenaça, formada per la imaginació a partir del que veig. Uns instants després la imaginació forma una altra idea, la d'un ésser inofensiu, d'un arbre»

18 Molts dels temes filosòfics que Weil tracta en els seus primers escrits reapareixen a l'inici del seu període de Marsella: «la plupart des sujets philosophiques sur lesquels elle écrivait dans les années quarante», observa Miklos Vetö, «figuraient au centre de ses préoccupations dès les années vingt» (Vetö, 2014: 19).

nous saisit comme du dehors; cela est donc réel» (ibíd.: 74-75).<sup>i</sup> El que llegim en les aparences canvia: en un primer moment em sembla que és algú que em vol fer mal, després veig un arbre inofensiu. ¿Com saber quina de les lectures és la bona? (ibíd.: 78) La lectura suggerida per la imaginació sembla dominar-nos totalment: «Je crois ce que je lis, mes jugements sont ce que je lis, j'agis d'après ce que je lis» (ibíd.: 77).<sup>ii</sup> L'únic que pot alliberar-nos-en és el poder de dubtar. Als quaderns, Weil descriu una jerarquia dels estats de l'ànima en relació amb les lectures de la realitat. Al nivell més baix situa l'estat en què creiem immediatament el que la imaginació ens presenta: «Au plus bas: croire tout à fait» (OC VI 1: 318). Una mica més amunt: «Lire, et croire ce qu'on lit» (ibíd.). Més amunt ja apareix el dubte: «Lire, et douter de ce qu'on lit, mais abstraitement, sans lire le doute» (ibíd.). I finalment, al grau més alt, hi ha la suspensió del judici, el fet d'abstenir-se de llegir: «Ne pas lire. Possible seulement à de courts instants» (ibíd.).<sup>iii</sup>

Així doncs, abans de saber res del món ni de la nostra pròpia naturalesa, descobrim en nosaltres aquest poder real de dubtar, de resistir-nos a la persuasió de la imaginació. Aquest poder és doncs per Weil una dada primària i indubtable: qui diu que dubta de la llibertat humana no creu el que diu, perquè pel fet de dubtar està posant en pràctica aquesta llibertat. I aquest poder de dubtar, de suspendre el judici, Weil l'identificarà amb l'atenció, que definirà en un text de 1942 precisament com la capacitat de deixar el pensament buit i a l'espera: «L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé d'utiliser [...]. Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer» (OC IV 1: 260).<sup>iv</sup>

El que hem descobert és que tenim aquesta capacitat de parar atenció. Hem descobert en nosaltres un poder: «Je puis, donc je suis» (OC I: 189).<sup>v</sup> Podem ignorar aquest poder no exercint-lo, creient el que ens suggereix la imaginació, però no podem negar-lo, atès que quan ho intentem, l'exercim.

---

i «Així, a cada instant de la nostra vida, els significats que nosaltres mateixos llegim en les aparences ens dominen com des de l'exterior. D'aquesta manera, podem discutir indefinidament sobre la realitat del món exterior. Perquè el que anomenem el món són els significats que llegim; per tant, no és real. Però això ens domina com des de l'exterior; per tant, és real»

ii «Crec el que llegeixo, els meus judicis són el que llegeixo, actuo en funció del que llegeixo»

iii «Al més baix: creure totalment». «Llegir, i creure el que llegim». «Llegir, i dubtar del que llegim, però de manera abstracta, sense *llegir* el dubte». «No llegir. Possible només en instants breus».

iv «L'atenció consisteix a suspendre el propi pensament, a deixar-lo disponible, buit i penetrable per l'objecte, a mantenir en si mateix a prop del pensament, però a un nivell inferior i sense contacte amb ell, els diversos coneixements adquirits que hom està obligat a utilitzar [...]. I sobretot el pensament, ha d'ésser buit, en espera, sense cercar res, preparat per rebre, en la seva veritat nua, l'objecte que hi penetrarà» (Weil, 1965: 86).

v «Puc, per tant soc»

¿Tenim algun altre poder, a més d'aquest de dubtar? Així ens ho sembla normalment: sembla que podem produir voluntàriament determinades sensacions. Si ens molesta la llum, per exemple, podem produir foscor tancant els ulls. Si desitgem veure què tenim al costat, només cal que girem el cap perquè aparegui davant nostre. Però aquest poder no és absolut, atès que no sempre podem satisfer els nostres desitjos. Desitgem foscor quan estem cansats, però a vegades la llum és tan intensa que la foscor que produïm tancant els ulls és inferior a la desitjada. Girar el cap no és suficient per veure el que volíem si algun obstacle ens ho oculta o si estem en una habitació fosca, etc.

No tenim doncs el poder de provocar les sensacions que desitgem: si a vegades ens sembla que el tenim, això es deu a l'atzar. «En un mot, une chose est désirer sentir, autre chose est sentir» (ibíd.: 191).<sup>i</sup> Fins i tot si tots els nostres desitjos fossin satisfets, els desitjos mateixos en un sentit no ens pertanyen, neixen en nosaltres sense que hi puguem fer res (ibíd.: 192). Tampoc les idees clares de les matemàtiques m'informen de cap existència: «je ne les trouve que si je les cherche, mais alors sans pouvoir les changer [...]. Il n'en est pas moins vrai qu'elles ne m'apprennent rien, sinon que, moi qui les pense, je suis» (ibíd.).<sup>ii</sup> En canvi, el poder de dubtar és absolut: «vouloir me retenir de juger témérairement, c'est me retenir de juger témérairement [...]. Vouloir et agir ici ne font qu'un» (ibíd.: 191-192).<sup>iii</sup>

¿Com sabem si existeix alguna cosa més a part de nosaltres mateixos? «S'il n'existe que moi, il n'existe que cette puissance absolue; je ne dépens que de mon vouloir, je n'existe qu'autant que je me crée, je suis Dieu» (ibíd.: 193).<sup>iv</sup> Però no tenim el poder de provocar en nosaltres mateixos somnis, desitjos, emocions, sensacions, o idees: «Je ne suis pas Dieu. Ce pouvoir qui est mien, infini par sa nature, je dois lui reconnaître des bornes; ma souveraineté sur moi, absolue tant que je ne veux que suspendre ma pensée, disparaît dès qu'il s'agit de me donner une chose à penser. [...] Il existe donc autre chose que moi» (ibíd.).<sup>v</sup>

---

i «En resum, desitjar sentir és una cosa i sentir n'és una altra»

ii «només les trobo si les busco, però sense poder-les canviar [...]. No deixa de ser veritat que no m'ensenyen altra cosa que jo, que les penso, soc»

iii «voler abstenir-me de jutjar temeràriament és abstenir-me de jutjar temeràriament [...]. Voler i actuar són aquí una sola cosa»

iv «Si només existeixo jo, només existeix aquest poder absolut; només depenc de la meua voluntat, existeixo en la mesura que em creo a mi mateixa, soc Déu»

v «No soc Déu. A aquest poder que és meu, infinit en la seva naturalesa, li he de reconèixer límits; la meua sobirania sobre mi mateixa, absoluta quan l'únic que vull és suspendre el meu pensament, desapareix quan es tracta de donar-me alguna cosa per pensar [...]. Per tant, existeix alguna cosa diferent de mi mateixa»

Com en Descartes, Weil descobreix doncs tres realitats: el jo, que sabem que existeix en la mesura que exercim el nostre poder de resistir-nos a la creença; el món, del qual només sabem que és aquesta altra existència que ens limita; i finalment Déu, entès aquí com a omnipotència: «Aussi l'idée de Dieu seule était-elle l'idée d'une puissance véritable, par suite réelle; la puissance véritable ne saurait être imaginaire. Si la toute-puissance pouvait être une fiction de mon esprit, je pourrais être moi-même une fiction, car je n'existe qu'autant que je participe à la toute puissance» (ibíd.: 194).<sup>i</sup> Ens hem descobert com el poder merament negatiu de dubtar, en contraposició amb el poder positiu de donar-nos a nosaltres mateixos els pensaments, els desitjos i les aparences. Sabem que no som Déu perquè tenim la idea d'una omnipotència de què ens sabem privats. Només l'existència d'aquesta omnipotència pot garantir la veritat dels pensaments clars i distints, anàlegs a l'afirmació «Penso, per tant existeixo»: «Dieu même me garantit que, dès que je pense comme il faut, je pense la vérité» (ibíd.)<sup>ii</sup>.<sup>19</sup>

Fins aquí l'exercici weilià coincideix a grans trets amb les meditacions de Descartes. Les diferències apareixen, tanmateix, al moment de valorar què podem conèixer a partir d'aquestes tres realitats que hem descobert. Déu per nosaltres és sols aquesta omnipotència que garanteix la infal·libilitat del pensament: «Dieu même ne m'apprend rien, il ne me donne qu'une garantie» (ibíd.)<sup>iii</sup> I pel que fa a les idees clares i distintes que pensa l'enteniment aïllat de la sensibilitat, no em diuen res del món: «l'entendement ne peut me tromper, d'autant que par lui-même il ne m'apprend rien, sinon: Je pense, donc je suis» (ibíd.: 200).<sup>iv</sup> Tot coneixement es troba per tant en l'espai intermedi entre jo i el món, que és el que per Weil defineix la imaginació: «Moi qui ne veux croire qu'en moi, je ne consulterai qu'en moi aussi ce lien d'action et de réaction entre le monde et ma pensée, que, par opposition à l'entendement, nom de moi qui pense, et à la sensibilité, mon nom en tant que je subis, je nommerai imagination» (ibíd.)<sup>v</sup>

Per Weil som pensament, però un pensament en constant contacte amb el món. El pensament per ell mateix no ens permet conèixer absolutament res: només coneixem quan el pensament xoca amb els

---

i «Així doncs, només la idea de Déu era la d'un poder veritable, i per tant real; el poder veritable no pot ser imaginari. Si l'omnipotència pogués ser una ficció de la meva ment, llavors jo mateix podria ser una ficció, perquè només existeixo en la mesura que participo d'aquest poder absolut»

ii «Déu mateix em garanteix que, quan penso com cal, penso la veritat»

19 Per una anàlisi de la idea de Déu en aquests primers escrits de Simone Weil i per una comparació amb la idea de Déu en la filosofia cartesiana, vegeu Chenavier (2001: 157-160). Consulteu també Canciani (2000: 7-8).

iii «Déu mateix no m'ensenya res, només em dona una garantia»

iv «L'enteniment no pot enganyar-me, en la mesura que no m'ensenya altra cosa que: Penso, per tant soc»

v «Jo, que només vull creure en mi mateixa, sols consultaré en mi mateixa aquest lligam d'acció i reacció entre el món i el meu pensament, lligam que, per oposició a l'enteniment, el nom del jo que pensa, i a la sensibilitat, el meu nom en tant que pateixo, anomenaré imaginació»

límits que el món li imposa. D'aquesta manera Weil vol evitar l'idealisme que sorgí després de Descartes, que pretengué adquirir un coneixement de la realitat partint únicament de l'enteniment. Això per Weil és impossible, perquè l'enteniment, per si sol, no ens revela res més que el «Penso, per tant existeixo»: les idees matemàtiques que ens semblen clares i distintes pertanyen ja a la imaginació, atès que no puc concebre-les sense imaginar-les en l'extensió.

Tot coneixement l'hem de treure, doncs, de la imaginació, que és també «seule cause de toutes mes incertitudes et de toutes mes erreurs» (ibíd.).<sup>i</sup> No ens equivoquem per culpa de la sensibilitat, «puisque'il est toujours vrai que je sens ce que je sens» (ibíd.).<sup>ii</sup> L'error prové de creure el que la imaginació ens suggereix a partir del que sentim, com en l'exemple de la presència amenaçadora que creiem percebre en les ombres nocturnes d'un bosc. ¿Com podem trobar en aquesta imaginació fal·laç un camí segur per conèixer la realitat?

Per Weil no hi ha alternativa, atès que estem immersos en la imaginació: «je ne suis d'abord qu'imagination» (ibíd.: 201).<sup>iii</sup> Tanmateix, gràcies al nostre poder de dubtar podem interrogar-la:

Ainsi je vais interroger l'imagination. Non pas la faire parler, car elle parle assez d'elle-même, je n'entends qu'elle en moi, je n'ai pu la faire taire qu'un instant pour écouter le pur esprit. Mais il faut que j'apprenne à l'écouter, que je distingue quand elle parle vrai. Je le puis, car il ne s'agit que de distinguer, dans les pensées où l'imagination a part, celles où elle est dérégulée, ou plutôt elle me mène, et celles où l'esprit tient les guides. Car l'imagination par sa nature est double. Elle représente pour moi, ou la présence de ce monde étranger que je ne puis comprendre, ou ma prise sur ce monde. (Ibíd.: 202)<sup>iv</sup>

Entre els pensaments que ens presenta la imaginació n'hi ha molts on nosaltres romanem passius. Però també en trobem d'altres que només apareixen a la consciència quan exercim el nostre poder d'atenció: «Quand je compte ces mêmes choses à l'occasion desquelles l'imagination règne en moi, je rencontre une idée d'une autre espèce, qui ne s'impose pas à moi, qui n'existe que par un acte de

---

i «l'única causa de totes les meves incerteses i de tots els meus errors»

ii «perquè sempre és veritat que sento el que sento»

iii «d'entrada no soc altra cosa que imaginació»

iv «Així doncs, interrogaré la imaginació. No la faré parlar, perquè ja parla prou per ella sola, en mi només la sento a ella, tan sols l'he pogut fer callar un instant per escoltar el pur esperit. Però cal que aprengui a escoltar-la, que distingueixi quan diu la veritat. Puc fer-ho, perquè es tracta només de distingir, entre els pensaments en què intervé la imaginació, aquells on actua sense cap regla, o més aviat em domina, d'aquells en què l'esperit manté les regnes. Perquè la imaginació és doble per naturalesa. Representa, per mi, o la presència d'aquest món estranger que no puc comprendre, o la meva influència sobre el món.»

mon attention,<sup>20</sup> que je ne puis changer; elle m'est, comme le "Je pense, donc je suis", transparente et invincible» (ibíd.: 203).<sup>i</sup> Són les idees matemàtiques i l'ordre gràcies al qual puc relacionar-les mútuament: la idea del número, la idea de sèrie, etc.<sup>21</sup> Aquestes idees formen part de la imaginació, però només apareixen si fem un esforç d'atenció (ibíd.). Constitueixen la part de la imaginació que està subordinada a l'acció del nostre esperit, que depèn de nosaltres i no del món. Però no són alienes al món, atès que la imaginació és precisament l'espai de trobada entre jo i el món: «l'imagination les forme, non pas en tant qu'elle soumet la pensée au monde; en tant au contraire que, conduite par l'esprit, elle lui ouvre un passage dans le monde. Telle est donc l'arme de l'esprit contre le hasard» (ibíd.: 204).<sup>ii</sup>

Hem trobat doncs l'instrument mitjançant el qual l'esperit pot obrir-se camí a través del món. Aquestes idees clares no són mai per Weil pura abstracció: tenen sempre a veure amb el món, atès que formen part de la imaginació i no de l'enteniment. És per això que per Weil aquestes idees es presentaran primerament en la geometria, que coneixem dibuixant o imaginant figures en l'extensió, i la primera d'aquestes idees clares serà la del moviment rectilini: «Si j'examine à présent en quoi consiste la prise que me laisse le monde et que les idées claires me serviront à définir, je trouve qu'elle n'est pas constituée par autre chose que par ce que je nomme le mouvement droit» (ibíd.: 205)<sup>iii</sup>.<sup>22</sup> No té sentit intentar explicar aquesta idea, atès que «rien n'est plus clairement connu par

---

20 Com veiem, Weil identifica, ja des d'aquests primers escrits, el poder de dubtar amb l'atenció.

i «Quan considero aquestes mateixes coses en virtut de les quals la imaginació em domina, trobo una idea d'un altre tipus, que no se m'imposa, que només existeix per l'exercici de la meua atenció, que no puc canviar; com el "Penso, per tant soc", m'és transparent i invencible»

21 Al llarg de tota la seva vida, Weil continuarà donant molta importància al fet que determinades idees, en particular les idees matemàtiques, només apareixen quan exercim el nostre poder d'atenció. Aquest fet demostra que cap automatisme cec no podrà substituir mai l'esforç individual del pensament humà. A les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, escriu, per exemple: «Une combinaison ne s'opère que si elle est pensée; or un rapport ne se forme jamais qu'à l'intérieur d'un esprit. Le nombre *deux* pensé par un homme ne peut s'ajouter au nombre *deux* pensé par un autre homme pour former le nombre *quatre*» (OC II 2: 70). En la mesura que les col·lectivitats necessiten aquest tipus d'idees, necessiten l'individu, atès que «la pensée ne se forme que dans un esprit se trouvant seul en face de lui-même; les collectivités ne pensent point» (ibíd.: 84). Encara trobem la mateixa idea en un text de 1942, «À propos de la doctrine pythagoricienne» (OC IV 2: 281). Només l'esforç d'atenció és capaç d'establir relacions entre coses diferents. Les idees d'aquestes relacions, per tant, apareixen només en l'atenció en acte, i de cap altra manera.

ii «la imaginació no les forma en la mesura que sotmet el pensament al món, sinó que ho fa, al contrari, en la mesura que, conduïda per l'esperit, li obre pas en el món. Heus aquí, doncs, l'arma de l'esperit contra l'atzar»

iii «Si en aquest moment examino en què consisteix el domini que em deixa el món, i que les idees clares em permetran definir, descobreixo que està constituït únicament pel que anomeno moviment rectilini»

22 Paradoxalment, en els escrits sobre la ciència que redactarà a Marsella durant els anys quaranta Weil acusarà Galileu per haver destruït la bellesa simbòlica de la ciència grega al suposar com a fonamental el moviment rectilini i no el circular, arribant a afirmar que «L'Église a peut-être eu raison contre Galilée» (OC VI 2: 270). Això mostra que, malgrat que s'ha insistit molt en la unitat del pensament weilià (Bea, 2018: 12), en determinades qüestions canvia significativament d'opinió fins al punt de defensar la contrària. Winch observa, parlant d'aquests escrits marsellesos sobre la ciència: «Much in her criticism of classical science would apply equally to her own early writings» (1989: 140). Em sembla important no ocultar aquestes contradiccions i analitzar-ne les causes. Pel que fa a l'opinió sobre Galileu, és encara més xocant pel fet que en realitat el pensador italià no suposà mai la conservació del moviment pel moviment rectilini, sinó pel circular (Roy, 1979: 34), i que fou precisament Descartes el qui

soi» (ibíd.)<sup>i</sup>.<sup>23</sup> A partir d'ella, i repetint infinitament l'acció mitjançant la qual l'esperit la pensa, podem formar la idea de la recta. I mitjançant la combinació de rectes podrem concebre l'obliqua, el cercle, l'el·lipse, i aproximar-nos a poc a poc a la complexitat del món a partir de la combinació d'idees clares, reconstruint-lo geomètricament. L'àlgebra representa aquest ordre de complexitat creixent de les corbes, relacionant-les sempre amb la línia recta (ibíd.: 206).<sup>24</sup>

Així doncs, per comprendre el món «il n'est pas d'autre moyen pour moi que de concevoir une quantité indéfinie d'impulsions droites qui se combinent, et de les concevoir chacune séparément, sur le modèle du mouvement dont je dispose. Je supposerai dans le monde une quantité indéfinie d'impulsions simples, et je définirai chacune d'elles, comme la mienne propre, par une droite» (ibíd.)<sup>ii</sup> Weil és conscient que no podrem mai reduir el món a aquesta construcció geomètrica: «je ne puis jamais épuiser le monde. Jamais je ne rejoindrai le monde au mouvement droit» (ibíd.: 207).<sup>iii</sup> Això no obstant, aquesta reconstrucció delimita el meu camp d'acció sobre el món, el camí per on l'esperit pot endinsar-s'hi, i el mètode mitjançant el qual hem d'enfrontar-nos als fenòmens: «toujours je puis trouver que le monde consiste en un mouvement, puis un mouvement, puis un mouvement» (ibíd.)<sup>iv</sup>

Aquesta geometria abstracta ens fa perdre la por al món, perquè ens ensenya que aquest no és res estrany, que no és més que una combinació de moviments simples anàlegs als que podem provocar i comprendre (ibíd.). Ens mostra que les figures més complicades, les corbes aparentment més caòtiques, poden ser compreses, reduïdes o com a mínim infinitament aproximades mitjançant corbes que comprenem perfectament en la mesura que resulten de combinacions de moviments rectes. La física, entesa com la reconstrucció teòrica dels fenòmens mitjançant la geometria, ens mostra que els esdeveniments aparentment més incomprensibles poden ser explicats a partir d'analogies mecàniques totalment intel·ligibles.<sup>25</sup>

---

introduí el moviment rectilini al principi d'inèrcia (Ortiz, 2014: 111).

i «res no és conegut d'una manera més clara per si mateix»

23 També Descartes afirma a *Le Monde*: «de tous les mouvements, il n'y a que le droit qui soit entièrement simple et dont toute la nature soit comprise en un instant» (1996: 44-45).

24 Peter Winch mostra que, per Weil, l'ordre sempre té a veure amb una reiteració d'operacions: «things can only belong to the *same* order in so far as it's the repetition of the *same* operation which has brought them into that order» (1989: 63).

ii «l'únic mitjà que tinc consisteix a concebre una quantitat indefinida d'impulsos rectes que es combinen, concebent-los cadascun separatament, a partir del model del moviment rectilini de què dispo. Suposaré que al món hi ha una quantitat indefinida d'impulsos rectes, i definiré cadascun d'aquests impulsos, com el meu propi, mitjançant una recta»

iii «mai no puc esgotar el món. Mai no podré atrapar el món amb el moviment rectilini»

iv «sempre puc trobar que el món consisteix en un moviment, després un moviment, després un moviment»

25 També per Alain «la géométrie est par elle-même une physique» (Janiaud, 2002: 13).



Això no obstant, aquest model abstracte que la geometria i la física construeixen en la imaginació sotmetent-la a l'acció de l'esperit encara no ens permet controlar la part de la imaginació que representa el domini del món sobre nosaltres. Sabem que el món pot comprendre's geomètricament i que és el lloc on es desenvolupen i es combinen els moviments simples; sabem, dit d'altra manera, que «ce qui constitue le monde, c'est l'étendue» (ibíd.: 208).<sup>i</sup> Però aquest saber no ens permet controlar les pròpies passions. Per molt capaç que sigui algú de construir models intel·ligibles dels fenòmens, si viu obsessionat per la por d'un perill inexistent, per exemple, té una falsa imatge del món, no coneix el món. Per això:

tandis que la folle imagination fait que je crois voir, dans les sensations, les choses les plus fantastiques [...], il sert peu qu'à cette éloquente folie j'oppose la simple supposition que ce qui est véritablement signifié par les sensations, c'est l'étendue. La raison est alors abstraite, et, séparée de l'imagination, ne l'empêche pas de se donner libre cours. Je suis toujours deux, d'un côté l'être passif qui subit le monde, de l'autre l'être actif qui a prise sur lui; la géométrie, la physique me font concevoir comment ces deux êtres peuvent se rejoindre, mais en les rejoignent pas. (Ibíd.: 209)<sup>ii</sup>

El treball merament intel·lectual no ens permet vèncer les passions. Dissenya tan sols plans d'acció, descriu camins indirectes a través dels quals ens podem obrir pas en el món, però no ens permet executar aquests plans: «Ce que je connais ainsi, ce n'est pas le monde; une série n'est pour moi qu'un modèle ou un plan d'action» (ibíd.: 205).<sup>iii</sup> Les dues parts del nostre ésser només s'uneixen quan, fent cas omís de les nostres passions i desitjos, ens obliguem a nosaltres mateixos a actuar d'acord amb el pla que hem descrit geomètricament, acció que per Weil defineix el treball:

je ne puis les unir directement [...]; mais je peux les rejoindre indirectement, puisque ce n'est pas en autre chose que consiste l'action. Non pas cette apparence d'action par laquelle l'imagination folle me fait bouleverser aveuglément le monde au moyen de mes désirs déréglés, mais l'action véritable, l'action indirecte, l'action conforme à la géométrie, ou, pour la nommer de son vrai nom, le travail. C'est par le travail que la raison saisit le monde même, et s'empare de l'imagination folle (Ibíd.: 209)<sup>iv</sup>

i «el que constitueix el món és l'extensió»

ii «mentre la imaginació esbojarrada em faci creure que veig, en les sensacions, les coses més fantàstiques [...], serveix de ben poca cosa que a aquesta follia eloqüent oposi la simple suposició que el que les sensacions signifiquen verdaderament és l'extensió. La raó, aleshores, és abstracta, i, separada de la imaginació, no li impedeix que actuï lliurement. Jo soc sempre dos, d'una banda l'ésser passiu que sofreix el món, i de l'altra l'ésser actiu que té influència sobre ell; la geometria i la física em fan concebre com aquests dos éssers podrien unir-se, però no els uneixen»

iii «El que conec d'aquesta manera no és el món; una sèrie, per mi, no és altra cosa que un model o un pla d'acció»

iv «no puc unir-les directament [...]; però puc ajuntar-les de manera indirecta, atès que en això consisteix l'acció. No aquesta aparença d'acció mitjançant la qual la imaginació esbojarrada fa que capgiri el món cegament amb els meus desitjos desordenats, sinó l'acció veritable, l'acció indirecta, l'acció d'acord amb la geometria, o, per anomenar-la amb el seu veritable nom, el treball. És pel treball que la raó copsa el món mateix, i s'apodera de la imaginació

Aquesta és per Weil l'autèntica saviesa, que unifica el treball intel·lectual i el manual. Fins que no l'adquirim, l'ésser humà està dividit. No serveix de gaire descriure geomètricament els fenòmens si no som capaços de dominar el nostre cos vencent les passions i fer que segueixi el pla descrit per la intel·ligència. Per això per Weil l'autèntica saviesa passa necessàriament pel cos, on es troben i es combinen el moviment del món amb el de l'esperit: «Ce point de rencontre des deux mouvements, c'est une chose qui reçoit le mouvement, c'est une chose étendue, c'est un corps. Je le nomme mon corps, et par excellence, le corps. En lui, et dans le monde autant que je le saisis par le travail, se rejoignent les deux imaginations» (ibíd.: 210).<sup>i</sup>

### *La importància del cos. L'hàbit.*

Aquesta dimensió corporal és una característica molt important del pensament de Weil, que es mantindrà al llarg de tota la seva vida. No podem comprendre el món únicament mitjançant models abstractes: cal encarnar-los corporalment vencent les passions que ens desvien del que la raó ha planificat, xocant contra els obstacles que el món real ens imposa.<sup>26</sup> Conèixer el món és pensar-lo intel·lectualment i anar-lo a trobar corporalment. L'acció sense model intel·lectual és una acció cega, lliurada a l'atzar, que no ens presenta el món d'altra manera que com a fatalitat. Però els models purament abstractes no ens aporten el món: aquest només ens apareix amb totes les seves dimensions quan, guiats per aquests models abstractes, l'anem a trobar amb el cos, en el tipus d'acció metòdica i conscient que per Weil defineix el treball. És per això que va voler experimentar corporalment el que desitjava comprendre: no visità una fàbrica, sinó que hi entrà com a treballadora, per tal de conèixer les passions i les sensacions que aquest tipus de treball provoca. També per això volgué ser present corporalment al front durant la guerra civil espanyola, per comprendre què s'experimenta i els obstacles que cal vèncer per actuar en una situació així amb heroisme. I també per això demanà amb tanta insistència, durant la segona guerra mundial, ser

---

esbojarrada»

i «Aquest punt d'intersecció dels dos moviments és quelcom capaç de rebre el moviment, és una cosa extensa, és un cos. L'anomeno el meu cos, i, per excel·lència, el cos. En ell, i en el món en la mesura que el copso mitjançant el treball, s'uneixen les dues imaginations»

26 Wanda Tommasi ha destacat aquesta dimensió corporal i encarnada del pensament de Simone Weil: «È un pensiero che accetta anche di contraddirsi, di mettere in discussione i suoi stessi presupposti teorici, pur di non tradire quell'esperienza vissuta, la dimensione dell'essere-corpo – corpo femminile – che costituisce la vera fonte della sua autorità filosofica» (1997: 46). Aquest accent en la corporalitat és una de les característiques per les quals el «pensament de la diferència sexual» reivindica la seva obra: «Simone Weil, pur non facendo affatto professione di femminismo, assolve con estremo rigore al compito di *dare corpo al pensiero*, in quanto elabora un “pensiero sperimentale”, che vuole render conto della relazione tra corpo e mondo e che sottopone ogni teoria al vaglio dell'esperienza vissuta. Nell'opera di Simone Weil il corpo ha parola, non come immediatezza del sentire o come emotività incontrollata, ma come trama di relazioni, azione, lavoro. [...] Il corpo è lo strumento di esplorazione del mondo, è la misura a cui rapportare ogni rappresentazione dell'universo» (ibíd.: 46-47)

enviada al continent per tal de posar en pràctica amb el cos les accions que creia que calia realitzar. Com indica Giancarlo Gaeta, la vida de Weil revela «un bisogno di conoscenza diretta degli avvenimenti decisivi del proprio tempo [...]: vedere, partecipare, capire con la mente e con il corpo» (2019a: 35).<sup>i</sup>

Així doncs, a més de reconstruir els fenòmens del món a partir de les idees clares i distintes que ens proporciona la geometria, cal que aprenguem a dominar el propi cos. A «Science et perception dans Descartes», Weil afirma: «le corps n'est pas naturellement à notre disposition. Je dois prendre possession de mon corps» (OC I: 211).<sup>ii</sup> El nostre esperit no té un domini complet del cos: és capaç tan sols d'imprimir moviments simples en unes parts determinades (ibíd.). Ens cal aprendre a combinar aquests moviments per aconseguir realitzar les accions desitjades:

encore que je ne dispose pas de mouvements plus compliqués mon corps en dispose, il déforme suivant sa structure propre la direction que je lui transmets, et je dois apprendre à me servir de cette déformation, à utiliser l'obstacle pour suppléer à la puissance qui me manque. Ainsi je ne sais pas ce que c'est qu'imprimer un mouvement circulaire, mais j'y remédie en m'empêchant moi-même, dans l'acte même de mouvoir mon bras en ligne droite, par l'attache du bras à l'épaule. (Ibíd.)<sup>iii</sup>

Conèixer el món és conèixer com el món deforma el moviment recte del nostre esperit: «Ce qui dans le monde me fait obstacle, c'est le monde» (ibíd.: 208).<sup>iv</sup> El món, i primerament el nostre cos, se'ns apareix com a obstacle, com una cosa que ens limita i desvia el nostre moviment. Tanmateix, un cop coneixem aquesta deformació produïda per l'obstacle podem aprofitar-la per fer eficaç la nostra acció. L'obstacle es converteix així en un intermediari en el qual podem recolzar-nos per actuar de forma eficaç en el món.

Coneixem el món, doncs, primerament com a obstacle, i és per això que Weil, tot i criticar durament tot tipus d'idealisme que pretén captar la realitat únicament per la raó, crítica també l'empirisme. La veritat del món no ens és donada d'una manera immediata i automàtica per les sensacions, per les dades que acumulem de forma passiva; hem d'anar-la a buscar activament. El món només respon

---

i «una necessitat de coneixement directe dels esdeveniments decisius del propi temps [...]; veure, participar, comprendre amb la ment i amb el cos»

ii «el cos no està naturalment a la nostra disposició. He de prendre possessió del meu cos»

iii «encara que no dispo de moviments més complicats, el meu cos en disposa, deforma la direcció que li transmeto segons la seva estructura, i he d'aprendre a utilitzar aquesta deformació, a utilitzar l'obstacle per suplir el poder que em falta. Així, per exemple, no sé què vol dir imprimir un moviment circular, però hi poso remei limitant-me a mi mateixa, en l'acte mateix de moure el braç en línia recta, per la juntura del braç a l'espatlla»

iv «El que m'obstaculitza en el món, és el món»

les preguntes d'aquells que el van a trobar amb la seva acció i topen amb ell com a obstacle: «il n'y a pas d'obstacle que pour celui qui agit» (ibíd.: 202).<sup>i</sup> La ciència no es limita a recollir dades del món, sinó que l'obliga a respondre preguntes mitjançant experiments que l'esperit ha concebut segons models abstractes. Tant l'idealisme com l'empirisme sorgit d'un materialisme vulgar són falsos, indica Weil a «Lénine: “Matérialisme et empiriocriticisme”», perquè l'un «supprime le monde, objet de la connaissance, l'autre l'esprit, sujet de la connaissance» (OC II 1: 305).<sup>ii</sup> L'idealisme és fals perquè coneixem quan xoquem amb l'obstacle, amb quelcom que s'imposa al nostre esperit i que l'esperit no pot produir; però d'altra banda només coneixem quan el pensament es dirigeix activament a l'encontre de l'obstacle: «Si l'on veut [...] se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé [...], l'on devra reconnaître l'existence et d'un monde qui dépasse la pensée, et d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer» (ibíd.: 305-306).<sup>iii</sup>

Cal doncs que actuem guiats per l'esperit per tal de percebre el món com a obstacle, i l'acció passa sempre pel cos. Si no hem après a dominar el cos no percebem el món real, per molt coneixement teòric que tinguem, perquè les fantasies provocades per les passions ens dominen. Qui es deixa emportar per la imaginació que li fa veure una presència amenaçadora al revolt d'una carretera, quan només és un arbre, no percep: ho fa qui és capaç de dominar aquesta impressió provocada per la passió i, sobreposant-se a la por, suspèn el judici i realitza amb el cos els moviments necessaris per comprovar si el que ens presenta la imaginació és veritable o fals. En un text escrit el 1942, «À propos de la doctrine pythagoricienne», Weil afirma que és mitjançant el moviment del cos, que genera una sèrie d'aparences que es van desplegant en funció de les diverses perspectives, que aconseguim percebre de debò els objectes, sempre i quan mantinguem una atenció constant capaç d'analitzar i reunir abstractament aquesta pluralitat de perspectives: «Nous nous persuadons de la réalité d'un objet en en faisant le tour, opération qui produit successivement des apparences variées déterminées par la fixité d'une forme autre que toutes les apparences et extérieure à elles, transcendante à leur égard. Par cette opération nous connaissons que l'objet est une chose, non un fantôme, qu'il a un corps» (OC IV 2: 273).<sup>iv</sup> Després d'afirmar que Lagneau,<sup>27</sup> Alain i Maine de

i «només hi ha obstacle per aquell que actua»

ii «suprimeix el món, objecte del coneixement, i l'altre l'esperit, subjecte del coneixement»

iii «Si volem [...] comprendre la condició on l'home es troba realment situat [...], hem de reconèixer l'existència tant d'un món que ultrapassa el pensament, com d'un pensament que no reflecteix el món de manera passiva, sinó que s'exerceix sobre ell alhora per conèixer-lo i per transformar-lo»

iv «Ens convencem de la realitat d'un objecte donant-li la volta, operació que produeix successivament diverses aparences determinades per la fixesa d'una forma diferent de totes les aparences i exterior a elles, transcendent en relació amb elles. Mitjançant aquesta operació aprenem que l'objecte és una cosa, no un fantasma, que té un cos»

27 Jules Lagneau (1851-1894), filòsof francès. Iniciador de l'escola de la percepció i mestre d'Alain i Léon Letellier. Granel (1962) mostra que moltes de les temàtiques que esdevingueren cèlebres a través de la fenomenologia de

Biran són els qui millor han tractat la qüestió de la percepció (ibíd.), Weil analitza l'exemple que Lagneau posava sobre la percepció d'una caixa cúbica:<sup>28</sup> «Aucune des apparences de la boîte n'a la forme d'un cube, mais pour qui tourne autour de la boîte la forme du cube est ce qui détermine la variation de la forme apparente. Cette détermination constitue si bien pour nous le corps même de l'objet qu'en regardant la boîte nous croyons voir un cube, ce qui pourtant n'est jamais le cas» (ibíd.).<sup>i</sup>

Cos i esperit són doncs presents en la percepció, i aquesta no es realitza si no hi són ambdós. Imaginem que rebem la sensació de quelcom que sembla ser una caixa. La imaginació ràpidament ens suggereix la creença que, efectivament, això que sembla ser una caixa ho és realment. Com hem vist, sempre podem suspendre el judici i parar atenció. ¿Com sé que això és una caixa i no la fotografia d'una caixa? Puc generar mitjançant l'activitat de l'esperit un model abstracte: si això és una caixa, al moure'm la perspectiva haurà de canviar, mostrant-me una profunditat que ara no veig, i al donar la volta les diverses cares de la caixa cúbica se m'aniran apareixent, segons dedueixo de la idea que tinc de cub. Si, en canvi, al moure'm la perspectiva no varia, és que estic davant d'una fotografia i no d'una caixa real. És el moviment del cos dòcil i obedient al pla d'acció abstracte dissenyat per l'esperit el que em permetrà percebre l'objecte.

Per això només qui ha aconseguit que el seu cos esdevingui obedient a l'esperit pot percebre realment, perquè un cos garratibat o captat per les obsessions serà incapaç de realitzar els moviments necessaris per verificar o falsar els models abstractes. Per aquest motiu Weil afirma en un dels seus quaderns dels anys quaranta: «Maine de Biran a montré qu'un paralysé ne perçoit pas» (OC VI 3: 103)<sup>ii</sup>.<sup>29</sup>

---

Husserl ja havien estat tractades per Lagneau, i potser és per això que les trobem també en Weil, que les conegué sobretot a través d'Alain. Per una anàlisi de les relacions entre la fenomenologia, l'escola francesa de la percepció i el pensament de Simone Weil, vegeu Gabellieri (2009). Robert Chenavier exposa, d'altra banda, les diferències entre la filosofia del treball de Weil i el mètode fenomenològic (Chenavier, 2001: 157-162).

28 Que coneixia segurament a través de la docència d'Alain. L'exemple no es troba recollit a les *Célèbres leçons et fragments* de Lagneau, però sí, en canvi, als *Souvenirs concernant Jules Lagneau* d'Alain (OC VI 4: 511). Husserl utilitza un exemple similar a les *Meditacions cartesianes* (Husserl, 2016: 66-67), però Weil no el menciona, i als quaderns relaciona explícitament aquestes reflexions sobre la percepció d'una caixa cúbica amb Lagneau (OC VI 3: 403).

i «Cap de les aparences de la caixa té la forma d'un cub, però per aquell que es mou al voltant de la caixa la forma del cub és el que determina la variació de la forma aparent. Aquesta determinació constitueix per nosaltres el cos mateix de l'objecte d'una manera tan evident, que quan mirem la caixa creiem veure un cub, cosa que, tanmateix, mai no succeeix»

ii «Maine de Biran va demostrar que un paralític no percep»

29 Vegeu Lagneau (1964: 193-194).

Per tant, per percebre cal que aprenguem a posseir el nostre cos. L'infant mou desordenadament els braços, de forma ineficaç, per satisfer els seus desitjos. El primer treball necessari és el que hem de realitzar sobre el nostre propi cos per prendre'n possessió, cosa que aconseguim reproduint a poc a poc i de forma repetitiva moviments simples i combinant-los per realitzar moviments cada cop més complexos. En això consisteix la gimnàstica:

par une sorte de géométrie en acte, je combine ces mouvements suivant un ordre du simple au complexe. [...] De même, pour peu que je craigne, mon corps sait courir; mais si je veux, moi, savoir courir, ce n'est pas en courant que je l'apprends, c'est en m'exerçant séparément à lever les genoux et à allonger le pas; exercices qui ne ressemblent pas plus à la course que la droite au cercle. Cet intermédiaire entre la géométrie et le travail, c'est la gymnastique. (OC I: 211)<sup>i 30</sup>

Aquesta presa de possessió del propi cos mitjançant l'exercici repetitiu de moviments simples és el que per Weil defineix l'hàbit. Gràcies a aquests exercicis podem anar desbloquejant moviments que teníem encarcerats per l'instint o la manca d'exercici: «En réalité», escriu Weil, «il ne s'agit pas de créer des connexions, mais de défaire des connexions établies par l'instinct ou la coutume. Défaire les nœuds. Piano. Apprendre le piano, ce n'est pas apprendre à jouer tel ou tel morceau» (ibíd.: 276-277).<sup>ii</sup> Gràcies a l'exercici repetitiu l'aprenent va desbloquejant moviments dels seus dits i esdevé així capaç de tocar peces de piano que abans li resultaven impossibles. I no desbloqueja només els moviments necessaris per una peça determinada, sinó que els moviments passen a ser possibles en general. El cos passa a estar disponible per l'esperit. Per això Weil cita sovint una afirmació de Hegel, segons la qual el cos esdevé com fluid gràcies a l'hàbit (ibíd.: 383-384).<sup>31</sup> El cos es torna dòcil a l'esperit: «Il ne s'agit pas de faire tel ou tel geste; il s'agit de rendre le corps pénétrable à la pensée» (ibíd.: 276).<sup>iii</sup>

---

i «per una espècie de geometria en acte, combino aquests moviments seguint un ordre del simple al complex. [...] De la mateixa manera, quan tinc por d'alguna cosa, el meu cos sap córrer; però si vull aprendre a córrer, no és corrents que ho aconseguixo, sinó exercitant-me separatament a aixecar els genolls i allargar els passos; exercicis que s'assemblen tant a la cursa com la recta al cercle. Aquest intermediari entre la geometria i el treball és la gimnàstica»

30 En la importància donada a la geometria i la gimnàstica podem percebre una influència del *Timeu* de Plató sobre les nocions de la jove Weil. Sabem per esborranys que s'han conservat que Weil treballà aquesta obra per preparar la seva tesina (OC I: 344). En aquest diàleg, Plató defensa, com també a *La República*, que és necessari establir un equilibri entre l'ànima i el cos, exercitant l'una mitjançant la filosofia, la música i les matemàtiques, i l'altre mitjançant la gimnàstica (Plató, *Timeu*: 87c-88c).

ii «En realitat, no es tracta de crear connexions, sinó de desfer les connexions establertes per l'instint o el costum. Desfer els nusos. Piano. Aprendre a tocar el piano no vol dir aprendre a tocar aquest o aquell altre fragment»

31 Weil extreu aquesta idea del capítol 411 de la *Filosofia de l'esperit* de Hegel.

iii «No es tracta de fer tal gest o tal altre; es tracta de fer que el cos sigui penetrable pel pensament»

Gràcies a l'hàbit, el treball, és a dir, l'acció d'acord amb el pla dissenyat per l'esperit, esdevé possible: «l'habitude est une condition du travail» (ibíd.: 275).<sup>i</sup> I per això mateix és també una de les condicions de la percepció, perquè només aquell qui treballa, realitzant amb el cos l'acció concebuda per l'esperit, percep el món real, vencent les passions que l'immobilitzen i topant amb l'obstacle. «L'effet de l'habitude, c'est que l'attention véritable est rendue possible» (ibíd.).<sup>ii</sup> Sense l'hàbit podem parar atenció a abstraccions intel·lectuals, però no al món real. Només qui ha pres possessió del seu cos és capaç d'imposar-se a les pors imaginàries i realitzar els moviments necessaris per adonar-se que la presència amenaçadora no és altra cosa que un arbre. Gràcies a l'hàbit, el cos humà esdevé «pour l'esprit comme une pince à saisir et palper le monde» (ibíd.: 211)<sup>iii</sup>.<sup>32</sup>

Un cop hem pres possessió del propi cos podem combinar els seus moviments amb els d'altres objectes, ampliant així la nostra percepció. Això ho aconseguim gràcies a les eines de treball, que són per Weil com extensions del propi cos, instruments d'una percepció ampliada. «L'impulsion de l'esprit est ainsi coulée, non uniquement dans le moule immuable de ce premier outil qui m'est joint, mon corps, mais en plus dans le moule des outils proprement dits» (ibíd.: 212).<sup>iv</sup> D'aquesta manera, combinant moviments simples amb moviments simples, l'esperit pot anar reduint a poc a poc la complexitat del món i percebre la realitat.

### *La ciència i l'analogia*

D'aquestes idees, Weil n'extreu una concepció de la ciència que, a parer seu, hauria d'evitar la divisió entre el treball intel·lectual i el treball manual. El seu objectiu seria explicar tot fenomen mostrant que pot reconstruir-se mitjançant una combinació de moviments anàlegs als que trobem en el treball, clarificant l'experiència de tot treballador. Els treballadors manuals podrien deixar de ser esclaus gràcies a aquesta ciència que els permetria entendre com poden actuar eficaçment en el món. La ciència, diu Weil a les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, hauria de servir «à préparer la vie réelle, à armer l'homme pour qu'il puisse entretenir, avec cet univers qui est son partage et avec ses frères dont la condition est identique à la sienne, des rapports

---

i «l'hàbit és una condició del treball»

ii «L'efecte de l'hàbit és que la verdadera atenció esdevé possible»

iii «per l'esperit com unes pinces per copsar i palpar el món»

32 Per una anàlisi interessant sobre la relació entre l'hàbit i l'atenció, vegeu Janiaud (2002: 19-21).

iv «D'aquesta manera, l'impuls de l'esperit s'introdueix no només al motlle immutable d'aquesta primera eina que tinc adherida, el meu cos, sinó també al motlle de les eines pròpiament dites»

dignes de la grandeur humaine» (OC II 2: 90).<sup>i</sup> Hauria de preocupar-se «de perfectionner la technique non pas en la rendant plus puissante, mais simplement plus consciente et plus méthodique» (ibíd.: 91),<sup>ii</sup> és a dir, comprensible a partir d'analogies extretes del món del treball. D'aquesta manera, «la science serait devenue concrète et le travail conscient; et alors seulement l'une et l'autre auront leur plein valeur» (ibíd.).<sup>iii</sup>

Les reflexions cartesianes de Weil no ens porten, com hem vist, a negar l'esperit i a reduir el món a la matèria, però mostren que l'esperit només percep el món gràcies al treball del cos. Quan esperit i cos avancen separadament, la reflexió esdevé abstracta, deslligada del món, i l'acció del cos es converteix en experimentació cega. Si Descartes no va poder evitar aquesta separació, diu Weil en una carta escrita a Alain el 1935, és perquè no va poder impedir que la ciència s'alliberés de la necessitat d'explicar tot fenomen mitjançant analogies mecàniques, formades únicament per combinacions de moviments simples, o, dit d'altra manera, perquè no va poder evitar que l'àlgebra s'independitzés de la geometria (S: 111). L'àlgebra és legítima, pensa Weil, en la mesura que es limita a representar mitjançant signes les línies que la geometria comprèn com a combinació de moviments rectes. Quan s'independitza d'aquest significat, llavors perd tota relació amb el món real, el món de l'extensió i del moviment, i deixa de ser un instrument per clarificar l'experiència dels éssers humans. Podem continuar establint lleis relacionant magnituds amb magnituds, podem fer experiments que verifiquin aquestes lleis, però ja no comprenem, com compreníem en les construccions geomètriques, per què les coses han de ser així i no poden ser d'una altra manera. La ciència cau d'aquesta manera en l'arbitrarietat, i les seves prediccions adquireixen una eficàcia màgica: d'ella coneixem només els resultats, que hem de creure sense comprendre, perquè les fórmules funcionen i les prediccions es verifiquen. La independència de l'àlgebra en relació amb la geometria és, per Weil, la causa d'aquesta característica de la ciència contemporània (OC II 2: 80-81).

La geometria i l'aritmètica poden explicar-se a partir d'analogies extretes del món de l'experiència de tres dimensions, el de la nostra imaginació.<sup>33</sup> Podem comprendre la idea de cercle dibuixant-lo

---

i «per preparar la vida real, per armar l'home per tal que pugui establir, amb aquest univers que és la seva herència i amb els seus germans la condició dels quals és idèntica a la pròpia, relacions dignes de la grandesa humana»

ii «de perfeccionar la tècnica fent-la no més poderosa, sinó simplement més conscient i més metòdica»

iii «la ciència esdevindria concreta i el treball conscient; i només llavors l'una i l'altre tindrien tot el seu valor»

33 Weil mantindrà sempre una concepció «realista» de la geometria: les lleis geomètriques són les lleis del món real, i per això la geometria és per ella una física: vegeu la carta que envià el 1940 al seu germà André, matemàtic (OC VII 1: 460-461). A *L'Enracinement*, escrit el 1943, proposa ensenyar geometria als obrers demanant-los que demostrin *geomètricament* la impossibilitat de realitzar determinats treballs (OC V 2: 167). Tanmateix, d'una banda aquesta impossibilitat depèn moltes vegades de factors que la geometria ignora, com ara la resistència dels materials –la llei de la palanca d'Arquimedes, per exemple, fa abstracció de l'elasticitat i rigidesa del braç. D'altra



sobre la sorra mitjançant un pal lligat amb una corda a una estaca clavada al centre; podem comprendre la divisió, la multiplicació, la suma i la resta utilitzant pedres o dividint una línia. Les demostracions de la geometria grega es «veuen». L'àlgebra, però, és capaç de descriure relacions entre cossos geomètrics en un espai de dimensions n-èsimes, totalment impossible d'imaginar per nosaltres i sense connexió necessària amb el món real. Els científics utilitzen aquests instruments matemàtics inimaginables, que funcionen; però la raó per la qual funcionen roman oculta per ells mateixos i per la resta de la societat, que s'ha de limitar a creure cegament. Per evitar aquesta divisió que Descartes no va poder evitar, Weil proposa basar tota la ciència en l'analogia, per tal que tota teoria científica tingui un significat concret, clar i comprensible, com ho explica a Alain a la carta de 1935 (S: 111-112).

No avaluarem en aquest treball si és possible una ciència construïda sobre analogies mecàniques que redueixi el món a una combinació geomètrica de moviments rectes. Hi ha arguments que suggereixen que no ho és: les lleis del moviment que enuncià Descartes, deduïdes únicament a partir d'idees clares i distintes, senzillament no s'adeqüen al món real tal com l'observem, com ja demostrà Huygens al segle XVII. El físic holandès, per tal d'enunciar les lleis que descriuen correctament els moviments dels cossos, va haver d'introduir idees que, des del punt de vista cartesià, eren confuses, com mostra Juan Arana (1987: 17). Tampoc la idea de força a distància, que suposaren Kepler i Newton per descriure els fenòmens celestes, és clara i distinta des del punt de vista cartesià (Henry, 2007: 190). I finalment, segons afirma Max Planck en una conferència de 1910, determinats fenòmens electromagnètics sembla que no poden ser explicats mitjançant «la hipòtesi segons la qual tots els processos físics són enterament atribuïbles a moviments de punts materials o d'elements de massa» (Planck, 1984: 68), és a dir, mitjançant analogies com les que Weil exigeix.<sup>34</sup>

### *La importància del treball manual. Diferència amb el marxisme*

El que ens interessa aquí, amb independència de si la concepció weiliana de la ciència podria ser aplicada o no, és remarcar que aquestes reflexions orienten el seu pensament polític. Per Weil, en

---

banda, moltes demostracions geomètriques no poden realitzar-se amb objectes reals del món de tres dimensions, atès que alguns passos impliquen una total penetrabilitat dels cossos. Les figures geomètriques són cossos immaterials. Vegeu per exemple la demostració mitjançant la qual el pitagòric Arquitas resol el problema de la duplicació del cub, recollida per Eutoci (Arquimedes, 1972: 62-64).

34 Estic d'acord amb Peter Winch quan afirma que en Weil, com en el Wittgenstein del *Tractatus Logico-Philosophicus*, trobem la idea problemàtica «that everything is harmoniously interrelated in a single systematic order» (1989: 64). No és evident, tanmateix, que tot fenomen pugui ser explicat mitjançant la combinació de moviments lineals, com sembla exigir Weil en aquests primers escrits.

aquests primers escrits, la transformació social ha de garantir que els treballadors puguin exercir el seu treball de manera conscient, comprenent per què l'acció que realitzen és eficaç i podent-se orientar de manera autònoma, sense haver d'obeir cegament les ordres dels superiors. Per això caldrà apropiat-se dels mitjans de treball, com defensaven els marxistes i els sindicalistes revolucionaris, però si el moviment obrer no troba la manera d'aportar als treballadors el coneixement necessari per comprendre i dirigir aquests mitjans de producció, l'apropiació no servirà de res, perquè caldrà posar-los novament en mans d'una elit d'especialistes, davant de la qual els treballadors continuaran sent esclaus que obeeixen cegament. Per Marx «la conquête la plus importante peut-être de la Révolution prolétarienne devait être l'abolition de ce qu'il nommait “la division dégradante du travail en travail intellectuel et travail manuel”<sup>35</sup>» (OC II 1: 69),<sup>i</sup> i aquesta divisió no pot ser abolida ignorant els resultats de la ciència teòrica, sinó aconseguint que els treballadors puguin prendre'n possessió, integrant-los com a coneixements que fan que els processos de treball esdevinguin intel·ligibles: «Cette prise de possession, c'est la Révolution même» (ibíd.).<sup>ii</sup> Però això no és possible sense transformar la ciència contemporània, que no és assimilable pels treballadors atès que en la seva forma actual, com hem vist, només pot ser manejada per especialistes. Weil escriu en una ressenya de 1933, «Lénine: “Matérialisme et empiriocriticisme”»: «de la science actuelle on ne peut rien vulgariser, si ce n'est pas les résultats, obligeant ainsi ceux que l'on a l'illusion d'instruire à croire sans savoir» (ibíd.: 308).<sup>iii</sup> «Le socialisme», conclou, «ne sera même pas concevable tant que la science n'aura pas été dépouillée de son mystère» (ibíd.: 309).<sup>iv</sup>

---

35 Com fan notar els editors de les *Œuvres Complètes*, aquesta frase, que Weil repeteix en molts textos atribuint-la a Marx, no és de Marx (OC II 1: 394, n. 13). També ho mostra Chenavier, que argumenta que Weil va confondre's a l'atribuir a Marx una afirmació de Proudhon que el primer cita críticament (2001: 256, n. 19). Això no obstant, si bé és cert que el to moralista de la frase no s'adiu amb el seu pensament, és indubtable que per Marx, com a mínim a la *Ideologia alemanya*, la revolució ha d'abolir la divisió entre el treball manual i intel·lectual, que està relacionada amb la propietat privada i és, amb ella, la font de tota opressió. Hi llegim: «La divisió del treball no esdevé efectivament divisió del treball més que a partir del moment en què s'opera una divisió de treball material i intel·lectual» (Marx i Engels, 1969: 33). «Aquesta divisió del treball», escriuen més endavant, «[...] implica al mateix temps el repartiment del treball i dels seus productes, distribució *desigual* en veritat, el mateix en quantitat que en qualitat; implica així la propietat» (ibíd.: 34). La revolució comunista, d'altra banda, s'identifica - «fa un tot» - amb «l'abolició de la propietat privada» (ibíd.: 41). I per això a la societat comunista no hi haurà divisió del treball tal i com existeix el capitalisme: «En la societat comunista, en canvi, on ningú no té un tipus d'activitat exclusiva i qualsevol pot perfeccionar-se en la branca que més li plagui, és la societat qui reglamenta la producció general; això crea per a mi la possibilitat de fer avui tal cosa, demà tal altra; puc caçar el matí, pescar el migdia, practicar l'ensenyament a la tarda, dedicar-me a la crítica havent sopat, tot segons el meu desig i sense necessitat de convertir-me en caçador, pescador o crític» (ibíd.: 35).

i «potser la conquesta més important de la Revolució proletària havia de ser l'abolició del que anomenava “la divisió degradant del treball en treball intel·lectual i treball manual”»

ii «Aquesta presa de possessió és la Revolució mateixa»

iii «de la ciència actual només poden vulgaritzar-se'n els resultats, obligant aquells que es té la il·lusió d'instruir a creure sense saber»

iv «El socialisme no serà ni tan sols concebible fins que no haguem despul·lat la ciència del seu misteri»

Per tant, i amb independència de l'opinió que tinguem sobre la possibilitat de crear una ciència assimilable pels treballadors en la mesura que redueix tot fenomen a una combinació de moviments simples anàlegs als del treball, el cas és que Weil defensa raonablement que si no som capaços de crear una ciència sense misteri, sense l'extrema especialització que la divideix avui en dia, la divisió entre el treball manual i l'intel·lectual subsistirà. I mentre aquesta divisió es mantingui, continuarà existint una classe d'éssers humans desposseïda dels mitjans de subsistència. Aquest serà precisament, com veurem més endavant, un dels arguments fonamentals de la crítica que Weil farà uns anys més tard a la possibilitat mateixa de la revolució.

Abans d'analitzar les idees dels escrits pròpiament polítics redactats per Weil a inicis dels anys trenta, cal comprendre la importància epistemològica i ètica que donava al treball manual, cosa que la distingeix dels autors marxistes. Tant per Marx com per Weil, el maquinisme i la gran indústria redueixen l'obrer, que en l'artesania controlava gran part dels processos de treball, a no ser més que força de treball associada a la màquina. La gran revolució, afirma Marx al capítol «Maquinària i gran indústria» del *Capital*, s'esdevingué amb la invenció de les màquines-eina, que només necessiten que l'obrer les posi en moviment mitjançant la seva força (Marx, 1984: 11-12). Mentre no existien aquestes màquines, la invenció de la màquina de vapor, per exemple, no comportà canvis gaire profunds, perquè hom continuava necessitant obrers amb coneixements per realitzar els treballs, de manera que, essent aquests obrers limitats en nombre, no podia augmentar-se la producció. Amb la invenció de les màquines-eina, són aquestes les que realitzen el treball, i l'ésser humà només és necessari com a motor. Ràpidament, a més, es pogué substituir aquesta tasca de l'obrer per l'energia proporcionada pel vent, el vapor, l'aigua o l'electricitat (ibíd.: 13-14). Només llavors apareixen pròpiament les fàbriques:

Després d'haver transformat les eines d'eines de l'organisme humà en eines d'un aparell mecànic, la màquina-eina, ara era la màquina motriu que rebia una forma independent, emancipada totalment dels límits de la força humana. [...] Una màquina motriu ara podia posar en moviment *moltes* màquines de treball alhora. Amb el nombre de les màquines de treball mogudes alhora creix també la màquina motriu i el mecanisme de transmissió es converteix en un aparell molt més gran. (Ibíd.: 16)

La fàbrica, segons la definició que Marx extreu de l'economista Andrew Ure, és «un autòmat colossal compost d'innombrables òrgans mecànics i autoconscients, que actuen d'acord i sense interrupció per produir un mateix objecte, de manera que tots aquests òrgans són *subordinats* a una *única* força motriu, que es mou per ella mateixa» (ibíd.: 60-61). En aquesta definició «l'autòmat és

el subjecte, i els obrers són només *coordinats* com a òrgans conscients amb els seus òrgans inconscients, i *subordinats* amb aquests a la força motriu central» (ibíd.: 61), cosa que caracteritza l'ús capitalista de la fàbrica moderna.

Aquesta situació fa que el nombre de persones capaces d'executar aquests processos augmenti considerablement en relació amb l'època de l'artesanat i fins i tot de la manufactura, cosa que es demostra amb l'entrada massiva de les dones i els infants al món laboral industrial que es produí a principis del segle XIX en tots els països industrialitzats (ibíd.: 34). Ara bé, com ja afirmava Marx als *Manuscrits econòmico-filosòfics* de 1844, en el capitalisme: «L'existència del treballador es redueix [...] a la condició d'existència de qualsevol mercaderia» (Marx, 1991: 52), de manera que un augment de l'oferta d'obriers implica necessàriament una disminució del preu, això és, una caiguda dels salaris. «La màquina, en llançar tots els membres de la família de l'obrer al mercat de treball, distribueix el valor de la força de treball de l'home entre tota la seva família i li *devalua* per tant la força de treball. [...] Ara són quatre que han de donar no solament treball sinó treball excedent al capital per tal que pugui viure *una* família. Així, ja d'entrada, la màquina amplia el *material humà de l'explotació* [...], i a l'ensem incrementa el *grau d'explotació*» (Marx, 1984: 35). L'augment de productivitat del maquinisme i la simplificació dels processos de treball agreugen doncs en un primer moment la misèria dels treballadors.

L'augment de la productivitat implica un cercle viciós que empeny als capitalistes a voler produir cada vegada més, atès que el valor individual de cada producte fabricat disminueix. Per aconseguir-ho, als capitalistes els resulta més barat allargar les jornades laborals que augmentar el nombre d'obriers que treballen a la seva fàbrica, atès que llavors augmentarien també les despeses relacionades amb la compra de noves màquines i instal·lacions per ubicar els nous obrers. Per això el maquinisme comporta també la prolongació de la jornada laboral, que es convertí, a principis del segle XIX, en una jornada de 12 hores: «Amb la *prolongació de la jornada de treball* s'amplia l'escala de la producció mentre que la part del capital invertit en maquinària i edificis resta invariada» (ibíd.: 45).

Amb tot, aquesta prolongació de la jornada laboral troba límits tant en la lluita dels obrers com en l'interès mateix dels capitalistes, que s'adonen que aquestes jornades esgoten els treballadors fent-los cada vegada menys productius (ibíd.: 50). Això els empeny a perseguir la intensificació de la jornada, augmentant la productivitat per hora millorant les màquines o, com mostrarà Weil en la seva anàlisi del taylorisme, augmentant «*toujours d'avantage la cadence des ouvriers*» (OC II 2:

465)<sup>i</sup> gràcies a la fragmentació del treball i el sistema de treball a preu fet, que consisteix a «mesurer les temps par unité en se basant sur le maximum de travail que pouvait produire le meilleur ouvrier pendant une heure» (ibíd.: 467),<sup>ii</sup> cosa que obliga tots els obrers a adequar-se a aquest ritme si volen rebre un salari que els garanteixi la subsistència. Marx ja observava a *El Capital* que «l'escurçament de la jornada de treball ha provocat ja una intensitat del treball que destrueix la salut dels obrers» (Marx, 1984: 58).

Weil accepta a grans trets l'anàlisi marxista del maquinisme, i de fet citarà aquest capítol del *Capital* per descriure'l als seus textos. El que no acceptarà són les conclusions que els marxistes cregueren poder extreure d'aquesta anàlisi. Segons escriu Marx a *Les crisis del capitalisme*, és inevitable que la necessitat d'augmentar constantment la producció condueixi el capitalisme a crisis cícliques, atès que aquest augment es produeix «sin tener en cuenta los límites del mercado» (Marx, 2010: 116). Pot passar llavors que l'oferta d'un determinat producte sigui tan gran que el seu preu caigui i els capitalistes ja no puguin obtenir amb la seva venda els beneficis esperats. El procés de producció s'estanca, atès que en el capitalisme el capital només es mobilitza si aquest moviment genera beneficis, i aquest estancament pot produir un impagament en cadena que aturi altres sectors de l'economia, produint una crisi general (ibíd.: 101-102). Alguns capitalistes s'arruïnen, moltes fàbriques tanquen i els obrers són condemnats a la misèria (ibíd.: 119).

El que és paradoxal, i característic del capitalisme, és que aquesta misèria no es deu a una escassetat de productes, sinó, al revés, a la sobreproducció. Per Marx aquest fet demostra que les forces productives desenvolupades pel capitalisme entren en contradicció amb les relacions de producció i intercanvi, i que per tant exigeixen una transformació d'aquestes relacions. «Segons la nostra concepció, doncs», afirmen Marx i Engels a la *Ideologia alemanya*, «tots els conflictes de la història deuen el seu origen a la contradicció entre les forces productives i el mode d'intercanvi» (Marx i Engels, 1969: 94): l'existència de les crisis degudes a la superproducció mostra que el capitalisme produeix més del que és capaç de distribuir i que cal canviar de model mitjançant una acció revolucionària. Gràcies al desenvolupament del maquinisme, les societats industrials són capaces de produir suficient com per donar a tota la seva població una vida digna: el problema és que són incapaces de distribuir efectivament aquesta riquesa perquè els processos de producció i d'intercanvi estan captats per la necessitat que tenen els capitalistes d'augmentar sempre els beneficis. No és el maquinisme, doncs, el causant de l'opressió obrera, sinó el seu ús capitalista: «la

---

i «cada vegada més la cadència dels obrers»

ii «mesurar el temps per unitat basant-se en el màxim de treball que podia produir el millor obrer en una hora»

maquinària, *considerada en ella mateixa*, escurça el temps de treball, mentre que utilitzada de la manera capitalista allarga la jornada de treball»; «en si facilita el treball i utilitzada de la manera capitalista n'incrementa la intensitat»; «en si és un triomf de l'home sobre les forces de la natura i utilitzada de la manera capitalista subjuga l'home mitjançant les forces de la natura» (Marx, 1984: 84). La sobreproducció només provoca pobresa en el capitalisme, i no en causaria si la societat s'alliberés de l'obligació d'engreixar els capitalistes amb beneficis sempre creixents.

L'increïble augment de la productivitat, per Marx i els autors marxistes posteriors, fa possible que, un cop alliberada de la funció parasitària dels capitalistes, la societat pugui reduir dràsticament les jornades laborals a les fàbriques. El treball es reduiria a l'estrictament necessari per garantir una vida digna a tota la població, i es repartiria de forma equitativa entre tots els seus membres, com descriu Lenin a *L'Estat i la Revolució* (2017b: 148).

Com que la quantitat de treball necessari a nivell social, gràcies als augments sempre constants de la productivitat, disminueix progressivament, tots els membres de la societat poden dedicar-se cada vegada més al que vulguin, formant-se per exemple intel·lectualment. Alliberades de les contradiccions capitalistes, d'altra banda, les forces productives es desenvoluparan molt més ràpidament que en el sistema econòmic actual: «Aquesta expropiació [dels capitalistes a través de la revolució] donarà la *possibilitat* de desenvolupar en proporcions gegantines les forces productives» (ibíd.: 153). Això permetrà que el treball sigui tan productiu, i el desenvolupament moral dels individus tan elevat, que ja no calgui obligar ningú a treballar, atès que el treball serà poc feixuc i cadascú l'assumirà voluntàriament en funció de les seves capacitats per responsabilitat envers la societat:

L'estat podrà extingir-se per complet quan la societat posi en pràctica la regla: «de cada un, segons la seva capacitat; a cada un, segons les seves necessitats»; és a dir, quan els homes ja estiguin tan habituats a mantenir les regles fonamentals de la convivència i quan el seu treball sigui tan productiu, que treballin voluntàriament *segons les seves capacitats*. [...] La distribució dels productes no obligarà la societat a regular la quantitat dels articles que rebí cadascú; tot home podrà agafar lliurement el que satisfaci «les seves necessitats». (Ibíd.: 154-155)

Més endavant veurem com Weil problematitza la possibilitat d'aquest ideal marxista. El que vull mostrar ara és que el marxisme sembla assumir que el contrast entre el treball intel·lectual i el treball manual desapareixerà quan aquest últim s'hagi convertit, gràcies al desenvolupament de la

tècnica moderna, en una obligació lleugera que tot ésser humà assumirà voluntàriament per responsabilitat, és a dir, en quelcom gairebé negligible. Això equival, per Weil, a pretendre eliminar la necessitat del treball manual, i per això afirmarà, en un text escrit el 1942, que la revolució, tal i com l'entén el marxisme, és «la folle ambition d'une ascension de tous les travailleurs hors de la condition de travailleurs» (OC IV 1: 420)<sup>i</sup>.<sup>36</sup>

En aquest punt el pensament de Weil s'allunya sensiblement del marxista. Ella no vol eliminar el treball manual, sinó fer-lo conscient, cosa que és impossible en el maquinisme, en què «on se trouve [...] dans le spectacle étrange de machines où la méthode s'est si parfaitement cristallisée en métal qu'il semble que ce soit elles qui pensent, et les hommes attachés à leur service qui soient réduits à l'état d'automates» (OC II 2: 79).<sup>ii</sup> Per Weil no és desitjable que tot treball manual sigui reduït aquest tipus de treball que trobem a les fàbriques modernes, fins i tot si la jornada laboral fos d'unes poques hores diàries. A «Fonctions morales de la profession», escrit a l'hivern de 1930-1931, llegim: «Qu'on se représente le nègre des abattoirs de Chicago décrit par Dubreuil, dont le travail consiste à plonger de minute en minute un couteau dans la gorge d'un porc; quand ce nègre aurait de grands loisirs, c'est là une vie inhumaine» (OC I: 268).<sup>iii</sup> I en un article escrit entre 1936 i 1941, «Expérience de la vie d'usine», Weil indica: «Certains annoncent une diminution, d'ailleurs ridiculement exagérée, de la durée du travail; mais faire du peuple une masse d'oisifs qui seraient esclaves deux heures par jour n'est ni souhaitable, quand ce serait possible, ni moralement possible, quand ce serait possible matériellement» (OC II 2: 301)<sup>iv</sup>.<sup>37</sup>

Després veurem per quines raons Weil considera que aquesta reducció que suposava el marxisme és impossible materialment. Si no és ni tan sols desitjable, però, és perquè el treball manual té per Weil

---

i «l'ambició absurda d'un ascens de tots els treballadors fora de la condició de treballadors»

36 Hannah Arendt indica, de manera semblant, que una de les contradiccions de Marx consisteix a afirmar alhora «que la labor es la única actividad productiva del ser humano pero que el desarrollo de las fuerzas productivas del ser humano conducirá a largo plazo a la abolición de la labor» (2007: 32). Marx volia «abolir la labor por completo» (ibíd.: 36). Per una anàlisi de la lectura que Arendt feu de l'obra de Weil, vegeu Fuster (2013b).

ii «ens trobem [...] amb l'espectacle estrany de màquines on el mètode ha estat cristal·litzat en el metall d'una manera tan perfecta que sembla que siguin elles les que pensen, i els homes adherits al seu servei els que són reduïts a l'estat d'autòmats»

iii «Pensem en el negre dels escorxadors de Chicago descrit per Dubreuil, el treball del qual consisteix a enfonsar cada minut un ganivet a la gorja d'un porc; encara que aquest negre gaudís de molt de temps lliure, aquesta vida és inhumana»

iv «Alguns anuncien una disminució, d'altra banda ridiculament exagerada, de la durada del treball; però convertir el poble en una massa d'ociosos esclavitzats dues hores cada dia no és ni desitjable, si fos possible, ni moralment possible, encara que fos possible materialment»

37 A més de les tesis marxistes, Weil critica aquí segurament la proposta de reforma elaborada pel moviment «Ordre nouveau», que suggeria que el treball industrial fos socialitzat en la forma d'un servei civil obligatori per tots els joves durant uns anys. Weil la critica lúcidament, i en termes molt similars, en dos textos: «Le groupement 'Ordre nouveau'», de 1934, i «L'Avenir de la science», de 1941. Per una anàlisi de la crítica weiliana a la «civilització del temps lliure», vegeu el capítol IV de la segona part del treball de Robert Chenavier (2001: 279-303).

un enorme valor per ell mateix, tant des d'un punt de vista ètic com epistemològic. Només entenent aquest valor podrem comprendre per què, com diu a les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, «la civilisation la plus pleinement humaine serait celle qui aurait le travail manuel pour centre, celle où le travail manuel constituerait la suprême valeur» (ibíd.: 89-90).<sup>i</sup>

Aquesta funció alhora moral i epistemològica del treball manual ja es troba definida als seus primers escrits. Ja hem vist que al text «Science et perception dans Descartes» Weil defensa que només percebem pròpiament quan treballem, això és, quan aconseguim que el cos obeeixi el pla d'acció abstracte dissenyat per l'esperit. Només llavors, en aquesta acció combinada de l'esperit atent i el cos obedient, topant amb els obstacles que la realitat ens imposa, percebem la necessitat, és a dir, el conjunt de lleis inflexibles que regeixen els fenòmens de l'univers on vivim, inclosos els que dominen el nostre cos. «Tout analyse serrée et rigoureuse de la perception, de l'illusion, de la rêverie, du rêve, des états plus ou moins proches de l'hallucination», escriu encara el 1942, «montre que la perception du monde réel ne diffère des erreurs qui lui ressemblent que parce qu'elle enferme un contact avec une nécessité» (OC IV 2: 273).<sup>ii</sup> Aquesta percepció de la necessitat és l'únic que segons Weil distingeix la vetlla del somni, de manera que aquells que no la perceben, que no hi entren en contacte mitjançant el treball manual o una activitat anàloga, viuen com en somnis: «Comment appelle-t-on l'action en tant qu'elle se heurte à la nécessité: c'est le travail. Donc c'est le travail qui donne l'idée d'objet» (OC I: 376).<sup>iii</sup> Coneixem l'objecte real, inclòs el propi cos, quan xoquem amb l'obstacle que ens impedeix realitzar immediatament els moviments que desitgem. El nadó vol agafar una joguina immediatament, però les limitacions del seu cos li ho impedeixen. Haurà d'aprendre a recolzar-se en aquestes limitacions, fent moviments que no tenen a veure amb el seu desig, per tal d'arribar a la joguina indirectament. Vol la joguina, no gatejar, però haurà d'aprendre que només pot aconseguir la joguina si primer gateja.

Tot treball es defineix per aquesta acció indirecta que assumeix les limitacions que imposa la realitat i s'hi recolza per superar-les: «agir indirectement, c'est travailler» (ibíd.: 125).<sup>iv</sup> La realitat no és el que imaginem o somiem d'acord amb els nostres desitjos, sinó precisament el conjunt d'obstacles que ens impedeixen aconseguir d'una manera immediata el que desitgem: «L'objet ne se

---

i «la civilització més plenament humana seria aquella que tingués per centre el treball manual, on el treball manual constituís el valor suprem»

ii «Qualsevol anàlisi minuciosa i rigorosa de la percepció, la il·lusió, el somieig, el somni, dels estats més o menys pròxims a l'al·lucinació, mostra que la percepció del món real només es diferencia dels errors que se li assemblen pel fet que inclou un contacte amb una necessitat»

iii «Com anomenem l'acció en la mesura que xoca contra la necessitat: és el treball. És doncs el treball el que dona l'idea d'objecte»

iv «actuar indirectament és treballar»



défini plus par un rapport avec nos pensées, mais par un rapport entre nos mouvements, qui *nous empêche de réaliser immédiatement* ce que nous voulons. Par l'absence de tous rapports magiques» (ibíd.: 372).<sup>i</sup> Moltes vegades tampoc no podem realitzar el que volem quan somiem, però en els somnis no podem trobar cap llei que relacioni uns moviments amb els altres: les sensacions se succeeixen caòticament. «Dans le rêve, c'est sous l'empire d'une fatalité qui apporte telle, puis telle rêverie. Dans l'action la plus lucide, au contraire, on rencontre la nécessité», això és, «le rapport, la liaison universelle» (ibíd.: 375).<sup>ii</sup> I trobem aquesta llei quan actuem en el món mitjançant el cos guiat pel pensament, cosa que no s'esdevé mai en somnis: «Le monde est pour nous un obstacle, mais nous ne le connaissons qu'autant que nous le rencontrons. L'homme fait de son corps un outil et c'est cela la perception» (ibíd.: 376).<sup>iii</sup> Coneixem el món, doncs, quan hem après a acceptar les limitacions del nostre cos i les hem convertit en intermediàries per avançar per camins indirectes enmig de la necessitat.

Només el treball manual ens obliga a reconèixer aquestes limitacions del cos. Mentre no treballem tenim una idea falsa tant del nostre cos com del món, ens imaginem que som capaços de realitzar les accions més heroiques, vivim en la il·lusió de l'omnipotència. Per això escriu Weil: «Le bon faucheur a une manière de prendre possession du champ par la pensée. Il connaît mieux le champ qu'un rêveur qui rêve dans le champ. Le rêveur, en effet, ne sent pas l'existence du monde peser sur lui; il ne peut distinguer la rêverie de la réalité. Au contraire, pour le bon travailleur, rien n'est plus réel que le champ. La pensée saisit ce qui existe dans le champ» (ibíd.: 386).<sup>iv</sup>

Això s'ha d'entendre per Weil des d'un punt de vista epistemològic, atès que descriu aquest procés a la seva tesina per definir el que per ella és la ciència, però també té una gran importància ètica. En un text de 1929, «De la perception, ou l'aventure de Protée», escriu: «Le travail, par opposition à la réflexion, à la persuasion, à la magie, c'est une suite d'actions qui n'ont aucun rapport direct, ni avec l'émotion première, ni avec le but poursuivi, ni les unes avec les autres» (ibíd.: 125).<sup>v</sup>

---

i «L'objecte ja no es defineix per una relació amb els nostres pensaments, sinó per una relació entre els nostres moviments, que *ens impedeix realitzar de manera immediata* el que volem. Per l'absència de tot tipus de relació màgica»

ii «En el somni, és sota l'imperi d'una fatalitat que aporta tal i després tal altra fantasia. En l'acció màximament lúcida, en canvi, trobem la necessitat, la relació, el lligam universal»

iii «El món és per nosaltres un obstacle, però només ho sabem en la mesura que l'anem a trobar. L'home converteix el seu cos en una eina, la percepció és això»

iv «El bon segador té una manera de prendre possessió del camp a través del pensament. Coneix el camp millor que algú que bada en el camp. El badoc, en efecte, no sent l'existència del món pesant damunt seu; no pot distingir la fantasia de la realitat. En canvi, pel bon treballador, res és més real que el camp. El pensament copsa el que existeix en el camp»

v «El treball, contràriament a la reflexió, a la persuasió, a la màgia, consisteix en un seguit d'accions que no tenen cap relació directa ni amb la primera emoció, ni amb la finalitat perseguida, ni les unes amb les altres»

Treballar bé, actuar de forma eficaç en el món recolzant-nos en els obstacles que ens imposa la necessitat, implica doncs dominar les passions, evitant que controlin els moviments del cos: i en això consisteix per la jove Weil la màxima virtut. Per aquest motiu assenyala: «La géométrie, comme toute pensée peut-être, est fille du courage ouvrier» (ibíd.: 126).<sup>i</sup> La virtut es defineix pel «refus d'obéir à l'animal en soi» (ibíd.: 71),<sup>ii</sup> aconseguint que el cos deixi d'obeir l'instint o el costum i aprengui a escoltar tan sols la pura raó. Així és com Weil, en aquests primers escrits, entén la llibertat, tal com la troba en el seu admirat Stendhal, autor que, segons indica, «ne croit à rien, sinon à la liberté de l'individu [...]. Jamais les passions n'y sont approuvées par l'esprit, jamais les passions ne prophétisent. [...] Tout ce qui est corps est rabattu au corps. L'amour le plus sincère touche, mais n'est ni admiré ni respecté. En revanche la moindre affectation, la moindre importance, est ridiculisée» (ibíd.: 104-105).<sup>iii</sup> Cal que esdevinguem indiferents a les passions i a l'afectivitat per actuar lliurement utilitzant el nostre cos com un mer instrument. Per això el treball, que ens ensenya a rebaixar d'aquesta manera el cos, fa aparèixer no només la necessitat, sinó també la llibertat (ibíd.: 378).

La percepció del món real, que només es dona en el treball, pressuposa per tant la virtut, el domini total de les passions. Com afirma Pétrement, Weil volia basar el coneixement en la moral (*SP I*: 146), idea relacionada amb el pensament d'Alain, per qui la veritat i el deure estaven íntimament vinculats (ibíd.: 83). Percebre el món real, mantenint-se en contacte amb la necessitat superant les fantasies suggerides per la imaginació, és una qüestió ètica i no només epistemològica. I tota virtut té el seu origen en el treball manual: «Le travailleur considérant son corps comme un objet qui se meut est un philosophe du comportement. Il rapporte ses affections à lui-même et non pas au monde. Il ne croit pas que le désir lui fasse obtenir quoi que ce soit. Sa pensée comprend l'univers entier, et son "moi" particulier, il le pense comme une partie de l'univers. Ainsi le travailleur renferme toutes les vertus, toutes les grandeurs» (*OC I*: 378).<sup>iv</sup> Per aquest motiu, fins i tot si fos possible reduir el treball manual a una activitat socialment negligible, com han proposat tants

---

i «La geometria, potser com tot pensament, és filla del coratge obrer»

ii «refús d'obeir l'animal en un mateix»

iii «només creu en la llibertat de l'individu [...]. Les passions no són mai aprovades per l'espirit, mai profetitzen. [...] Tot el que és cos és rebaixat al cos. L'amor més sincer emociona, però no és ni admirat ni respectat. En canvi la mínima afectació, la mínima importància, és ridiculitzada»

iv «El treballador, considerant el seu cos com un objecte que es mou, és un filòsof del comportament. Relaciona les seves afecions amb ell mateix i no amb el món. No creu que el desig li permeti obtenir res. El seu pensament comprèn l'univers sencer, i pensa el seu "jo" particular com una part de l'univers. D'aquesta manera, el treballador posseeix totes les virtuts, totes les grandeses»

utopistes, per Weil no seria desitjable, perquè amb això eliminaríem també la font de totes les virtuts (*OC II 2: 72*).

### *L'ideal d'una societat de treballadors lliures*

És amb aquesta concepció del treball manual que, a principis de la dècada de 1930, Weil pensarà la política i pretindrà actuar eficaçment per canviar la societat. L'autèntica llibertat només existeix en el treball perquè ser lliure vol dir actuar metòdicament, coneixent els obstacles amb què la necessitat ens limita i recolzant-nos-hi per superar-los. El viatger que navega en un vaixell sense saber dirigir-lo no és lliure: viu com en un somni, per ell el vaixell es mou com per art de màgia, i quan hi ha tempesta, la por el domina. Per aquest viatger el mar no està dominat per una necessitat, sinó per la fatalitat. Tot està lliurat a l'atzar i la fortuna. El mariner, en canvi, que sap llegir els corrents marins i el vent, sabrà com reaccionar per tal de fer avançar el vaixell en la bona direcció, utilitzant aquests mateixos obstacles i fent cas omís de les passions (*OC IV 1: 78*). Així, el mariner és lliure, mentre que el viatger, tot i estar de vacances, és esclau. Per això Weil afirma: «Le travail libère, il n'y a même que le travail qui libère» (*OC I: 271*).<sup>i</sup> Només som lliures quan aprenem a reconèixer que els fenòmens estan regits per unes lleis inflexibles que hem de respectar per tal que les nostres accions siguin eficaces. No és lliure qui s'obstina a fer xocar els seus desitjos contra la realitat, sinó qui aprèn a acceptar els obstacles i s'hi recolza per vèncer-los. Per aquest motiu no hi ha per Weil oposició entre llibertat i necessitat: només som lliures quan reconeixem la necessitat i adequem les nostres accions a ella. «Nécessité = ensemble de conditions d'une action libre» (ibíd.: 377).<sup>ii</sup> La necessitat és el conjunt de lleis que defineixen els obstacles amb què xoquem inevitablement quan volem actuar en el món. Gràcies a l'obstacle aprenem a alliberar-nos de les passions realitzant moviments que no tenen a veure amb els nostres desitjos, sinó amb el pla d'acció indirecta que, a partir del coneixement dels obstacles, ha elaborat el nostre esperit. Només aquesta acció és alhora lliure i eficaç. En canvi, «si l'homme, restant un être corporel, pouvait réaliser immédiatement tous ses désirs, ce serait le pire esclavage: passions» (ibíd.: 374).<sup>iii</sup>

Per alliberar els homes, doncs, caldrà garantir que treballin, que es trobin corporalment amb els obstacles que imposa la necessitat i es vegin obligats a superar-los dominant el seu cos i dirigint-lo

---

i «El treball allibera, únicament el treball allibera»

ii «Necessitat = conjunt de condicions d'una acció lliure»

iii «si l'home, romanent un ésser corporal, pogués realitzar tots els seus desitjos de forma immediata, això seria el pitjor esclavatge: passions»

amb el pensament. Aquest és, per la jove Weil, l'objectiu principal de l'acció política: aconseguir que els éssers humans entrin en contacte amb la realitat mitjançant el treball.

Ara bé, si això és així, ¿hem d'entendre que els treballadors manuals, que pateixen a les fàbriques modernes, són lliures? No, atès que per Weil el que es veuen obligats a realitzar no es pot caracteritzar com a autèntic treball. El treball és l'acció indirecta guiada per l'esperit conscient dels obstacles que imposa la necessitat, i aquesta consciència ha de provenir de l'exercici lliure del pensament. «La nécessité», afirma en un fragment, «n'apparaît que comme l'objet d'une pensée libre» (ibíd.: 373).<sup>i</sup> Treballem quan executem amb el cos el pla d'acció que hem elaborat mitjançant el pensament; si aquest pla ha estat elaborat per altres persones i no entenem com és que l'acció supera els obstacles, llavors ni som lliures ni percebem el món real. Les accions ens semblen posseir una eficàcia màgica i quedem atrapats en una concepció supersticiosa del món.

Això és el que passa eminentment en el maquinisme, on la fàbrica, com vèiem que afirmava Marx, esdevé el subjecte del treball i els obrers són reduïts a complements passius de l'enorme autòmat. El maquinisme implica una divisió del treball molt avançada, on els processos de treball són dissenyats per especialistes que no els executen mai i són executats cegament per uns obrers de qui no s'exigeix cap esforç de pensament.<sup>38</sup> «Du moment que la pensée qui a élaboré une méthode d'action n'a pas besoin d'intervenir dans l'exécution», afirma Weil a les *Réflexions* de 1934, «on peut confier cette exécution à des morceaux de métal aussi bien et mieux qu'à des membres vivants» (*OC II 2: 79*).<sup>ii</sup>

Tals condicions de treball no poden alliberar els éssers humans, i per això Weil creu que no serien desitjables fins i tot si fossin compatibles amb moltes més hores de temps lliure. Només l'autèntic

---

i «La necessitat només apareix com a objecte d'un pensament lliure»

38 La robotització del procés de producció ha fet aparèixer un tipus de treball nou i diferent del de la cadena de muntatge: aquell en el qual el treballador s'ha convertit en un vigilant que respon cegament als senyals que li arriben des d'un ordinador, com descriu Jacques Ellul (2018: 85). Els efectes negatius d'aquest treball són diferents que els de les cadenes de muntatge: «la fatigue ne se situe plus dans le domaine physique. [...] Cette situation, qui économise tout effort musculaire, est très éprouvante au point de vue nerveux. Il y a une tension psychique et nerveuse extrême, et l'on sait que maintenant apparaissent dans la classe ouvrière les maladies caractéristiques de celles des cadres (ulcères d'estomac, stress, maladies cardiovasculaires, manque de sommeil)» (ibíd.: 92-93). Tampoc aquesta activitat pot ser considerada «treball» en sentit weilià, atès que obeïm cegament les ordres de la màquina. Als *Cahiers* trobem ja una anticipació d'aquest tipus de treball, associat a «la machine *automatique* où l'homme n'intervient que pour la surveillance» (*OC VI 1: 111*). Weil reconeix que aquest tipus de treball també pot ser degradant: «À vrai dire la surveillance est quelque chose d'abrutissant» (ibíd.), malgrat creure que els aspectes negatius podrien corregir-se fàcilment (ibíd.). Vegeu també el que diu Chenavier analitzant l'obra d'André Gorz (2001: 631-632). El paral·lelisme entre les observacions weilianes i les de Gorz també ha estat assenyalat per Bea (1992: 70-71).

ii «Quan no cal que el pensament que ha elaborat un mètode d'acció intervingui en l'execució, llavors és indiferent o fins i tot millor confiar l'execució a trossos de metall que fer-ho a membres vius»

treball allibera de la superstició: l'oci dels obrers esclavitzats a les fàbriques només pot encadenar-los encara més a la fantasia. És per això que Weil no podia compartir l'ideal «des industriels américains, où l'ouvrier, soumis à l'usine à une rationalisation intégrale, travaillerait d'ailleurs le moins temps possible» (OC I: 268),<sup>i</sup> ni tampoc l'esperança que els marxistes posaven en el desenvolupament de les forces productives.

Però la divisió del treball entre l'intel·lectual i el manual provocada pel maquinisme no és només degradant pels obrers, sinó també pels intel·lectuals. Com hem vist, sense un contacte amb la realitat a través del treball manual no podem vèncer les pròpies passions fent que el cos esdevingui dòcil a l'esperit. Per això, segons Weil, grans artistes i intel·lectuals, incapaçs d'adquirir el control sobre si mateixos, poden ser en realitat esclaus de la seva imaginació tot i dedicar-se durant hores a exercitar l'esperit. Per aquest motiu la transformació social que Weil desitja no ha de servir només per eliminar l'opressió: al convertir tant l'esclavatge com l'ociositat en treball veritable, aquesta transformació proporciona a tots els éssers humans l'autèntica saviesa, que per Weil, estoicament, consisteix a «se rendre maître de soi» (ibíd.: 195).<sup>ii</sup> Com que només el treball ensenya el cos a obeir l'esperit, només ell pot fer que l'imperatiu moral esdevingui una realitat efectiva en el nostre món. Sense aquest aprenentatge adquirit a través del treball, l'imperatiu categòric kantian, com la ciència, roman en l'àmbit de l'abstracció, sense contacte amb la realitat efectiva. La transformació social no només allibera els treballadors de l'opressió, sinó que aconsegueix que la virtut esdevingui quelcom real en el nostre món. Per això a «Fonctions morales de la profession» afirma:

c'est par le travail que la moralité pure prend un sens par rapport à la société. [...] Liberté, égalité, pour la conscience c'est l'impératif catégorique même; c'est ce qu'il doit y avoir de moins abstrait; mais que liberté et égalité soient des principes abstraits dans la société, nous ne pouvons le nier, nous ne le savons que trop par une expérience continuelle. [...] C'est seulement dans la mesure où le système des besoins est un rapport entre les travailleurs que la liberté et l'égalité peuvent et doivent s'y appliquer. (Ibid.: 271-272)<sup>iii</sup>

Totes les virtuts sorgeixen d'aquest enfrontament de l'ésser humà amb la necessitat que defineix el treball. Weil escriu a les *Réflexions* de 1934: «toute espèce de vertu a sa source dans la rencontre qui

i «dels industrials americans, on l'obrer, sotmès a la fàbrica a una racionalització total, treballaria d'altra banda el mínim temps possible»

ii «esdevenir amo d'un mateix»

iii «pel treball, la moralitat pura pren un sentit en relació amb la societat. [...] Llibertat, igualtat, per la consciència són l'imperatiu categòric mateix; és el que hi hauria d'haver de menys abstracte; però no podem negar que, en la societat, la llibertat i la igualtat són principis abstractes, ho sabem massa bé per una experiència contínua. [...] És només en la mesura que el sistema de necessitats és una relació entre treballadors que la llibertat i la igualtat poden i han d'aplicar-s'hi»

heurte la pensée humaine à une matière sans indulgence et sans perfidie. On ne peut rien concevoir de plus grand pour l'homme qu'un sort qui le mette directement aux prises avec la nécessité nue, sans qu'il ait rien à attendre que de soi, et tel que sa vie soit une perpétuelle création de lui-même par lui-même» (*OC II 2: 74-75*).<sup>i</sup>

En una societat de treballadors lliures tots els éssers humans es reconeixerien com a iguals, com a esperit encarnat enfrontat a una necessitat indiferent i mecànica. Ja no hi hauria unes classes que posseïssin el secret d'una eficàcia màgica, el món ja no estaria dominat per unes forces estranyes que només uns privilegiats poden controlar, sinó que apareixeria en la seva realitat, regulat per unes lleis inflexibles que la raó pot conèixer i en funció de les quals pot dirigir els moviments del cos. En aquesta societat de treballadors els altres serien col·laboradors en la tasca de dominar la naturalesa acceptant la cega necessitat que la regeix, això és, obeint-la, segons la fórmula de Bacon: «“L'homme commande à la nature en lui obéissant.” Cette formule si simple devrait constituer à elle seule la Bible de notre époque. Elle suffit pour définir le travail véritable, celui qui fait les hommes libres, et cela dans la mesure même où il est un acte de soumission consciente à la nécessité» (ibíd.: 92).<sup>ii</sup> És al voltant d'aquesta noció de treball que cal construir la nova civilització, «en se représentant une vie qui s'écoulerait librement parmi un peuple libre et qu'occuperait tout entière un labeur physique pénible et dangereux, mais accompli au milieu d'une fraternelle coopération» (ibíd.: 93).<sup>iii</sup> Els intel·lectuals, pensa Weil, no poden reconèixer-se com a iguals a tots els éssers humans, atès que se senten capaços d'una tasca superior que els treballadors no podrien realitzar. Per això creu que només pot haver-hi igualtat en una societat de treballadors. La pau i la justícia no vindran gràcies als sacerdots o als intel·lectuals, sinó gràcies al treball, perquè només aquest ens allibera i ens iguala. Com afirma en un text de 1928: «La religion fait apparaître l'amour, mais le travail fait apparaître le droit, le respect de la personne humaine, l'égalité; et c'est pourquoi la coopération fait apparaître une amitié rude que rien ne remplace. [...] Les travailleurs seuls

---

i «tot tipus de virtut té el seu origen en la trobada que fa xocar el pensament humà contra una matèria sense indulgència ni perfídia. No podem concebre res de més gran per l'home que un destí que el situï directament en una lluita contra la necessitat nua, sense que pugui esperar ajuda de ningú més, de manera que la seva vida sigui una perpètua creació d'ell mateix per ell mateix»

ii «“L'home domina la natura obeint-la.” Aquesta fórmula tan senzilla hauria de constituir tota sola la Bíblia de la nostra època. Serveix per definir el treball veritable, el que allibera els homes, i això en la mesura que és un acte de submissió conscient a la necessitat»

iii «representant-se una vida que transcorreria lliurement enmig d'un poble lliure i que estaria totalment ocupada per una feina penible i perillosa, però duta a terme en el context d'una cooperació fraternal»

forment une république. Et c'est pourquoi c'est le travail, et non pas la religion, ou l'amour, qui fondera et fonde la paix» (OC II 1: 49).<sup>i</sup> 39

Aquest serà el centre del pensament polític de Weil durant bona part de la seva vida. L'activitat política ha de servir perquè tots els éssers humans entrem en contacte amb el treball veritable, que ens fa percebre la necessitat i habitar al món real. A la variant d'una carta escrita el març de 1936, Weil indica: «Mon idéal, le voici: une civilisation où le travail serait le premier moyen d'éducation. J'entends le travail physique» (CO: 449).<sup>ii</sup> I afegeix: «je pense qu'il y a dans le travail une grandeur dont on ne peut trouver l'équivalent même dans les formes supérieures de la vie oisive; j'entends par là soustraite au travail directement productif» (ibíd.).<sup>iii</sup> Aquest tipus d'educació, tanmateix, no és possible sense una transformació profunda de les condicions de treball contemporànies, i per això assenyala en una altra carta escrita el mateix mes de març: «Je souhaite de tout mon cœur une transformation aussi radicale que possible du régime actuel dans le sens d'une plus grande égalité dans le rapport de forces» (ibíd.: 230).<sup>iv</sup>

Així doncs, l'objectiu perseguit per Weil és clar, i es mantindrà sense gaires canvis al llarg de la seva obra. Fins i tot en els últims escrits, on intervé una dimensió que és totalment absent en els textos que estem analitzant ara, trobem molts elements que coincideixen amb aquest ideal. El que canviarà entre 1930 i 1934 és l'anàlisi de les accions que poden apropar-nos a aquest ideal, i en particular de la noció de «revolució».

## 1.2. L'acció política eficaç

### *El contacte amb el sindicalisme revolucionari*

Weil va superar l'oposició de filosofia l'any 1931 i van destinar-la com a professora en un institut femení a Le Puy, ciutat de l'Alt Loira. Allà entrà en contacte amb Pierre Monatte, comunista

i «La religió fa aparèixer l'amor, però el treball fa aparèixer el dret, el respecte de la persona humana, la igualtat; i és per això que la cooperació fa aparèixer una amistat rude que res no pot substituir. [...] Només els treballadors formen una república. I per aquest motiu és el treball, i no la religió o l'amor, el que funda i fundarà la pau»

39 Aquestes paraules mostren que per la jove Weil la justícia i la virtut no poden provenir de la part emocional o afectiva dels éssers humans, sinó només de la raó que pren possessió del cos gràcies al treball. Alguna cosa canviarà profundament en el seu pensament, atès que durant l'últim any de la seva vida, en un text titulat «Luttons-nous pour la justice?», escriurà que la justícia només pot provenir d'una «folia d'amor»: «Il n'est pas facile de combattre pour la justice. [...] Il faut [...] être habité par l'esprit de justice. L'esprit de justice n'est pas autre chose que la fleur suprême et parfaite de la folie d'amour» (OC V 1: 248).

ii «Heus aquí el meu ideal: una civilització on el treball seria el primer mitjà d'educació. Vull dir el treball físic»

iii «penso que en el treball hi ha una grandesa de la qual no pot trobar-se cap equivalent ni tan sols en les formes superiors de la vida ociosa; amb això vull dir sostreta del treball directament productiu»

iv «Desitjo amb tot el meu cor una transformació tan radical com sigui possible del règim actual en la direcció d'una major igualtat en la relació de forces»

dissident expulsat del partit el 1924 i que havia fundat, juntament amb Robert Louzon, la revista *la Révolution prolétarienne*. A través d'ells conegué Claudius Vidal i Urbain Thévenon, sindicalistes de la CGT<sup>40</sup> de la regió (*SP I*: 184). En aquest entorn Weil començarà una etapa de gran activitat militant i d'intensa reflexió al voltant de les condicions d'una revolució verdaderament efectiva.

Amb tot, si bé els contactes amb els membres de *la Révolution prolétarienne* seran per ella molt fructífers, Weil, com hem vist, tenia un pensament força desenvolupat abans de conèixer-los, amb una concepció molt concreta del que és el treball veritable i de la seva importància moral i epistemològica, concepció que no necessàriament compartien els entorns marxistes i sindicalistes del seu temps. I com a mínim ja des de 1928 era revolucionària, és a dir, creia que era possible transformar la societat mitjançant una acció organitzada de la classe obrera per tal que tots els éssers humans entressin en contacte amb el treball veritable. Segons Simone de Beauvoir, en efecte, Weil digué el 1928 «qu'une seule chose comptait aujourd'hui sur terre: la Révolution qui donnerait à manger à tout le monde» (ibíd.: 123).<sup>i</sup>

És difícil saber amb concreció com imaginava Weil la revolució abans dels anys 30. Com tota acció autènticament eficaç, s'havia de basar en el coneixement dels obstacles a superar, i en els primers escrits aquests són d'una banda la separació entre el treball intel·lectual i el treball manual, causada per una mala concepció de la ciència que caldria corregir retornant a la concepció cartesiana, i de l'altra la tendència inevitable del poder a expandir-se quan res no el limita. Com afirma en un text de 1929, «Pour la Ligue»: «tout pouvoir, par cela même qu'il est pouvoir, tend à se perpétuer, et aime, par suite, maintenir l'état de choses; tout pouvoir, de quelque parti qu'il émane, est donc conservateur par essence et aime mieux déclarer impossibles les revendications du peuple que d'essayer de les réaliser» (*OC II 1*: 54-55).<sup>ii</sup> Per tant, la revolució exigeix d'una banda un esforç per clarificar les idees científiques fent-les comprensibles pels treballadors, i de l'altra una resistència que posi constantment límits a tot tipus de poder. Aquests són, en efecte, segons el text de 1930-1931, «Fonctions morales de la profession», els mitjans a través dels quals hem de poder passar del «règim de castes» (*OC I*: 272) a la cooperativa de treballadors lliures (ibíd.: 274):

---

40 Des de 1921 i fins el 1936 hi haurà a França dos grans sindicats, la CGT, defensora de la independència dels sindicats respecte dels partits, però reformista, i la CGTU, escindida de la primera el 1921, revolucionària i lligada orgànicament al partit comunista. Weil va aconseguir militar alhora als dos sindicats. Com afirma Pétrement, estava d'acord amb la CGT en relació amb la qüestió de la independència sindical, però amb la CGTU pel seu caràcter revolucionari i combatiu (*SP I*: 194).

i «que en aquell moment només una cosa importava a la terra: la Revolució que donaria menjar a tot el món»

ii «tot poder, pel fet que és poder, tendeix a perpetuar-se, i desitja, en conseqüència, mantenir l'estat de coses; tot poder, amb independència del partit d'on emani, és doncs essencialment conservador i prefereix declarar impossibles les reivindicacions del poble que no pas intentar realitzar-les»



Les moyens sont, d'un côté, l'éducation des travailleurs, l'instruction théorique et professionnelle qui, seule, peut faire d'un ouvrier un travailleur au plein sens du mot [...]. L'autre moyen, c'est la menace perpétuelle d'une grève, destinée à rappeler à chacun que les prolétaires ne sont pas pour lui des instruments inertes, mais des collaborateurs volontaires. Tout cela ne peut être réalisé que par les groupements professionnels, c'est-à-dire les syndicats. (Ibid.: 273)

Com han mostrat diversos estudiosos del pensament polític de Simone Weil, com Philippe Dujardin i Patrice Rolland,<sup>41</sup> en les seves concepcions trobem moltes de les característiques de la tradició del sindicalisme revolucionari francès. Rolland destaca, per exemple, la preferència del sindicat enfront del partit com a organització de la lluita obrera (1980: 247), un cert obrerisme anti-intel·lectualista que exalta la cultura obrera i defensa la necessitat de reservar espais només pels obrers (ibíd.: 258-259), un individualisme anti-autoritari que desconfia sempre de tot poder i tota jerarquia (ibíd.: 262-263), present també en les seves propostes d'organitzar la producció a partir de petits tallers cooperatius (ibíd.: 266). Dujardin mostra, així mateix, que la importància que Weil dona a l'educació dels obrers la posa en relació amb les concepcions del populisme rus, que es propagaren als entorns anarquistes europeus de principis del segle XX (1975: 90).<sup>42</sup>

Aquestes concepcions polítiques mostren també una forta influència del pensament d'Alain. El seu mestre, en efecte, també defensava la importància de l'educació popular com a fonament d'una societat democràtica (*SP* II: 181). Així mateix, la idea weiliana de limitar el poder mitjançant «l'amenaça perpètua de vaga» sembla una versió obrerista de la doctrina alaniana del «ciutadà contra els poders» (*SP* I: 133-134).<sup>43</sup>

És també a través d'Alain, a més, que Weil va entrar en contacte amb el sindicalisme militant. El 1927 un grup d'alumnes de l'Henry-IV van trobar-se amb Lucien Cancouët, treballador dels ferrocarrils i militant de la CGT que conegué Alain durant la primera guerra mundial, per tal de renovar la temptativa de les «universitats populars» (ibíd.: 117), antic somni del sindicalisme

---

i «Els mitjans són, d'una banda, l'educació dels treballadors, la instrucció teòrica i professional sense la qual un obrer no pot esdevenir un treballador en el ple sentit de la paraula [...]. L'altre mitjà és l'amenaça perpètua d'una vaga, destinada a recordar a tothom que els proletaris no són instruments inerts, sinó col·laboradors voluntaris. Tot això només pot realitzar-se mitjançant els agrupaments professionals, és a dir, els sindicats»

41 Vegeu en particular els capítols IV i V del llibre *Simone Weil. Idéologie et politique* de Philippe Dujardin (1975), i l'article «Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire» de Patrice Rolland (1980).

42 Domenico Canciani destaca la importància que Weil donava a l'educació obrera i analitza les seves posicions al respecte. Vegeu 2009: 289-294.

43 Per una anàlisi del pensament polític d'Alain i de la seva influència en aquests primers escrits de Simone Weil, vegeu Bea (1992: 36-40).

revolucionari anterior a la Gran Guerra.<sup>44</sup> Crearen l'associació «Grup d'educació social»<sup>45</sup> i organitzaren conferències fins l'any 1931. S'abordaven qüestions de sociologia i d'economia política: el maquinisme, la propietat, el paper dels intel·lectuals o la guerra (ibíd.: 118).

L'estudi de Jean-François Sirinelli mostra, de fet, que les activitats militants de Weil anteriors al seu contacte amb *la Révolution prolétarienne* coincideixen totalment amb les de la resta «d'alaniens» (1994: 474-475): participació en el grup de discussió format al voltant de la revista *Libres Propos*, que sota la direcció de Michel i Jeanne Alexandre publicava textos d'Alain, dels seus alumnes i de pensadors afins (ibíd.: 432); docència al «Grup d'educació social» de Cancouët (ibíd.: 436-438); una intensa militància pacifista i antimilitarista associada al grup «Volonté de Paix» de Madaleine Vernet, que es va traduir en diverses accions de protesta a l'*École normale supérieure* –per les quals diversos alumnes, entre els quals Simone Weil, seran amonestats el juliol de 1929 (ibíd.: 519)– i per una tàctica d'intrusió a la Lliga dels Drets de l'Home per aconseguir que assumís una política més decididament pacifista (ibíd.: 438-439).

Les idees polítiques de Weil en aquests anys de formació, doncs, s'inscriuen en la tradició del sindicalisme francès, influenciat més per Proudhon que per Marx i que després de la Primera Guerra Mundial adoptà en alguns casos posicions reformistes<sup>46</sup> i properes al «radicalisme».<sup>47</sup> És potser per això que Weil cita més Proudhon que no pas Marx en aquests primers escrits: a «Fonctions morales de la profession», per exemple, trobem citacions dels llibres de Proudhon *Qu'est-ce que la Propriété?*, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* i *La Révolution sociale démontrée par le coup d'état du 2 décembre*, mentre que de Marx només cita la *Introducció*

---

44 El mateix Alain hi havia participat durant la seva joventut (Sirinelli, 1994: 437).

45 El grup va ser format el 1927 per dos alumnes d'Alain, René Château i Jacques Ganuchaud, en col·laboració amb Lucien Cancouët. Quan Weil va començar a formar-hi part el 1928, ella i Camille Marcoux van ocupar-se gairebé de tot (Sirinelli, 1994: 438; vegeu també *SP I*: 137). Pétrement diu que els obrers ferroviaris a qui anaven destinades les classes no acabaven d'entendre el que els explicava Weil (*SP I*: 118). Tanmateix, això no és el que diu Cancouët a la seva autobiografia: «ce qui nous fit le plus de bien», escriu, «ce furent les cours de sociologie du dimanche, dirigés par Simone Weil. Ils étaient suivis par tous tant elle avait d'ascendant sur nous. [...] Elle parlait lentement avec une grande simplicité, sans aucune éloquence. Ses images bien choisies appuyaient toujours un raisonnement lucide» (Cancouët, 2011: 260).

46 Cancouët mateix esdevé reformista després de la Primera Guerra Mundial, sobretot davant del fracàs de la vaga de 1920, com es pot percebre en la seva autobiografia (Cancouët, 2011: 253, 264-265). Potser per això Weil, segons Pétrement, l'acusava d'haver-se aburgosat (*SP I*: 137).

47 Entenen «radicalisme» en el sentit que se li donava durant la primera meitat del segle XX a França: una ideologia republicana i laica, d'esquerres però no socialista. Si bé «Alain n'a jamais été un théoricien politique, encore moins le théoricien du radicalisme» (Sirinelli, 1994: 428), les seves idees polítiques eren properes a les d'aquest corrent, com ho mostra el seu escrit de 1925 *Éléments d'une doctrine radicale*. D'altra banda, Alain coneixia i valorava l'obra de Proudhon. Les seves idees sobre l'exploració de la realitat mitjançant les eines, que influenciaren les concepcions weilianes sobre el treball, provenen del pensador mutualista francès (Chenavier, 2001: 176).

*general a la crítica de l'economia política*.<sup>48</sup> Significativament, Weil sembla suggerir en el text que Marx i Proudhon defensen les mateixes idees, sense parar atenció a les diferències: recordem que, sense anar més lluny, Marx publicà el 1847 una crítica contundent de la *Philosophie de la misère* proudhoniana de 1846, titulada irònicament *La misèria de la filosofia*, on li retreu el fet de proposar una gènesi purament abstracta i idealista dels conceptes econòmics, suposant-los nascuts de la voluntat humana i passant per alt les necessitats materials que els han fet sorgir al llarg de la història. Per Marx, en canvi: «Les categories econòmiques no són més que les expressions teòriques, les abstraccions de les relacions socials de producció» (Marx, 1979: 98). No són doncs quelcom generat per l'esperit col·lectiu de la humanitat en el seu esforç històric per conquerir la llibertat i la igualtat, com creu Proudhon, que «s'imagina que la divisió del treball, el crèdit, el taller, que totes les relacions econòmiques sols han estat inventades per al profit de la igualtat» (ibíd.: 106). Weil, sense comentar aquestes diferències, afirma, per exemple: «comme l'ont vu Marx et Proudhon, il n'y a pas de travail au sens plein du mot hors du système des travailleurs, hors de la division du travail» (OC I: 274),<sup>i</sup> afirmació força confusa, atès que Proudhon i Marx no tenien la mateixa concepció d'aquest «sistema dels treballadors» ni de les causes i conseqüències de la divisió del treball. Marx dedica tot un capítol de *La misèria de la filosofia* a criticar les concepcions de Proudhon sobre la divisió del treball i les màquines (Marx, 1979: 114-129).

El fet que Weil pari poca atenció a aquestes diferències, i que citi poc Marx en els escrits anteriors a 1931, sembla indicar que, malgrat que en algun text afirmi que llegí *El Capital* quan era adolescent (OC II 2: 134), encara no havia fet una lectura suficientment aprofundida com per extreure'n el que després valorarà com l'aportació més important de Marx: l'elaboració d'un mètode materialista d'anàlisi social, que Weil incorporarà al seu propi pensament. Encara el 1943, durant l'últim any de la seva vida, escriu: «Marx le premier, et sauf erreur le seul, a eu la double pensée de prendre la société comme fait humain fondamental et d'y étudier, comme le physicien dans la matière, les rapports de force» (OC V 1: 308).<sup>ii</sup> I afegeix: «C'est là une idée de génie, au sens complet du mot» (ibíd.).<sup>iii</sup> Cal postular precisament que no és ni la voluntat dels individus ni un suposat esperit de la

---

48 Una anècdota confirma la importància que Weil donava a Proudhon durant aquesta època: Camille Marcoux, un dels seus amics de l'*École normale supérieure*, va parlar del mutualista francès d'una manera que Weil considerava incorrecta; com a conseqüència, Weil digué que per ella Marcoux «era mort», i estigueren dos o tres anys sense dirigir-se la paraula (Fiori, 1989: 49).

i «com ho van veure Marx i Proudhon, no hi ha treball en el ple sentit de la paraula fora del sistema de treballadors, fora de la divisió del treball»

ii «Marx va ser el primer, i si no m'erro l'únic, en pensar que calia prendre la societat com el fet humà fonamental i alhora estudiar-hi les relacions de força, com ho fa el físic amb la matèria»

iii «Aquesta és una idea de geni, en el ple sentit del mot»

humanitat el que determina els fenòmens socials i dirigeix la història, sinó les relacions materials de força, que són cegues i no coneixen la finalitat.

Un dels textos de la seva etapa de formació, titulat «La Division du travail et l'égalité des salaires», mostra que durant aquesta època pensava el fet social d'una manera semblant a la de Proudhon.<sup>49</sup> Per explicar la desigualtat de sou entre els treballadors manuals i els intel·lectuals, no analitza les relacions de forces determinades per les condicions materials de la producció, sinó que suggereix que aquesta desigualtat es deu a causes que Marx caracteritzaria d'ideològiques. La divisió del treball, que suposa l'intercanvi, es basa en la idea «que le travail ne change pas de nature en changeant d'objet» (OC I: 248),<sup>i</sup> és a dir, que el treball de fer sabates, per exemple, és equivalent al treball de fer teixits. Essent els treballs equivalents, cal que tots els treballadors rebin el mateix sou per les mateixes hores de treball, encara que facin feines diferents. Basant-se en el *Système des contradictions économiques* de Proudhon, Weil afirma que tota societat neix d'aquesta convenció: «L'idée fondamentale, en Proudhon, est que la moindre société entre les hommes suppose l'égalité» (ibíd.: 252).<sup>ii</sup> La divisió del treball implica doncs la convenció de la igualtat dels salaris: «Liberté, égalité, fraternité, telle est dès l'origine de la société, la charte du travailleur» (ibíd.: 253).<sup>iii</sup>

Però alguna cosa es va torçar en algun moment, diu Weil, i va aparèixer la desigualtat. Com Proudhon, doncs, suposa que «la divisió del treball [...], que totes les relacions econòmiques sols han estat inventades per al profit de la igualtat, i això no obstant han acabat sempre per girar-se en contra d'ella» (Marx, 1979: 106). La desigualtat apareixeria amb la divisió entre el treball manual i l'intel·lectual, a partir de la qual els processos de treball passen a dependre d'especialistes que resolen problemes tècnics en virtut d'un saber misteriós i impenetrable pels treballadors:

L'inégalité des salaires a pour principe le discours de l'ouvrier à l'ingénieur: «Je donne une journée de mon travail pour ce que j'aurais fait en un jour si j'avais fait ton métier. Mais quoi! Faire ton métier, être divin, cette idée même m'effraye. Ton corps, certes, est semblable au mien, même plus faible; mais nulle commune mesure entre nos esprits. Le plan que tu as fait en un jour, en un mois aurais-je pu le faire? Que tu es bon d'accepter, contre un jour de ton travail, trente du mien!» (OC I: 251)<sup>iv</sup>

---

49 Chenavier ressegueix les influències de Proudhon que es troben en aquest text, però passa per alt el fet que són contràries al mètode materialista que Weil trobarà en Marx (Chenavier, 2001: 129-131).

i «que el treball no canvia de naturalesa al canviar d'objecte»

ii «L'idea fonamental, en Proudhon, és que la mínima societat entre els homes implica la igualtat»

iii «Llibertat, igualtat, fraternitat, tals són, des de l'origen de la societat, la carta magna del treballador»

iv «La desigualtat dels salaris té per principi el discurs de l'obrer a l'enginyer: "Dono una jornada del meu treball pel que hauria fet en un dia si hagués fet el teu ofici. Però, com? Fer el teu ofici, ésser diví, només aquesta idea ja

Si aquesta idea és efectivament la causa de la desigualtat dels salaris, llavors la revolució dependrà sobretot de la instrucció. Fer la revolució voldrà dir mostrar als obrers que el seu esperit és igual que el dels enginyers, que la ciència que aquests posseeixen pot descompondre's en realitat en una llarga sèrie d'argumentacions simples i comprensibles per tot ésser humà. Segons el mètode materialista de Marx, en canvi, que Weil adoptarà els anys següents, no és aquesta idea la que causa la desigualtat dels salaris, sinó que aquesta prové de les relacions de forces històricament determinades per les condicions materials de producció, que posen els obrers en una relació objectiva de dependència envers els enginyers, que romandria encara que gràcies a la feina dels filòsofs canviéssim les nostres idees sobre la igualtat dels esperits. Per molt que s'instrueixi el poble, si les condicions materials de producció continuen posant els treballadors manuals en una relació de dependència envers els especialistes, hi haurà desigualtat, perquè aquests podran imposar-los les condicions que vulguin.

Veiem doncs que Weil, abans d'entrar en contacte amb els membres de *la Révolution prolétarienne*, tenia un pensament més proper a Proudhon que a Marx. L'anàlisi dels seus escrits mostra que només després d'aquest contacte comença a estudiar els textos marxistes d'una manera més aprofundida. Si bé és veritat, com diuen Rolland i Dujardin, que trobem en Weil molts dels elements del sindicalisme francès, aquests no es deuen al contacte amb el grup de *la Révolution prolétarienne*, atès que ja els trobàvem en escrits anteriors. A partir d'aquest moment, en canvi, Marx passa a ser la referència principal, mentre que Proudhon quedarà en un segon pla. Si bé mai no deixarà d'expressar una certa simpatia pel pensador francès, reconeixent que en ell s'hi troba una inspiració positiva,<sup>50</sup> pensarà que quan es tracta d'analitzar la societat, hem d'utilitzar el mètode

---

m'espanta. El teu cos és certament semblant al meu, fins i tot més feble; però no hi ha mesura comuna entre els nostres esperits. El pla que tu has fet en un dia, jo l'hauria pogut fer en un mes? Com n'ets de bo per acceptar, a canvi d'una jornada del teu treball, trenta del meu!»

50 A les *Réflexions* citarà Proudhon entre els «noms illustres, parmi lesquels Rousseau, Shelley et surtout Tolstoï», en qui podem trobar «l'idéal d'une vie consacrée à une forme libre de labeur physique» (*OC* II 2: 92-93). En un text de 1937, «Sur les contradictions du marxisme» afirmarà: «Je ne crois pas que le mouvement ouvrier redevienne dans notre pays quelque chose de vivant tant qu'il ne cherchera pas, je ne dis pas des doctrines, mais une source d'inspiration dans ce que Marx et les marxistes ont combattu et bien follement méprisé: dans Proudhon, dans les groupements ouvriers de 1848, dans la tradition syndicale, dans l'esprit anarchiste» (ibíd.: 135-136). Cal inspirar-se en Proudhon, doncs, però no trobem en ell ni una doctrina positiva –que per Weil tampoc no es troba en Marx– ni un mètode d'anàlisi, com el que sí que ens proporciona l'obra marxiana. Encara l'any 1943, a *L'Enracinement*, Weil escriurà: «Notre époque a pour mission propre, pour vocation, la constitution d'une civilisation fondée sur la spiritualité du travail. Les pensées qui se rapportent au pressentiment de cette vocation, et qui sont éparses chez Rousseau, George Sand, Tolstoï, Proudhon, Marx, dans les encycliques des papes, et ailleurs, sont les seules pensées originales de notre temps» (*OC* V 2: 189). Tanmateix, si podia reconèixer que en Marx es troba «une idée de génie» (*OC* V 1: 308), en Proudhon només trobem «quelques éclairs parmi beaucoup de fumée» (ibíd.: 306).

materialista de Marx. Com afirma Chenavier, «c'est avec Marx», i no amb Proudhon, «que Simone Weil a poursuivi, à toutes les étapes de son œuvre, le débat le plus fécond» (2001: 203).<sup>i</sup>

Per tant, sembla que una anàlisi dels seus escrits ens obliga a reconsiderar l'esquema popularitzat per Dujardin, que caracteritza l'evolució del pensament polític weilià com un moviment progressiu des del bolxevisme fins a un autoritarisme feixista, passant pel sindicalisme revolucionari i el reformisme (Dujardin, 1975: 76). Els textos semblen suggerir, en canvi, que durant la dècada de 1920 Weil va defensar un pensament polític proper al de Proudhon, i que després d'entrar en contacte amb els membres de *la Révolution prolétarienne* aprofundí en l'obra de Marx i s'acostà a les posicions d'un marxisme heterodox.

L'entorn de *la Révolution prolétarienne*, en efecte, tot i ser plural, no estava compost per mutualistes proudhonians, sinó per persones que havien donat suport a la revolució de 1917 i havien estat expulsats del partit el 1924, després de la mort de Lenin. Dujardin mateix indica que durant aquella època Weil s'apropa «à ceux qui se réclament de la Révolution d'octobre, mais refusent le communisme stalinien: Trotsky, qu'elle rencontra lors de son passage en France, Boris Souvarine, exclu du PCF en 1924, Pierre Monatte et Alfred Rosmer exclus le même année» (ibíd.: 79)<sup>ii</sup>

Si mai el pensament de Weil fou proper al comunisme, encara que a un comunisme heterodox, anti-estalinista i sindicalista, fou precisament durant aquests anys d'intensa militància al voltant de *la Révolution prolétarienne*.<sup>51</sup> En efecte, «Monatte disait que, lorsqu'il l'a connue en 1931, "elle était communiste comme nous tous"» (SP I: 113).<sup>iii</sup> També Boris Souvarine «affirme que, lorsqu'il a fait

---

i «el debat més profund, en totes les etapes de la seva obra, Simone Weil va mantenir-lo amb Marx»

ii «a aquells que reivindiquen la Revolució d'octubre, però refusen el comunisme estalinista: Trotski, amb qui es va trobar mentre era a França, Boris Souvarine, exclòs del PCF el 1924, Pierre Monatte i Alfred Rosmer, exclosos el mateix any»

51 Jean Bruhat, militant comunista que coincidí amb Weil en algunes de les accions de protesta a l'*École normale supérieure* –també fou amonestat el juliol de 1929 (Sirinelli, 1994: 519-527)–, durant els primers anys de militància comunista (1925-1927) va participar de les reunions del grup *la Révolution prolétarienne* i va estar en contacte amb Boris Souvarine (Bruhat, 1983: 52). Més tard coincidirà amb Weil a la *Fédération unitaire de l'enseignement*, on esdevindrà membre de la minoria estalinista. Bruhat mostra que Monatte no entenia el sindicalisme revolucionari en oposició al comunisme i la revolució soviètica: «il avait conçu la société, influencé un peu par Proudhon, sous une forme d'autogestion par le syndicat; le soviét était en quelque sorte l'équivalent du syndicat. C'est ce qui explique son adhésion au communisme et en même temps l'ambiguïté de son adhésion» (ibíd.: 32). Lenin sentia pel grup de Monatte «une profonde admiration» (ibíd.). S'ha conservat una carta que Monatte escrigué a Trotski el 1920, que mostra que el sindicalista francès es trobava entre aquells que, contràriament a Cancouët, volien donar un caràcter revolucionari a la vaga dels ferrocarrils, aprofitant l'impuls de la revolució russa. La carta confirma que Monatte se sentia proper als autors bolxevics: «Notre pensée, aujourd'hui comme hier, s'appuie sur la vôtre. [...] Votre triomphe prépare et annonce le nôtre. La Révolution cessera bientôt d'être russe pour devenir européenne» (Monatte, 1920). Per les diferències entre Monatte i Trotski, relacionades sobretot amb l'elecció del sindicat o del partit com a mitjà de la revolució, vegeu Trotski (2008).

iii «Monatte deia que, quan la va conèixer el 1931, "era comunista com tots nosaltres"»

la connaissance de Simone, vers la fin de 1932, elle était communiste dissidente comme lui et ses amis» (ibíd.: 114):<sup>i</sup> criticaven la URSS, com veurem que farà Weil, a partir de les obres de Marx i Lenin, i no les de Proudhon, Sorel o Pelloutier.<sup>52</sup>

Si insisteixo tant en aquesta qüestió no és per reivindicar el pensament polític de Simone Weil pel marxisme o el comunisme, sinó per mostrar la radicalitat de la crítica que ella mateixa farà al marxisme. Si Weil fos una sindicalista proudhoniana o soreliana, llavors la seva crítica podria ser ideològica, atès que partiria d'unes premisses i d'uns principis diferents. Tanmateix, no és des d'aquí que el criticarà, sinó reivindicant precisament el que li sembla la gran aportació de Marx, el mètode materialista d'anàlisi social, i per això la seva crítica serà tan profunda. Per aquest motiu un autor comunista com Francisco Fernández Buey, que dedicà gran part de la seva vida a estudiar el marxisme, pogué escriure: «la crítica que Simone Weil hizo a la obra de Marx y al marxismo es una de las cosas más serias y atendibles entre las muchísimas que se han escrito sobre el asunto» (Fernández Buey, 2007: 22). Cal mostrar que el pensament de Weil durant els anys 1932-1933 era en bona mesura marxista per reivindicar que la crítica que en feu va ser una crítica interna, dirigida als fonaments mateixos de la doctrina, i que conseqüentment és convenient que tota persona que valora i estima l'obra de Marx la revisi a la llum dels escrits de Simone Weil.

### *Un mètode materialista*

Com hem vist, Weil participà des de l'època de la seva formació en iniciatives d'educació del proletariat. Aquesta activitat va continuar a Le Puy, quan començà a ser professora de filosofia i conegué els membres de *la Révolution prolétarienne*, a través dels quals entrà en contacte amb Urbain Thévenon, sindicalista de la CGT a Saint-Étienne i membre del consell d'administració de la Borsa de Treball de la ciutat. Weil s'oferí com a voluntària per donar classes als obrers de Saint-Étienne juntament amb Thévenon. Ja en un text de 1929-1930, anterior al contacte amb els sindicalistes de l'Alt Loira, afirmava, en coherència amb la tradició del sindicalisme francès,<sup>53</sup> que

i «afirma que, quan va conèixer la Simone a finals de 1932, era comunista dissident com ell i els seus amics»

52 Domenico Canciani cita en diversos textos (2000: 19, 2009: 295) una afirmació de Fernand Pelloutier que efectivament sona molt weiliana: «Ce qui manque à l'ouvrier français, c'est la science de son *malheur*». Això no obstant, no he sabut trobar-hi cap referència en els textos de Weil. A més, la reflexió weiliana al voltant del «malheur» es desenvoluparà sobretot anys més tard, en un context força diferent al del sindicalisme revolucionari.

53 Diversos autors, entre ells Chenavier (2001: 269-270), veuen en aquesta reivindicació de l'autonomia sindical una influència de les idees de Georges Sorel. Tanmateix, Weil no el cita mai, i Sorel no era en cap cas l'únic defensor de l'autonomia sindical: també la reivindicaven, des de perspectives ben diferents, Monatte i Cancouët. Monatte mateix, tot i ser sindicalista revolucionari, mantenia una distància prudent envers Sorel. Malgrat expressar una gran simpatia cap a ell —«C'était un drôle de bonhomme, un grand bonhomme» (citada per Chambelland, 1986: 140)—, identifica greus mancances teòriques en el seu pensament: idealització de la classe obrera (ibíd.: 141), nacionalisme i militarisme (ibíd.: 143), que provenien del fet que no era verdaderament sindicalista (ibíd.). El 1913 ja es va

la llibertat de la classe obrera passava per la formació i que el lloc d'aquesta formació eren els sindicats i no els partits (*OC II 1: 57*).

Abans d'anar a Le Puy, d'acord amb el que es diu a la seva tesina sobre Descartes, Weil creu que la instrucció que allibera és la que dissol el misteri de la ciència, mostrant als treballadors que, com a éssers humans capaços d'exercitar la raó, també la ciència els pertany. Com afirma en un text escrit pel «Grup d'educació social» durant el curs 1927-1928, cal explicar als obrers el mètode gràcies al qual es poden comprendre les veritats complicades de la ciència, mètode que revela que aquesta no és la possessió exclusiva d'una elit espiritualment superior, sinó el producte de la mateixa raó que compartim tots els éssers humans. Hi llegim: «C'est au nom de la science que les puissants réclament l'obéissance. L'humanité domine le monde et les espèces animales parce qu'elle pense. Si réellement une élite seule a part à la pensée humaine, cette élite forme une espèce supérieure à qui la puissance appartient naturellement. Nous sommes ici tout d'abord pour examiner cela» (ibíd.: 46).<sup>i</sup>

La referència en aquest text és el pensament de Descartes. Del que es tracta és de demostrar als obrers que «el poder de judicar bé i de distingir el ver del fals –que és pròpiament el que anomenem bon sentit i raó– és per naturalesa igual en tots els homes, i que, per tant, la diversitat de les nostres opinions no ve pas del fet que els uns siguin més racionals que els altres, sinó solament del fet que dirigim els nostres pensaments per vies diverses i no considerem les mateixes coses» (Descartes, 2007: 80-81). L'important és conèixer el mètode que permet pensar bé, a l'abast de tots els éssers humans. I ja hem vist abans que per Weil, inspirant-se en Proudhon, la desigualtat de salaris en el repartiment de la riquesa es fonamentava en la idea falsa de la desigualtat entre els esperits (*OC I: 251*). L'opressió estaria basada doncs en un prejudici que el bon ús de la raó ha de permetre eliminar.

En un article publicat a la revista *L'Effort*<sup>54</sup> el desembre de 1931, «En marge du comité d'études», escrit ja a Le Puy, Weil afirma, d'acord amb el que deia a l'època de formació, que l'opressió està basada en la «domination de ceux qui savent manier les mots sur ceux qui savent manier les

---

mostrar decebut amb les *Réflexions sur la violence* (ibíd.: 142).

i «És en nom de la ciència que els poderosos exigeixen l'obediència. La humanitat domina el món i les espècies animals perquè pensa. Si és veritat que només una elit participa del pensament humà, llavors aquesta elit forma una espècie superior a qui el poder pertany de manera natural. Som aquí d'entrada per examinar això»

54 Organ d'expressió del Càrtel autònom de la construcció de Lió, que es va separar de la CGTU comunista el 1924, després de les expulsions dels dissidents tant de la URSS com dels partits comunistes europeus. Representa, doncs, una línia de pensament propera a la de Louzon i Monatte, fundadors de *La Révolution Proletarienne*, expulsats del partit aquell mateix any.



choses» (OC II 1: 69).<sup>i</sup> Per abolir la divisió «degradant» del treball en treball intel·lectual i treball manual, caldrà aprendre a pensar bé i a usar bé el llenguatge (ibíd.: 69-70). Però ara afegeix, i això no ho trobàvem en cap dels textos de l'època de formació: «Il faut enfin que l'étude de l'économie politique, et de la doctrine marxiste en particulier, aide les ouvriers à prendre conscience d'une manière aussi précise que possible, de la place qu'ils occupent dans la société actuelle» (ibíd.: 70).<sup>ii</sup> Per tant, és el marxisme –i no les obres de Proudhon, Sorel o Pelloutier– el que dona als obrers el coneixement del lloc que ocupen a la societat actual, de les lleis que la regulen i les accions que cal realitzar per transformar-la de forma eficaç.

Veiem, doncs, que durant l'època de militància sindical que comença a Le Puy Weil incorpora en el seu pensament la importància d'analitzar la societat mitjançant el mètode materialista de Marx. Això és evident si parem atenció als resums dels cursos que Weil donà a la Borsa de Treball de Saint-Étienne. En un text publicat a *L'Effort* el gener de 1932, titulat «Les modes d'exploitation», afirma: «Ce que le prolétariat a à supprimer, ce n'est pas l'exploitation en général, c'est la forme spéciale d'exploitation qu'il subit: c'est l'exploitation capitaliste. Il faut connaître les caractères de ce mode d'exploitation, afin de savoir quelle prise il offre à l'action des opprimés qui veulent s'en délivrer» (ibíd.: 82).<sup>iii</sup> I és l'obra de Marx la que ens permet conèixer en què consisteix l'explotació capitalista en particular i el que la diferencia d'altres formes d'explotació. En un text breu, «Cercle d'études», publicat el 6 de febrer de 1932 a *L'Effort*, Weil explica el que es va treballar a la sessió del 31 de gener: «Il a été traité de la forme particulière d'exploitation qui constitue le régime capitaliste, et de la forme de production sur laquelle ce régime repose. Des textes de Marx ont été lus et ont été commentés par quelques-uns des camarades présents» (ibíd.: 84).<sup>iv</sup> Així mateix, el text publicat a *L'Effort* el 12 de març de 1932, titulat «Le capital et l'ouvrier», és en bona mesura un resum del capítol «Maquinària i gran indústria» del primer llibre de *El Capital*, que hem comentat més amunt. L'article inclou, de fet, dues citacions d'aquest capítol (ibíd.: 94).

Durant el curs següent, en què fou destinada a Auxerre, entrà en contacte amb la cèl·lula comunista local i va participar en les reunions de la CGTU. Ella formava part de la *Fédération unitaire de l'enseignement*, dins de la qual hi havia una *Minorité oppositionnelle révolutionnaire* (MOR) que

---

i «dominació d'aquells que saben manejar els mots sobre els que saben manejar les coses»

ii «Cal finalment que l'estudi de l'economia política, i de la doctrina marxista en particular, ajudi els obrers a prendre consciència, d'una manera tan precisa com sigui possible, del lloc que ocupen en la societat actual»

iii «El que el proletariat ha de suprimir no és l'explotació en general, sinó la forma especial d'explotació que pateix: l'explotació capitalista. Cal conèixer les característiques d'aquest mode d'explotació, per tal de saber quin marge d'acció ofereix als oprimits que volen alliberar-se'n»

iv «S'ha analitzat la forma particular d'explotació que constitueix el règim capitalista, i la forma de producció damunt de la qual reposa aquest règim. S'han llegit textos de Marx i alguns dels camarades presents els han comentat»

defensava les doctrines estalinistes de la Tercera Internacional. A Auxerre, la gran majoria era MOR, però això no va impedir que Weil hi col·laborés activament (*SP I*: 302-303). Sembla que amb aquest sindicat, vinculat al partit comunista, també organitzà classes sobre Marx, com a Saint-Étienne (*ibíd.*: 337).

El contingut d'aquestes classes no fou publicat, però durant el curs següent, en què fou destinada a Roanne (a 90 quilòmetres de Saint-Étienne), Weil va reprendre les classes a la Borsa de Treball i *L'Effort* tornà a publicar-ne els resums. La qüestió del materialisme de Marx continua estant al centre. En el text publicat el 16 de desembre de 1933, «Notion du socialisme scientifique», el marxisme hi és definit «comme une application de la méthode scientifique à l'émancipation sociale» (*OC II 1*: 314). Weil escriu:

De tout temps, les hommes ont lutté pour deux objectifs: dominer la nature, secouer l'oppression. Ces luttes se sont menées par des procédés bien différents. L'homme est arrivé, dans une large mesure, à dominer la nature par la science. Les essais pour abolir l'oppression et l'inégalité politiques et économiques ont été, au contraire, vains jusqu'ici. Ces deux courants de pensée, la pensée scientifique et la pensée socialiste, se sont longtemps développés d'une manière indépendante, mais ont fini par se rencontrer. C'est de leur rencontre qu'est issu le marxisme. (*Ibid.*)

Marx realitzà doncs en l'estudi de la societat el mateix que Grècia, i després Descartes, realitzaren en l'estudi científic de la naturalesa. Per Weil, com ja afirmava a la seva tesina, la revolució mitjançant la qual Grècia hauria fundat la ciència no consistí a trobar les teories científiques verdaderes. Fins i tot si totes les seves teories fossin falses, la seva aportació consistí a deixar de creure que els fenòmens naturals són dominats per unes voluntats misterioses i capritxoses, i pensar en canvi que són regits per unes lleis intel·ligibles i inflexibles, és a dir, per una necessitat. La ciència grega prové d'aquest canvi de paradigma: «Il y a deux mille cinq cents ans environ», escriu a l'article de 1933, «les Grecs se mirent à étudier méthodiquement les nombres, les lignes, les surfaces, les volumes, les mouvements. Ils pensaient que cette étude méthodique devait permettre d'expliquer tout ce qui se passe dans le monde» (*ibíd.*: 315).<sup>ii</sup> Després de la interrupció de l'edat

---

i «Des de sempre, els homes han lluitat amb dos objectius: dominar la natura, fer trontollar l'opressió. Aquestes lluites s'han conduït per procediments ben diferents. L'home ha arribat a dominar en bona mesura la naturalesa mitjançant la ciència. Els intents d'abolir l'opressió i la desigualtat polítiques i econòmiques, en canvi, fins avui han sigut vans. Aquests dos corrents de pensament, el pensament científic i el pensament socialista, durant molt de temps s'han desenvolupat de forma independent, però finalment s'han trobat. És d'aquesta trobada que va sorgir el marxisme»

ii «Fa aproximadament dos mil cinc-cents anys els grecs van posar-se a estudiar metòdicament els nombres, les línies, les superfícies, els volums, els moviments. Pensaven que aquest estudi metòdic havia de permetre explicar tot el que passa en el món»

mitjana,<sup>55</sup> continua dient Weil, «les savants essayèrent, il y a trois ou quatre siècles, d'appliquer la méthode des Grecs à la nature tout entière» (ibíd.),<sup>i</sup> i gràcies a això hem après «à manier les forces naturelles, le feu, l'eau, l'électricité – comme les artisans maniaient leurs outils» (ibíd.).<sup>ii</sup>

Tanmateix, si bé aquest mètode s'aplicà a l'estudi de la naturalesa, no es va utilitzar per estudiar la societat. Els fenòmens socials continuaren pensant-se com si fossin la conseqüència de la voluntat capritxosa dels déus o d'alguns éssers humans. A la següent conferència, el resum de la qual fou publicat el 3 de febrer de 1934, Weil afirma, en relació amb la ciència social:

Les traditions antiques représentaient chaque État comme ayant été fondé par un sage inspiré des dieux (Moïse, Solon) [...]. D'autre part, Bossuet tenta, il y a trois cents ans, d'expliquer toutes les transformations de la société en faisant simplement appel, comme principe d'explication, à la providence divine. Au siècle suivant, on regarda la société comme issue de conventions conclues entre hommes qui auparavant vivaient isolés.

Toutes ces explications reviennent à rendre compte de l'ordre sociale par une pensée humaine ou divine. Dieu, ou bien un grand homme, ou bien un ensemble d'hommes auraient d'abord conçu le plan de la société, puis auraient formé la société comme un architecte construit la maison. (Ibíd.: 329-330)<sup>iii</sup>

Si això fos així, per transformar la societat hauríem de canviar els éssers humans, els dirigents o tot el poble. Això és el que pensaven els reformadors de la Il·lustració, entre els quals cal comptar dos pensadors estimats per Weil, Rousseau i Kant: «Au XVIII<sup>e</sup> siècle, on crut que l'oppression sociale avait pour cause l'ignorance des individus; les écrivains qui passaient alors pour les plus avancés pensèrent qu'en répandant l'instruction on rendrait tous les hommes raisonnables, et qu'alors l'injustice disparaîtrait» (ibíd.: 316).<sup>iv</sup> També Weil, com hem vist, durant una època considerà que havíem de buscar la causa de la desigualtat en una idea que calia dissipar mitjançant l'educació, i

---

55 Aquesta tesi historiogràfica, com la que ignora les aportacions d'altres cultures al desenvolupament de la ciència, pot i ha de ser posada en qüestió. Weil parteix dels llocs comuns de la tradició racionalista i il·lustrada francesa.

i «fa uns tres o quatre segles, els savis van intentar aplicar el mètode dels grecs a la naturalesa sencera»

ii «a manejar les forces naturals, el foc, l'aigua, l'electricitat – com els artesans manejaven les seves eines»

iii «Les tradicions antigues representaven cada Estat com havent estat fundat per un savi inspirat pels déus (Moïses, Soló) [...]. D'altra banda, Bousset va intentar explicar, fa uns tres-cents anys, totes les transformacions de la societat apel·lant simplement, com a principi d'explicació, a la providència divina. Al segle següent es va considerar que la societat sorgia de convencions pactades entre homes que anteriorment vivien isolats.

Totes aquestes explicacions impliquen donar raó de l'ordre social mitjançant un pensament humà o diví. Déu, o un gran home, o bé un conjunt d'homes, primer haurien concebut el pla de la societat, i després l'haurien formada com un arquitecte construeix la casa»

iv «Al segle XVIII es va creure que la causa de l'opressió social era la ignorància dels individus; els escriptors considerats els més avançats van pensar que expandint l'educació s'aconseguiria que tots els homes esdevinguessin raonables, i que llavors desapareixeria la injustícia»

considerava, com Proudhon, que els consensos entre els éssers humans havien estructurat la societat i es trobaven a l'origen, per exemple, de la divisió del treball.

El mètode materialista que Weil creu trobar en l'obra de Marx consisteix a pensar que els fenòmens socials estan determinats no per la voluntat, els desitjos o les bones o males intencions dels individus, sinó per condicions materials imposades pel mode de producció. Com afirmarà a les *Réflexions* de 1934:

on trouve chez Marx [...] un matérialisme qui n'a plus rien de religieux et constitue non pas une doctrine, mais une méthode de connaissance et d'action. [...] La grande idée de Marx, c'est que dans la société aussi bien que dans la nature rien ne s'effectue autrement que par des transformations matérielles. [...] Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action; et dans le domaine social, ces conditions sont définies par la manière dont l'homme obéit aux nécessités matérielles en subvenant à ses propres besoins, autrement dit par le mode de production. (*OC II 2: 36-37*)<sup>i</sup>

El socialisme només esdevé científic, pensa Weil, quan s'atreveix a aplicar amb rigor aquest mètode d'anàlisi materialista. «Concevoir une société meilleure ne sert à rien [...]. On ne peut agir sur la société si on ne sait pas clairement de quoi la société dépend [...]. Ainsi les aspirations socialistes sont vaines si on n'a pas une vue claire de la nature des nécessités sociales» (*OC II 1: 316*).<sup>ii</sup>

Aquesta concepció del mètode materialista de Marx, d'altra banda, encaixa amb la teoria filosòfica del treball que hem analitzat més amunt, elaborada durant els anys de formació. Treballar vol dir actuar indirectament en el món, recolzant-nos en els obstacles que ens imposen les lleis inflexibles de la necessitat. L'acció eficaç és sempre una acció metòdica i indirecta dissenyada gràcies al coneixement d'aquestes lleis. Anàlogament, només podem transformar de forma eficaç la societat si comprenem les condicions materials que determinen el possible i l'impossible. Per això afirmarà en una carta escrita a Thévenon el 1933: «La révolution est un travail, une tâche méthodique que des

---

i «en Marx trobem [...] un materialisme que no té res de religió i constitueix no una doctrina, sinó un mètode de coneixement i d'acció. [...] La gran idea de Marx és que, tant en la societat com en la naturalesa, tot es realitza únicament mitjançant transformacions materials. [...] Desitjar no serveix de res, cal conèixer les condicions materials que determinen les nostres possibilitats d'acció; i en l'àmbit social, aquestes condicions estan definides per la manera com l'home obeeix les necessitats materials per satisfer les pròpies necessitats, és a dir, pel mode de producció»

ii «Concebre una societat millor no serveix de res [...]. No podem actuar en la societat si no sabem clarament de què depèn la societat [...]. Així doncs, les aspiracions socialistes són vanes si no tenim una concepció clara de la naturalesa de les necessitats socials»

aveugles ou des gens aux yeux bandés ne peuvent pas faire» (SP I: 312).<sup>i</sup> I en un dels seus textos més importants, «Perspectives», també de 1933, llegim: «Il n'y a aucune contradiction entre cette tâche d'éclaircissement théorique et les tâches que pose la lutte effective; il y a corrélation au contraire, puisqu'on ne peut agir sans savoir ce que l'on veut, et quels obstacles on a à vaincre» (OC II 1: 281)<sup>ii</sup>.<sup>56</sup> Per actuar de forma eficaç en el món cal acceptar la necessitat que regeix els fenòmens. No parar atenció als obstacles inevitables, confiant cegament en l'eficàcia d'una acció sense comprendre els motius pels quals hauria de ser eficaç, és per Weil creure en la màgia.

### *La revolució*

Com hem assenyalat, Weil ja era revolucionària durant els seus anys de formació, i posava les seves esperances en l'acció unida de totes les forces obreres en els sindicats. Abans d'anar a Le Puy, encara a París, assistí a un congrés de la CGT on es va debatre sobre la possibilitat d'unir-se amb la CGTU. Segons Weil, la idea de la unitat sindical, defensada per vint-i-dos sindicalistes de les tres grans centrals sindicals, atreia poderosament les masses: «Unité, lutte de classes, ces mots sont dans toutes les bouches; presque tous y ajoutent les mots de crise de régime et de révolution» (ibíd.: 58).<sup>iii</sup> La crisi capitalista, que ja havia fet estralls als Estats Units, a Alemanya i a Anglaterra, mostrava que el sistema s'estava esgotant, que el reformisme de la CGT ja no era possible i que calia capgirar-lo mitjançant una acció revolucionària, com defensava Georges Dumoulin.<sup>57</sup>

---

i «La revolució és un *treball*, una tasca metòdica que els cecs o persones amb els ulls tapats no poden dur a terme»

ii «No hi ha cap contradicció entre la tasca d'esclariment teòric i les tasques exigides per la lluita efectiva; al revés, hi ha correlació, atès que no podem actuar sense saber el que volem ni quins obstacles hem de vèncer»

56 Aquesta exigència weiliana de comprendre les condicions materials que determinen el possible i l'impossible en l'àmbit de l'acció revolucionària mostra que, malgrat l'opinió de diversos estudiosos de Weil –Leroy, Dujardin, Rolland, Bea–, el seu pensament polític era força diferent del de Georges Sorel. Aquest autor menyspreava la pretensió d'elaborar una ciència social a partir de la qual discutir les possibilitats d'una acció revolucionària efectiva. Per ell el que calia era aprofitar el *mite* de la revolució proletària per llançar les masses a l'acció, amb independència de les seves possibilitats d'èxit, impossibles de conèixer *a priori*. Sorel assenyalava: «En employant le terme de mythe, je croyais avoir fait une heureuse trouvaille, parce que je refusais ainsi toute discussion avec les gens qui veulent soumettre la grève générale à une critique de détail et qui accumulent les objections contre sa possibilité pratique» (Sorel, 1972: 28). És aquest mite, de fet, el que per ell defineix el socialisme: «nous savons que la grève générale est bien ce que j'ai dit: le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne» (ibíd.: 153). Res no sembla més contrari a Weil. En un article de 1933, «Remarques sur la réponse de la M.O.R.», llegim: «Espérons que ces camarades comprendront pleinement le péril mortel que court le mouvement révolutionnaire du fait qu'il se trouve entre les mains d'hommes dont les uns aiment mieux régler leurs pensées et leurs actions d'après des mythes que d'après une vue claire de la réalité, et dont les autres pensent que toutes les vérités ne sont pas bonnes à dire!» (OC II 1: 208).

iii «Unitat, lluita de classes, aquestes paraules van en boca de tothom; gairebé tots hi afegeixen els mots de crisi de règim i de revolució»

57 Personatge de recorregut ambivalent, com moltes de les persones del convuls període d'entreguerres. Sindicalista revolucionari abans de la guerra, pacifista en contra de la «unió sagrada» durant la Gran Guerra, esdevingué reformista i anticomunista durant els anys trenta i diputat del partit socialista. Finalment col·laborà amb el govern de Vichy.

Tot i que la direcció confederal va aconseguir impedir el congrés de fusió entre sindicats que proposaven els vint-i-dos, la intervenció d'un delegat va fer aprovar una resolució que promovia la fusió dels sindicats «à la base»: és a dir, unitat d'acció en els sindicats regionals mantenint les centrals sindicals separades.

Weil començà la seva militància sindical animada per aquesta resolució. A Le Puy va contactar amb membres de les diverses centrals per organitzar una reunió intersindical que tingué lloc l'11 de novembre de 1931. Weil desitjava que tots els militants obrers aparquessin les diferències i col·laboressin en la preparació de la revolució (ibíd.: 62). Calia aconseguir, per damunt de tot, la unitat d'acció (ibíd.: 63).

Aquest era doncs el primer obstacle a vèncer per fer la revolució. Ara bé, ¿què entenia Weil per revolució en aquell moment i en què es basava per creure que era possible? Trobem la resposta, tot i que no gaire desenvolupada, en un text publicat també el novembre de 1931, «Réflexions concernant la crise économique», on la influència marxista comença a ser perceptible.<sup>58</sup> Weil no analitza les causes concretes de la crisi, sinó que assumeix com a verdadera la tesi marxista, comentada més amunt, segons la qual les crisis són inevitables en el capitalisme. En aquest règim no hi ha crisis per culpa d'una productivitat insuficient, sinó perquè la producció no es pot distribuir adequadament entre la població a causa de la necessitat que tenen els capitalistes d'obtenir beneficis sempre creixents. Weil escriu: «la crise n'est pas un fléau naturel; il n'est nullement naturel que l'abondance des produits utiles ait pour conséquence la misère [...]. Ce qui, dans la période de prospérité, prépare la crise, c'est la nuée de parasites qui s'abat sur les richesses créées par le travail» (ibíd.: 66).<sup>1</sup>

No és doncs natural, altrament dit no és inevitable, que la sobreproducció provoqui la misèria. Com hem comentat, pel marxisme les crisis mostren que hi ha una contradicció entre les forces productives desenvolupades pel capitalisme i les seves relacions de producció i d'intercanvi,

---

58 Ja ha entrat en contacte amb els membres de *la Révolution prolétarienne* i ha llegit un article de Robert Louzon, publicat al març de 1931, on s'argumentava que la crisi estava causada per condicions econòmiques inherents al sistema capitalista (*SP I*: 203-204). En una carta enviada el 1932 a *la Révolution prolétarienne* afirma: «Votre théorie de la crise me jette dans des perplexités sans fin. Son caractère de clarté et de précision mathématique me séduit. Il lui manque d'avoir été mise à l'épreuve des faits, par un examen minutieux, à la lumière de cette théorie, de toute l'histoire de la crise» (*OC II 1*: 105).

i «la crisi no és un flagell natural; no és gens natural que l'abundància de productes útils tingui com a conseqüència la misèria [...]. El que prepara la crisi durant el període de prosperitat és la munió de paràsits que s'abat sobre les riqueses creades pel treball»

cosa que significa que la societat està madura per una revolució que transformi les relacions de producció i intercanvi adequant-les a les noves forces productives. Escriuen Marx i Engels al *Manifest del partit comunista*:

En les crisis apareix una epidèmia social que en tots els temps passats hauria semblat una absurditat, l'epidèmia de la sobreproducció. De cop la societat recula momentàniament a un estat de barbàrie [...]. Les forces productives que tenen a disposició ja no serveixen per promoure les relacions de propietat burgeses; al contrari, s'han tornat massa poderoses, obstaculitzen aquestes relacions; i així que han vençut l'obstacle, es precipiten en el desordre de tota la propietat burgesa, amenacen l'existència de la propietat burgesa. (Marx i Engels, 2017: 103-104)

En el pas de la societat feudal a la societat burgesa, «les relacions de propietat feudals ja no corresponien amb el desenvolupament de les forces productives. En lloc de fomentar la producció, la frenaven. Es van convertir en unes cadenes que s'havien de trencar i van ser trencades» (ibíd.: 102). Les crisis demostren que hem arribat a un moment anàleg pel que fa al capitalisme. Si la sobreproducció produeix misèria i paràlisi econòmica és perquè tot el procés productiu està captat pels capitalistes i depèn de la necessitat de reproduir el capital: si els treballadors organitzats expropiessin els capitalistes, la gran productivitat no provocaria crisis. Els productes es podrien repartir entre els qui ho necessiten i les fàbriques reobririen a ple rendiment. No hem d'intentar resoldre la crisi, doncs, sinó aprofitar la tensió que genera per organitzar la revolució:

Il faut choisir. Si on choisit de ne pas se résigner à la succession indéfinie, pour les ouvriers, d'un bien-être payé par un labeur épuisant et d'une misère totale, il faut décider qu'il ne peut y avoir aucun intérêt commun entre exploités et exploités. En ce cas, il n'y a nullement à tenter de remédier à la crise [...]. Il y a uniquement à organiser tout de suite la lutte. Le régime, au degré de décomposition auquel il est parvenu, ne peut subsister que si le défaut d'union, le manque d'organisation, l'absence de conceptions nettes, maintiennent la classe travailleuse dans son état actuel de faiblesse. (*OC II 1: 67*)<sup>i</sup>

Així doncs Weil defensava en aquest moment que les condicions materials no només permetien la revolució, sinó que la feien gairebé inevitable. El que l'obstaculitzava no eren les condicions

---

i «Cal escollir. Si escollim no resignar-nos a la successió indefinida, pels obrers, d'un benestar pagat mitjançant una feina esgotadora i una misèria total, llavors cal decidir que no hi pot haver cap interès comú entre explotats i explotadors. En aquest cas, no hem d'intentar en cap cas posar remei a la crisi [...]. L'únic que hem de fer és organitzar immediatament la lluita. El règim, en el nivell de descomposició a què ha arribat, només pot subsistir si la falta d'unió, la manca d'organització, l'absència de concepcions clares, mantenen la classe treballadora en el seu estat actual de feblesa»

objectives de la producció, sinó la mala organització dels obrers. Si la classe obrera aconseguia unir-se en un front comú, la revolució seria imparabile: «C'est peu de dire que la réalisation de l'unité serait un progrès pour le prolétariat», afirma en un text de gener de 1932; «elle constituera sans doute, si elle se produit, le prélude de la prise du pouvoir par les travailleurs» (ibíd.: 75).<sup>i</sup>

D'acord amb el que defensava Monatte (Bruhat, 1983: 32), per Weil el lloc des d'on realitzar aquest front comú no eren els partits polítics, sinó els sindicats. Però en aquest text de 1932, titulat «Après la mort du Comité des 22», Weil justifica aquest sindicalisme des d'un punt de vista materialista. Les lluites que agrupen els homes en diverses classes i regulen el curs històric són les determinades per les condicions materials de producció: en canvi, les lluites d'idees representades pels partits polítics són «combats de fantômes» (OC II 1: 72). El que determina l'estructura de la societat són els antagonismes de classe i no les lluites ideològiques:

Ainsi l'histoire humaine est double. La façade en est constituée par une lutte dramatique entre des groupements qui font effort dans le vide afin d'établir la forme de société que chacun a posée comme préférable. Par-dessous se développe la véritable histoire, constituée par le jeu des groupements qui font fonctionner l'ordre social existant; c'est uniquement par le fait des groupements au moyen desquels il fonctionne que l'ordre social peut, à un moment quelconque, se trouver transformé. (Ibíd.)<sup>ii</sup>

Segons Weil el capitalisme ens ha portat a un moment on aquestes dues històries poden fondre's en una. El conflicte que oposa els treballadors i els burgesos no és un mer conflicte ideològic, sinó que, com hem vist, és l'expressió de l'oposició entre el treball i el capital, entre les forces productives que es desenvolupen i les formes de producció i intercanvi capitalistes que les obstaculitzen produint les crisis de sobreproducció. Els capitalistes han deixat de ser necessaris i els treballadors poden i han de substituir les relacions socials capitalistes per una associació lliure de productors. Quan els productors prenguin consciència d'aquesta situació, la seva lluita unirà els seus desitjos de llibertat amb l'establiment de les condicions materials que permeten aquesta llibertat, i podran fer la revolució (ibíd.: 73).

Els sindicats haurien de donar, segons Weil, una formació que ajudés «les travailleurs dans leur effort pour prendre conscience de ce qu'est leur classe, par des informations vraies et par une

i «No és suficient dir que la unitat seria un progrés pel proletariats; ella constituirà sens dubte, si es produeix, el preludi de la presa del poder pels treballadors»

ii «Així doncs, la història humana és doble. La façana està constituïda per una lluita dramàtica entre grups que s'esforcen en el buit per tal d'establir la forma de societat que cadascun postula com a desitjable. Per sota es desenvolupa la història verdadera, constituïda pel joc dels grups que fan funcionar l'ordre social existent; l'ordre social només pot trobar-se transformat en algun moment per aquests grups a través dels quals funciona»



culture théorique» (ibíd.: 74-75).<sup>i</sup> I com hem vist que escrivia al text «En marge du comité d'études», és «l'étude de l'économie politique, et de la doctrine marxiste en particulier», el que pot ajudar «les ouvriers à prendre conscience d'une manière aussi précise que possible, de la place qu'ils occupent dans la société actuelle» (ibíd.: 70).<sup>ii</sup> És a Marx, doncs, que cal recórrer per preparar la revolució. La idea mateixa que vertebrava tot l'article «Après la mort du Comité des 22», segons la qual hem de distingir entre les oposicions d'idees i les lluites reals determinades per les condicions materials, sembla inspirada pel pensament de Marx, que afirma a *La Ideologia alemanya*: «totes les lluites a l'interior de l'Estat –la lluita entre la democràcia, l'aristocràcia i la monarquia, la lluita pel dret de vot, etc.– no són sinó formes il·lusòries sota les quals es lliuren les lluites efectives de les diferents classes entre elles» (Marx i Engels, 1969: 36).

I si d'una banda Weil es basa en el materialisme de Marx quan afirma que els conflictes reals estan determinats per l'estructura productiva de la societat, d'altra banda utilitza aquest mateix mètode per reivindicar, en contra de Marx,<sup>59</sup> que les organitzacions adequades per aconseguir la unió de la classe obrera són els sindicats i no els partits. Precisament perquè les lluites reals són les que es troben en connexió amb l'estructura productiva, sembla afirmar Weil, els sindicats, i no els partits, són l'espai adequat d'aquesta acció revolucionària: «Ainsi, la véritable organisation révolutionnaire est celle où un mineur, par exemple, a sa place, non pas du fait qu'il désire l'avènement d'un autre état social, mais du fait qu'il travaille dans la mine. Autrement dit, c'est le syndicat» (*OC II 1*: 73).<sup>iii</sup> I més endavant: «Pour que le pouvoir puisse passer effectivement aux travailleurs, ceux-ci doivent s'unir, non pas du lien imaginaire que crée la communauté des opinions, mais du lien réel que crée la communauté de la fonction productrice» (ibíd.: 74).<sup>iv</sup>.<sup>60</sup>

---

i «els treballadors en el seu esforç per prendre consciència del que és la seva classe, a través d'informacions verdaderes i d'una cultura teòrica»

ii «l'estudi de l'economia política, i de la doctrina marxista en particular», «els obrers a prendre consciència d'una manera tan precisa com sigui possible del lloc que ocupen en la societat actual»

59 Al *Manifest del partit comunista*, en efecte, Marx i Engels reconeixen els sindicats com una de les primeres associacions creades pel proletariat per defensar els seus interessos contra els burgesos, però creuen que no són suficients. «Els treballadors comencen a aliar-se contra els burgesos; s'uneixen per mantenir els salaris. [...] Però perquè moltes lluites locals del mateix caràcter quedin centralitzades en una lluita de classes nacional, cal la unió. Qualsevol lluita de classes és una lluita política» (Marx i Engels, 2017: 108-109). Això exigeix una «organització del proletariat com a classe, i per tant, en partit polític» (ibíd.: 109). Vegeu també el que Trotski escriu en contra la posició de Louzon (Trotsky, 2008: 16, 18).

iii «Així doncs, la verdadera organització revolucionària és aquella on un miner, per exemple, hi té un lloc, no pel fet que desitja l'adveniment d'un altre ordre social, sinó perquè treballa a la mina. Altrament dit, és el sindicat»

iv «Perquè el poder pugui passar efectivament en mans dels treballadors, aquests han d'unir-se no amb el lligam imaginari que crea la comunitat d'opinions, sinó amb el lligam real que crea la comunitat de la funció productiva»

60 És potser en aquesta reivindicació dels sindicats on Gérardi Leroy veu la influència de les *Réflexions sur la violence* de Sorel (*OC II 1*: 69). Sense més indicacions, soc incapaç de percebre-la. La idea clau del text de Sorel és la necessitat d'organitzar l'acció proletària al voltant del «mite de la vaga general», impulsant els obrers a una lluita que els educarà per ella mateixa, comparable a l'entusiasme de les guerres revolucionàries del segle XVIII, al mite apocalíptic dels primers segles del cristianisme o al bel·licisme calvinista inspirat per l'Antic Testament (Sorel, 1972: 16-18, 150-151). Penso que si Weil hagués llegit aquest text, l'hauria citat a l'article de 1933 «Réflexions sur

Així doncs, per Weil la revolució serà possible quan la classe obrera prengui consciència de la seva funció i s'uneixi per expropiar els capitalistes, esdevinguts innecessaris. Si bé per ella aquesta unitat s'havia d'efectuar en el marc dels sindicats, això no implicava lluitar en contra del partit comunista: «Non pas sans doute qu'il y ait lieu [...] de lutter contre le seul parti qui se prépare en vue de l'insurrection» (ibíd.).<sup>i</sup> Per aconseguir la unitat, el que cal no és criticar uns o altres, sinó més aviat promoure una col·laboració de totes les organitzacions obreres i de tots els militats amb vista a una acció comuna: «Un de ces moyens, c'est d'établir une étroite camaraderie entre militants de deux centrales opposées par des échanges de vue, par une action commune, par un contrat permanent» (ibíd.).<sup>ii</sup>

En coherència amb aquestes idees, Weil es dedicarà precisament a donar classes sobre marxisme a obrers i a treballar per la unitat d'acció de les diverses organitzacions, promovent reunions intersindicals (novembre de 1931) i militant alhora a la CGT i a la CGTU, mantenint-se en contacte amb els comunistes. El seu compromís amb les lluites dels aturats de Le Puy durant els mesos d'hivern de 1931-1932, molts dels quals eren membres del partit (*SP I*: 251), també va en aquesta direcció. Calia reunir tots els obrers revolucionaris de totes les organitzacions per començar a preparar la lluita. Un any més tard criticarà els sindicalistes revolucionaris com Thévenon per deixar-se endur per les lluites de tendència i «la passió anticomunista» (ibíd.: 308), quan calia fer front comú: «Ce n'est pas le moment de tomber sur les révolutionnaires honnêtes, ni de se confiner dans un "syndicalisme" 100%. C'est le moment de s'entendre tous: syndicalistes, communistes oppositionnels, et même orthodoxes sincères de la base» (ibíd.: 309).<sup>iii</sup>

### *La situació alemanya*

Els textos que hem analitzat mostren que durant el curs 1931-1932 Weil creia que la revolució era possible, i que per fer-la calia analitzar la societat mitjançant el mètode materialista de Marx i reunir

---

la guerre», on passa revista de les diferents posicions socialistes sobre la guerra. Allà parla de Proudhon, Marx, Engels, Lenin, Luxemburg i Liebknecht, però no hi trobem el nom de Sorel (ibíd.: 289-290), encara que el pensador francès reflexiona llargament al voltant les analogies entre l'acció revolucionària i la guerra (Sorel, 1972: 315-320). Com hem comentat més amunt, Sorel no era l'únic en preferir els sindicats als partits: Weil podria haver extret aquesta preferència d'Alain, Cancouët, Monatte i Thévenon.

i «La qual cosa no vol dir, sens dubte, que hi hagi motius [...] per lluitar contra l'únic partit que es prepara per la insurrecció»

ii «Un d'aquests mitjans consisteix a establir una estreta camaraderia entre els militants de les dues centrals oposades a través d'intercanvis de punts de vista, d'una acció comuna, d'un contracte permanent»

iii «No és el moment de criticar els revolucionaris honestos, ni de confinar-se en un "sindicalisme" 100%. En aquest moment cal que ens entenguem tots: sindicalistes, comunistes opositors i fins i tot ortodoxos sincers de la base»

totes les forces revolucionàries en un front comú sindical. Això no obstant, no sabem com analitzava la situació mundial ni què esperava exactament de la revolució. Ambdues coses apareixen en una ressenya del llibre *I ara?* de Trotski, publicada a l'agost de 1932.

En aquest text es percep l'admiració que Weil sentia llavors per Trotski (Janiaud, 2002: 37), cosa que és coherent amb la hipòtesi que el seu pensament, durant aquest període, tenia les característiques d'un marxisme crític.<sup>61</sup> Després de parlar de «cette lucidité héroïque qui est sa marque propre», Weil afirma que en aquest llibre «se manifeste une fois de plus cette faculté, propre à l'homme d'action véritable, de passer froidement en revue tous les éléments de n'importe quelle situation, et maintenir pourtant cette analyse, menée avec une probité théorique sans reproche, orientée tout entière vers l'action immédiate» (*OC II 1*: 108).<sup>i</sup> Aquest tipus d'anàlisi és el que calia per conduir la classe obrera cap a la revolució.

La situació plantejada per Trotski és que la societat està madura per una revolució proletària, tal com, segons hem vist, també creia Weil: «La question qui se pose en ce moment dans le monde, la question que pose la crise actuelle de l'économie capitaliste, est, aux yeux de Trotsky, la suivante: fascisme ou révolution. [...] L'économie et l'État doivent être dirigés par les ouvriers pour les ouvriers, ou par le capitalisme des banques et des monopoles contre les ouvriers» (ibíd.: 108-109).<sup>ii</sup> I aquesta qüestió, per diversos motius econòmics, s'haurà de resoldre a Alemanya (ibíd.: 109). La prova que Weil va acceptar aquesta diagnosi de Trotski és que durant aquest mateix estiu de 1932 viatjà a Alemanya per analitzar en primera persona<sup>62</sup> les condicions de possibilitat d'una revolució alemanya.

Ara bé, què entenia Weil per «revolució»? Fins ara només hem vist que per fer-la calia formar un front únic sindical. Què haurien de fer les organitzacions obreres un cop pres el poder? En aquest text reproduïm el pla d'acció de Trotski, sense criticar-lo:

---

61 No trobem cap elogi semblant a cap dels referents teòrics del sindicalisme revolucionari, com Sorel o Pelloutier. Significativament, en canvi, elogia també Rosa Luxemburg en un text de 1933 (*OC II 1*: 300-302). Indica Saint-Sernin: «l'analyse de la situation de l'Allemagne est nourrie de la lecture de Marx, et plus encore de Lénine et Trotski» (Saint-Sernin, 1988: 37).

i «aquesta lucidesa heroica que constitueix la seva marca pròpia», «es posa de manifest una vegada més aquesta facultat, característica del veritable home d'acció, d'examinar fredament tots els elements de qualsevol situació, mantenint tanmateix l'anàlisi, realitzada amb una probitat teòrica irreprotxable, dirigida totalment cap a l'acció immediata»

ii «La qüestió que en aquest moment es planteja en el món, la qüestió que planteja la crisi actual de l'economia capitalista, és, a parer de Trotski, la següent: feixisme o revolució. [...] L'economia i l'Estat han de ser dirigits pels obrers per als obrers, o pel capitalisme dels bancs i els monopolis contra els obrers»

62 Ja hem parlat més amunt de la importància que donava Weil al fet de ser present *corporalment* al lloc on transcorren els esdeveniments crucials de cada moment. Vegeu Revilla (2003: 10-11).

Avant tout, former le front unique; non pas, selon la formule communiste orthodoxe: «faire le front unique par la base», c'est-à-dire inviter les ouvriers social-démocrates à abandonner leurs propres organisations pour se ranger sous la bannière du parti communiste; mais inviter au front unique les organisations social-démocrates telles qu'elles sont, chefs et ouvriers ensemble, en vue d'objectifs déterminés, à savoir la préparation d'une lutte à main armée contre les bandes hitlériennes. Favoriser partout la formation de Comités comprenant les délégués des ouvriers, sans distinction de partis, autrement dit de *Soviets*, ceux-ci étant considérés comme «les organes suprêmes du front unique». Donner aux ouvriers, comme objectif immédiat, le contrôle ouvrier sur la production, mot d'ordre propre au début d'une période révolutionnaire; à ce mot d'ordre, joindre celui d'une large collaboration industrielle entre l'Allemagne et la Russie en vue du second plan quinquennal, collaboration qui serait assurée par une entente entre les organisations ouvrières allemandes et l'État soviétique, et qui permettrait de faire fonctionner à plein rendement des centaines de grandes usines actuellement arrêtées. (Ibid.: 113)<sup>i</sup>

Com veurem més endavant, Weil afirma en diversos moments compartir aquesta concepció de la revolució, que es troba també a l'obra de Lenin *L'Estat i la revolució* i es fonamenta en les reflexions de Marx sobre la Comuna de París de 1871, exposades a *La guerra civil a França*. Com afirma Marx en una carta del 12 d'abril de 1871, que Lenin cita a *L'Estat i la revolució* i Weil parafraseja a l'article «Après la mort du Comité des 22» (ibíd.: 74), l'objectiu de la revolució comunista no era emparar-se del poder de l'Estat, sinó destruir l'Estat i substituir-lo per una organització popular, horitzontal i radicalment democràtica, com la de la Comuna:

Si et fixes en l'últim capítol del meu *Divuit de Brumari* veuràs que hi exposo que la pròxima temptativa de la Revolució Francesa no serà passar d'unes mans a les altres la maquinària burocraticomilitar, com s'ha anat fent fins ara, sinó *trencar-la*, que és justament la condició prèvia de tota veritable revolució popular en el continent. Precisament en això consisteix la temptativa dels nostres heroics camarades de París. (Marx, citat per Lenin, 2017b: 69)

---

i «En primer lloc, formar el front únic; no, segons la fórmula comunista ortodoxa, “constituir el front únic a la base”, és a dir, invitar els obrers socialdemòcrates a abandonar les seves organitzacions per arrencar-se sota l'estendard del partit comunista; sinó invitar al front únic les organitzacions socialdemòcrates tal com són, dirigents i obrers conjuntament, amb vista a objectius determinats, és a dir, la preparació d'una lluita armada contra les bandes hitlerianes. Afavorir pertot arreu la formació de Comitès formats per delegats obrers, sense distinció de partits, altrament dit de *Soviets*, considerats com “els òrgans suprems del front únic”. Donar als obrers, com a objectiu immediat, el control obrer de la producció, consigna de l'inici d'un període revolucionari; a aquesta consigna, afegir-hi la d'una intensa col·laboració industrial entre Alemanya i Rússia amb vista al segon pla quinquennal, col·laboració garantida per un acord entre les organitzacions obreres alemanyes i l'Estat soviètic, i que permetria fer funcionar a ple rendiment centenars de grans fàbriques actualment aturades.»

Del que es tractava, doncs, era de repetir victoriosament l'intent de la Comuna o la revolució russa de 1917 evitant que renaqués el poder estatal repressiu que finalment dominà la URSS. Weil, en aquest moment, sembla estar d'acord amb aquest objectiu, que era també el de Rosa Luxemburg quan reclamava, ja el 1918, que els bolxevics no ofeguessin la democràcia ni la llibertat en nom de la revolució (Luxemburg, 1969: 118-119). L'únic que la diferencia de Trotski és que ell pensava que calia redreçar el partit comunista alemany alliberant-lo de la direcció burocràtica soviètica per tal que liderés l'acció revolucionària promovent el front únic; per Weil, en canvi, l'acció s'havia d'organitzar des de l'exterior del partit, des dels sindicats (*OC II 1*: 114).

Quan la ressenya es va publicar a l'agost de 1932, Weil ja era a Alemanya per analitzar les possibilitats d'aquesta acció revolucionària. Des d'aleshores fins a la primavera de 1933, tots els seus articles aniran dirigits a estudiar la situació del país en el període de l'ascens de Hitler al poder. Aquests confirmen en part les idees expressades per Trotski: l'única esperança de revolució es troba en un front únic que reuneixi socialdemòcrates i comunistes, però les burocràcies d'ambdós partits s'hi oposen (*ibíd.*: 110). Al llarg dels mesos següents, Weil amplia l'anàlisi estudiant concretament les relacions de forces per tal de comprendre què hauria de fer el moviment obrer alemany per vèncer el feixisme.

Els articles mostren el que Weil pensava en aquell moment en relació amb la revolució i el comunisme. La revolució li sembla tant desitjable com materialment possible: si va fracassar davant l'auge del feixisme no va ser perquè les condicions materials impedissin el seu triomf, sinó per la mala organització del moviment obrer i els seus dirigents burocràtics. Això, com veurem, canviarà l'any següent, en què s'inicia una reflexió que parteix en part de materials que Weil trobà analitzant la situació alemanya.

En un article d'octubre de 1932, «*Allemagne en attente*», Weil descriu les terribles condicions que la crisi imposava al poble alemany, i afirma alhora que aquestes condicions no deixen cap altra alternativa que la revolució. Amb tot, el moviment obrer alemany roman passiu i a l'espera (*ibíd.*: 122). Si bé la situació fa néixer sentiments de revolta, «*elle ne groupe pas le peuple allemand autour des ouvriers résolus à transformer ce système*» (*ibíd.*: 124).<sup>i</sup> El problema és doncs saber com es pot realitzar aquesta unió d'obrers conscients.

---

i «no reuneix el poble alemany al voltant dels obrers decidits a transformar aquest sistema»

Dels tres grans partits alemanys, que des del juliol de 1932 concentraven més del 70% dels vots, només el partit comunista podia contribuir-hi. El partit nacionalsocialista no podia evidentment liderar cap revolució: «Une révolution ne peut être menée que par des hommes conscients et responsables; on pourrait donc formuler la contradiction essentielle au parti national-socialiste en disant que c'est le parti des révolutionnaires inconscients et irresponsables» (ibíd.).<sup>i</sup> El partit nazi agrupava gent de classes diferents amb expectatives totalment incoherents entre elles, que es mantenien unides gràcies a una propaganda demagògica.<sup>63</sup> Weil remarca, però, que molts dels obrers s'hi afiliaven per sentiments autènticament revolucionaris, decebuts per la política de la socialdemocràcia, del partit comunista i la URSS (ibíd.: 125).

El partit socialdemòcrata, d'altra banda, també era incapaç de liderar una revolució, atès que els anys de col·laboracionisme l'havien fet estretament dependent de l'Estat alemany. Per això no podia guiar els obrers cap a una acció revolucionària que, com hem vist, havia de destruir l'Estat. «En opposition avec la théorie communiste»,<sup>64</sup> escriu, «les social-démocrates et les hitlériens s'accordent pour affirmer que la première étape vers le socialisme est la nationalisation des banques et des industries clefs, sans transformation de l'appareil d'État ni organisation du contrôle ouvrier» (ibíd.: 134).<sup>ii</sup> Fer la revolució implica reconstruir l'economia a partir d'uns fonaments nous (ibíd.: 123), destruint l'aparell d'Estat tal i com existeix en el capitalisme, i això era impossible sense que les organitzacions reformistes perdessin també el poder que havien obtingut gràcies a la col·laboració amb aquest Estat. Per aquest motiu, «le fascisme semble être moins redoutable à leurs yeux que la révolution» (ibíd.: 127).<sup>iii</sup>

Si aquest era el pensament dels líders reformistes, tant del partit socialdemòcrata com dels sindicats, no representava el de les seves bases. Allà hi havia, segons Weil, molts obrers amb ganes de lluitar per transformar el règim: «la crise, qui menace à chaque instant les ouvriers qu'elle n'a pas encore

---

i «Una revolució només pot ser dirigida per homes conscients i responsables; així doncs, es podria formular la contradicció essencial del partit nacionalsocialista dient que és el partit dels revolucionaris inconscients i irresponsables»

63 A *L'Enracinement*, Weil encara assenyala: «La grande habileté du parti nazi avant 1933 a été de se présenter aux ouvriers comme un parti spécifiquement ouvrier, aux paysans comme un parti spécifiquement paysan, aux petits bourgeois comme un parti spécifiquement petit bourgeois, etc. Cela lui était facile, car il mentait à tout le monde» (*OC V 2*: 176).

64 Com veiem, en aquell moment Weil pensava la revolució des de la «teoria comunista».

ii «En contra de la teoria comunista, els socialdemòcrates i els hitlerians estan d'acord en afirmar que la primera etapa cap al socialisme consisteix en la nacionalització de la banca i de les indústries clau, sense transformació de l'aparell de l'Estat ni organització del control obrer»

iii «als seus ulls, el feixisme sembla menys temible que la revolució»

réduits au chômage, fait que les ouvriers ne peuvent plus avoir l'illusion d'être chez eux dans le régime» (ibíd.: 127-128).<sup>i</sup>

La situació semblava apropiada perquè el partit comunista atragués els obrers hitlerians i socialdemòcrates cap a les tesis revolucionàries. Si Weil, abans de viatjar a Alemanya, afirmava que els sindicats havien de ser l'instrument del front únic, allà s'adonà que el sindicalisme alemany estava sotmès al reformisme socialdemòcrata. Escriu als Thévenon: «Rien n'est plus réformiste, plus organiquement réformiste, que les syndicats allemands [...]. Je dois avouer que je suis revenue d'Allemagne avec le sentiment que notre syndicalisme révolutionnaire n'a pas une signification internationale» (SP I: 289).<sup>ii</sup> Si els sindicats no podien organitzar la revolució, era el partit comunista qui ho havia de fer.

Aquest es trobava en un estat de gran debilitat, malgrat els seus bons resultats electorals. La gran majoria dels seus militants eren aturats, sense contacte amb la producció real, atès que la majoria dels treballadors que havien conservat la feina formaven part del partit socialdemòcrata (OC II 1: 129). Això no obstant, aquest estat de debilitat no era del tot insalvable. El partit comunista podria haver aconseguit apropar els treballadors socialdemòcrates i hitlerians cap a les seves files, aprofitat la insatisfacció dels primers i la confusió ideològica dels segons. Llegim a «L'Allemagne en attente»:

En exposant clairement les contradictions intérieures du parti hitlérien, en dénonçant surtout avec une vigueur implacable, le caractère contre-révolutionnaire de toute propagande nationaliste, on pourrait, dans une certaine mesure, isoler le parti hitlérien de la classe ouvrière, en détacher même certains éléments petits-bourgeois.

Au contraire, les... ouvriers social-démocrates, sourdement mécontents de la politique réformiste, n'osent pas s'engager dans la lutte révolutionnaire par une crainte légitime de l'aventure. [...] [O]n ne peut les entraîner que par des accords pratiques permettant aux ouvriers social-démocrates et communistes, impuissants séparément, d'accomplir ensemble des actions bien déterminées (Ibíd.: 130)<sup>iii</sup>

---

i «la crisi, que amenaça en tot moment els obrers que encara no ha enviat a l'atur, fa que els obrers no puguin continuar tenint la il·lusió de ser a casa en el règim»

ii «No hi ha res més reformista, més orgànicament reformista, que els sindicats alemanys [...]. He de confessar que he tornat d'Alemanya amb la sensació que el nostre sindicalisme revolucionari no té cap rellevància internacional»

iii «Exposant amb claredat les contradiccions internes del partit hitlerià, denunciant sobretot amb un vigor implacable el caràcter contrarevolucionari de tota propaganda nacionalista, podríem isolar en certa mesura el partit hitlerià de la classe obrera, separant-ne fins i tot alguns elements petit-burgesos.

En canvi, els obrers socialdemòcrates, silenciosament descontents de la política reformista, no s'atreveixen a comprometre's amb la lluita revolucionària per una por legítima a l'aventura. [...] Només podem atreure'ls mitjançant acords pràctics que permetin als obrers socialdemòcrates i comunistes, que separadament són impotents,

Si el partit comunista alemany s'hagués avançat als esdeveniments denunciant les mentides del partit nacionalsocialista i proposant un front únic d'acció als obrers socialdemòcrates, el moviment obrer alemany hauria tingut la possibilitat de plantar cara al feixisme.<sup>65</sup> Si el partit hagués actuat així, imitant l'actuació dels bolxevics durant la revolució russa, que s'aliaren amb el social-revolucionari Kerenski per derrotar Kornilov (ibíd.: 111), llavors probablement Weil l'hauria admirat, cosa que concorda amb l'opinió de Souvarine segons la qual «si le parti communiste s'était gouverné autrement, elle aurait fini, malgré son hostilité aux partis en général, par y adhérer» (*SP I*: 114).<sup>i</sup> Souvarine la va conèixer, significativament, a finals de 1932, mentre Weil redactava els llargs articles sobre Alemanya.

Però el partit comunista alemany feu exactament el contrari: insistí en combatre ideològicament els socialdemòcrates i feu diverses vegades front comú amb els nazis, adoptant fins i tot part del seu vocabulari nacionalista (*OC II 1*: 130-131). El 1931 participà amb els hitlerians en un referèndum contra els socialdemòcrates (ibíd.: 172), i organitzà amb ells en diverses vagues, en particular la de transports de Berlín el novembre de 1932 (ibíd.: 169, 176-177). Amb aquesta estratègia, el partit comunista legitimava la fraseologia revolucionària del partit nazi, enfonsant encara més els obrers hitlerians en el seu error, i feia que els obrers socialdemòcrates desconfiessin d'ell i se n'allunyessin (ibíd.: 166-167).

¿Per quin motiu el partit comunista alemany va assumir aquesta estratègia, tan contrària, segons Weil, als propis interessos? El 1931, la direcció del partit s'havia declarat contrària a participar del referèndum dels nazis contra els socialdemòcrates, d'acord amb l'estratègia que Weil creia que més convenia. Però la Internacional va intervenir i va obligar-los a canviar, tal com Piatnitsky,<sup>66</sup> membre del Consell executiu de la Internacional, reconeix en un document que Weil cita (ibíd.: 171-172). Un òrgan extern al partit i sense cap tipus de control democràtic –feia cinc anys que el Congrés de la Internacional no es reunia (ibíd.: 186)– va intervenir per canviar l'estratègia que aquest havia decidit de forma autònoma. Així mateix, també fou la Internacional qui impulsà el partit a considerar la socialdemocràcia, i no el nazisme, com l'enemic principal, com també reconeix

---

realitzar junts accions ben determinades»

65 Això, d'altra banda, és el que ja deia Trotski al llibre *I ara?*, segons la ressenya de Weil (*OC II 1*: 111).

i «si el partit comunista s'hagués governat d'una altra manera, ella, malgrat la seva hostilitat als partits en general, hagués acabat adherint-s'hi»

66 Anys més tard serà arrestat, torturat i executat per oposar-se a la «Gran Purga» dels anys 1936-1937. L'execució tingué lloc l'octubre de 1938.



Piatnitsky (ibíd.: 173). Va ser també a partir d'aquests girs estratègics imposats per la Internacional que el partit començà a adoptar el vocabulari nacionalista (ibíd.: 172).

Evidentment, aquesta estratègia va fer perdre la credibilitat del partit davant dels obrers socialdemòcrates, que veien d'uns comunistes que un dia feien propaganda en contra d'un referèndum i el dia següent la feien a favor. I es posaven a la defensiva envers un partit que s'aliava amb els nazis per combatre contra ells. En canvi, els obrers nazis es reafirmaven en la seva posició, atès que els girs estratègics del partit comunista semblaven donar-los la raó. El partit quedava així aïllat dels obrers socialdemòcrates, sense els quals la revolució era impossible, i perdia la batalla ideològica contra els nazis. Només els atacs dels fanàtics hitlerians, que es posaren a assassinar indiscriminadament obrers socialdemòcrates i comunistes, aconseguiren crear espontàniament un front únic a la base. Però la direcció no va corregir la seva estratègia (ibíd.: 173). En lloc d'avançar-se i liderar el front únic contra el feixisme, que és el que li pertocava com a «avantguarda del proletariat», el partit va romandre a l'espera, deixant que els obrers de la base prenguessin la iniciativa desorganitzadament. Després de seguir durant any i mig aquesta estratègia erràtica, el 30 de gener Hitler de 1933 fou nomenat canceller del Reich. Malgrat les resistències de la gran burgesia, que volia utilitzar Hitler pels seus propis fins sense concedir-li el poder (ibíd.: 180), les forces conservadores feren finalment el «front únic» que comunistes i socialdemòcrates no havien sigut capaços de fer. Malgrat que des d'aleshores anaren junts a les manifestacions, els dos partits no van concretar cap proposta formal de front comú, i el partit comunista refusà el pacte de no-agressió que oferiren els socialdemòcrates, que hauria permès iniciar negociacions (ibíd.: 193).

El 19 de febrer, la Internacional socialista va escriure a la Internacional comunista «proposant le front unique contre le capitalisme et le fascisme» (ibíd.: 209).<sup>i</sup> La Tercera Internacional no va respondre res durant setmanes. Dies després hi hagué l'incendi del Reichstag, el partit fou il·legalitzat i molts dels seus militants foren perseguits i assassinats brutalment. Només llavors, quan el front únic ja no podia ser efectiu perquè el partit havia estat reduït a la clandestinitat, «l'International communiste prit la parole, demandant à ses sections nationales de proposer le front unique aux partis socialistes correspondants, et d'accepter même cette fameuse “non-agression” si bruyamment repoussée en Allemagne un mois plutôt» (ibíd.).<sup>ii</sup> Però aleshores ja era massa tard. El

---

i «proposant el front únic contra el capitalisme i el feixisme»

ii «la Internacional comunista va prendre la paraula, demanant a les seccions nacionals que proposessin el front únic als partits socialistes corresponents, i fins i tot que acceptessin la famosa “no-agressió”, tan sorollosament rebutjada a Alemanya un mes abans»

moviment obrer havia estat definitivament esclafat a Alemanya. Al març de 1933 el Reichstag concedia a Hitler els plens poders.

La conclusió que Weil extreu d'aquestes anàlisis és que els partits comunistes sotmesos a la Tercera Internacional no poden liderar cap acció revolucionària. No són més que un instrument de la burocràcia de l'Estat soviètic, i per tant obeeixen uns interessos que no coincideixen amb els del proletariat: «Le parti communiste allemand, comme toutes les sections de l'Internationale, est organiquement subordonné à l'appareil d'État russe» (ibíd.: 185).<sup>i</sup> El canvi d'estratègia del partit, que s'inicià el 1931 i el portà a confrontar-se amb la socialdemocràcia i a coquetejar amb el nazisme amb un llenguatge nacionalista, no es va fer pensant en els interessos del proletariat alemany, sinó en els de l'Estat rus, a qui el nacionalisme alemany convenia per evitar una aliança antisoviètica entre Alemanya i França (ibíd.: 133). I les principals víctimes d'aquesta estratègia foren els militants comunistes alemanys, perseguits, assassinats i torturats pel feixisme, començant pel seu secretari general (ibíd.: 210).<sup>67</sup>

Això l'obligà a radicalitzar les seves crítiques a la Tercera Internacional i a la URSS. La posició de Trotski li semblava poc contundent: la URSS i la Internacional comunista no només havien comès errors, com defensava la posició trotskista, sinó que havien traït directament el proletariat alemany. És per això que havien de ser considerades com a enemigues del moviment obrer, i una revolució només podria realitzar-se en contra d'elles (ibíd.: 187). En una carta a Thévenon afirma: «j'ai perdu en Allemagne tout le respect que j'éprouvais encore malgré moi pour le Parti» (SP I: 289).<sup>ii</sup>

L'anàlisi de la situació alemanya condueix Weil a una *aporia* que reconeix no saber resoldre. D'una banda creu que només una acció organitzada i planificada pot ser eficaç: les accions espontànies, com la de la Comuna, fracassen. D'altra banda, però, tota acció organitzada implica el perill d'engendrar una burocràcia opressiva que actuï segons uns interessos aliens als de la classe obrera, i aquest perill existiria encara que fossin els sindicats els qui organitzessin la lluita. En un text escrit a la primavera de 1933 observa:

Comme solution, les uns proposent un «bon parti», d'autres l'organisation syndicale, d'autres l'action spontanée.

---

i «El partit comunista alemany, com totes les seccions de la Internacional, està subordinat orgànicament a l'aparell d'Estat rus»

67 En efecte, Ernst Thälmann romangué empresonat durant onze anys i finalment fou afusellat el 1944.

ii «a Alemanya he perdut tot el respecte que, a despit de mi mateixa, encara sentia pel Partit»

Les premiers oublient seulement de nous dire par quels moyens on peut constituer un bon parti; comment on peut empêcher qu'il ne se corrompe, comment empêcher, avant et surtout après la prise du pouvoir, l'oppression des inorganisés par le parti, et l'oppression de la base du parti par les cadres.

Les autres négligent de nous dire comment les syndicats peuvent triompher d'un capitalisme que défend un appareil d'État armé de mitrailleuses, de bombes, d'avions. [...] Or comment les syndicats, s'ils avaient mené une lutte victorieuse contre l'État capitaliste, n'exerceraient-ils pas ensuite un pouvoir matériel?

Quant aux insurrections spontanées, toutes ont échoué, même la plus belle de toutes, la Commune. (OC II 1: 221-222)<sup>i</sup>

Així doncs, si bé l'anàlisi de la situació alemanya li va fer perdre el respecte pels partits comunistes lligats a la Internacional, també feu que s'allunyés teòricament del sindicalisme revolucionari. Els escrits polítics de Weil no són valuosos perquè continguin un pensament sistemàtic capaç de donar solucions a tots els problemes, sinó perquè plantegen amb rigor les dificultats associades a les diverses solucions prefabricades i ens obliga a repensar-les. Això és el que efectivament proposava en aquell moment: «La conclusion est que nous devons reprendre par la base tous les problèmes que pose l'action révolutionnaire» (ibíd.: 222).<sup>ii</sup> Cosa que implica no només revisar críticament la política del partit comunista, sinó també el sindicalisme revolucionari. Com escriu aleshores als Thévenon:

C'est le moment surtout – et surtout pour tous les jeunes – de se mettre sérieusement à *réviser* toutes les notions, au lieu d'adopter à 100% une quelconque des plates-formes d'avant-guerre (C.G.T. d'avant-guerre ou parti bolchevik), alors que *toutes* les organisations ouvrières ont à présent fait *complètement faillite*.

Vous voyez que – dans la mesure où le «sindicalisme révolutionnaire» est pour vous un dogme [...] – je cesse décidément d'être avec vous... (SP I: 309)<sup>iii</sup>

---

i «Com a solució, uns proposen un “bon partit”, altres l'organització sindical, d'altres l'acció espontània. Els primers s'obliden tan sols de dir-nos per quins mitjans podem constituir un bon partit; com podem evitar que es corrompi, com evitar, abans i sobretot després de la presa del poder, l'opressió dels desorganitzats pel partit, i l'opressió de la base del partit per part dels quadres.

Els altres no es preocupen de dir-nos com s'ho poden fer els sindicats per triomfar contra un capitalisme defensat per un aparell d'État armat amb metralladores, bombes, avions. [...] I si els sindicats haguessin dirigit una lluita victoriosa contra l'État capitalista, com podrien evitar exercir, després, un poder material?

Pel que fa a les insurreccions espontànies, totes han fracassat, fins i tot la més bella de totes, la Comuna»

ii «La conclusió és que hem de reconsiderar per la base tots els problemes que planteja l'acció revolucionària»

iii «És sobretot el moment – i sobretot per tots els joves – de posar-se a *revisar* seriosament totes les nocions, en lloc d'adoptar al 100% qualsevol de les plataformes de l'avantguerra (CGT d'avantguerra o partit bolxevic), quan actualment *totes* les organitzacions obreres han *fracassat completament*.

Ja veieu que –en la mesura en què el “sindicalisme revolucionari” és per vosaltres un dogma [...]– decididament m'allunyo de vosaltres...»

Això és el que Weil es posà a fer a partir de la primavera de 1933: una revisió profunda dels conceptes que articulaven les teories revolucionàries del seu temps, per tal de descobrir si tenien una base raonable. I la seva resposta, malauradament per tots els qui desitjaríem una transformació radical de la societat capaç d'eliminar l'opressió i la misèria, fou negativa.

### *La crítica al marxisme*

Weil continua sent revolucionària quan inicia aquesta revisió: vol entendre les causes dels fracassos anteriors i obtenir una visió clara dels obstacles a superar i els mitjans d'aconseguir-ho. Ja hem vist que concebia la revolució com un treball, com una tasca metòdica (ibíd.: 312).

Per realitzar aquesta reflexió no analitza les obres de Sorel o Pelloutier, sinó les de Lenin i Marx. En una carta de febrer de 1933 afirma:

les insurrections du type de la Commune sont admirables, mais échouent [...]. Celles du type d'Octobre 17 réussissent, mais aboutissent à renforcer la machine bureaucratique, militaire et policière. Et la non-violence de Gandhi n'apparaît jusqu'ici que comme une forme un peu hypocrite du réformisme. Et nous en connaissons pas de quatrième type d'action. Je ne conçois pas que les militants en posent pas clairement la question [...]. Elle se pose pour tous ceux qui n'approuvent pas le cours stalinien, et qui, étant matérialistes, le considèrent comme étant, non pas tombé du ciel, mais un développement naturel de la révolution d'Octobre. [...]

Il y a un fait évident dont personne en veut reconnaître la portée: *L'État et la Révolution*, l'ouvrage le plus important de Lénin, établit les principes d'une révolution qui a échoué, et a été suivie immédiatement d'une révolution victorieuse, mais, presque dès le début, en contradiction complète avec ces principes, contradiction qui n'a fait que s'accroître. (Ibid.: 307-308)<sup>i</sup>

Aquesta carta mostra el punt de partida de la reflexió que la portarà a redactar el que, al meu parer, és un dels seus escrits més importants, l'article «Perspectives. Allons-nous vers une révolution prolétarienne?» publicat l'agost de 1933 a *la Révolution prolétarienne*. L'objectiu és reflexionar

---

i «les insurreccions de la mena de la Comuna són admirables, però fracassen [...]. Les del mateix tipus que la d'octubre de 1917 triomfen, però acaben enfortint la màquina burocràtica, militar i policial. I fins ara la no-violència de Gandhi no sembla altra cosa que una forma una mica hipòcrita de reformisme. I no coneixem un quart tipus d'acció. No puc entendre com els militants no plantegen clarament la qüestió [...]. Es planteja per tots aquells que no aproven el curs estalinista i que, essent materialistes, no consideren que hagi caigut del cel, sinó que l'entenen com un desenvolupament natural de la revolució d'octubre. [...]

Hi ha un fet evident l'abast del qual ningú no vol reconèixer: *L'Estat i la Revolució*, l'obra més important de Lenin, estableix els principis d'una revolució que ha fracassat, i que ha estat seguida immediatament per una revolució victoriosa, però, gairebé des del primer moment, en completa contradicció amb aquests principis, contradicció que no ha fet més que accentuar-se»

sobre com establir efectivament la revolució que planteja Lenin a *L'Estat i la Revolució*, analitzant alhora les condicions materials que haurien de fer-la possible i les que han provocat que degenerés en el règim estalinista.

Weil no s'allunya en un primer moment, doncs, del que ella mateixa havia anomenat «théorie communiste» (*OC II 1*: 134). Durant l'abril de 1933, en efecte, Weil participà en les reunions convocades per un grup comunista independent que volia unificar els diferents corrents comunistes oposats a l'estalinisme.<sup>68</sup> En aquestes reunions sorgiren discrepàncies entre els que pensaven que calia seguir a la III Internacional, representats en aquell moment pels trotskistes, i els que creien que calia trencar amb ella. Weil, com hem vist, formava part d'aquest segon grup, que es reuní el 22 d'abril per exposar la seva posició. Com que segurament el text fou redactat per ella, que volia assegurar-se així de coincidir plenament amb el seu contingut (*SP I*: 322), hem de concloure que expressa adequadament el pensament polític de Weil en aquell moment.

Allà es distingeix clarament dels trotskistes en defensar que és «impossible de considérer l'État russe actuel, où ne subsiste, sinon sur le papier, aucune des formes politiques ou économiques du contrôle ouvrier, comme un État de travailleurs s'acheminant vers l'émancipation socialiste» (*OC II 1*: 204).<sup>i</sup> I també afirma, d'acord amb el que havia analitzat a Alemanya: «Ils considèrent que la Troisième Internationale [...] a cessé de représenter le communisme selon la définition de Marx [...], et qu'elle n'est plus qu'un instrument aux mains d'une autre classe qui a mené, qui mène et qui mènera le prolétariat de défaite en défaite, parce que cette classe défend ses intérêts propres, qui ne sont pas ceux des travailleurs» (ibíd.: 205).<sup>ii</sup>

---

68 Iniciativa semblant a la que va conduir a la fundació, a Catalunya, del Bloc Obrer i Camperol el 1932, i que culminarà amb la fundació del Partit Obrer d'Unificació Marxista el 1935. Weil va conèixer Joaquín Maurín i Jaume Miravittles, dirigents del BOC, en un viatge a Barcelona durant l'estiu de 1933. Per la història de la fundació del BOC pot consultar-se el text de Maurín, *El Bloque Obrero y Campesino*, publicat el 1932, on s'hi troben formulades, des d'un punt de vista marxista, crítiques a la III Internacional semblants a les que Weil feu entre 1932 i 1933. Weil tenia Maurín en gran estima. Durant la insurrecció franquista de 1936 ell era a Galícia, de manera que els seus companys van perdre'n la pista. Quan Weil va arribar a Barcelona el 1936, va proposar introduir-se a la zona franquista per esbrinar si era viu o mort (*SP II*: 97). A Nova York va trobar-se amb la seva dona, Jeanne Lifschitz, germana de Boris Souvarine, i amb el seu fill Mario (*CSW*, XV-2: 121-122). A la traducció castellana del llibre de Pétrement apareix una nota indicant erròniament que Maurín fou «asesinado por elementos estalinistas» (Pétrement, 1997: 411): en realitat va ser empresonat pels franquistes fins el 1947; després marxà a Nova York i es retrobà amb la seva família. Vegeu *Cómo se salvó Joaquín Maurín*, recull de records i testimonis publicat per Jeanne el 1979. Per l'evolució del pensament de Maurín a la presó i als Estats Units, semblant a la de Boris Souvarine, vegeu l'interessant article d'Agustí Colomines i Companys (2020).

i «impossible de considerar l'Estat rus actual, on les formes polítiques o econòmiques del control obrer existeixen només sobre el paper, com un Estat de treballadors que s'encamina cap a l'emancipació socialista»

ii «Consideren que la Tercera Internacional [...] ha deixat de representar el comunisme segons la definició de Marx [...], i que és només un instrument en mans d'una altra classe que ha dirigit, dirigeix i dirigirà el proletariat de derrota en derrota, perquè aquesta classe defensa els seus propis interessos, que no són els dels treballadors»

És en nom de Marx i del comunisme, doncs, que es critica tant la URSS com la Tercera Internacional. I caldria afegir en nom de la revolució d'octubre, atès que el text elogia l'acció dels bolxevics (ibíd.: 204). Es tracta de renovar la revolució de 1917 també contra l'Estat soviètic que, com l'Estat capitalista, no pot ser reformat, sinó només transformat revolucionàriament. Per això «la lutte pour les réformes en Russie soviétique telle qu'elle est préconisée par l'opposition de gauche, a dès maintenant un contenu révolutionnaire» (ibíd.: 205),<sup>i</sup> i la contradicció entre els interessos del proletariat i l'Estat rus «ne peut être résolue que par la force» (ibíd.: 206).<sup>ii</sup>

Per tal de dur a terme aquesta nova acció revolucionària, el text proposa trencar tota relació amb la Tercera Internacional i «travailler à préparer un regroupement des révolutionnaires conscients» (ibíd.: 205),<sup>iii</sup> estudiant la possibilitat de crear una nova organització: «La formation d'une nouvelle organisation révolutionnaire sur le plan national et international représente pour eux non une perspective immédiate et actuelle mais une perspective historique vers laquelle il convient d'orienter dès maintenant l'effort d'éclaircissement, d'éducation et de propagande» (ibíd.).<sup>iv</sup> Aquesta nova organització només podria vèncer la burocràcia estalinista sense reproduir-la de nou «sur la base des mots d'ordre clairs de la démocratie prolétarienne» (ibíd.).<sup>v</sup> És significatiu que no s'aclareixi si aquesta nova organització revolucionària i democràtica havia de ser un partit o un sindicat: per Weil, com hem vist, ambdues opcions implicaven problemes. Finalment, el text reivindica que l'orientació política que s'hi expressa és fidel tant a l'ideal socialista expressat per Lenin i Marx com al mètode materialista:

Ils repoussent avec mépris la stupide accusation de révisionnisme qu'on a dirigée contre eux. Non pas qu'ils entendent s'attacher à la stricte orthodoxie marxiste que raillait Marx quand il disait: «Je ne suis pas marxiste», et contre laquelle Engels mettait en garde par sa formule: «Notre doctrine n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action.» Mais ils ne peuvent considérer que comme une marque de mauvaise foi le fait de lancer contre eux une telle accusation au moment même où, au nom de la méthode marxiste d'analyse matérialiste et au nom de l'idéal socialiste si nettement formulé par Marx et Lénine, ils combattent sans équivoque toutes les tentatives faites pour réviser Marx dans un sens réactionnaire, depuis Bernstein jusqu'à Stalin. (Ibíd.: 206)<sup>vi</sup>

i «la lluita per les reformes a la Rússia soviètica, tal com la preconitza l'oposició d'esquerres, té des d'ara mateix un contingut revolucionari»

ii «només pot ser resolta per la força»

iii «treballar per prepara un reagrupament dels revolucionaris conscients»

iv «La formació d'una nova organització revolucionària en el pla nacional i internacional no representa per ells una perspectiva immediata i actual, sinó una perspectiva històrica cap a la qual convé orientar des d'ara l'esforç d'esclarament, d'educació i de propagada»

v «basant-se en les consignes clares de la democràcia proletària»

vi «Rebutgen amb menyspreu l'estúpida acusació de revisionisme que s'ha dirigit contra ells. I això no pel fet que creguin haver-se d'aferrar a l'estricta ortodòxia marxista que Marx ridiculitzava dient: "Jo no soc marxista", i

Aquest era doncs el marc teòric des del qual Weil es proposava repensar la teoria revolucionària: utilitzar el mètode materialista de Marx per tal de comprendre l'evolució històrica del moment i reflexionar sobre els mitjans d'establir la revolució descrita per Lenin a *L'Estat i la Revolució*.

És probable que Weil cregués que en aquell moment la revolució era impossible a causa tant de la manca d'organització de la classe obrera com de la relació històrica de forces. Ja hem vist que afirmava, d'acord amb Trotski, que la qüestió «feixisme o revolució» s'havia de resoldre a Alemanya, i allà havia vençut el feixisme. La classe obrera, a més, es trobava desarmada, atès que totes les organitzacions que havia forjat per defensar-se estaven controlades per aparells burocràtics amb interessos aliens als seus. Tanmateix, aquest punt de vista no descartava totalment la revolució. Si bé les circumstàncies l'impedien, una determinada organització de la classe obrera podria fer-la realitat en un altre moment. En particular, per exemple, els escrits sobre Alemanya suggereixen que la revolució hauria estat possible si el partit comunista hagués actuat d'una altra manera.

A partir de la primavera de 1933 Weil inicia una reflexió d'una naturalesa diferent: ja no li interessarà tant saber quin tipus d'organització pot fer la revolució, sinó si les condicions materials generades pel desenvolupament del capitalisme permeten una revolució com la que plantejaven Marx i Lenin. Del que es tracta per tant és d'analitzar si no hi ha una contradicció entre el mètode d'anàlisi marxista i la seva teoria de la revolució, si no és «contradictoire d'appuyer l'idée de révolution sur le matérialisme» (Saint-Sernin, 1988: 68).<sup>i</sup> En aquest cas, la revolució no seria només circumstancialment impossible, sinó que ho seria a causa de les condicions materials de producció: per molt que fos liderada per una organització «pura» –partit o sindicat–, acabaria engendrant un règim dominat per una casta burocràtica. Aquest convenciment és el que obligà a Weil a abandonar, malgrat els seus desitjos, tota esperança d'una solució revolucionària dels problemes socials.

En un text de la mateixa primavera de 1933, «Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'URSS et quelques autres points», Weil anuncia el que es proposa fer al llarg dels mesos següents:

---

contra la qual Engels advertia amb la seva fórmula: “La nostra doctrina no és un dogma, sinó una guia per l'acció.” Però només poden considerar com una mostra de mala fe el fet que es llanci contra ells aquesta acusació precisament quan, en nom del mètode marxista d'anàlisi materialista i en nom de l'ideal socialista tan clarament formulat per Marx i Lenin, combaten inequívocament totes les temptatives de revisar Marx en un sentit reaccionari, des de Bernstein fins a Stalin»

i «contradictori recolzar la idea de revolució en el materialisme»

Nous vivons sur une doctrine élaborée par un grand homme certes, mais un grand homme mort il y a cinquante ans. Il a créé une méthode; il l'a appliquée aux phénomènes de son temps; il ne pouvait l'appliquer aux phénomènes du nôtre.

Les militants d'avant-guerre ont senti la nécessité d'appliquer la méthode marxiste à la forme nouvelle qu'avait prise le capitalisme de leur temps. La mince brochure de Lénine concernant l'impérialisme témoigne un tel souci, pour lequel les préoccupations quotidiennes des militants laissaient malheureusement peu de loisir. (OC II 1: 213)<sup>i</sup>

Es tracta doncs de prendre el mètode materialista i renovar l'esforç de comprensió del desenvolupament capitalista del seu temps, tal com Marx i Lenin havien fet per les seves èpoques respectives. El petit pamflet de Lenin és el llibre *L'imperialisme, fase superior del capitalisme*, que constitueix per Weil un dels pocs casos d'aplicació del mètode marxista per comprendre la societat del seu temps. Lenin partia «de les dades generals irrefutables de l'estadística burgesa» per oferir «un quadre de conjunt de l'economia mundial capitalista en les seves relacions internacionals, al començament del segle XX, en vigílies de la primera guerra mundial imperialista» (Lenin, 2017a: 17). El llibre pretén mostrar que el capitalisme de principis del segle XX era significativament diferent del del segle XIX. A Alemanya, les grans empreses, que representaven el 1907 el 0,9% del total, posseïen més del 75% de la força de vapor i elèctrica del país (ibíd.: 30). Als Estats Units, les grans empreses, també un 0,9% del total, representaven el 1904 el 38% de la producció; només cinc anys més tard, el 1909, representaven ja el 43,8% (ibíd.: 31).

Així doncs, el capitalisme, segons el seu desenvolupament natural, estava engendrant el monopoli, com Marx ja havia previst (ibíd.: 36). Lenin mostra, basant-se en l'obra d'economistes burgesos, que això estava passant en diversos països europeus, on grans empreses s'unien en trusts, esclafant totalment la competència (ibíd.: 34-35). Les crisis econòmiques, assumides com un fenomen inherent al desenvolupament capitalista, col·laboraven amb aquest procés de concentració, atès que només les grans empreses sobrevivien (ibíd.: 38, 51). Als Estats Units i a Alemanya els trusts representaven a principis del segle XX més del 70% de la producció. Els grans beneficis d'aquestes corporacions els permetien invertir molts diners en millores tècniques, cosa que els donava la possibilitat de produir a un ritme totalment inassumible per les petites empreses (ibíd.: 42).

---

i «Vivim d'una doctrina elaborada certament per un gran home, però un gran home mort fa cinquanta anys. Va crear un mètode; el va aplicar als fenòmens del seu temps; no podia aplicar-lo als fenòmens del nostre. Els militants d'abans de la guerra van sentir la necessitat d'aplicar el mètode marxista a la nova forma que havia adoptat el capitalisme del seu temps. El petit opuscle de Lenin sobre l'imperialisme testimonia aquest interès, pel qual les preocupacions quotidianes dels militants, malauradament, deixen poc temps lliure»



Així mateix, paral·lelament a aquest procés de concentració de la producció, els mateixos economistes burgesos reconeixien que s'estava passant d'un capitalisme industrial, on els grans beneficis s'obtenien gràcies a innovacions tècniques, a un capitalisme financer on «els guanys principals van a parar als 'genis' de les maquinacions financeres» (ibíd.: 47). En aquest context, els bancs s'havien de convertir cada vegada més en els protagonistes de l'economia. La seva funció, explica Lenin, consisteix a convertir «el capital monetari inactiu en actiu, això és, en capital que produeix beneficis; reuneixen tota mena d'ingressos metàl·lics i els posen a disposició de la classe dels capitalistes» (ibíd.: 53). La gran concentració del capital en trusts fa que els capitalistes individuals siguin incapaços de competir amb la gran capacitat inversora de les societats anònimes, i obliga tots els capitalistes a dependre de les injeccions dels bancs. Aquests, per tant, «passen a ser de modestos intermediaris que eren abans a monopolistes omnipotents que disposen de quasi tot el capital monetari de tots els capitalistes i petits barons, així com de la majoria dels mitjans de producció i de les fonts de matèries primeres d'un o de diversos països» (ibíd.). El 1913, els nou grans bancs d'Alemanya posseïen gairebé la meitat de tots els dipòsits, i els petits bancs anaven sent eliminats (ibíd.: 54). En realitat, però, els grans bancs controlaven molt més que això, esdevenint els accionistes majoritaris d'altres empreses: «Les grans companyies, particularment els bancs, no només absorbeixen directament els petits, sinó que els 'incorporen', els subordinen, els inclouen en 'el seu' grup, en el seu consorci (segons el terme tècnic) mitjançant la 'participació' en el seu capital, la compra o el canvi d'accions, el sistema de crèdit, etc.» (ibíd.: 55). Tenint en compte això, ja a finals de 1909 aquests nou grans bancs controlaven en realitat el 83% del capital bancari alemany (ibíd.). Als Estats Units, gairebé tot el capital bancari estava en mans de dues entitats, Rockefeller i Morgan (ibíd.: 69).

La gran concentració del capital bancari permetia a aquestes entitats un control no només sobre el sector financer, sinó sobre tota l'economia, atès que totes les empreses acudeixen a elles, depenen d'elles i els donen informació, com reconeixien els mateixos economistes burgesos (ibíd.: 69).

A això cal afegir que els bancs passen a dirigir de fet les empreses d'altres sectors comprant accions i entrant als seus consells d'administració (ibíd.: 70). Així mateix, aquesta «unió personal» dels bancs i la indústria «es completa amb la 'unió personal' de tots dos amb el govern» (ibíd.: 71). Lenin cita l'obra d'Otto Jeidels, que afirma: «Els llocs als consells d'administració són confiats voluntàriament a personalitats de renom, així com a antics funcionaris de l'Estat, els quals poden proporcionar no poques facilitats (!) en les relacions amb les autoritats...» (ibíd.).

Aquesta transformació del capitalisme d'industrial a financer va acompanyada d'una gran acumulació de capital en els països més desenvolupats, en aquell moment Anglaterra, França, Estats Units i Alemanya. Com que en aquests països la indústria ja funcionava a ple rendiment, el capital difícilment podia reinvertir-se en la indústria nacional. Malgrat les innovacions tècniques, els beneficis del capital financer no podien rendibilitzar-se en el sòl nacional, i d'aquí nasqué la necessitat «d'exportar el capital», és a dir, d'invertir-lo en altres parts del món. I aquesta és, per Lenin, la causa econòmica de l'imperialisme. «Els capitalistes es reparteixen el món, no com a conseqüència de la seva particular perversitat, sinó perquè el grau de concentració a què s'ha arribat els obliga a seguir aquest camí per tal d'obtenir beneficis» (ibíd.: 128). Com que els monopolis capitalistes, com hem vist, estan íntimament lligats amb els Estats, la competència entre ells es dona ara de forma pacífica i adés per la guerra: «en l'època del capital financer, els monopolis d'Estat i els privats s'entrellacen formant un tot i [...], tant els uns com els altres, no són, en realitat, més que diferents anelles de la lluita imperialista entre els més grans monopolistes pel repartiment del món» (ibíd.: 128). És aquesta necessitat d'exportar capitals, característica de la nova etapa del capitalisme, la que explica la intensificació de la colonització a finals del segle XIX: si el 1876 només un 10,8% del territori africà era colònia europea, el 1900 ja ho era el 90,4%, i els territoris europeus de la Polinèsia passaren del 56,8% al 98,9% durant el mateix període (ibíd.: 131). Lenin anticipa, d'altra banda, el neocolonialisme quan mostra que els països amb capital financer poden continuar dominant malgrat perdre el control polític: «El capital financer és una força tan considerable, tan decisiva en totes les relacions econòmiques i internacionals, que és capaç de subordinar –i en efecte subordina– fins i tot els estats que gaudeixen d'una independència política completa» (ibíd.: 140). Lenin també ens permet comprendre com és que els Estats occidentals han pogut continuar dominant el món malgrat no tenir matèries primeres i malgrat haver deslocalitzat la indústria: «El món ha quedat dividit en un grapat d'estats usurers i una majoria gegantina d'estats deutors» (ibíd.: 172).

Això fa previsible, diu Lenin, que els capitalistes que habiten als estats rendistes els converteixin en paradisos de luxe, desplaçant les funcions productives als altres territoris del planeta. Tal com assenyalava Schulze-Gaevernitz, aquest desenvolupament del capitalisme comporta que «Europa descarrega el treball físic [al principi l'agrícola i el miner, després el treball industrial més brutal] sobre les espatlles de la població de color i es reserva el paper de rendista» (ibíd.: 178). Com a exemple d'aquest procés, Lenin observa que a Anglaterra «es priva l'agricultura d'una part de terra cada dia més gran per a dedicar-la a l'esport, a les diversions dels rics» (ibíd.: 179). Durant la segona meitat del segle XIX, la població obrera industrial d'Anglaterra baixà del 23 al 15%. Així

mateix, aquesta divisió mundial fomentava la immigració cap als països rendistes, on els salaris eren més alts (ibíd.: 180). La situació actual sembla demostrar que aquest procés ha seguit desenvolupant-se en la mateixa direcció.

Així mateix, el fet que en l'imperialisme l'economia estigui sobretot regulada pel capital financer fa que augmenti significativament l'especulació, que implica «l'increment extraordinari de la classe o, més ben dit, del sector rendista, això és, d'individus que viuen del 'tall del cupó', completament allunyats de la participació en l'empresa i la professió dels quals és l'ociositat» (ibíd.: 170-171). Això augmenta les operacions financeres arriscades. Un capitalista industrial del segle XIX, amb les seves fàbriques, havia de ser prudent, atès que un error podia dur-lo a la ruïna. Un especulador que ven i compra accions d'indústries repartides per tot el món, en canvi, s'enriqueix precisament gràcies a les operacions arriscades, que deixen caure empreses senceres. Aquestes operacions augmenten en èpoques de creixement econòmic, quan és possible obtenir grans beneficis, de manera que les èpoques de prosperitat empenyen el capitalisme més ràpidament cap a les crisis. Per això Lenin afirma: «L'Estat rendista», format a l'època del capitalisme financer, «és l'estat del capitalisme parasitari i en descomposició» (ibíd.: 173).

Lenin defensa que aquesta evolució mostra que el capitalisme està arribant a la seva fi. El cor del capitalisme és la lliure competència, i aquesta ha engendrat el seu contrari, el monopoli, i una economia que és ja, de fet, planificada pels grans trusts (ibíd.: 151-152).

Weil està d'acord a grans trets amb aquesta anàlisi de Lenin, si bé l'actualitza amb la lectura d'obres econòmiques que li donen pistes de l'evolució del sistema en els disset anys que la'n separen. Aquesta ha de ser sempre la tasca dels qui reivindiquen el mètode marxista: «Le marxisme ne peut cependant rester vivant qu'à titre de méthode d'analyse, dont chaque génération se sert pour définir les phénomènes essentiels de sa propre époque» (OC II 1: 213).<sup>i</sup> També ella constata el pas del capitalisme industrial al financer: «Le premier roi du pétrole, Rockefeller, a conquis sa suprématie par une trouvaille d'ordre industriel, les pipe-lines; le second, Deterding, n'a été le concurrent heureux de Rockefeller que grâce à des coups de bourse et à des manœuvres financières. Cette succession est symbolique» (ibíd.: 215).<sup>ii</sup> I també conclou, com afirmava Lenin, que el capitalisme

---

i «Amb tot, el marxisme només pot romandre viu com a mètode d'anàlisi, que cada generació ha d'utilitzar per definir els problemes essencials de la pròpia època»

ii «El primer rei del petroli, Rockefeller, va aconseguir la supremacia per una descoberta d'ordre industrial, les pipe-lines; el segon, Deterding, ha esdevingut el competidor de Rockefeller gràcies únicament a operacions de borsa i maniobres financeres. Aquesta successió és simbòlica»

ha entrat en una fase de parasitisme i descomposició.<sup>69</sup> A les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, la «gran obra» que escriurà el 1934 coronant el període de profunda revisió iniciat la primavera de 1933, Weil indica: «Les moyens de la lutte économique, publicité, luxe, corruption, investissements formidables reposant presque entièrement sur le crédit, écoulement de produits inutiles par des procédés presque violents, spéculations destinées à ruiner les entreprises rivales, tendent tous à saper les bases de notre vie économique bien plutôt qu'à les élargir» (OC II 2: 100).<sup>i</sup>

Durant el viatge a Alemanya conegué la revista *Die Tat*, l'òrgan de joves economistes «brillants», representants del capital financer (OC II 1: 135), on també es defensava que el capitalisme es trobava en una fase de transició cap a un nou model econòmic, caracteritzat per la fusió del capital i els Estats i una economia centralitzada i planificada. Durant la primavera de 1933, Weil escrigué una ressenya del llibre *La Fin du Capitalisme* de Ferdinand Fried,<sup>70</sup> principal teòric de la revista, on indica: «plus d'une analyse pourrait servir de commentaire pour des textes de Marx ou de Lénine» (ibíd.: 218).<sup>ii</sup> La tesi de Fried és exactament la mateixa de Lenin que hem citat més amunt: «L'idée centrale est que le capitalisme proprement dit est mort, du fait que la concurrence s'est transformée en son contraire» (ibíd.).<sup>iii</sup> Així mateix, Weil mostra que a Amèrica el «Trust dels Cervells», assessors de Roosevelt, defensaven un model semblant (ibíd.: 215), i posa de manifest que també a França alguns cercles, com el format al voltant de la revista *Plans*, promovien idees anàlogues (ibíd.: 267). Així doncs, tot semblava donar la raó a Lenin, segons el qual la nova fase econòmica «arrossega, per dir-ho així, malgrat la seva voluntat i consciència, els capitalistes a un cert nou règim social, de transició entre la plena llibertat de competència i la socialització completa» (Lenin, 2017a: 45).

Per comprendre aquesta transformació, Weil destaca un fenomen que Marx i Lenin també van identificar, però sense preveure el rol que jugaria: la importància creixent de la burocràcia. El desenvolupament del capitalisme ha comportat un tipus de divisió de treball en la classe capitalista:

---

69 Al text de novembre de 1931, «Réflexions concernant la crise économique», Weil ja assenyalava el pas del capitalisme industrial al capitalisme financer, i l'interpretava com un signe clar de «descomposició econòmica» (OC II 1: 66).

i «Els mitjans de la lluita econòmica, publicitat, luxe, corrupció, inversions formidables que reposen gairebé únicament en el crèdit, venda de productes inútils per procediments quasi violents, especulacions destinades a arruïnar les empreses rivals, tots tendeixen més aviat a minar les bases de la nostra vida econòmica que no pas a eixamplar-les»

70 Pseudònim de Friedrich Zimmermann (Chenavier, 2001: 279-280).

ii «més d'una anàlisi podria servir com a comentari a textos de Marx o Lenin»

iii «L'idea central és que el capitalisme pròpiament dit és mort, pel fet que la competència s'ha convertit en el seu contrari»

si abans els capitalistes eren alhora propietaris i directors de les empreses, cada vegada més apareix una divisió entre els inversos que posseeixen el capital i els «tècnics de la direcció», contractats a sou pels propietaris. Ja Marx va percebre-ho, però en aquell moment el fenomen no estava tan desenvolupat i no va reflexionar-hi prou (*OC II 1: 270*).

Quan Lenin escriu el seu text sobre l'imperialisme el fenomen ja ha progressat força, i cita Schulze-Gaevernitz, que el 1915 escrivia amb nostàlgia: «Trenta anys enrere, els empresaris que competien lliurement entre ells duïen a terme nou desenes parts del treball econòmic que no pertany a l'esfera del treball físic dels “obrers”. En l'actualitat, són els *funcionaris* els que realitzen les nou desenes parts d'aquest treball econòmic intel·lectual» (Lenin, 2017a: 68). Lenin posa l'exemple d'un dels grans bancs francesos, que «ha organitzat una secció especial dedicada a recollir informacions financeres [...]. En aquesta secció hi treballen permanentment 50 enginyers, personal d'estadística, economistes, advocats, etc. Costa de 600.000 a 700.000 francs anuals» (ibíd.: 73-74). I mostra, així mateix, que els bancs inverteixen molts diners en crear «societats especials d'investigació tècnica» (ibíd.: 76) per tal de fer més competitives les empreses controlades per ells. Weil, per la seva banda, cita un text de 1928 de Jean-Paul Palewski en el qual llegim: «Nous arrivons à l'époque qu'on a pu appeler l'ère des techniciens de la direction [...]. Le chef n'est plus un capitaliste maître de l'entreprise, il est remplacé par un conseil de techniciens» (*OC II 1: 270*).<sup>i</sup>

Com assenyala Lenin: «D'aquí sorgeix d'una manera natural la següent pregunta: *en què* desemboca la “transició” d'aquest nou capitalisme?» (2017a: 68). Pel líder bolxevic, que escrivia aquest text el 1916 a l'exili des de Suïssa, la resposta era clara: només podia desembocar en la revolució que portaria el món cap a una societat comunista, segons la dialèctica marxista. La lliure competència havia engendrat la seva antítesi, el capitalisme monopolista: calia superar la contradicció mitjançant la revolució. Lenin cita el socialdemòcrata alemany Hilferding, que el 1910 escrivia: «La resposta del proletariat a la política econòmica del capitalisme financer, a l'imperialisme, pot ser no el lliure canvi, sinó només el socialisme. La finalitat de la política proletària no pot ser actualment la restauració de la lliure competència (que s'ha convertit ara en un ideal reaccionari), sinó únicament la destrucció completa de la competència per mitjà de la supressió del capitalisme» (ibíd.: 191-192). Segons Lenin, el capitalisme imperialista posa les bases materials que permeten aquesta supressió. En relació amb el control de l'economia per part dels grans trusts, el líder bolxevic observa: «se'ns fa evident que ens trobem davant d'una socialització

---

i «Arribem a l'època que s'ha pogut anomenar l'era dels tècnics de la direcció [...]. El cap ja no és un capitalista amo de l'empresa, és reemplaçat per un consell de tècnics»

de la producció [...]; que les relacions d'economia i propietat privades constitueixen un embolcall que ja no es correspon amb el contingut [...]; un embolcall que pot romandre en estat de descomposició durant un període relativament llarg [...], però que, tanmateix, serà ineluctablement suprimit» (ibíd.: 216-217).

L'únic que distingiria aquest funcionament econòmic del comunisme, sembla suggerir Lenin, és que aquesta planificació és encara en mans de capitalistes que busquen aconseguir un benefici privat: «La producció passa a ser social, però l'apropiació continua sent privada» (ibíd.: 45). Per fer la revolució només caldria expropiar aquests pocs capitalistes que ja dirigeixen la producció mundial.

Ja hem vist que per Weil la teoria comunista era contrària a l'ideal d'una economia planificada i dirigida per l'Estat, que defensaven tant els socialdemòcrates com els nazis (*OC II 1*: 134). L'ideal comunista és la destrucció de l'aparell burocràticomilitar de l'Estat, tal i com va fer la Comuna de París de 1871: «La revolució», diu Lenin, «consisteix en el fet que el proletariat *destrueix* l'“aparell administratiu” i *tot* l'aparell de l'estat, i el substitueix per un altre de nou, format pels obrers armats» (Lenin, 2017b: 184). Tot el cos burocràtic, militar i policial de l'estat hauria de ser substituït per un funcionament anàleg al de la Comuna: «La completa elegibilitat i revocabilitat *en qualsevol* moment de tots els funcionaris sense excepció; la reducció del seu sou als límits del “salari normal d'un obrer”: aquestes mesures democràtiques, senzilles i “evidents per si mateixes”, al mateix temps que unifiquen els interessos dels obrers i de la majoria dels camperols, serveixen de pont que condueix del capitalisme al socialisme» (ibíd.: 79). Organitzar així la societat ja és possible, segons Lenin, gràcies a les condicions creades pel capitalisme financer i monopolista:

el mecanisme de la gestió social ja està preparat en aquestes organitzacions [monopolistes]. No cal sinó derrocar els capitalistes, destruir, per la mà fèrria dels obrers armats, la resistència d'aquests explotadors, trencar la maquinària burocràtica moderna de l'estat modern, i tindrem davant de nosaltres un mecanisme d'alta perfecció tècnica, lliure del «paràsit» i perfectament susceptible de ser posat en marxa pels mateixos obrers units, de donar ocupació a tècnics, inspectors i comptables i retribuir el treball de *tots* aquests, com el de *tots* els funcionaris de l'«estat» en general, amb el salari d'un obrer. Heus aquí una tasca concreta, una tasca pràctica que ja és immediatament realitzable respecte a tots els trusts, que allibera els treballadors de l'explotació i que té en compte l'experiència ja iniciada pràcticament (sobretot en el terreny de l'organització de l'estat) per la Comuna. (Ibíd.: 88)

El que discutirà Weil, d'acord amb el mètode materialista que hem analitzat més amunt (*OC II 2*: 37), no és si els bolxevics o Lenin en particular volien establir realment aquest règim democràtic,

sinó si les condicions materials permetien establir-lo. L'imperialisme, com mostra Lenin, engendra una economia increïblement centralitzada i planificada: ¿una economia així, que produeix el que necessiten milers de persones i on intervenen milers o milions de treballadors, pot ser controlada democràticament per aquests mateixos treballadors? Segons Lenin sí, atès que el capitalisme «simplifica les funcions de l'administració de l'“estat”, permet desterrar l'“administració burocràtica” i reduir-ho tot a una organització dels proletaris» (Lenin, 2017b: 86); les funcions de direcció s'han simplificat tant que «poden reduir-se a operacions tan senzilles de registre, comptabilitat i control, i són totalment assequibles per a tots els que saben llegir i escriure», i «poden portar-se a terme fàcilment pel “salari normal d'un obrer”, i se les pot (i se les ha de) desposseir de tota ombra de privilegi i jerarquia» (ibíd.: 79).

Ara bé, és veritat, això? ¿La planificació centralitzada de la producció d'una economia que ha de suplir a milions de persones és una tasca «totalment assequible per a tots els que saben llegir i escriure»? ¿No hem vist que precisament un dels fenòmens de l'imperialisme era l'aparició dels «tècnics de la direcció», i que els trusts financers dedicaven gran quantitats de capital per pagar equips formats per economistes i enginyers capaços de dirigir l'activitat econòmica? Weil mostra que, de fet, les condicions materials de l'imperialisme han complicat les funcions de direcció, exigint la creació d'un cos d'especialistes dedicat únicament a aquesta tasca. «Ce développement de la bureaucratie dans l'industrie», assenyala Weil al text «Perspectives», «n'est que l'aspect le plus caractéristique d'un phénomène tout à fait général. L'essentiel de ce phénomène consiste dans une spécialisation qui s'accroît de jour en jour» (OC II 1: 271).<sup>i</sup> Podem expropiar els capitalistes i socialitzar la propietat, però això no evitarà que aquest cos continuï dirigint l'economia. En contra del que sembla suggerir Lenin, els processos que regulen la societat esdevenen cada vegada més complexos, de manera que només poden ser controlats per especialistes: «Toute notre civilisation», afirma Weil a les *Réflexions* de 1934, «est fondée sur la spécialisation, laquelle implique l'asservissement de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent; et sur une telle base, on ne peut qu'organiser et perfectionner l'oppression, mais non pas l'alléger» (OC II 2: 33).<sup>ii</sup> És fals que, tal i com voldria Lenin, «la société capitaliste ait élaboré dans son sein les conditions matérielles d'un régime de liberté et d'égalité» (ibíd.),<sup>iii</sup> atès que funciona precisament gràcies a l'especialització que fa de les funcions de direcció un monopoli reservat únicament als experts. Amb independència del problema de la propietat, si no som capaços de resoldre el problema de l'especialització tota

i «Aquest desenvolupament de la burocràcia a la indústria és només l'aspecte més característic d'un fenomen totalment general. L'essencial d'aquest fenomen consisteix en una especialització que s'accentua cada dia més»

ii «Tota la nostra civilització es fonamenta en l'especialització, que implica l'asserviment dels que executen als que coordinen; i sobre una tal base només podem organitzar i perfeccionar l'opressió, però no alleugerir-la»

iii «la societat capitalista hagi elaborat en el seu si les condicions materials d'un règim de llibertat i d'igualtat»

temptativa de prendre el poder revolucionàriament reproduirà al seu interior aquesta divisió entre les funcions de direcció i les d'execució (ibíd.). Weil estava d'acord amb l'anàlisi segons la qual la societat avançava cap a una economia centralitzada i planificada. Però aquesta economia no permetia l'establiment de l'ideal comunista tal com el trobem a *L'Estat i la revolució*, que és per ella, com hem vist, l'obra més important de Lenin (*SP I*: 308). El capitalisme es troba en efecte en una fase de transició, però no vers una economia dirigida democràticament per les organitzacions obreres, sinó cap als Estats totalitaris burocràtics, freds i brutals que ja s'havien imposat a la URSS, Itàlia i Alemanya.<sup>71</sup>

És des del fenomen de la burocràcia que calia analitzar el problema de l'emancipació social. «Caste ou classe, la bureaucratie est un facteur nouveau dans la lutte sociale» (*OC II 1*: 215), que ens obliga a revisar les prediccions marxistes:

À vrai dire, Marx avait bien aperçu la force d'oppression que constitue la bureaucratie. [...] Mais Marx ne s'est pas demandé s'il ne s'agit pas là d'un ordre de problèmes indépendant des problèmes que pose le jeu de l'économie capitaliste proprement dite. [...] Et cependant, si l'on voit très bien comment une révolution peut «exproprier les expropriateurs», on ne voit comment un mode de production fondé sur la subordination de ceux qui exécutent à ceux qui coordonnent pourrait ne pas produire automatiquement une structure sociale définie par la dictature d'une caste bureaucratique. (Ibíd.: 272)<sup>i</sup>

No és sorprenent, doncs, que la revolució bolxevic no creés el règim democràtic que Lenin esperava. De la mateixa manera com ell, des d'un punt de vista materialista, criticava Kautsky per creure en la possibilitat d'un capitalisme no imperialista, atès que l'imperialisme està causat pel desenvolupament mateix de les bases materials del capitalisme, Weil critica la concepció revolucionària del marxisme per creure que les condicions materials del capitalisme contemporani, que fan néixer una casta burocràtica amb el poder de dirigir tota l'economia, permeten l'establiment d'un règim democràtic. La crítica de Weil a la URSS és doncs més materialista que la que feu

---

71 Manuel Sacristán, que coneixia bé l'obra de Weil, assumeix una part essencial de la seva crítica quan escriu, al pròleg de la traducció catalana de *El capital*: «Una lectura tan literal com sigui possible d'aquests textos permet salvar el model teòric general marxista (perquè sens cap mena de dubte es pot entendre la florida de les societats anònimes industrials i financeres com a la revolució de les relacions de producció resolutòria de la “contradicció” amb el desenvolupament de les forces productives assenyalada per Marx en aquells anys), però no la seva predicció socialista» (Sacristán, 1983: 7).

i «En realitat, Marx es va adonar que la burocràcia constitueix una força d'opressió. [...] Però Marx no va preguntar-se si no es tracta d'un ordre de problemes independent dels problemes que planteja el joc de l'economia capitalista pròpiament dita. [...] I tanmateix, si es veu clarament com una revolució pot “expropiar els expropiadors”, no s'entén com un mode de producció fonamentat en la subordinació d'aquells que executen a aquells que coordinen podria evitar produir automàticament una estructura social definida per la dictadura d'una casta burocràtica»



Trotski: aquesta no es convertí en un Estat totalitari, burocràtic i opressiu perquè unes persones «malvades» traïssin la revolució, sinó que aquesta transformació estava ja determinada per les condicions materials creades pel desenvolupament del sistema capitalista: «Ce sont [...] des nécessités matérielles, non les pensées des individus qui déterminent la structure de la société» (ibíd.: 332).<sup>i</sup>

Així doncs, és mitjançant el mètode materialista que Weil critica el marxisme, i és per això que no comparteixo l'opinió que expressa Heinz Abosch a l'article «La critique du marxisme par Simone Weil». Segons Abosch: «La critique du marxisme a été rendue possible par le refus du matérialisme philosophique formulé dès l'origine. Simone Weil a été imprégnée de la philosophie idéaliste, enseignée par Alain et fondée sur Kant, Descartes, Platon» (Abosch, 1985: 161)<sup>ii.72</sup> Però Weil no critica la teoria marxista de la revolució basant-se en la filosofia idealista, sinó argumentant que les condicions materials converteixen tot intent revolucionari, per molt ben intencionat que sigui, en una dictadura burocràtica. Weil no pensava que calgués defensar, en contra del materialisme, que la història «était le domaine des idées» (ibíd.).<sup>iii</sup> No va criticar el marxisme oposant-li les forces de l'esperit, com diu Abosch (ibíd.); ella afirma amb contundència a les *Réflexions*: «Toutes les forces sont matérielles; l'expression de force spirituelle est essentiellement contradictoire» (OC II 2: 84).<sup>iv</sup> Si els bolxevics no van fer desaparèixer progressivament l'Estat ni van establir «le régime le plus démocratique qu'on ait jamais vu sur la terre» (OC II 3: 266),<sup>v</sup> això va ser perquè no van analitzar si els mitjans, és a dir, el partit i la revolució, eren els adequats (ibíd.). És a dir, per no haver sigut prou materialistes, atès que per Weil: «Le méthode matérialiste consiste avant tout à examiner n'importe quel fait humain en tenant compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en usage» (OC II 1: 292)<sup>vi.73</sup>

i «Són [...] les necessitats materials, no els pensaments dels individus, les que determinen l'estructura de la societat»

ii «El refus del materialisme filosòfic, formulat des del primer moment, va fer possible la crítica al marxisme. Simone Weil va impregnar-se de la filosofia idealista, ensenyada per Alain i fonamentada en Kant, Descartes, Plató»

72 És veritat que critica el «materialisme filosòfic vulgar», però per ella aquest fou defensat per Lenin i Engels, no per Marx (OC II 1: 305-306). La crítica marxista del capitalisme pressuposa per Weil la diferència entre subjecte i objecte, atès que «l'essence même du régime capitaliste consiste, comme l'a montré Marx avec force, en un “renversement du rapport entre le sujet et l'objet”» (ibíd.: 307). Del que es tracta és d'aconseguir que l'ésser humà controli els objectes en lloc de ser controlat per ells, cosa que implica una diferència entre l'ésser humà i les coses materials.

iii «era l'àmbit de les idees»

iv «Totes les forces són materials; l'expressió “força espiritual” és essencialment contradictòria»

v «el règim més democràtic que s'hagi vist mai sobre la terra»

vi «El mètode materialista consisteix sobretot a examinar qualsevol fet humà considerant, més que els fins perseguits, les conseqüències que se segueixen necessàriament del joc dels mitjans utilitzats»

73 Abosch reconeix que la crítica que exposa del marxisme no és la de Weil, sinó la seva pròpia, atès que critica Weil pels mateixos motius: «la théorie du totalitarisme de Simone Weil doit aussi être un peu corrigée. Elle caractérisait le totalitarisme comme étant l'avenir inévitable; elle nommait “rêve éveillé” l'idée de pouvoir donner à l'Histoire une autre direction. On rencontre là un déterminisme pessimiste aussi péremptoire que le déterminisme optimiste de Marx. Dans les deux cas, on nie la liberté de l'homme» (Abosch, 1985: 160). Ara bé, hom pot defensar que les

La reflexió iniciada durant la primavera de 1933 condueix Weil a l'elaboració d'una crítica molt més profunda de la URSS de la que fins aleshores havien fet els diversos grups opositors. Tant Trotski com Rosa Luxemburg, per exemple, creien que hauria sigut possible reorientar la Revolució d'Octubre: si no s'havia fet era per culpa de la ineptitud o la mala voluntat dels dirigents. Així mateix, els sindicalistes revolucionaris creien que els sindicats haurien pogut liderar una «bona» revolució. Per Weil, però, els sindicats es trobarien amb els mateixos obstacles que els bolxevics, perquè estan determinats per les condicions materials. És per això que durant l'estiu de 1934 enviarà una carta a *la Révolution prolétarienne* afirmant:

le manifeste du «Pouvoir au Syndicat» m'a paru une intense rigolade. Les ouvriers n'ont pas le pouvoir dans leurs propres syndicats, ils y sont aux mains des bonzes, qui n'ont pourtant d'autres moyens de domination que leurs fonctions bureaucratiques. Qu'est-ce que ça serait si ces bonzes avaient en plus l'armée, la police, toute la machine de l'État! Un stalinisme syndical ne m'attire pas plus que l'autre. Vous verriez que le premier organe interdit serait la *R.P!* (Ibíd.: 357)<sup>i</sup>

Després dels articles sobre Alemanya, la seva preocupació no era si la revolució era materialment possible, com hem vist, sinó quin tipus d'organització podia realitzar-la. Les seves anàlisis posteriors, en canvi, l'obliguen a acceptar que les condicions materials impedeixen la revolució que ella desitjava. I per això afirma a les *Réflexions* de 1934: «Le mot de révolution est un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu» (OC II 2: 45).<sup>ii</sup>

Weil descobreix mitjançant aquesta anàlisi que hi ha «contradiction, contradiction évidente, éclatante, entre la méthode d'analyse de Marx et ses conclusions» (ibíd.: 135).<sup>iii</sup> Em sembla que aquesta és una de les grans aportacions de Simone Weil a la filosofia política, tal i com reconeix Francisco Fernández Buey (2007: 22), i és per això que no puc estar d'acord amb Vetö quan afirma

---

condicions materials de producció fan que determinades accions siguin impossibles sense negar la llibertat humana. El que per Weil és absurd és pretendre saltar per damunt de les condicions materials, perquè xocarem inevitablement contra elles: cal comprendre-les i actuar en conseqüència. Recordem que per Weil no hi ha contradicció entre llibertat i necessitat: som lliures precisament quan actuem coneixent els obstacles que imposa la necessitat. Per això definia: «Nécessité = ensemble de conditions d'une action libre» (OC I: 377).

i «el manifest del “Poder al Sindicat” m’ha semblat una autèntica bestiesa. Els obrers no tenen el poder en els seus sindicats, són a les mans de buròcrates, que no tenen cap altre mitjà de dominació que les seves funcions burocràtiques. Què passaria si aquests buròcrates tinguessin, a més, l'exèrcit, la policia, tota la maquinària de l'Estat! Un estalinisme sindical no m'atrau més que l'altre. Ja veurieu com el primer òrgan prohibit seria la *R[évolution] P[rolétarienne]!*»

ii «El mot revolució és un mot pel qual es mata, pel qual es mor, pel qual s'envia les masses populars a la mort, però que no té cap contingut»

iii «contradicció, contradicció evident, esclatant, entre el mètode d'anàlisi de Marx i les seves conclusions»

que si no hagués escrit els textos religiosos i metafísics de la dècada de 1940, «Simone Weil ne serait qu'une essayiste brillante mais mineure et une promesse de philosophe. Rien de plus» (Vetö, 2014: 19).<sup>i</sup> El rigor amb què Weil planteja problemes al marxisme la converteixen en una autora indispensable per tota persona que es prengui seriosament l'obra de Marx.<sup>74</sup>

Que Weil critiqui el marxisme, tanmateix, no vol dir que esdevingui idealista, com ja hem mostrat, sinó més aviat el contrari. És precisament mitjançant el mètode materialista que Weil critica Marx: fins al final de la seva vida considerarà que tota anàlisi social seriosa ha d'utilitzar aquest mètode si no vol fer-se il·lusions falses sobre l'esdevenir social. Això significa que hem de partir de l'anàlisi marxista del capitalisme i el seu desenvolupament, tenint en compte, per exemple, el que diu Lenin sobre l'època del capitalisme financer. Pretendre transformar o reformar la societat sense analitzar les condicions imposades pel mode de producció és com intentar construir un pont sense tenir en compte les lleis de la gravetat ni les característiques del terreny damunt del qual ha de ser construït.

Weil mateixa indica, de fet, que el fenomen de l'Estat burocràtic totalitari podia deduir-se de la descripció marxista del desenvolupament del capitalisme. En un fragment escrit l'últim any de la seva vida, dedicat precisament al marxisme, afirma:

L'œuvre vraiment capitale de Marx, c'est l'application de sa méthode à l'étude de la société qui l'entourait. Il a défini avec une précision admirable les rapports de force dans cette société. Il a montré que le salariat est une forme d'oppression, que les travailleurs sont inévitablement asservis dans un système de production où, dépouillés de savoir et d'habileté, ils sont réduits presque au néant devant la prodigieuse combinaison de la science et des forces naturelles qui se trouve comme cristallisée dans la machine. Il a montré que l'État, étant constitué par des catégories d'hommes séparées de la population, bureaucratie, police, cadres de l'armée, forme lui-même une machine qui écrase automatiquement ceux qu'il prétend représenter. Il a aperçu que la vie économique allait devenir elle-même de plus en plus centralisé et bureaucratique, rapprochant ainsi les conducteurs de la production de ceux qui conduisent l'État.

Ces prémisses devaient le conduire à prévoir le phénomène moderne de l'État totalitaire et la nature des doctrines qui surgiraient autour de lui. (OC V 1: 603-604)<sup>ii</sup>

---

i «Simone Weil només seria una assagista brillant però menor i una promesa de filòsofa. Res més»

74 En un altre text, Fernández Buey escriu que la crítica de Weil mostra «cómo sin el mejor conocimiento filológico de Marx se puede ir más lejos que nadie (en la época) al plantear el problema sustancial. Solo Walter Benjamin es comparable entre los contemporáneos» (2020: 169).

ii «L'obra verdaderament capital de Marx és l'aplicació del seu mètode a l'estudi de la societat que l'envoltava. Va definir amb una precisió admirable les relacions de força en aquella societat. Va mostrar que el treball assalariat és una forma d'opressió, que els treballadors són inevitablement sotmesos en un sistema de producció on, despullats de saber i d'habilitat, són reduïts gairebé al no-res davant la combinació prodigiosa de la ciència i les forces naturals

Ja hem vist com Lenin, aplicant el mètode de Marx, va mostrar que les prediccions de Marx s'estaven complint en l'època de l'imperialisme: que la producció esdevenia cada vegada més centralitzada, concentrada en uns trusts el poder dels quals es compenetrava cada vegada més amb el dels Estats. Això és per Weil totalment rigorós i precís. El problema és pensar que aquesta situació crea les condicions adequades per una revolució democràtica que posi els mitjans de producció veritablement en mans del poble. Weil afirma sobre Marx, i l'observació valdria també per Lenin:

Marx voulait que ce sombre mécanisme apportât la justice. C'est pourquoi il n'a pas voulu prévoir. Il a admis l'absurdité la plus criante, la plus contraire à ses propres principes. Il a supposé que, tout étant réglé par la force, un prolétariat sans force allait néanmoins réussir un coup d'État politique, le faire suivre d'une mesure purement juridique, à savoir la suppression de la propriété individuelle, et se trouver de ce fait le maître de tous les domaines de la vie sociale. (Ibid.: 604)

Marx i Lenin van voler creure, sense demostrar-ho, que el desenvolupament històric de les forces productives condueix d'una manera inevitable cap a la justícia. La contradicció entre el mètode d'anàlisi marxista i la seva teoria revolucionària es deu al fet que el marxisme va conservar de forma acrítica la concepció hegeliana de la història: és per això que Lenin pot afirmar amb un to triomfant, com hem vist, que la lliure competència està engendrant grans monopolis. La contradicció anuncia ja la superació de la contradicció. Però ni ell ni Marx no expliquen com les condicions materials engendrades pel capitalisme monopolista haurien de permetre-la.

Aquesta és la crítica que Weil fa a Marx a les *Réflexions* de 1934: no el critica per ser materialista, sinó precisament per no haver-se desfet del tot de l'idealisme hegelian. L'únic motiu per creure que el desenvolupament del capitalisme crea les condicions materials adequades per una societat

---

que es troba com cristal·litzada en la màquina. Va mostrar que l'Estat, essent constituït per categories d'homes separats de la població, burocràcia, policia, quadres de l'exèrcit, forma ell mateix una màquina que esclafa automàticament aquells que pretén representar. Va adonar-se que la vida econòmica esdevindria cada vegada més centralitzada i burocràtica, aproximant d'aquesta manera els qui dirigeixen la producció amb els qui dirigeixen l'Estat.

Aquestes premisses l'havien de portar a preveure el fenomen modern de l'Estat totalitari i la naturalesa de les doctrines que sorgirien al seu voltant»

- i «Marx volia que aquest fosc mecanisme aportés la justícia. Per això no va voler preveure. Va admetre l'absurditat més escandalosa, la més contrària als seus principis. Va suposar que, en un món totalment regulat per la força, un proletariat sense força podria tanmateix realitzar amb èxit un cop d'Estat polític, establir seguidament una mesura purament jurídica, a saber, la supressió de la propietat individual, i trobar-se per aquest fet amo de tots els àmbits de la vida social»

autènticament democràtica és la dialèctica hegeliana. La teoria revolucionària de Marx no prové doncs de la seva anàlisi materialista, sinó de Hegel (*OC II 2: 33-35*).

Aquest hegelianisme, d'altra banda, emparentava la concepció marxista de la història amb els capitalistes del seu temps: també per ells, en efecte, el desenvolupament de la indústria empenyia la societat cap a la justícia. És en nom d'aquest progrés que justificaven l'opressió obrera com a transitòria. Igualment, pel marxisme: «La tâche des révolutions consiste essentiellement dans l'émancipation non pas des hommes mais des forces productives» (ibíd.: 34).<sup>i</sup> El desembre de 1933, després d'una forta discussió que Weil tingué amb Trotski a casa seva, va escriure: «Au fond, L.D. [Trotsky] et Lénine ont joué un rôle analogue à celui des grands capitalistes quand le capitalisme était encore “progressif” – au prix de l'écrasement de milliers de vies humaines» (*OC II 1: 321*).<sup>ii</sup>

Per comprendre adequadament els fenòmens socials, haurem d'esdevenir més materialistes que Marx per estudiar en la societat, «comme le physicien dans la matière, les rapports de force» (*OC V 1: 308*),<sup>iii</sup> alliberant-nos de la concepció teleològica de la història. I l'exemple d'aquest materialisme alliberat de la teleologia, Weil el trobarà en Maquiavel.

### **1.3. La qüestió del poder. Un art de la política**

#### *La retirada de l'acció*

Un cop abandonada l'esperança de la revolució, Weil mateixa assumeix que les seves concepcions seran titllades de «reformistes», atès que els revolucionaris –com ella mateixa havia fet abans– caracteritzaven així tota proposta d'acció no dirigida directament a fer la revolució. En un text de 1938, «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français», critica aquells «qui sont habitués à tout considérer sous la double catégorie “révolutionnaire” et “réformiste” –la première épithète, dans ce système manichéen, désignant le bien et la seconde le mal» (*OC II 3: 150*),<sup>iv</sup> i afirma que prefereix una solució «reformista» i menys ambiciosa, però eficaç, abans que una solució revolucionària totalment il·lusòria.

---

i «La tasca de les revolucions consisteix essencialment en l'emancipació no dels homes, sinó de les forces productives»

ii «En el fons, L.D. [Trotski] i Lenin han tingut un paper anàleg al dels grans capitalistes quan el capitalisme encara era “progressiu” –a costa de l'esclafament de milers de vides humanes»

iii «com el físic en la matèria, les relacions de força»

iv «que estan habituats a considerar-ho tot segons la doble etiqueta “revolucionari” i “reformista” –el primer epítet, en aquest sistema maniqueu, designa el bé, i el segon el mal»

Això no obstant, com afirma Dujardin, el seu no és un reformisme polític: «Simone Weil n'abandonna pas son “anti-politisme” des années 30 à 34, pour faire allégeance à la social-démocratie» (1975: 148).<sup>i</sup> Els socialdemòcrates continuaven creient que el capitalisme generava les condicions adequades pel socialisme: l'únic que els diferenciava dels comunistes és que creien que el pas vers el socialisme podia realitzar-se gradualment des de l'Estat capitalista, sense ruptura revolucionària.<sup>75</sup> Weil no compartia aquesta concepció del desenvolupament econòmic, com hem vist, ni tampoc la idea que els socialdemòcrates tenien del socialisme. L'entenien en termes d'economia planificada per l'Estat (*OC II 1*: 134), cosa que per Weil conduïa inevitablement a la guerra, com afirma a les *Réflexions* (*OC II 2*: 101).

Així mateix, com hem vist (*CO*: 449, *OC II 2*: 89-90), Weil va continuar mantenint el seu ideal d'una societat que, estructurada al voltant de la noció de treball, permetés a l'ésser humà controlar els mitjans i els processos de producció en lloc de romandre-hi subordinat. L'opressió, que converteix els treballadors en complements de les màquines, està determinada, segons el mètode materialista, per condicions materials de producció i no pot evitar-se si aquestes no es transformen. Weil afirma a les *Réflexions*:

L'oppression procède exclusivement de conditions objectives. La première d'entre elles est l'existence de privilèges; et ce ne sont pas les lois ou les décrets des hommes qui déterminent les privilèges, ni les titres de propriété; c'est la nature même des choses. Certaines circonstances [...] font surgir des forces qui s'interposent entre l'homme du commun et ses propres conditions d'existence, entre l'effort et le fruit de l'effort, et qui sont, par leur essence même, le monopole de quelques-uns [...]; dès lors, ces privilégiés, bien qu'ils dépendent, pour vivre, du travail d'autrui, disposent du sort de ceux mêmes dont ils dépendent, et l'égalité périt. (Ibíd.: 53)<sup>ii</sup>

Entre aquests privilegis es troben els diners, l'armament militar i els coneixements especialitzats que permeten comprendre la tècnica contemporània. Mentre no trobem la manera d'intercanviar els productes sense dependre d'una institució central que controli el diner; mentre no trobem la manera

---

i «Simone Weil no abandonà el seu “anti-politisme” dels anys 1930-1934 per jurar obediència a la socialdemocràcia»  
75 «Bernstein rebutja la “teoria de l'esfondrament” com la via històrica cap a la realització de la societat socialista. [...] Així, doncs, els sindicats, les reformes socials i fins i tot, com afegeix Bernstein, la democratització política de l'estat són els mitjans per a la implantació gradual del socialisme» (Luxemburg, 2019: 77-78).

ii «L'opressió procedeix exclusivament de condicions objectives. La primera d'elles és l'existència de privilegis; aquests no estan determinats per les lleis o els decrets dels homes, ni pels títols de propietat, sinó per la naturalesa mateixa de les coses. Determinades circumstàncies [...] fan sorgir forces que s'interposen entre l'home comú i les seves condicions d'existència, entre l'esforç i el fruit de l'esforç, forces que són, per la seva mateixa essència, el monopoli d'alguns individus [...]; llavors, aquests privilegiats, encara que depenguin, per viure, del treball de la resta, disposen de la sort d'aquells mateixos de què depenen, i la igualtat desapareix»

de lluitar sense necessitar una estricta jerarquia militar; mentre tinguem una tècnica comprensible només per uns pocs especialistes i que redueix els obrers a mers engranatges de la maquinària, continuarà existint l'opressió. Com escriu al text «Réflexions sur la guerre», de 1933, si no descobrim com produir, lluitar i intercanviar els productes d'una altra manera, ni reforma ni revolució poden ser eficaces (*OC II 1: 298*).

Weil ens presenta un ideal de societat en què aquests privilegis no existeixen, ideal que conservarà més o menys invariable al llarg dels seus escrits. Com assenyala a les *Réflexions* de 1934:

Ainsi, si l'on veut former, d'une manière purement théorique, la conception d'une société où la vie collective serait soumise aux hommes considérés en tant qu'individus au lieu de se les soumettre, il faut se représenter une forme de vie matérielle dans laquelle n'interviendraient que des efforts exclusivement dirigés par la pensée claire [...]. La technique devrait être de nature à mettre perpétuellement à l'œuvre la réflexion méthodique; l'analogie entre les techniques des différents travaux devrait être assez étroite et la culture technique assez étendue pour que chaque travailleur se fasse une idée nette de toutes les spécialités [...]. Les privilèges fondés sur l'échange des produits, les secrets de la production ou la coordination des travaux se trouveraient automatiquement abolis. (*OC II 2: 85*)<sup>i</sup>

Perquè això fos possible, caldria descentralitzar radicalment la producció: «les hommes se grouperaient en petites collectivités travailleuses, où la coopération serait la loi suprême, et où chacun pourrait clairement comprendre et contrôler le rapport des règles auxquelles sa vie serait soumise avec l'intérêt général» (ibíd.: 91-92).<sup>ii</sup>

Weil és conscient que enunciant aquest ideal no aconseguim gaire cosa, atès que no coneixem la tècnica que ha de permetre aquest tipus de treball i de coordinació entre els treballadors: «Sans doute c'est là une pure utopie» (ibíd.: 92).<sup>iii</sup> Tanmateix, és important tenir un ideal per saber cap a on orientar els esforços i reconèixer què cal transformar de la societat. La concepció precisa

---

i «Així, si volem formar, d'una manera purament teòrica, la concepció d'una societat on la vida col·lectiva seria sotmesa als homes considerats com individus en lloc de sotmetre'ls, cal imaginar-se una forma de vida material en què només intervindrien esforços dirigits exclusivament pel pensament clar [...]. La tècnica hauria de ser de tal manera que sempre posés en marxa la reflexió metòdica; l'analogia entre les tècniques dels diferents treballs hauria de ser prou estreta i la cultura teòrica suficientment estesa per tal que cada treballador pogués fer-se una idea clara de totes les especialitats [...]. Els privilegis nascuts de l'intercanvi dels productes, els secrets de la producció o la coordinació dels treballs quedarien automàticament abolits»

ii «els homes s'agruparien en petites col·lectivitats de treballadors, on la cooperació seria la llei suprema, i on cadascú podria comprendre clarament i controlar la relació entre les regles a les quals la seva vida seria sotmesa i l'interès general»

iii «Sens dubte, això és una pura utopia»

d'aquest ideal permet avaluar els diferents modes de producció en funció del major o menor control racional que donen als treballadors: «Il apparaît ainsi une nouvelle méthode d'analyse sociale qui n'est pas celle de Marx, bien qu'elle parte, comme Marx voulait, des rapports de production; mais au lieu que Marx [...] semble avoir voulu ranger les modes de production en fonction du rendement, on les analyserait en fonction des rapports entre la pensée et l'action» (ibíd.: 86).<sup>i</sup>

Això no obstant, ella sabia que aquest mètode deixa sense resoldre dues qüestions fonamentals: la tècnica que ha de permetre aquesta societat ideal i el tipus d'accions que ens hi poden aproximar. Per aquest motiu, allunyant-se de les crides a l'acció que feia en textos anteriors –inclosos els articles dedicats a la situació alemanya–, Weil defensa ara que el que cal, sobretot, és realitzar un treball teòric:<sup>76</sup> «Étant donné que notre impuissance presque complète à l'égard des maux présents nous dispense du moins [...] de nous soucier de l'actualité en dehors des moments où nous en subissons directement l'atteinte, quelle tâche plus noble pourrions-nous assumer que celle de préparer méthodiquement un tel avenir en travaillant à faire l'inventaire de la civilisation présente?» (ibíd.: 107).<sup>ii</sup> Del que es tracta és de trobar els elements de la civilització d'aquell moment –sobretot en la tècnica i la ciència– que podrien servir per establir les bases d'una civilització diferent. A les *Réflexions* precisa: «Quant à la technique, il faudrait l'étudier d'une manière approfondie [...], et cela d'un point de vue tout à fait nouveau, qui ne serait plus celui du rendement, mais celui du rapport du travailleur avec son travail» (ibíd.: 108)<sup>iii</sup>.<sup>77</sup>

Amb tot, fins i tot assumint que aquest estudi revelés la possibilitat d'organitzar la producció d'una manera no opressiva, com desitjaria Weil –«Qui sait si une industrie dispersée en d'innombrables petites entreprises ne susciterait pas une évolution inverse de la machine-outil, et, parallèlement, des

---

i «Apareix així un nou mètode d'anàlisi social que no és el de Marx, encara que parteixi, com volia Marx, de les relacions de producció; però mentre que Marx [...] sembla haver volgut ordenar els modes de producció en funció del rendiment, ara s'analitzarien en funció de les relacions entre el pensament i l'acció»

76 El març de 1934 envia una carta a Simone Pétrement afirmant, en efecte: «j'ai décidé de me retirer entièrement de tout espèce de politique, sauf pour la recherche théorique» (*SP I*: 401).

ii «Tenint en compte que la nostra impotència gairebé total en relació amb els mals presents com a mínim ens dispensa [...] de preocupar-nos per l'actualitat més enllà dels moments en què en sofrim l'impacte, quina tasca més noble podríem assumir que la de preparar metòdicament aquest futur treballant per fer l'inventari de la civilització actual?»

iii «Pel que fa a la tècnica, caldria estudiar-la de manera aprofundida [...], i des d'un punt de vista completament nou, que ja no seria el del rendiment, sinó el de la relació del treballador amb el seu treball»

77 Encara a *L'Enracinement*, de 1943, escriurà: «D'une manière générale, une réforme d'importance sociale infiniment plus grande que toutes les mesures rangées sous l'étiquette de socialisme serait une transformation dans la conception même des recherches techniques» (*OC V 2*: 155). I una mica més endavant: «Jusqu'ici les techniciens n'ont jamais eu autre chose en vue que les besoins de la fabrication. S'ils se mettaient à avoir toujours présents à l'esprit les besoins de ceux qui fabriquent, la technique entière de la production devrait être peu à peu transformée» (ibíd.: 158). Per les reflexions weilianes sobre una nova tècnica, vegeu l'obra de Robert Chenavier, en especial les parts on estudia la correspondència entre Simone Weil i Jacques Lafitte (Chenavier, 2001: 372, 419-436).



formes de travail demandant encore plus de conscience et d'ingéniosité que le travail le plus qualifié des usines modernes?» (ibíd.: 107)<sup>i</sup>–,<sup>78</sup> quedaria encara per resoldre el problema de com podem actuar perquè la societat evolucioni en aquesta direcció i no cap a la centralització. Durant els anys 1934 i 1935, Weil és molt pessimista en relació amb les nostres possibilitats d'acció: «L'unique possibilité du salut consisterait dans une coopération méthodique de tous, puissants et faibles, en vue d'une décentralisation progressive de la vie sociale; mais l'absurdité d'une telle idée saute immédiatement aux yeux. Une telle coopération ne peut pas s'imaginer même en rêve dans une civilisation qui repose sur la rivalité, sur la lutte, sur la guerre» (ibíd.: 105).<sup>ii</sup> Sembla suggerir, com escriu en un altre text de 1934, «Le groupement de l'«Ordre nouveau»», que aquells que volen actuar per transformar la societat xoquen inevitablement amb les condicions materials que la fan opressiva, i acaben creant quelcom contrari del que volien aconseguir, com li va passar a Lenin (*OC* II 1: 327). Per això l'única esperança de Weil en aquest moment semblava ser que la societat col·lapsés per construir alguna cosa nova a partir de les runes: «il est impossible d'arrêter la tendance aveugle de la machine sociale vers une centralisation croissante, jusqu'à ce que la machine elle-même s'enraye brutalement et vole en éclats» (*OC* II 2: 105).<sup>iii</sup>

Aquest pessimisme anunciava una retirada de l'àmbit de l'acció política per centrar-se en l'estudi de condicions de treball i de les possibilitats de transformar-les en el marc del mode de producció contemporani.<sup>79</sup> El 20 de juny de 1934 Weil demanà efectivament a l'administració d'ensenyament una excedència per estudiar «le rapport de la technique moderne, base de la grande industrie, avec les aspects essentiels de notre civilisation, c'est-à-dire d'une part notre organisation sociale, d'autre

i «Qui sap si una indústria dispersa en innumbrables petites empreses no suscitaria una evolució inversa de la màquina-eina, i, paral·lelament, formes de treball exigint encara més consciència i enginy que el treball més qualificat de les fàbriques modernes?»

78 Cal reconèixer que Weil es limita a descriure com hauria de ser la tècnica ideal, però no demostra que pugui ser posada en pràctica en les condicions actuals de producció. Aquesta possibilitat és enunciada sempre hipotèticament. Parlant de les màquines automàtiques afirma, per exemple: «nul ne peut prévoir jusqu'à quel point on pourra la développer si l'on s'en donne la peine» (*OC* II 2: 303). Weil creia que l'electricitat permetia avançar vers una descentralització de la producció i una individualització de la màquina (*OC* VI 1: 122, *OC* V 2: 154). Chenavier ho comenta sense valorar-ho (2001: 427). Jacques Ellul, tanmateix, ha mostrat les raons per les quals aquesta esperança era utòpica. En un text de 1982 escribia: «On oubliait seulement que si le moteur était décentralisé, la force qui l'animaient était, elle, infiniment centralisée. Tout dépendait du réseau électrique qui, lui, était totalement centralisateur par nature et de façon inévitable» (2018: 156).

ii «L'única possibilitat de salvació consistiria en una cooperació metòdica de tots, poderosos i febles, amb vista a una descentralització progressiva de la vida social; però l'absurditat d'una idea semblant salta immediatament a la vista. Una cooperació tal no pot imaginar-se ni en somnis en una civilització basada en la rivalitat, la lluita, la guerra»

iii «és impossible aturar la tendència cega de la màquina social cap a una centralització creixent, fins que la màquina mateixa s'encalli de forma brutal i esclati en mil bocins»

79 Això no obstant, va continuar fent tot el que va poder, a nivell personal, per ajudar nombroses persones. Pétrement mostra que durant anys, sobretot des de l'ascensió de Hitler al poder, va donar suport a refugiats polítics alemanys que fugien de la repressió, oferint-los diners i allotjament a la casa del carrer Auguste Comte, a París. Resultaria massa llarg citar tots els exemples.

part notre culture» (SP I: 413).<sup>i</sup> I per fer-ho, Weil entrà a treballar com a obrera en una fàbrica, en coherència amb la seva epistemologia: per conèixer verdaderament alguna cosa –en aquest cas, els factors que fan que el treball a les fàbriques sigui opressiu–, hem d’anar-la a trobar amb el cos.<sup>80</sup> Weil entrà a treballar el 4 de desembre de 1934, just després d’acabar les *Réflexions*.

### *La lluita pel poder*

L’experiència de fàbrica li va permetre identificar els factors concrets de l’opressió obrera: el ritme de treball, la submissió absoluta i cega a l’autoritat dels capatassos, l’obsessió pels salaris, la por constant a ser acomiadada o de no guanyar prou com per alimentar-se adequadament; tot això serà analitzat amb precisió en alguns dels textos que escriurà durant els anys següents.<sup>81</sup> Tanmateix, en un primer moment la seva opinió sobre la possibilitat de transformar la societat mitjançant l’acció política no canvia. Weil sembla haver-se retirat de l’acció. Durant l’any 1935 i bona part de 1936 no escriu cap article per les revistes obreres amb què fins aleshores havia col·laborat intensament. Sembla pensar que només podem analitzar teòricament les causes de l’opressió, reflexionar sobre les condicions ideals d’un règim no opressiu i anar introduint canvis a petita escala,<sup>82</sup> oblidant-nos de l’acció política.

Però això canvia el juny de 1936. Al maig, la coalició de partits d’esquerres que constituïa el Front Popular va guanyar les eleccions a França. A finals d’aquell mateix mes s’iniciaren vagues en diverses fàbriques del país, i el moviment es va anar escampant fins arribar a la regió parisenca a principis de juny de 1936. Els treballadors ocuparen les fàbriques: «Les ouvriers campaient sur le lieu de travail. On leur apportait leurs repas; dans certaines usines ils avaient installé des hamacs tendus d’une machine à l’autre. Ils passaient le temps comme ils pouvaient, parlant, discutant, jouant, chantant; souvent ils faisaient visiter l’usine à leurs familles. C’était une atmosphère joyeuse, enthousiaste, fraternelle» (SP II: 87).<sup>ii</sup>

i «la relació de la tècnica moderna, base de la gran indústria, amb els aspectes essencials de la nostra civilització, és a dir, d’una banda la nostra organització social, i de l’altra la nostra cultura»

80 Emmanuel Gabellieri indica que mitjançant l’experiència de fàbrica Weil pretén comprendre la tècnica moderna, de manera que «le congé pour études demandé en 1934 n’est pas un pieux mensonge seulement destiné, par exemple, à couvrir une volonté d’expérimentation de la souffrance» (2003: 161). Vegeu també Revilla (2003: 46-47).

81 Vegeu sobretot «Expérience de la vie d’usine» (OC II 2: 289-307) i «La vie et la grève des ouvrières métallos» (ibíd.: 349-361).

82 Això és el que Weil va intentar fer en una fàbrica de Rosières, juntament amb el director de la fàbrica Victor Bernard, que el 1935 havia fundat la revista *Entre nous* per promoure la col·laboració i la comprensió mútua entre els treballadors i la direcció. Vegeu l’article que proposà per la revista, «Un appel aux ouvriers de Rosières» (OC II 2: 323-328), que Bernard rebutjà tement que podia excitar «l’esperit de classe» (CO: 214), i la correspondència que mantingueren després (CO: 212-251).

ii «Els obrers acampaven al lloc de treball. Hom els portava els àpats; en algunes fàbriques havien instal·lat hamaques penjades entre les màquines. Passaven el temps com podien, parlant, discutint, jugant, cantant; sovint ensenyaven la

Weil va participar entusiasmada d'aquest moviment, i visticà algunes de les fàbriques on havia treballat durant l'any 1935. El 10 de juny de 1936 *la Révolution prolétarienne* publica un article seu, titulat «La vie et la grève des ouvrières métallus»,<sup>83</sup> on exposa el que per ella significa aquest esdeveniment. Després d'analitzar els factors concrets que fan que el treball a les fàbriques sigui opressiu (*OC II 2: 351-356*), Weil afirma que, en aquestes condicions, la victòria del Front Popular va provocar en cada obrer «le sentiment que devant le patron, il n'était plus le plus faible. La réaction a été immédiate» (ibíd.).<sup>i</sup>

Més enllà de les reivindicacions concretes, és aquest sentiment el que Weil considera rellevant. El moviment vaguista va fer que els obrers sentissin que tenien una força, que comptaven per alguna cosa i podien negar-se a obeir: «Il s'agit, après avoir toujours plié, tout subi, tout encaissé en silence pendant des mois et des années, d'oser enfin se redresser. Se tenir debout. Prendre la parole à son tour. Se sentir des hommes, pendant quelques jours. Indépendamment des revendications, cette grève est en elle-même une joie. Une joie pure. Une joie sans mélange» (ibíd.: 357).<sup>ii</sup> Per moltes reformes que el Front Popular hagués pogut establir, sense aquest sentiment de poder oposar una resistència, per Weil res d'essencial no s'hauria modificat.

¿En quina mesura aquest sentiment alterava la concepció weiliana de les possibilitats d'actuar per transformar la societat? Ella era molt prudent en relació amb les millores que aquest moviment podia aconseguir. Temia que pogués provocar tancaments d'empreses, amb el conseqüent augment de l'atur, o que impliqués «une nationalisation progressive de l'économie sous la poussée des revendications ouvrières», «une évolution vers l'économie d'État et le pouvoir totalitaire» (ibíd.: 359).<sup>iii</sup> Però les vagues semblen obrir una possibilitat que Weil no havia contemplat fins aleshores:

Je pense, pour moi, que le moment serait favorable, si on savait l'utiliser, pour constituer le premier embryon d'un contrôle ouvrier [...]. Que partout où les patrons invoquent comme motif de

---

fàbrica a les seves famílies. L'ambient era joiós, entusiasta, fraternal»

83 Sobre aquest text és important destacar l'observació de Wanda Tommasi: al títol Weil parla de la vida i la vaga de les *obreras* del metall, en femení, però en diverses traduccions es parla d'*obrers* (1997: 55). Tommasi es refereix a traduccions italianes de Weil, però a la traducció castellana del recull de textos que Trotta ha editat amb el títol *Escritos históricos y políticos* les «ouvrières» també s'han convertit en «obreros» (Weil, 2007: 8).

i «el sentiment que, davant del patró, ja no era el més feble. La reacció va ser immediata»

ii «Després d'haver-se doblegat sempre, d'haver-ho patit tot, haver-ho suportat tot en silenci durant mesos i anys, es tracta finalment de gosar alçar-se. Mantenir-se dempeus. Prendre també la paraula. Sentir-se homes, durant alguns dies. Amb independència de les reivindicacions, aquesta vaga és en ella mateixa una joia. Una joia pura. Una joia sense mescla»

iii «una nacionalització progressiva de l'economia per l'empenta de les reivindicacions obreres», «una evolució cap a l'economia d'Estat i el poder totalitari»

résistance la nécessité de boucler le budget, les ouvriers établissent une commission de contrôle des comptes constituée par quelques-uns d'entre eux, un représentant du syndicat, un technicien membre d'une organisation ouvrière. [...] Il y aurait alors enfin et pour la première fois, à la suite d'un mouvement ouvrier, une transformation durable dans le rapport des forces. Ce point vaut la peine d'être sérieusement médité par les militants responsables. (Ibid.: 359-360)

El moviment vaguista havia aconseguit veritablement modificar la relació de forces: els empresaris havien tingut por i s'havien vist obligats a cedir. Durant la nit del 7 al 8 de juny de 1936 signaren amb el govern de Léon Blum uns acords pels quals acceptaven per primera vegada algunes de les reivindicacions històriques de la classe obrera: les vacances pagades, la setmana de quaranta hores i els convenis col·lectius. S'obligava els empresaris, a més, a respectar el dret sindical i s'establia que totes les empreses de més de deu obrers havien de tenir delegats sindicals.<sup>84</sup>

Per Weil, aquests acords no s'havien aconseguit gràcies a la victòria del Front Popular, sinó sobretot pels sentiments que el moviment vaguista havia despertat en els obrers i els empresaris. I això implica reconèixer que no és totalment impossible transformar la societat, com semblava defensar durant els anys 1934 i 1935. Al final de l'article es pregunta: «Allons-nous enfin assister à une amélioration effective et durable des conditions du travail industriel? L'avenir le dira; mais cet avenir, il ne faut pas l'attendre, il faut le faire» (ibíd.: 361).<sup>ii</sup> De nou, Weil creu que cal actuar.

És per això que, després de les vagues del 1936, va retornar amb intensitat a l'activitat sindical. Sembla doncs que s'obria un camí per l'acció eficaç. Un camí complicat, tanmateix, que obligava a fer constantment equilibris entre perills contraris, i que finalment, segons Weil, acabà en fracàs.

¿Quin són els pressupòsits teòrics que permeten concebre aquest tipus d'acció? ¿El mètode materialista de Marx no impedia pensar en la possibilitat de reformes si abans no es modificaven les condicions materials de producció? Això seria així, en efecte, si la societat estigués determinada unívocament pel desenvolupament de les forces productives, anàlogues en Marx a l'Esperit de

---

i «Penso que el moment seria favorable, si sabéssim utilitzar-lo, per constituir el primer embrió d'un control obrer [...]. Que allà on els patrons invoquen com a motiu de resistència la necessitat d'equilibrar els ingressos i les despeses, els obrers estableixin una comissió de control dels comptes constituïda per alguns d'ells, un representant del sindicat, un tècnic membre d'una organització obrera. [...] Hi hauria aleshores finalment i per primer cop, després d'un moviment obrer, una transformació durable en la relació de forces. Val la pena que els militants responsables meditïn seriosament aquesta qüestió»

84 Vegeu el relat d'aquests mesos que fa Lucien Cancouët (2011: 289-295), que també expressa sentiments de joia: «Pour la première fois, l'autorité de la CGT l'emportait sur le grand patronat. C'était merveilleux» (ibíd.: 290).

ii «Assistirem finalment a una millora efectiva i durable de les condicions del treball industrial? El futur ho dirà; però no hem d'esperar aquest futur, l'hem de construir»

Hegel. Weil, al negar la teleologia històrica marxista, ens obliga a repensar què és el que fa que els modes de producció evolucionin i es transformin. A les *Réflexions*, critica el prejudici marxista segons el qual les forces productives sempre progressen i augmenten, atès que un retrocés també és concebible: «Marx n'explique jamais pourquoi les forces productives tendraient à s'accroître [...]; il admet donc implicitement que les forces productives possèdent une vertu secrète qui leur permet de surmonter les obstacles» (ibíd.: 35)<sup>i</sup>.<sup>85</sup>

Per comprendre el que modifica les relacions de producció i intercanvi cal parar atenció a un fenomen que el marxisme subordinava a l'economia: el fenomen del poder. La primera de les condicions objectives que determinen l'aparició de l'opressió en una societat és per Weil, com hem vist més amunt, l'existència de privilegis, que no depèn de la bona o mala voluntat dels éssers humans sinó del desenvolupament material de la producció (ibíd.: 53). Això implica necessàriament una divisió entre persones privilegiades i no privilegiades i, en particular, quan els processos de treball esdevenen tan complicats que només poden ser compresos per uns pocs especialistes, entre els que dirigeixen i manen i els que executen i obeeixen (ibíd.: 54). Això no obstant, l'existència de privilegis no fa néixer per si sola l'opressió. Podríem imaginar un rei savi i just, per exemple, que utilitzés el seu poder per repartir de manera equitativa el treball i la riquesa. Però això esdevé una quimera quan apareix la lluita pel poder: llavors el rei ja no s'ha de preocupar només de repartir equitativament la riquesa, sinó també de ser prou poderós com per vèncer els enemics externs i interns (ibíd.).

Amb independència del seu origen, que Weil no descriu, un cop apareix, la lluita pel poder esdevé un factor socialment determinant, atès que obliga totes les col·lectivitats humanes a sotmetre's a la seva llei. És un fet que, en la realitat, aquesta lluita existeix, que a l'interior de les col·lectivitats diversos rivals lluiten per emparar-se del poder, i que també les col·lectivitats lluiten entre si. Des d'aleshores, tothom ha de fer el que aquesta lluita imposa, perquè el qui no ho faci perdrà el poder i serà esclafat pels rivals. És aquesta lluita la que obliga els privilegiats a oprimir per tal de combatre de forma eficaç contra els enemics interns i externs, així com els capitalistes, segons Marx, es veuen obligats per la competència a espremer al màxim els seus obrers:

---

i «Marx no explica mai per què les forces tendrien productives a créixer [...]; així doncs, admet implícitament que les forces productives posseeixen una virtut secreta que els permet superar els obstacles»

85 En un dels cursos que feu sobre marxisme a principis de 1932 escrivia, en canvi: «Ce progrès n'a rien de miraculeux. [...] Chaque génération produit plus qu'elle ne consomme, chaque génération laisse aussi à la génération suivante une somme de produits plus considérable que ce qu'elle a elle-même reçu. Ainsi, si l'on fait abstraction des catastrophes qui rompent la continuité de l'histoire humaine, chaque génération dispose de moyens de production plus puissants que la génération précédente» (*OC II 1*: 83). Veiem doncs que el pensament polític de Weil canvia significativament en molts punts.

Conserver la puissance est, pour les puissants, une nécessité vitale, puisque c'est leur puissance qui leur nourrit; or ils ont à la conserver à la fois contre leurs rivaux et contre leurs inférieurs, lesquels ne peuvent pas ne pas chercher à se débarrasser de maîtres dangereux; car, par un cercle sans issue, le maître est redoutable à l'esclave du fait même qu'il le redoute, et réciproquement; et il en est de même entre puissances rivales. (Ibid.: 54-55)<sup>i</sup>

Aquesta és per Weil una de les lleis fonamentals que regulen les societats humanes: tota la història de la humanitat està travessada per les lluites de poder. Només podrien acabar si desapareguessin els privilegis, quelcom impossible si no trobem una nova tècnica i una nova ciència, com ja hem vist, o si algú s'aconseguís imposar a tota la resta; però també això és impossible: «Il en serait autrement si un homme pouvait posséder en lui-même une force supérieure à celle de beaucoup d'autres réunis; mais ce n'est jamais le cas; les instruments du pouvoir, armes, or, machines, secrets magiques ou techniques, existent toujours en dehors de celui qui en dispose, et peuvent être pris par d'autres. Ainsi tout pouvoir est instable» (ibid.: 56).<sup>ii</sup>

Són aquestes lluites de poder, i no una virtut providencial inherent a les forces productives, el que modifica constantment el mode de producció. Aquest és el mètode materialista que ens proposa Weil, que es diferencia del de Marx en la mesura que no considera que els fenòmens econòmics siguin més fonamentals que els de la lluita pel poder: «La vue marxiste selon laquelle l'existence sociale est déterminée par les rapports entre l'homme et la nature reste bien la seule base solide pour tout étude historique; seulement ces rapports doivent être considérés d'abord en fonction du problème du pouvoir, les moyens de subsistance constituant simplement une donnée de ce problème» (ibid.: 60).<sup>iii</sup> Les diverses potències s'esforcen per millorar la tècnica per tal d'esdevenir més poderoses que les seves rivals, de la mateixa manera com hem vist que els trusts financers inverteixen grans quantitats de capital en «investigació tècnica» (Lenin, 2017a: 76). Però res no garanteix ni que aquesta recerca obtingui fruit ni que el resultat sigui històricament progressiu, atès que aquesta lluita no és només constructiva sinó també destructiva:

---

i «Conserver el poder és una necessitat vital pels poderosos, atès que és el seu poder el que els alimenta; i han de conservar-lo alhora contra els seus rivals i contra els seus inferiors, que no poden deixar d'intentar desempallegar-se d'amos perillosos; perquè, per un cercle sense sortida, l'amo és temible per l'esclau pel fet mateix que el tem, i reciprocament; i passa el mateix amb les potències rivals»

ii «No seria així si un home pogués posseir una força superior a la de molts altres reunits; però això no passa mai; els instruments del poder, armes, or, màquines, secrets màgics o tècnics, existeixen sempre fora del qui en disposa, i poden ser utilitzats per altres. Així, tot poder és inestable»

iii «El punt de vista marxista segons el qual l'existència social està determinada per les relacions entre l'home i la naturalesa continua sent l'única base sòlida per tot estudi històric; però aquestes relacions han de ser considerades en primer lloc en funció del problema del poder, del qual els mitjans de subsistència són simplement una de les dades»

Tout pouvoir s'efforce consciemment, dans la mesure de ses moyens, mesure déterminée par l'organisation sociale, d'améliorer dans son propre domaine la production et le contrôle [...]. En revanche tout pouvoir s'efforce aussi, et toujours consciemment, de détruire chez ses rivaux les moyens de produire et d'administrer, et est de leur part l'objet d'une tentative analogue. Ainsi la lutte amène ou un progrès ou une décadence économique selon que la construction ou la destruction l'emporte (*OC II 2: 62*)<sup>i</sup>

Podríem pensar que aquestes premisses també poden sostenir una concepció de la història caracteritzada pel progrés, atès que les civilitzacions que vencen són sempre les que tenen un mode de producció més desenvolupat. Però això només és així si reduïm els mitjans de poder a l'economia: un poble molt eficaç militarment, però ineficaç econòmicament, pot destruir una civilització més avançada des del punt de vista de la producció. Així mateix, per Weil aquesta lluita pel poder empeny tota civilització a destruccions cícliques anàlogues a les que Marx va descriure pel capitalisme, atès que tot poder reposa sobre uns recursos que són limitats, però les exigències de la lluita l'obliguen a sobrepassar aquests límits per no quedar-se enrere en relació amb els seus rivals:

Si l'on veut considérer le pouvoir comme un phénomène concevable, il faut penser qu'il peut étendre les bases sur lesquelles il repose jusqu'à un certain point seulement, après quoi il se heurte comme à un mur infranchissable. Mais néanmoins il ne lui est pas loisible de s'arrêter; l'aiguillon de la rivalité le contraint à aller plus loin et toujours plus loin, c'est-à-dire à dépasser les limites à l'intérieur desquelles il peut effectivement s'exercer. Il s'étend au-delà de ce qu'il peut contrôler; il commande au-delà de ce qu'il peut imposer; il dépense au-delà de ses propres ressources. Telle est la contradiction interne que tout régime oppressif porte en lui comme un germe de mort; elle est constituée par l'opposition entre le caractère nécessairement limité des bases matérielles du pouvoir et

---

i «Tot poder s'esforça consciemment, en la mesura que li permeten els seus mitjans, mesura determinada per l'organització social, a millorar la producció i el control en el seu domini [...]. Però tot poder s'esforça igualment, i també de manera conscient, a destruir en els seus rivals els mitjans de produir i d'administrar, i és l'objecte d'una temptativa anàloga per part d'ells. Així doncs, la lluita comporta o un progrés o una decadència econòmica en funció de si preval la construcció o la destrucció»

le caractère nécessairement illimité de la course au pouvoir en tant que rapport entre les hommes.  
(Ibid.: 64)<sup>i</sup> 86

Weil ens proposa estudiar la societat, doncs, parant atenció a les relacions entre la lluita pel poder i el mode de producció. La lluita pel poder modifica el mode de producció, construint i fent-lo progressar en alguns casos, destruint i fent-lo tornar enrere en altres. El mode de producció, d'altra banda, imposa límits a la lluita: no només determina quines potències s'imposen a les altres, sinó que també enfonsa les civilitzacions rivals en profundes crisis quan se sobrepassen determinats límits. «Une étude scientifique de l'histoire serait donc une étude des actions et des réactions qui se produisent perpétuellement entre l'organisation du pouvoir et les procédés de la production; car si le pouvoir dépend des conditions matérielles de la vie, il ne cesse jamais de transformer ces conditions mêmes» (ibíd.: 60).<sup>ii</sup>

¿Com hem d'entendre, en aquest esquema, la nova proposta d'acció política que Weil sembla explorar a partir de 1936? Allà es mostra partidària, com hem vist, d'avançar cap al «control obrer» de les empreses creant organismes sindicals encarregats de fiscalitzar les seves decisions per tal que les forces obreres poguessin identificar les que estan justificades per la conjuntura econòmica i les que, en canvi, només responen als interessos de lucre dels capitalistes i no són indispensables per mantenir la competitivitat de les empreses.

---

i «Si volem considerar el poder com un fenomen concebible, cal pensar que pot estendre les bases sobre les quals reposa només fins a un límit determinat, més enllà del qual xoca com si topés amb un mur infranquejable. Però no li és permès aturar-se: l'agulló de la rivalitat l'obliga a anar més lluny i sempre més lluny, és a dir, a ultrapassar els límits a l'interior dels quals pot exercir-se efectivament. S'estén més enllà del que pot controlar; ordena més del que pot imposar; gasta més dels recursos que té. Aquesta és la contradicció interna que tot règim opressiu porta en si mateix com un germen de mort; està constituïda per l'oposició entre el caràcter necessàriament limitat de les bases materials del poder i el caràcter necessàriament il·limitat de la cursa pel poder com a relació entre els homes»

86 Aquest esquema weilià serveix no només per preveure les crisis econòmiques, sinó també les ecològiques. Weil mostra que aquesta necessitat de créixer il·limitadament no se soluciona amb la socialització dels mitjans de producció, atès que el país que ho aconseguís hauria de continuar competint contra la resta (*OC II 2*: 32). El mateix raonament pot aplicar-se a l'explotació dels recursos limitats de la terra, i explica el motiu pel qual la producció industrial de la URSS tampoc no va ser millor que la capitalista des del punt de vista ecològic. Encara que Weil no parli explícitament de la possibilitat d'una crisi ecològica, indica –i em sembla que és una de les primeres en fer-ho– que un creixement il·limitat de la producció industrial és inconcebible perquè depèn sobretot del petroli, que és un recurs limitat. Podem trobar noves formes d'energia, però no sabem si permetran mantenir els nivells de producció i consum de les societats industrials (ibíd.: 39). Weil fou capaç de descriure amb precisió, fa més de 80 anys, el problema davant del qual ens trobem avui en dia. Fernández Buey destaca els paral·lelismes entre aquesta anàlisi weiliana i la que faran anys més tard ecologistes com Barry Commoner o Georgescu-Roegen (2020: 129).

ii «Un estudi científic de la història seria doncs un estudi de les accions i reaccions que es produeixen de manera perpètua entre l'organització del poder i els procediments de la producció; perquè si el poder depèn de les condicions materials de la vida, mai no deixa de transformar aquestes mateixes condicions»



L'esquema de les *Réflexions* no permet aquest marge de maniobra. Ens presenta una situació en què aquells que governen estan estrictament obligats a fer el que fan, sotmesos fatalment<sup>87</sup> a les exigències de la lluita pel poder:

les rapports sociaux [...] semblent faire peser la folie sur les hommes comme une fatalité extérieure. Car du fait qu'il n'y a jamais pouvoir, mais seulement course au pouvoir, et que cette course est sans terme, sans limite, sans mesure, il n'y a pas non plus de limite ni de mesure aux efforts qu'elle exige; ceux qui s'y livrent, contraints de faire toujours plus que leurs rivaux [...], doivent sacrifier non seulement l'existence des esclaves, mais la leur propre et celle des êtres les plus chers; c'est ainsi qu'Agamemnon immolant sa fille revit dans les capitalistes qui, pour maintenir leurs privilèges, acceptent d'un cœur léger des guerres susceptibles de leur ravir leurs fils. (Ibid.: 57)

I és per això que, a les *Réflexions*, tota resistència està destinada no només a fracassar, sinó fins i tot a endurir l'opressió: «Quant aux opprimés, leur révolte permanente, qui bouillonne toujours bien qu'elle n'éclate que par moments, peut jouer de manière à aggraver le mal aussi bien que de manière à le restreindre; et elle constitue surtout dans l'ensemble un facteur aggravant, du fait qu'elle contraint les maîtres à faire peser leur pouvoir toujours plus lourdement de crainte de le perdre» (ibíd.: 58-59).<sup>ii</sup>

Si després de les vagues de 1936 Weil proposa l'establiment d'un control obrer a les empreses, llavors hem de reconsiderar aquest marc tan rígid. Els capitalistes sempre afirmen que les condicions que imposen són inevitables, però la pressió obrera pot obligar-los a reconèixer que existeix un cert marge de maniobra. Entre el que realment imposa la necessitat i les condicions que els capitalistes fan pesar sobre els obrers hi ha sempre una diferència, en alguns casos més gran i en altres més petita.<sup>88</sup> Aquesta delimita el marge de les reformes que poden realitzar-se: l'objectiu de l'acció sindical serà conèixer aquesta diferència i pressionar per aconseguir el que és possible.

---

87 Jانياud parla encertadament de «fatalitat» per referir-se a la necessitat que sembla imposar-se a les *Réflexions* (2002: 50).

i «les relations sociales [...] semblent fer pesar sobre els homes la follia com una fatalitat exterior. Perquè pel fet que no hi ha mai poder, sinó només cursa pel poder, i que aquesta cursa és sense fi, sense límits, sense mesura, tampoc no hi ha límit ni mesura pels esforços que exigeix; els que s'hi entreguen, obligats a fer sempre més que els seus rivals [...], han de sacrificar no només l'existència dels esclaus, sinó la pròpia i la dels éssers més estimats; és per això que Agamemnon immolant la seva filla reviu en els capitalistes que, per mantenir els seus privilegis, accepten sense escrúpols guerres que poden arrabassar-los els fills»

ii «Pel que fa als oprimits, la seva revolta permanent, que borboleja sempre encara que només esclati en alguns moments, tant pot agreujar el mal com reduir-lo; i constitueix en conjunt sobretot un factor agreujant, pel fet que obliga els amos a fer pesar el seu poder d'una manera cada vegada més feixuga per por de perdre'l»

88 Per una anàlisi de la diferència entre la necessitat veritable, «qui tient [...] à la nature des choses» (OC II 3: 258-259), i la falsa, «qui tient [...] aux rapports humains» (ibíd.), vegeu Chenavier (2001: 350-351).

Cal que matisem doncs l'esquema teòric que acabem d'exposar. Les lluites constants de poder entre els qui dirigeixen i els que executen, així com entre diverses col·lectivitats rivals, transformen el model productiu, i aquest imposa determinats límits al poder. Però en algunes circumstàncies històriques aquest joc de dependència mútua obre un cert marge per reformar de forma estable la societat. I això és el que, segons Weil, van fer possible les vagues de 1936.

Aquest esquema permet plantejar un «art de la política», que no apareix en els textos anteriors a 1936. Alliberada de la concepció unívoca de la història que plantejava el marxisme, Weil passa a considerar la societat travessada per lluites de poder i relacions de força que poden orientar-se cap a diferents direccions en funció de les accions dels diversos actors. La història ja no sembla estar tan fatalment determinada com a les *Réflexions*: cal estar atent als esdeveniments perquè aquests possibiliten cert marge d'acció. I per aprendre a llegir adequadament el fenomen del poder i actuar en conseqüència, l'autor de referència ja no serà Marx, sinó Maquiavel.<sup>89</sup>

### *Un art de la política*

Weil ja havia parlat de Maquiavel en un article publicat el març de 1934 a la revista *La Critique sociale* de Souvarine. Allà descriu el desenvolupament de la revolta dels treballadors de la llana – els *Ciompi* – durant l'estiu de 1378 a Florència<sup>90</sup> per mostrar que aquesta insurrecció ja presentava «avec une pureté remarquable, les traits spécifiques que l'on retrouve plus tard dans les grands mouvements de la classe ouvrière» (*OC* II 1: 334).<sup>i</sup> Weil conclouïa: «Machiavel [...], trois siècles avant que ne fût élaborée la doctrine du matérialisme historique, a su néanmoins, avec la merveilleuse pénétration qui lui est propre, discerner les causes de l'insurrection et analyser les rapports de classe qui en ont déterminé le cours» (ibíd.: 341).<sup>ii</sup>

En aquell moment, Marx era encara més important per ella que Maquiavel: l'anàlisi que fa l'autor italià, ens diu, és anàloga a la que hauria fet un materialista històric. Més endavant, en canvi, les relacions semblen invertir-se. En els textos que escriu sobre Marx a Londres durant l'últim any de la seva vida, el mètode materialista és presentat com l'aplicació contemporània de l'anàlisi que ja feia Maquiavel: «Cette idée était originale par rapport à son temps; mais absolument parlant elle ne

89 Per un estudi sobre la presència, discreta però constant, de Maquiavel en l'obra de Simone Weil vegeu Rius Gatell (2018).

90 Tal i com la troba descrita a les *Istorie Fiorentine* de Maquiavel, III, 12-17.

i «amb una puresa remarcable els trets específics que retrobem més tard en els grans moviments de la classe obrera»

ii «Maquiavel [...], tres segles abans que s'elaborés la doctrina del materialisme històric, va saber discernir, amb la meravellosa penetració que el caracteritza, les causes de la insurrecció i analitzar les relacions de classe que en van determinar el curs»

l'est pas. [...] Élaborer une mécanique des rapports sociaux a été très probablement la véritable intention de Machiavel, qui était un grand esprit» (OC V 1: 316)<sup>i</sup>.<sup>91</sup>

Un dels textos més interessants per comprendre aquesta inversió de la importància de Marx i Maquiavel és el titulat «Méditations sur un cadavre», escrit el 1937. En aquest article, que és també el text fonamental per comprendre «l'art de la política» que Weil planteja durant l'època del Front Popular, hi llegim: «il n'est jamais bon d'avoir derrière soi une doctrine, surtout quand elle enferme le dogme du progrès, la confiance inébranlable dans l'histoire et dans les masses. Marx n'est pas un bon auteur pour former le jugement; Machiavel vaut infiniment mieux» (OC II 3: 77).<sup>ii</sup> La gran aportació de Marx fou l'anàlisi de les relacions de força que estructuraven inevitablement el sistema capitalista donades les seves condicions materials de producció. Tanmateix, la concepció teleològica de la història heretada del hegelianisme, segons la qual les forces productives sempre progressen superant les contradiccions,<sup>92</sup> impedeix parar atenció a *l'oportunitat*, concepte clau en l'obra de Maquiavel i centre de l'art de la política.

Així mateix, en la descripció d'aquest art trobem un factor que fins aleshores no havia aparegut com a políticament rellevant: la imaginació col·lectiva. Si la història està determinada per les relacions entre les lluites pel poder i el mode de producció, aquestes lluites estan elles mateixes determinades no tant per la relació real de forces entre els contrincants, sinó sobretot per l'opinió, dictada per la imaginació, que els diversos actors tenen sobre aquestes relacions de força. És molt probable que Weil pensés això a partir de les vagues de juny de 1936, atès que, com hem vist, per ella el que feia d'aquest moviment quelcom políticament determinant era el sentiment que havia despertat en els obrers i els patrons. Les vagues no van canviar per elles mateixes les condicions materials, sinó sobretot les opinions sobre el possible i l'impossible: «Rêve ou cauchemar, il y a eu quelque chose d'irréel dans l'année qui vient de s'écouler. Tout y a reposé sur l'imagination [...]. Entre le mois de juillet 1936 et, par exemple, le mois de février de la même année, quelle différence y avait-il dans

---

i «Aquesta idea era original en relació amb el seu temps; però parlant en termes absoluts no ho és. [...] Elaborar una mecànica de les relacions socials va ser molt probablement la veritable intenció de Maquiavel, que era un gran esperit»

91 I més antigament, afegeix Weil, també Plató havia tingut en compte aquesta idea. En un dels seus quaderns hi llegim: «*Le marxisme pour autant qu'il est vrai est entièrement contenu dans la page de Platon sur le gros animal, et sa réfutation y est contenue aussi*» (OC VI 2: 453). Weil es refereix a l'analogia platònica entre la societat i una «bèstia grossa i robusta» que trobem a *La República*: 493a-d.

ii «mai no és bo tenir una doctrina al darrere, sobretot quan inclou el dogma del progrés, la confiança inamovible en la història i en les masses. Marx no és un bon autor per formar el judici; Maquiavel és infinitament més valuós»

92 Recordem per exemple que per Lenin la superació revolucionària de l'imperialisme pot endarrerir-se per culpa de la política oportunista, però és en tot cas històricament inevitable. L'embolcall de relacions capitalistes «pot romandre en un estat de descomposició durant un període relativament llarg», però «serà ineluctablement suprimit» (Lenin, 2017a: 216-217).

les données réelles de la vie sociale? Presque aucune; mais une transformation totale dans les sentiments» (ibíd.: 74).<sup>i</sup>

Per bé que imaginària, aquesta situació és políticament rellevant. Perquè la por que sentien els capitalistes el juny de 1936 era real, i va permetre que acceptessin unes mesures que mai no haurien acceptat sense ella. L'art de la política que Weil proposa consisteix a comprendre l'estat de la imaginació col·lectiva que les lluites pel poder determinen per tal d'aplicar les reformes possibles en aquest estat: «L'état des imaginations à tel moment donne les limites à l'intérieur desquelles l'action du pouvoir peut s'exercer efficacement à ce moment et mordre sur la réalité. Au moment suivant, les limites se sont déjà déplacées» (ibíd.: 75).<sup>ii</sup>

Amb tot, el gran perill, i aquest fou per Weil l'error tant de Léon Blum com dels sindicats, és creure's un mateix aquesta representació imaginària. El govern del Front Popular va creure que la classe obrera havia esdevingut realment forta i confiava que els capitalistes continuarien disposats a cedir davant les seves exigències, i per això no va establir les reformes necessàries en un primer moment, sinó que va deixar passar els mesos. Però l'estat de la imaginació col·lectiva canvia segons unes oscil·lacions que el polític ha de tenir en compte. En una altra versió d'aquest text llegim:

L'imagination collective, dont les soudains retournements feront toujours le désespoir de ceux qui désirent comprendre l'histoire, est un facteur réel de la vie sociale, et des plus importants. Dans une certaine mesure elle modèle la réalité à son image, en ce sens que tant que la multitude souffrante croit ne rien pouvoir, elle ne peut effectivement rien; et quand elle croit tout pouvoir, elle peut effectivement quelque chose, jusqu'au jour où, sentant que ce quelque chose n'est pas tout, elle retombe dans son premier sentiment d'impuissance. Retz<sup>93</sup> analysait supérieurement ce jeu de pendule. [...] L'art politique consiste à prévoir plus ou moins ces oscillations mystérieuses, à les sentir quand elles se produisent, à utiliser à chaque moment dans sa plénitude cette force que constitue l'imagination collective, force aveugle et qu'un homme qui sait où il va peut diriger. (Ibíd.: 288)<sup>iii</sup>

---

i «Somni o malson, hi ha hagut alguna cosa d'irreal en l'any que acaba de passar. Tot ha reposat en la imaginació [...]. Entre el mes de juliol de 1936 i, per exemple, el mes de febrer del mateix any, quina diferència hi havia en les dades reals de la vida social? Gairebé cap; però una transformació total en els sentiments»

ii «L'estat de les imaginacions en un moment determinat marca els límits a l'interior dels quals l'acció del poder pot exercir-se de forma eficaç en aquell moment i transformar la realitat. A l'instant següent, els límits ja s'han desplaçat»

93 Es tracta del cardenal Retz, escriptor del segle XVII que Weil admira per la seva lucidesa política, potser tant com Maquiavel. Weil en cita sobretot les *Mémoires*.

iii «La imaginació col·lectiva, els capgiraments sobtats de la qual sempre desesperaran aquells que desitgen comprendre la història, és un factor real de la vida social, i un dels més importants. Modela fins a cert punt la realitat a imatge seva, en el sentit que quan la multitud sofrent creu no poder res, efectivament no pot res; i quan creu poder-ho tot, efectivament pot alguna cosa, fins al dia que, sentint que aquesta cosa no ho és tot, torna a caure en el sentiment inicial d'impotència. Retz analitzava d'una manera superior aquest joc pendular. [...] L'art polític

Això és el que Blum no fou capaç de fer. La situació creada per les vagues de 1936 permetia efectivament algunes reformes, però només si es proposaven en el moment oportú. D'acord amb el que llegí al capítol VIII de *El príncep* de Maquiavel,<sup>94</sup> Weil escriu que calia imposar les reformes més dures pels empresaris al començament, en lloc d'anar-les insinuant a poc a poc mitjançant amenaces impossibles de complir:

Quand un pouvoir nouvellement institué commence par assener à ses adversaires les coups qu'il veut leur donner, puis les laisse à peu près tranquilles, ils lui savent gré de tout le mal qu'ils n'en souffrent pas [...]. Le pire de tout est de les ménager tout en laissant peser sans cesse sur eux des menaces vagues et jamais réalisées; on s'attire alors à la fois l'hostilité et le mépris, et on se perd. C'est ce qui est arrivé. (Ibíd.: 290)<sup>i</sup>

Aquesta és, per Weil, la causa principal que portà Léon Blum a dimitir el 21 de juny de 1937. El seu govern va desaprofitar l'oportunitat que les vagues oferien d'establir «la carte d'identité fiscale et toutes les mesures propres à réprimer les fraudes et l'évasion des capitaux, bref d'imposer jusqu'à un certain point le civisme en matière financière» (ibíd.: 77).<sup>ii</sup> Però en aquell moment només es pensava en les ocupacions de les fàbriques, i no en les mesures econòmiques que mesos més tard, quan l'estat d'imaginació col·lectiva hagués canviat, ja serien impossibles d'establir. «Il fallait prévoir. Il fallait profiter du moment où le champ d'action du gouvernement était plus large qu'il ne pouvait jamais l'être par la suite pour faire passer au moins toutes les mesures sur lesquelles avaient trébuché les gouvernements de gauche précédents» (ibíd.).<sup>iii</sup> Com diu Chenavier, «le moment

---

consisteix a preveure més o menys aquestes oscil·lacions misterioses, a sentir-les quan es produeixen, a utilitzar en cada moment en la seva plenitud aquesta força que constitueix la imaginació col·lectiva, força cega que un home que sap on va pot dirigir»

94 Maquiavel escriu: «a l'apoderar-se d'un estat, qui l'ocupi ha de valorar totes les ofenses que li caldrà fer, i fer-les totes de cop, per no haver-les de repetir cada dia, i en no repetir-les, poder donar seguretat als homes i guanyar-se'ls amb favors. Qui actua d'una altra manera, ja sigui per tímida o mal aconsellat, li caldrà tenir sempre el ganivet a la mà; mai no podrà buscar el suport dels seus súbdits, perquè a causa de les injúries continuades i recents, aquests mai no li podran tenir prou confiança. Perquè les injúries s'han de fer totes a la vegada, per tal que, en assaborir-les menys, ofenguin més poc, mentre que els favors s'han de fer a poc a poc, de manera que s'assaboreixin millor» (2013: 54-55). Weil ja havia resumit aquesta màxima maquiavel·liana a les classes que donà a Roanne durant el curs 1933-1934, com veiem a les *Leçons de philosophie*: «Il faut promettre moins qu'on ne peut tenir, faire du mal tout d'un coup, mais répandre les biens goutte à goutte» (*LP*: 191).

i «Quan un poder novament instituït comença etzibant als seus adversaris tots els cops que vol donar, i després els deixa més o menys tranquils, li estan agraïts per tot el mal que no pateixen [...]. El pitjor de tot és tractar-los amb indulgència mentre constantment es fa pesar sobre ells vagues amenaces mai acomplertes; llavors ens guanyem alhora l'hostilitat i el menyspreu, i ja l'hem feta bona. Això és el que ha passat»

ii «carnet d'identitat fiscal i totes les mesures adequades per castigar els fraus i l'evasió de capitals, en definitiva d'imposar fins a cert punt el civisme en qüestions financeres»

iii «Calia preveure. Calia aprofitar el moment en què el marge d'acció del govern era més ample del que ho seria després per establir com a mínim totes les mesures amb què havien ensopugat els governs d'esquerres anteriors»

opportun au cours duquel il eût été possible d'agir en vue du moment où l'action eût pu être efficace, ce moment a été manqué» (2001: 355).<sup>i</sup>

La capacitat de preveure, reconèixer i aprofitar l'oportunitat és el que diferencia «l'home polític de l'amateur» (OC II 3: 77).<sup>ii</sup> La seva essència consisteix a comprendre i dominar el temps: «Le cours du temps est l'instrument, la matière, l'obstacle de presque tous les arts. [...] Le remède, l'intervention chirurgicale qui sauve un malade à telle étape de sa maladie aurait pu le perdre quelques jours plus tôt.<sup>95</sup> [...] La matière propre de l'art politique, c'est la double perspective, toujours instable, des conditions réelles d'équilibre social et des mouvements d'imagination collective» (ibíd.: 75-76).<sup>iii</sup>

Encara que l'experiència del Front Popular acabés en fracàs, la crítica de Weil mostra que per ella l'acció eficaç hauria estat possible si Léon Blum i el seu govern haguessin sabut aprofitar les lliçons d'aquest art de la política. Les possibilitats d'actuar de forma eficaç en el món no estan doncs del tot tancades, com semblava plantejar a les *Réflexions*. En determinades circumstàncies les lluites polítiques creen les condicions adequades per reformar la societat de forma profunda i estable.

### *Un nou règim interior de les empreses industrials*

Així mateix, Weil sembla donar per primera vegada importància a l'acció institucional. Això no obstant, crec que ens equivocariem si penséssim que esdevé per això «reformista» en el sentit de la socialdemocràcia, confiant en les possibilitats de reformar la societat mitjançant l'acció dels partits en el govern. És veritat que Blum podria haver establert reformes profundes, però només gràcies a les vagues massives. Sense la pressió obrera i la por que fa néixer en els capitalistes, el govern és ineficaç. I és per això que, sense que canviessin les majories parlamentàries, les mesures foren possibles el juny de 1936, però deixaren de ser-ho el 24 febrer de 1937, quan el govern de Blum anuncià que aturava les reformes socials.<sup>96</sup> Per aquest motiu, encara que Weil afirmi per primera

---

i «es va desapropiar el moment oportú en el qual hagués estat possible actuar amb vista al moment en què l'acció hauria pogut ser eficaç»

ii «l'home polític de l'aficionat»

95 També aquest fragment sembla fortament inspirat per la lectura de *El príncep* de Maquiavel. Vegeu el que diu al capítol III (2013: 20).

iii «El curs del temps és l'instrument, la matèria, l'obstacle de gairebé totes les arts. [...] El remei, la intervenció quirúrgica que salva el malalt en una etapa determinada de la malaltia l'hauria pogut matar uns dies abans. [...] La matèria pròpia de l'art polític és la doble perspectiva, sempre inestable, de les condicions reals d'equilibri social i els moviments d'imaginació col·lectiva»

96 Sembla que el govern va aturar-se per sobretot per motius econòmics, cosa que justifica les mesures fiscals que Weil creia que s'haurien d'haver imposat des de juny de 1936. Weil dedica un article a explorar de manera interessant la qüestió dels impagaments dels deutes: «Quelques méditations concernant l'économie» (OC II 2: 486-

vegada la importància de l'acció institucional, l'època de renovada acció militant oberta el juny de 1936 no l'acosta al partit socialista francès (SFIO), sinó que la condueix de nou al sindicat.

A causa d'una cremada a la cama per un accident a la guerra civil espanyola,<sup>97</sup> el Ministeri d'Ensenyament francès li concedí una excedència que anirà renovant al llarg de l'any, de manera que durant el curs 1936-1937 va quedar alliberada d'obligacions docents (*SP II*: 115). Va dedicar el seu temps a reflexionar sobre l'estratègia sindical que calia seguir per assegurar les victòries de juny de 1936. Si bé hem vist que des de l'estiu de 1934 fins a juny de 1936 no havia escrit cap dels seus habituals articles en revistes obreres –ni tan sols per comentar el procés de fusió de la CGT i la CGTU, iniciat el març de 1936 al congrés de Toulouse, que tant havia desitjat–, durant el primer any del Front Popular escriu més d'una quinzena d'articles específicament sobre qüestions sindicals.

L'objectiu de Weil al llarg d'aquests mesos era aconseguir que els sindicats establissin mecanismes de control a les empreses sense perdre per això la seva independència convertint-se en un apèndix de l'aparell burocràtic de l'Estat, com hem vist que havia passat amb els sindicats reformistes d'Alemanya. Per això, com diu en un article publicat durant l'octubre de 1936, calia evitar que la defensa dels drets dels obrers depengués únicament de «“procédures de conciliation et d'arbitrage” que la CGT propose de substituer à la grève et au lock-out» (*OC II 2*: 384).<sup>i</sup> Calia que els sindicats mantinguessin l'instrument gràcies al qual havien aconseguit les victòries de juny de 1936, perquè sense ell deixarien d'existir com a força obrera independent: «Les syndicats allemands avaient adopté l'arbitrage obligatoire et ce fameux préavis de huit jours en cas de grève [...]. Le préavis de huit jours s'est trouvé être, comme ici, inapplicable; il brise l'arme de la grève entre les mains des ouvriers. Et l'arbitrage obligatoire, en remettant toute la vie sociale aux mains de l'État, prépare les ouvriers à accepter ce qui est à nos yeux le plus grand mal, l'État totalitaire» (ibíd.: 384-385).<sup>ii</sup> Veiem doncs que Weil volia preservar la capacitat combativa dels sindicats; però per aconseguir-ho, calia fer-ne un ús responsable.

---

490).

97 Del 8 d'agost al 25 de setembre de 1936 Weil va anar a Espanya a participar a la guerra civil. Tot i que, com havia deixat clar en diverses ocasions, la guerra no li semblava un mitjà adequat per defensar la justícia i no creia que la revolució iniciada en algunes zones republicanes tingués gaires possibilitats d'èxit, desitjava la victòria dels republicans i no volia quedar-se a la rereguarda. Crec tanmateix que les conseqüències que aquesta experiència tingué sobre el seu pensament polític es faran notar més tard. Vegeu per això el capítol següent.

i «“procediments de conciliació i arbitratge” que la CGT proposa per substituir la vaga i el lock-out»

ii «Els sindicats alemanys havien adoptat l'arbitratge obligatori i aquest famós preavis de vuit dies en cas de vaga [...]. El preavis de vuit dies va mostrar-se, com avui en dia, inaplicable; destrueix l'arma de la vaga a les mans dels obrers. I l'arbitratge obligatori, al posar tota la vida social en mans de l'Estat, prepara els obrers per acceptar el que a parer nostre és el pitjor dels mals, l'Estat totalitari»

L'objecte de les crítiques és, altra vegada, el partit comunista. Tanmateix, si als articles sobre Alemanya Weil criticava la passivitat del partit i defensava que calia realitzar accions enèrgiques fent front comú amb els socialdemòcrates per iniciar la revolució, ara el critica precisament per intentar-ho. Segons Weil, el partit comunista estava animant els seus militants sindicalistes, que després de la fusió eren també militants de la CGT, a mantenir l'agitació amb l'objectiu de conduir la classe obrera cap a una acció revolucionària. Això no obstant, com que per Weil la revolució era impossible, aquesta estratègia només podia servir per dividir la classe obrera i la majoria que havia permès el Front Popular, enfortint els corrents que s'oposaven a les reformes. Weil assenyala: «il ne faut pas que la résistance prenne la forme d'une lutte dispersée, qui favoriserait les manœuvres provocatrices soit du parti communiste, soit des patrons. Il n'y a qu'une solution, en ce moment, à ces dangers [...]. Action syndicale énergique prudente, méthodique, coordonnée en vue d'un objectif bien défini: le contrôle ouvrier» (ibíd.: 385).<sup>i</sup>

Perquè aquest control fos efectiu, havia de ser compatible amb les exigències mínimes i raonables de les empreses. Calia analitzar concretament i amb rigor els diversos mitjans que els sindicats tenien de controlar les condicions laborals dels obrers, així com les qüestions relatives a l'acomiadament, «le point central des conflits actuels» (ibíd.).<sup>ii</sup> En un text publicat al desembre, després del Congrés de la Federació del Metall, Weil escriu:

Il aurait fallu discuter sérieusement l'arbitrage obligatoire et, plus généralement, la manière de résoudre les conflits. [...] Il aurait fallu parler de la cadence du travail, chercher comment établir un contrôle syndical qui empêcherait les ouvriers de s'abrutir sous le poids d'un labeur exténuant, tout en maintenant la production à un niveau raisonnable. Il aurait fallu examiner la question de la discipline, les moyens de sauvegarder la dignité des ouvriers en face de leurs chefs sans compromettre l'ordre nécessaire de la production. [...] Et surtout on aurait dû parler du mot d'ordre qui s'impose, le contrôle ouvrier sur la production. (Ibíd.: 398)<sup>iii</sup>

---

i «la resistència no ha de prendre la forma d'una lluita dispersa, que afavoriria les manipulacions de provocació del partit comunista o dels patrons. En aquest moment, només hi ha una solució a aquests perills [...]. Acció sindical enèrgica prudent, metòdica, coordinada amb vista a un objectiu ben definit: el control obrer»

ii «el punt central dels conflictes actuals»

iii «S'hauria d'haver discutit seriosament l'arbitratge obligatori i, de forma més general, la manera de resoldre els conflictes. [...] S'hauria d'haver parlat de la cadència del treball, buscar la manera d'establir un control sindical que impedeixi que els obrers s'embruteixin sota el pes d'una feina extenuant però que alhora mantingui la producció a un nivell raonable. S'hauria d'haver examinat la qüestió de la disciplina, els mitjans de preservar la dignitat dels obrers davant els patrons sense comprometre l'ordre necessari de la producció. [...] I sobretot hauríem d'haver parlat de la consigna que s'imposa com a necessària, el control obrer de la producció»



Aquests eren per Weil alguns dels factors que determinaven l'opressió obrera tal i com ella l'havia experimentada a la fàbrica: la cadència extenuant de treball, la subordinació total i cega a les ordres, la por constant a l'acomiadament.<sup>98</sup> Aquests factors no podien solucionar-se socialitzant la producció, tal i com demostrava l'experiència de la URSS.<sup>99</sup> La força que el moviment de juny havia aportat als sindicats els donava la responsabilitat de proposar un règim industrial verdaderament nou, capaç d'alleugerir el pes d'aquests factors opressius.

Weil creia que les circumstàncies eren favorables per establir aquest nou règim. A «Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles», d'inicis de 1937, advertia que calia aprofitar el fet que aquest règim convenia momentàniament tant a la classe obrera com als patrons:

Nous nous trouvons en ce moment dans un état d'équilibre social instable qu'il y a lieu de transformer, si possible, pour une certaine période, en un équilibre stable. [...] La classe ouvrière a un intérêt vital à assimiler ses conquêtes récentes, à les fortifier, à les implanter solidement dans les mœurs [...]. Les patrons soucieux de l'avenir prochain de leurs entreprises ont eux aussi intérêt à cette consolidation. Ils ne pourraient revenir à l'état de choses d'il y a un an qu'au prix d'une lutte acharnée qui causerait beaucoup de dégâts, qui ruinerait beaucoup d'entreprises, qui tournerait peut-être à la guerre civile, et qui aurait cinquante pour cent de chances d'aboutir à la dépossession définitive du patronat. (Ibíd.: 431)<sup>i</sup>

Aquest acord és circumstancial, com veiem, i depèn de la força de la classe obrera: els empresaris només estan interessats en establir un nou model industrial en la mesura que la resistència obrera fa impossible retornar a l'anterior. És per això que la lluita i la pressió sindical, com veurem, continuen sent per Weil fonamentals.

---

98 Weil afirma en diverses cartes que part del que va sentir treballant a la fàbrica queda ben reflectit la pel·lícula *Temps moderns* de Charles Chaplin (CO: 236, 287).

99 Al llibre *A Truer Liberty*, Blum i Seidler mostren que pocs autors marxistes van parar atenció al caràcter opressiu de la racionalització mateixa: «Lenin had praised the then most advanced form of oppressive capitalist factory organization –that is, the American– based on the idea of “rationalization” as developed by Frederick Taylor in the early part of the century» (Blum i Seidler, 1989: 35).

i «Ens trobem en aquest moment en un estat d'equilibri inestable que caldria transformar, si és possible, per un cert període, en un equilibri estable. [...] La classe obrera té un interès vital en assimilar les conquestes recents, reforçar-les, implantar-les sòlidament en els costums. [...] Als patrons que es preocupen pel futur immediat de les seves empreses també els interessa aquesta consolidació. Només podrien tornar a l'estat de coses de fa un any a costa d'una lluita acarnissada que provocaria moltes pèrdues, arruïnaria moltes empreses, es convertiria potser en guerra civil, i que tindria el cinquanta per cent de possibilitats d'acabar amb la desposseïció definitiva de l'empresariat»

El nou règim industrial que Weil proposa tendeix a una cogovernança de les empreses entre la direcció i la secció sindical:

La direction d'une entreprise a la responsabilité du matériel et de la production: à ce titre son autorité doit jouer sans aucune entrave, dans certaines limites bien définies. Mais ce n'est pas à la direction que doit être confiée la responsabilité de la partie vivante d'une entreprise; cette responsabilité doit revenir à la section syndicale, et celle-ci doit posséder un pouvoir, également dans des limites bien définies, pour la sauvegarde des êtres humains engagés dans la production. La discipline d'une entreprise doit reposer sur la coexistence de ces deux pouvoirs. (Ibíd.: 433)

La secció sindical hauria de vetllar pel respecte de la vida i la salut dels obrers, i tot obrer podria apel·lar-hi en cas que alguna de les ordres de la direcció posés en risc la seva vida. Aquesta secció podria així mateix proposar canvis en la cadència de treball o exigir mesures d'higiene a l'empresa quan aquestes empitjessin les condicions de vida dels obrers (ibíd.: 433-434). La direcció, d'altra banda, tindria el dret d'exigir un mínim de qualitat i de quantitat pel que fa a la producció, així com el respecte de la maquinària (ibíd.: 434). Ambdues autoritats podrien imposar-se sancions l'una a l'altra: «La direction peut prendre des sanctions pour négligence, faute professionnelle, mauvais travail ou refus d'obéir. La section syndicale à son tour doit pouvoir prendre des sanctions, soit contre la direction, soit contre les agents de maîtrise, dans le cas où ses décisions [...] n'auraient pas été exécutées et où il en serait résulté un dommage effectif ou un danger sérieux» (ibíd.).<sup>ii</sup> Les sancions podrien apel·lar-se a una comissió formada per tècnics, patrons i sindicalistes (ibíd.). «En aucun cas», afegeix Weil, «des actes commis au cours d'une grève ne peuvent être l'objet de sanctions» (ibíd.).<sup>iii</sup>

Així mateix, pel que fa als acomiadaments, que ja hem vist que per ella constituïen el punt central dels conflictes del moment (ibíd.: 385), Weil proposa el funcionament següent:

- 
- i «La direcció d'una empresa és responsable del material i de la producció: ha de poder exercir com a tal la seva autoritat sense entrebancs, dins d'uns límits ben definits. Però la responsabilitat de la part viva de l'empresa no s'ha de confiar a la direcció; aquesta responsabilitat ha de recaure en la secció sindical, i aquesta ha de tenir un poder, igualment dins d'uns límits ben definits, per protegir els éssers humans implicats en la producció. La disciplina d'una empresa ha de reposar en la coexistència d'aquests dos poders»
- ii «La direcció pot imposar sancions per negligència, falta professional, mal treball o refús d'obeir. La secció sindical, per la seva banda, pot imposar sancions, a la direcció o als capatassos, quan les seves decisions [...] no s'haguessin respectat i n'hagués resultat un dany efectiu o un perill seriós»
- iii «Els actes comesos al llarg d'una vaga no poden ser en cap cas objecte de sancions»

Le patron qui licencie un ouvrier a le devoir de lui chercher au préalable une place dans une autre entreprise. Il pourra prendre des mesures de licenciement sans rendre de compte à personne sauf les trois cas suivants:

1° Si l'ouvrier licencié est un responsable syndical.

2° Si le patron qui le licencie lui fournit une place inacceptable pour des raisons graves.

3° Si le patron le licencie sans pouvoir lui indiquer une autre place.

Dans chacun de ces trois cas, l'ouvrier licencié pourra obliger le patron à soumettre la mesure de licenciement au contrôle d'experts nommés par le gouvernement et la CGT. Ceux-ci examinent notamment si le licenciement n'aurait pas pu être évité par la répartition des heures de travail. S'ils tombent d'accord pour juger que le licenciement n'est pas justifié, le patron devra, après avoir reçu leur avis motivé, reprendre le ou les ouvriers en cause. (Ibid.: 435)

Weil afirma també que caldria que la CGT col·laborés amb el govern per garantir una bona formació professional per joves i adults i la reeducació professional dels aturats (ibíd.: 436). Així mateix, defensa, com farà en molts dels escrits que dedicarà a la condició obrera a partir d'aquest moment, que seria important que els obrers coneguessin més profundament el procés de producció en què s'inscriu el seu treball, per tal de donar-los «le sentiment de collaborer à une œuvre, leur donner la notion de la coordination des travaux» (ibíd.).<sup>ii</sup> Per això proposa que es puguin organitzar visites tècniques a la fàbrica, a les quals podrien assistir les famílies dels treballadors, i que se'ls expliquessin totes les innovacions (ibíd.). Finalment, adverteix que caldria estudiar altres maneres d'estimular la producció diferents de les primes i del treball per peces, que enfonsen els treballadors en l'obsessió pels salaris (ibíd.: 437).

Aquesta em sembla una de les propostes més realistes que fa Weil a curt termini. Moltes d'aquestes idees reapareixeran a la descripció que farà a *L'Enracinement* de la nova organització industrial que proposava per la França alliberada després de la segona guerra mundial, que implica a més una descentralització de la producció i una repartició de la propietat (*OC V 2*: 170-171). En un moment com l'actual, on els moviments sindicals han perdut molta força, les propostes de Weil podrien

---

i «El patrón que acomiada un obrer té el deure de buscar-li abans un lloc de treball en una altra empresa. Podrà prendre mesures d'acomiadament sense comunicar-ho a ningú excepte en els tres casos següents:

1r Si l'obrer acomiadat és un responsable sindical.

2n Si el patrón que l'acomiada li proporciona un lloc de treball inacceptable per raons greus.

3r Si el patrón l'acomiada sense poder-li indicar cap altre lloc de treball.

En cadascun d'aquests tres casos, l'obrer acomiadat podrà obligar el patrón a sotmetre l'acomiadament al control d'experts nomenats pel govern i la CGT. En particular, aquests examinen si l'acomiadament no s'hauria pogut evitar mitjançant un repartiment de les hores de treball. Si determinen que l'acomiadament no està justificat, el patrón, després d'haver-ne rebut l'advertiment argumentat, haurà de readmetre l'obrer o els obrers en qüestió»

ii «el sentiment de col·laborar en una obra, donar-los la noció de la coordinació dels treballs»

servir per inspirar la seva reorganització. En tot cas, sembla indubtable que aquest nou règim que planteja seria més respirable per les classes treballadores que l'actual.

Weil va dedicar molt de temps i energia per aconseguir que aquestes propostes fossin acceptades per la CGT. Va entrevistar-se diverses vegades amb René Belin, secretari adjunt del sindicat, representant de la línia anticomunista, i li entregà, entre d'altres, el text amb les propostes per un nou règim industrial (*SP II*: 120). També escrigué alguns articles per la revista que Belin dirigia, *Syndicats*, sobre la qual afirmà: «Actuellement, dans la C.G.T., c'est seulement autour de *Syndicats* qu'on trouve des hommes sérieux» (ibíd.: 119).<sup>i</sup> Així mateix, va visitar diverses fàbriques del nord de França per seguir el desenvolupament de les vagues que hi esclataren, i en va fer un llarg informe pel sindicat (*OC II 2*: 410-430). I s'esforçà per comprendre l'organització interna de les fàbriques, com ho demostra la interessant conferència que feu el 23 de febrer de 1937 sobre la gènesi del mètode de Taylor (ibíd.: 458-475). Tanmateix, diversos motius van fer que perdés l'esperança i acabés deixant-ho córrer.

El primer d'aquest motius és que les condicions favorables per establir aquestes reformes s'estaven esvaint. Això per Weil era culpa, d'una banda, del govern de Blum, que no va aplicar-les quan era possible fer-ho. Però també creia que el partit comunista era en bona mesura responsable del fet que aquestes condicions desapareguessin tan ràpidament.

A l'informe que escrigué sobre els conflictes de la regió industrial del nord de França – Valenciennes, Lille, Maubeuge–, Weil defensa que l'inici de les vagues estava justificat per diversos motius: resistència dels directors a acceptar delegats sindicals, incompliment dels convenis col·lectius, acomiadaments improcedents o impediments a la celebració d'eleccions sindicals (ibíd.: 410-414). Això no obstant, per Weil l'allargament dels conflictes podia tenir conseqüències desastroses per la CGT i la classe obrera. La falta de concreció en la definició de les funcions dels delegats obrers els havia convertit en un autèntic poder a les fàbriques: actuaven amb independència del sindicat i sense respectar la democràcia sindical. Les assemblees de delegats decidien alentir la producció o convocar vagues sense consultar-ho amb els obrers, i aquests començaven a acostumar-se a tractar els delegats simplement com a superiors (ibíd.: 425). A més d'alguns abusos dirigits contra obrers cristians o no sindicats, en molts casos els delegats semblaven voler boicotejar la producció i ofegar la direcció amb reivindicacions constants: «Ils recueillent presque indistinctement les réclimations légitimes ou absurdes, importantes ou infimes, ils harcèlent la

---

i «Actualment, a la CGT, només poden trobar-se home seriosos a l'entorn de *Syndicats*»

maîtrise et la direction, souvent avec la menace du débrayage à la bouche, et créent chez les chefs, sur qui pèsent déjà lourdement les préoccupations purement techniques, un état nerveux intolérable» (ibíd.: 426).<sup>i</sup>

Per Weil, aquesta actitud era greu perquè alterava l'estat d'imaginació col·lectiva en una direcció que posava en perill les conquestes de juny de 1936. Els capatassos, els enginyers i els empleats de direcció, que durant les vagues de juny havien donat suport a les reivindicacions obreres, s'estaven passant al bàndol de la patronal davant la impossibilitat de fer funcionar les fàbriques amb un mínim de normalitat. Aquesta divisió entre obrers i tècnics modificava radicalment les relacions de forces:<sup>100</sup>

Nous nous trouvons ainsi devant le danger très grave de voir se cristalliser et s'organiser dans tout le pays un vaste mouvement de techniciens et agents de maîtrise contre les syndicats ouvriers. Si les choses se passent ainsi, le rapport de force établi en juin se retournerait contre nous [...]. Les patrons se sont trouvés impuissants en juin devant la coalition des techniciens et des ouvriers. Nous risquerions de nous trouver également impuissants devant une coalition des patrons et des agents de maîtrise prenant systématiquement la forme du lock-out déguisé en grève. (Ibíd.: 416)<sup>ii</sup>

Aquesta possibilitat ja s'havia verificat en algunes fàbriques, i els patrons n'havien pres nota: «Dans une usine de 450 ouvriers, le patron [...] a abandonné l'usine; les techniciens et les employés, tous syndiqués à la CGT, l'ont suivi, et les ouvriers, après avoir essayé pendant deux jours de faire marcher l'usine seuls, ont dû renoncer. Une telle expérience change d'une manière décisive le rapport de forces» (ibíd.: 425).<sup>iii</sup>

La conseqüència d'aquesta situació fou que els patrons deixaren de tenir por: «cette crainte, qu'on éprouvait en juin, n'existe plus, d'une part parce qu'on sait que le gouvernement ne réquisitionne pas les usines, d'autre part parce que les patrons réussissent de mieux en mieux à séparer les

---

i «Recullen indistintament les reclamacions legítimes i les absurdes, importants i ínfimes, assetgen els capatassos i la direcció, sovint amb l'amenaça d'una aturada de la producció a la boca, i provoquen en els caps, sobre els quals ja pesen feixugament les preocupacions purament tècniques, un estat nerviós intolerable»

100 Com en l'anàlisi que feu durant el curs 1933-1934 sobre les condicions de possibilitat de la revolució, el punt d'inflexió es troba en el rol d'aquesta «casta o classe» de tècnics (*OC II 1*: 215).

ii «Ens trobem doncs davant el greu perill de veure com s'organitza i cristal·litza en tot el país un vast moviment de tècnics i capatassos contra els sindicats obrers. Si això passés, la relació de força establerta el juny es giraria contra nosaltres [...]. Al juny, els patrons es van trobar impotents davant la coalició dels tècnics i els obrers. Nosaltres podríem trobar-nos igualment impotents davant una coalició dels patrons i els capatassos sistemàticament materialitzada en la forma d'un lock-out disfressat de vaga»

iii «En una fàbrica de 450 obrers, el patró [...] va abandonar la fàbrica; els tècnics i els empleats, tots sindicats a la CGT, el van seguir, i els obrers, després d'intentat fer funcionar sols la fàbrica durant dos dies, van haver de renunciar. Una experiència com aquesta canvia d'una manera decisiva la relació de forces»

techniciens des ouvriers» (ibíd.: 427).<sup>i</sup> Comprenent aquesta debilitat de la classe obrera, els patrons podien no només posar pegues a l'ampliació dels drets socials, sinó fins i tot lluitar per retornar a la situació anterior al juny de 1936.

Segons Weil, per evitar-ho calia mostrar que era possible aconseguir un funcionament normal de les fàbriques incorporant les conquestes de juny. Aquesta era la responsabilitat de la CGT. Si les accions sindicals impedièren arribar a les quotes mínimes de producció, els patrons acabarien conclouent que per obtenir un rendiment raonable calia destruir els sindicats, costés el que costés:<sup>101</sup> «Quant aux directeurs et aux patrons, [...] le jour où pour couronner tout le reste une grève apparemment sans objectif a éclaté, ils se sont retrouvés décidés à briser le syndicat au prix de n'importe quels sacrifices» (ibíd.: 424).<sup>ii</sup>

El que en un primer moment havia sigut una lluita per aconseguir mesures concretes s'estava convertint en una guerra on l'objectiu de cada bàndol era la destrucció de l'altre; i la unió entre patrons i tècnics feia pensar que, en aquesta guerra, la classe obrera tenia totes les de perdre. No és estrany que Weil escrigués a l'abril de 1937 un text titulat «Ne recommençons pas la guerre de Troie», on afirmava: «Tout au long de l'histoire humaine, on peut vérifier que les conflits sans comparaison les plus acharnés, sont ceux qui n'ont pas d'objectif» (OC II 3: 49)<sup>iii</sup>.<sup>102</sup> Com que no persegueixen res concret, l'única finalitat passa a ser la destrucció del bàndol contrari: «qu'on donne des majuscules à des mots vides de signification [...], les hommes verseront des flots de sang [...] sans pouvoir jamais obtenir effectivement quelque chose qui leur corresponde; rien de réel ne peut jamais leur correspondre, puisqu'ils ne veulent rien dire. Le succès se définit alors exclusivement par l'écrasement des groupes d'hommes qui se réclament de mots ennemis» (ibíd.: 51).<sup>iv</sup> Un dels exemples que posa és precisament el de les vagues que va presenciar durant l'hivern de 1936-1937: «Alors qu'on constate que les grèves qui se déroulent autour de revendications

---

i «aquesta por, que s'experimentava al juny, ja no existeix, d'una banda perquè se sap que el govern no requisa les fàbriques, i de l'altra perquè els patrons aconseguïen separar cada vegada millor els tècnics dels obrers»

101 En termes de Maquiavel, caldria aconseguir que els sindicats fossin temuts pels empresaris, però no odiats ni menyspreats (Maquiavel, 2013: 103). Boicotejant la producció sense motius, el sindicat esdevenia odiós, i mostrant-se incapaç de dur a terme les seves amenaces, es mostrava feble i es guanyava el menyspreu.

ii «Pel que fa als directores i als patrons, [...] el dia en què, coronant tota la resta, va esclatar una vaga aparentment sense objectiu, van trobar-se decidits a destruir el sindicat a qualsevol preu»

iii «Al llarg de la història humana, es pot comprovar que els conflictes, incomparablement els més acarnissats, són aquells que no tenen objectiu» (Weil, 2003: 29).

102 Recordem que «revolució» era per Weil «un mot pour lequel on tue, pour lequel on meurt, pour lequel on envoie les masses populaires à la mort, mais qui n'a aucun contenu» (OC II 2: 45).

iv «si posem majúscules a paraules buides de significat [...], els homes vessaran onades de sang [...] sense poder obtenir mai res que els correspongui; mai no els pot correspondre cap cosa real, perquè no volen dir res. Aleshores, l'èxit es defineix, tan sols, per la destrucció dels grups d'hommes que es mostren partidaris dels mots enemics» (Weil, 2003: 31).

déterminées aboutissent sans trop de mal à un arrangement, on a pu voir des grèves qui ressemblaient à des guerres en ce sens que ni d'un côté ni de l'autre la lutte n'avait d'objectif [...]. Dans de pareils événements, la guerre civile existe déjà en germe» (ibíd.: 62).<sup>i</sup>

Per evitar que la lluita sindical de la CGT es convertís un conflicte com aquest, calia que tingués un objectiu concret i realista, i per això Weil donava tanta importància a l'elaboració d'un nou règim industrial que fos rendible incorporant les conquestes de juny. A la conferència «La rationalisation», de 1937, afirma: «Le problème du régime le plus désirable dans les entreprises industrielles est un des plus importants, peut-être le plus important, pour le mouvement ouvrier» (OC II 2: 459).<sup>ii</sup> I afegeix que no ha estat plantejat pels teòrics del moviment socialista: «ni Marx ni ses disciples ne lui ont consacré aucun ouvrage, et dans Proudhon on ne trouve que des indications à cet égard» (ibíd.).<sup>iii</sup> Aquesta era una de les aportacions que Weil creia poder fer gràcies al coneixement concret que havia adquirit en l'experiència de fàbrica, com indica Domenico Canciani (2009: 300).

A més de trobar aquest nou règim industrial capaç de conciliar «les exigences de la fabrication et les aspirations des hommes qui fabriquent» (OC II 2: 461-462),<sup>iv</sup> la CGT havia de prendre el control dels seus delegats sindicals per evitar les arbitrietats i les irresponsabilitats. Per això Weil proposa exigir «*la subordination normale des délégués à l'égard du syndicat*» (ibíd.: 428).<sup>v</sup> Així mateix, per evitar les vagues sense objectiu precís, Weil proposa utilitzar ara la llei de l'arbitratge obligatori que, com hem vist, uns mesos abans havia rebutjat: «La loi sur l'arbitrage obligatoire est donc dans les conditions actuelles une ressource précieuse pour la classe ouvrière» (ibíd.).<sup>vi</sup> <sup>103</sup>

Això no obstant, la CGT no va seguir aquesta direcció perquè estava cada vegada més controlada pel partit comunista. Weil escriu al seu informe sobre els conflictes del nord: «Le parti communiste, ayant sous sa direction la plupart des délégués ouvriers, possède la possibilité, selon ses intérêts changeants, ou de multiplier à plaisir les incidents jusqu'à provoquer un conflit, ou au contraire

i «Al mateix temps que es constata que les vagues que es porten a terme al voltant de reivindicacions determinades aboquen sense massa incidents a una solució, s'han pogut veure vagues que s'assemblaven a guerres en el sentit que, ni d'un costat ni de l'altre, la lluita no tenia objectiu [...]. En situacions com aquestes, ja existeix la llavor de la guerra civil» (ibíd.: 44).

ii «El problema del règim més desitjable de les empreses industrials és un dels més importants pel moviment obrer, potser el més important»

iii «ni Marx ni els seus deixebles van dedicar-li cap obra, i en Proudhon només trobem algunes indicacions sobre la qüestió»

iv «les exigències de la fabricació i les aspiracions dels homes que fabriquen»

v «*la subordinació normal dels delegats en relació amb el sindicat*»

vi «La llei sobre l'arbitratge obligatori és doncs, en les condicions actuals, un recurs preciós per la classe obrera»

103 Això demostra un cop més que Weil no proposa mesures concretes derivant-les de principis filosòfics abstractes, sinó a partir de l'observació atenta de la realitat, i és per això que canvia les seves propostes en funció del que li revela l'experiència.

d'étouffer toute résistance aux patrons. C'est le premier cas qui s'est produit dans le Nord» (ibíd.: 418).<sup>i</sup> Moltes de les protestes no perseguien doncs l'objectiu d'establir cap reforma concreta, sinó que servien únicament com a instruments d'agitació i propaganda: «Dans plusieurs usines [...] les unitaires ont provoqué des incidents absurdes, manifestations communistes à l'usine, menaces et violences envers les syndiqués chrétiens, débrayage pour les sortir des usines, refus systématique d'obéissance, réunions pendant les heures de travail, et même, dans un cas [...], tentatives de sabotage» (ibíd.: 420).<sup>ii</sup>

Malgrat els seus esforços, Weil va haver de resignar-se al fet que la influència comunista guanyés un pes cada vegada més gran a la CGT. No es van establir les mesures de control que ella desitjava per evitar que l'autonomia dels delegats comunistes impliqués la submissió del «mouvement syndical à une centralisation extra-syndicale» (ibíd.)<sup>iii</sup> –això és, al partit, entès per Weil com un apèndix de la burocràcia estatal soviètica. I no només no es van fer estudis seriosos per elaborar un nou règim industrial, sinó que la CGT semblava incapaç de proposar cap altra cosa que la subordinació de l'economia a l'Estat. Aquesta era la conseqüència, per Weil, del pla de la CGT, redactat el 1935 però adoptat com a programa oficial després de la unió entre la CGT i la CGTU al congrés de Toulouse de 1936 (ibíd.: 477). A pesar de les bones intencions, el Pla, com veurem al capítol següent, no aconseguiria «rendre la gestion de l'économie plus démocratique»,<sup>iv</sup> sinó posar-la en mans de l'Estat (ibíd.: 480).

Així doncs, el fracàs del govern del Front Popular, que s'anunciava ja en l'aturada de les reformes el febrer de 1937, i la impotència davant una CGT cada vegada més sotmesa a la influència comunista, van fer que Weil s'apartés altra vegada de la lluita sindical –aquest cop, com veurem, de forma definitiva.

### *La lluita de classes*

Encara que les seves temptatives d'acció no prosperessin, els textos d'aquesta època ens mostren d'una manera prou precisa la concepció de l'acció política que Weil tenia en aquell moment.

---

i «Com que té sota la seva direcció la major part dels delegats obrers, el partit comunista pot, en funció dels seus interessos canviants, multiplicar els incidents fins al punt de provocar un conflicte o bé, al contrari, ofegar tota resistència contra els patrons. Al Nord s'ha produït el primer cas»

ii «En moltes fàbriques [...] els unitaris han provocat accidents absurds, manifestacions comunistes a la fàbrica, amenaces i violències contra els sindicalistes cristians, aturada de la producció per fer-los fora de la fàbrica, refús sistemàtic de l'obediència, reunions durant hores de treball i fins i tot, en un cas [...], intents de sabotatge»

iii «moviment sindical a una centralització extra-sindical»

iv «fer que la gestió de l'economia fos més democràtica»



Políticament, el possible i l'impossible estan determinats no només per les relacions de força variables, sinó per la percepció subjectiva d'aquestes relacions per part dels col·lectius en conflicte, això és, per l'estat de la imaginació col·lectiva. A l'informe sobre els conflictes de les fàbriques del nord de França, Weil escriu: «La lutte des classes n'est pas simplement fonction des intérêts, la manière dont elle se déroule dépend en grande partie de l'état d'esprit qui règne dans tel ou tel milieu social» (ibíd.: 423).<sup>i</sup> L'acció política responsable ha de tenir en compte les oportunitats i els riscos d'aquest «estat d'esperit».

Això no obstant, Weil deixa clar en diversos textos que és la lluita, i no l'acció institucional dels partits al govern, el que modifica les relacions de forces i les opinions dels diferents col·lectius en conflicte, ampliant les possibilitats de transformació de la societat, i és per això que no estic d'acord amb Dujardin quan afirma que, en aquesta època, hi ha en Weil un «refus de la lutte de classes» (1975: 149). El govern, com hem vist al text «Méditations sur un cadavre», té la responsabilitat d'aplicar les reformes necessàries quan és possible, però és la lluita la que permet que en alguns moments aquestes mesures puguin ser aplicades. Al text «Ne recommençons pas la guerre de Troie» afirma:

Ce qui est légitime, vital, essentiel, c'est la lutte éternelle de ceux qui obéissent contre ceux qui commandent, lorsque le mécanisme du pouvoir social entraîne l'écrasement de la dignité humaine chez ceux d'en bas. [...] [I]l ne peut y avoir progrès social que si la pression d'en bas est suffisante pour changer effectivement les rapports de force, et contraindre ainsi à établir en fait des relations sociales nouvelles. La rencontre entre la pression d'en bas et la résistance d'en haut suscite ainsi continuellement un équilibre instable, qui définit à chaque instant la structure d'une société. (OC II 3: 58)<sup>ii</sup>

És gràcies a aquesta pressió que els plebeus de l'antiga Roma, afegix, van aconseguir la institució dels tribuns; i és també gràcies a aquesta pressió que, el 1936, els obrers francesos aconseguiren ampliar els seus drets. No ens trobem doncs en la situació fatalista de 1934. La lluita fa canviar constantment les relacions de força, de manera que a vegades obre la possibilitat de reformar determinats aspectes de la societat. Segons aquest model, la història no avança de forma lineal i

---

i «La lluita de classes no és només en funció dels interessos, la manera com es desenvolupa depèn en gran mesura de l'estat d'esperit que regna en tal o tal altre medi social»

ii «El que és legítim, vital, essencial, és la lluita eterna dels que obeeixen contra els que manen quan el mecanisme del poder social significa l'aixafament de la dignitat humana per als de sota. [...] [N]omés pot haver-hi progrés social si la pressió de baix és suficient per a canviar d'una manera efectiva les relacions de forces, i per a obligar, d'aquesta manera, a establir de fet noves relacions socials. El xoc entre la pressió de baix i la resistència de dalt provoca, contínuament, un equilibri inestable que defineix a cada instant l'estructura d'una societat» (Weil, 2003: 39).

progressiva, sinó que depèn dels equilibris inestables determinats per la lluita: res no garanteix que el que s'ha guanyat en un moment no es pugui perdre en un altre. Cal estar sempre atent a les oportunitats que aquestes relacions de força ofereixen i aprofitar-les en tota la seva profunditat, però renunciant a establir les mesures que aquestes relacions fan impossibles i que només ens portarien a la guerra. L'objectiu de la lluita és equilibrar les relacions de força, mentre que la guerra persegueix l'establiment del màxim desequilibri mitjançant la destrucció de l'adversari. Per això Weil conclou: «Il ne s'agit pas d'immobiliser artificiellement des rapports de force essentiellement variables, et que ceux qui souffrent chercheront toujours à faire varier; il s'agit de discriminer l'imaginaire et le réel pour diminuer les risques de guerre sans renoncer à la lutte, dont Héraclite disait qu'elle est la condition de la vie» (ibíd.: 66).<sup>i</sup>

---

i «No es tracta de paralitzar artificialment les relacions de forces, variables per definició i que contínuament voldran canviar els que les pateixen; es tracta de discriminar el que és imaginari del que és real per disminuir el perill de guerra sense renunciar a la lluita, que segons Heràclit, és la condició de la vida» (ibíd.: 48-49).

## 2. L'imperi de la força

### 2.1. El punt d'inflexió de 1938

#### *Les relacions entre la força i la imaginació col·lectiva*

Com hem vist al capítol anterior, durant el període del Front Popular Weil va proposar un «art de la política» basat en un mètode d'anàlisi social que ella considerava materialista, encara que diferent del marxista. Segons el punt de vista weilià, els fenòmens socials estan determinats no només pel mode de producció, sinó també per les seves relacions amb les lluites pel poder, que no deixen de modificar-lo. A l'època del Front Popular, Weil afegeix que les modificacions produïdes per aquestes lluites depenen no només de les forces reals dels diferents grups enfrontats, sinó també de l'estat d'imaginació col·lectiva causat per aquestes lluites.

Aquest esquema deixa un marge per l'acció política eficaç. L'opressió és per Weil inevitable, com hem exposat al capítol anterior, fins que no trobem una nova tècnica de producció que permeti l'establiment «d'un régime acceptable dans les entreprises industrielles» (*OC II 2: 459*),<sup>i</sup> capaç de conciliar «les exigences de la fabrication et les aspirations des hommes qui fabriquent» (ibid.: 461-462).<sup>ii</sup> Si les *Réflexions* de 1934 semblaven suggerir que aquest problema s'havia de resoldre teòricament i no políticament, les millores aconseguïdes per les vagues de juny de 1936 van fer-li pensar que la lluita de classes podia empènyer els enginyers i els capitalistes a explorar la possibilitat de noves tècniques de producció i d'establir relacions més igualitàries entre els obrers i la direcció. Com llegíem a «Ne recommençons pas la guerre de Troie»: «il ne peut y avoir progrès social que si la pression d'en bas est suffisante pour changer effectivement les rapports de force, et contraindre ainsi à établir en fait des relations sociales nouvelles» (*OC II 3: 58*).<sup>iii</sup> La supressió de l'opressió no depèn doncs només d'estudis teòrics, com semblava deduir-se de les *Réflexions*, sinó també de la pressió obrera, i és per això que durant l'època del Front Popular Weil torna a implicar-se activament en els debats sindicals. Sembla obrir-se un marge per l'acció política eficaç no només en relació amb la lluita anticolonial i pacifista, sinó també amb els esforços per millorar la condició obrera.<sup>104</sup>

i «d'un régime acceptable a les empreses industrials»

ii «les exigències de la fabricació i les aspiracions dels homes que fabriquen»

iii «només pot haver-hi progrés social si la pressió de baix és suficient per a canviar d'una manera efectiva les relacions de forces, i per a obligar, d'aquesta manera, a establir de fet noves relacions socials» (Weil, 2003: 39).

104 És per això que cal matisar l'afirmació de Patrice Rolland a la introducció de l'edició crítica de *L'Enracinement*: «Jusqu'en 1939, Simone Weil ne militera donc plus que pour le pacifisme et l'anticolonialisme» (Rolland, 2013: 16). Vegeu també Gaeta (2019a: 23).

Ja hem vist però que segons Weil el Front Popular no aprofità l'oportunitat i que aquest intent de reformar la societat de forma estable va fracassar, tant per culpa del govern de Blum com per la influència del partit comunista en l'acció de la CGT. Com en la seva crítica a la possibilitat de la revolució, en un primer moment les crítiques dirigides als sindicats i partits d'esquerra semblen ser circumstancials: podrien haver modificat significativament el mode de producció, i si van deixar l'oportunitat que oferien les vagues de juny de 1936, res no impedia que poguessin aprofitar-la en una altra ocasió. Això no obstant, les reflexions de Weil evolucionen d'aquesta crítica circumstancial cap a una crítica més radical, que suggereix que les organitzacions obreres són essencialment incapaces de realitzar aquesta acció transformadora.

Com en el 1934, aquest allunyament es deu al descobriment d'obstacles profunds que l'acció militant és incapaç de superar, i que obliguen Weil a reconsiderar determinades qüestions teòriques. La crítica de 1934 es fonamentava en el fet que no podem eliminar l'opressió mitjançant una acció revolucionària si abans no hem trobat una nova tècnica de producció, i és precisament per obtenir «une juste évaluation des obstacles à surmonter pour transformer le régime intérieur des usines» (Chenavier, 2001: 319)<sup>i</sup> que Weil havia entrat a treballar en diverses fàbriques. I és també per resoldre aquest problema teòric de les possibilitats d'una tècnica de producció no opressiva que Weil va mantenir, durant els anys 1935 i 1936, una intensa correspondència amb directors de fàbrica, com Victor Bernard (*CO*: 212-251), i enginyers com Jaques Laffite (*ibíd.*: 256-263).

En una carta del gener de 1936, dirigida a Boris Souvarine, Weil reconeixia: «Je ne sais pas grand-chose sur les machines. C'est un des nombreux objets d'étude que je désirais regarder de près cette année» (*ibíd.*: 253).<sup>ii</sup> Weil continuà reflexionant sobre aquesta qüestió durant els anys 1936 i 1937, com demostra la correspondència indicada i l'article «La rationalisation», on critica a Taylor pel fet de dedicar-se a «étudier scientifiquement les meilleures procédés pour utiliser les machines existantes» (*OC II 2*: 466),<sup>iii</sup> en lloc de fer recerca «pour découvrir des dispositifs mécaniques nouveaux, pour trouver de nouvelles machines» (*ibíd.*),<sup>iv</sup> d'acord amb el rol veritable de la ciència en relació amb l'organització del treball (*ibíd.*: 474).<sup>105</sup> També trobem aquest interès per les possibilitats d'una nova tècnica a l'article «Expérience de la vie d'usine», publicat el 1941 però iniciat el 1936, on afirma que cal «un esforç d'invençió» per transformar «la relació entre l'obrer i la màquina» (*ibíd.*: 301), i defineix com haurien de ser aquestes noves relacions:

---

i «una avaluació adequada dels obstacles que s'han de superar per transformar el règim interior de les fàbriques»

ii «No sé gran cosa sobre les màquines. És un dels temes d'estudi que voldria analitzar amb detall durant aquest any»

iii «estudiar científicament els millors procediments per utilitzar les màquines existents»

iv «per descobrir nous dispositius mecànics, per trobar noves màquines»

105 Per una anàlisi de les reflexions weilianes sobre el taylorisme vegeu Chenavier (2001: 364-379).

Toutes les fois qu'une fabrication exige la répétition d'une combinaison d'un petit nombre de mouvements simples, ces mouvements peuvent être accomplis par une machine automatique, et cela sans aucune exception [...]. [I]l existe des machines automatiques à usages multiples qu'on peut également faire passer d'une fabrication à une autre en remplaçant une came par une autre. Cette espèce de machines est encore récente et peu développée; nul ne peut prévoir jusqu'à quel point on pourra la développer si l'on s'en donne la peine. (Ibid.: 303)<sup>i</sup>

Aquest tipus de màquines, que Weil ja descrivia la primavera de 1936 com a «machines automatiques et souples» (CO: 259),<sup>ii</sup> permetrien «une forme supérieure de travail mécanique où le pouvoir créateur du travailleur ait un champ plus vaste que dans le travail artisanal» (ibid.: 257),<sup>iii</sup> reflexió que impedeix interpretar les crítiques weilianes al maquinisme en termes d'una nostàlgia retrògrada (Chenavier, 2001: 421).<sup>106</sup>

Això no obstant, cal reconèixer que les recerques tècniques de Simone Weil s'aturen en l'exposició d'aquest ideal tal com el definí en el període de 1936-1937, i que retrobem sense gaires canvis en els textos posteriors.<sup>107</sup> Sembla estar convençuda que aquestes possibilitats tècniques *existeixen*, i que només caldria que els enginyers es dediquessin a explorar-les.<sup>108</sup>

És per això que la decepció amb el govern del Front Popular no la condueix, com la de la revolució, a la necessitat d'estudiar teòricament les possibilitats de la tècnica moderna. Si l'acció política eficaç ha deixat de ser possible, això no es deu a una impossibilitat tècnica, com passava amb la revolució, sinó a obstacles d'una altra naturalesa: la incapacitat, per part dels dirigents de les

---

i «Sempre que una fabricació exigeix la repetició d'una combinació d'un petit nombre de moviments simples, una màquina automàtica pot realitzar aquests moviments, i això sense excepció [...]. Existeixen les màquines automàtiques d'usos múltiples, que podem fer passar d'una fabricació a una altra substituint les lleves. Aquest tipus de màquines és recent i està poc desenvolupat; ningú no pot preveure fins a quin punt es podrà desenvolupar si hi dediquem esforços»

ii «màquines *automatiques i flexibles*»

iii «una forma superior de treball mecànic que deixés al poder creador del treballador un marge més ample que el treball artesanal»

106 Guglielmo Forni Rosa, en canvi, creu que hi ha “una certa tendenza dell'ultima Weil alla destrutturazione, all'anti-industrialismo, con chiari ritorni (questi sì, nettamente utopici) alla piccola impresa artigianale, che lascia all'uomo la sua indipendenza, e al prevalere dell'agricoltura sull'industria, della campagna sulla città, nella linea del suo maestro Rousseau” (Forni Rosa, 2009: 15-16). Més endavant afirma: «Per Rousseau e per Weil la fabbrica, la scienza, la divisione del lavoro possono essere realmente oppressive indipendentemente dal sistema politico, e quindi si richiede una riduzione, o una semplificazione, della vita sociale» (ibid.: 20).

107 Vegeu per exemple el que Weil escriu el 1943 a *L'Enracinement*: «Un très grand développement de la machine automatique, réglable, à usages multiples, satisfèrait dans une large mesure à ces besoins. Les premières réalisations dans ce domaine existent, et il est certain qu'il y a dans cette direction de très grandes possibilités» (OC V 2: 157).

108 «Jusqu'ici les techniciens n'ont jamais eu autre chose en vue que les besoins de fabrication. S'ils se mettaient à avoir toujours présents à l'esprit les besoins de ceux qui fabriquent, la technique entière de la production devrait être peu à peu transformée» (OC V 2: 158).

organitzacions obreres i dels enginyers, de parar atenció a les condicions de vida dels que pateixen la desgràcia (*malheur*).

Aquesta nova reflexió no és incoherent amb el mètode d'anàlisi que hem exposat més amunt. Les possibilitats d'acció continuen estant determinades per la interdependència entre les lluites pel poder i el mode de producció, així com per l'estat de la imaginació col·lectiva que fan néixer aquestes lluites. Al llarg dels anys posteriors, Weil intentarà comprendre la influència de les relacions socials de força en l'estat de la imaginació col·lectiva, per tal de preveure'n el desenvolupament. L'art de la política es basava justament, com hem vist, en aquesta capacitat de preveure les oscil·lacions de la imaginació col·lectiva (*OC II 3: 288*).

En el mètode materialista de Weil s'han produït doncs dos desplaçaments en relació amb el marxista, a part de la negació de la teleologia hegeliana. D'una banda, com ja deia a les *Réflexions*, si bé l'existència social està determinada per les relacions que els éssers humans estableixen amb la producció, com afirmava el marxisme, «ces rapports doivent être considérés d'abord en fonction du problème du pouvoir, les moyens de subsistance constituant simplement une donnée du problème» (*OC II 2: 60*).<sup>i</sup> Aquest desplaçament, negant a l'economia el privilegi ontològic, implicava també una preferència per l'ús del concepte de «força», que permet estendre l'anàlisi de l'opressió allà on no està determinada per factors econòmics (*ibíd.*: 53). En un text de 1937, titulat «Méditation sur l'obéissance et la liberté», escrit probablement després de la dimissió de Léon Blum,<sup>109</sup> Weil afirma que els marxistes s'equivoquen «en choisissant l'économie comme clef de l'énigme sociale. [...] La notion de force [...] constitue la clef qui permet de lire les phénomènes sociaux» (*ibíd.*: 129).<sup>ii</sup> I afegeix:

---

i «aquestes relacions han de ser considerades en primer lloc en funció del problema del poder, del qual els mitjans de subsistència són simplement una de les dades»

109 Simone Pétrement creu que és contemporani a la «Méditation sur un cadavre» (*SP II: 161*), és a dir, posterior al viatge que Weil va fer a Itàlia entre l'abril i el juny de 1937; els editors de les obres completes, en canvi, el situen a la primavera de 1937, o sigui, abans del viatge. Les referències a Galileu i Florència donen suport a l'opinió de Pétrement. En una carta de maig de 1937, escrita des de Florència, Weil afirma que, entre altres «jouissances pures» experimentades a la capital toscana, s'hi troben les lectures de Galileu i Maquiavel: «Galilée, car je viens d'acheter ses œuvres complètes et j'ai passé une lumineuse après-midi à parcourir ses extraordinaires trouvailles sur le mouvement uniformément accéléré: cela procure autant de plaisir esthétique que n'importe quoi, surtout lu ici – Machiavel – etc., etc.» (*CSW X-2: 113*). El to pessimista que expressa el text també sembla situar-ne la redacció a l'estiu de 1937. No s'explicita en cap moment, però, que el Front Popular hagi fracassat definitivament, com defensa a la «Méditation sur un cadavre», i això donaria suport a la tesi dels editors de les obres completes. D'altra banda, el títol, «Méditation sur l'obéissance et la liberté», sembla emparentar-lo amb el text «Méditation sur un cadavre». Em decanto conseqüentment per pensar que fou escrit durant el mes de juny de 1937.

ii «a l'escollir l'economia com la clau de l'enigma social. [...] La noció de força [...] constitueix la clau que permet llegir els fenòmens socials»

La connaissance du monde matériel où nous vivons a pu se développer à partir du moment où Florence, après tant d'autres merveilles, a apporté à l'humanité, par l'intermédiaire de Galilée, la notion de force. [...] Et nous, qui prétendons aménager le milieu social, nous n'en posséderons pas même la connaissance la plus grossière aussi longtemps que nous n'aurons pas clairement conçu la notion de force sociale. (Ibid.)<sup>i</sup>

Per «aménager le milieu social», això és, per transformar la societat, caldrà clarificar la noció de força. Com hem vist, els escrits de l'estiu de 1937 impliquen un segon desplaçament: els fenòmens socials no estan determinats tan sols per la interdependència entre el mode de producció i les relacions de força, sinó també per l'estat d'imaginació col·lectiva determinada per aquestes relacions. A «Méditations sur un cadavre» Weil escriu, en efecte: «L'imagination est toujours le tissu de la vie sociale et le moteur de l'histoire. Les vraies nécessités [...] n'agissent que d'une manière indirecte, parce qu'ils ne parviennent pas à la conscience des foules» (OC II 3: 74-75).<sup>ii</sup>

Tenint en compte aquests dos desplaçaments és comprensible que Weil, per analitzar les causes del fracàs del Front Popular, reflexioni no només sobre la tècnica moderna i el mode de producció, com anunciava el 1934, sinó sobretot al voltant de la relació entre la força i la imaginació col·lectiva. Qui compregui adequadament aquesta relació tindrà la clau explicativa dels fenòmens socials.

Per reflexionar al voltant d'aquesta relació, Weil parteix del coneixement en primera persona que obtingué de dues experiències fonamentals: la del seu treball com a obrera en diverses fàbriques entre 1934 i 1935 i la de la seva participació en la guerra civil espanyola durant l'estiu de 1936. Aquestes experiències li aportaren quelcom nou i inesperat, irreductible al seu pensament anterior, la qual cosa és coherent amb el que hem vist al primer capítol sobre la necessitat de ser corporalment present en els esdeveniments per comprendre'ls.<sup>110</sup> Ja durant el mes de gener de 1935, quan encara treballava a la fàbrica, Weil explica a la seva amiga Albertine Thévenon: «Cette expérience, qui correspond par bien des côtés à ce que j'attendais, en diffère quand même par un abîme: c'est la réalité, non plus l'imagination» (CO: 52).<sup>iii</sup> La realitat, com explicava a les seves

i «El coneixement del món material on vivim es va poder desenvolupar quan Florència, després d'altres meravelles, va aportar a la humanitat, a través de Galileu, la noció de força. [...] Nosaltres, que pretenem ordenar el medi social, no en tindrem ni el coneixement més bàsic fins que no haguem concebut clarament la noció de força social»

ii «La imaginació és sempre el teixit de la vida social i el motor de la història. Les verdaderes necessitats [...] només intervenen d'una manera indirecta, perquè no arriben a la consciència de les masses»

110 Afirmar Saint-Sernin: «Si l'on ne s'expose pas personnellement à des risques, on ne comprend rien ni aux révolutions ni aux guerres ni à l'oppression sociale. C'est pourquoi, pour Simone Weil, la différence entre les avant-postes et l'arrière est fondamentale: on ne saisit que ce qu'on éprouve dans sa chair et dans son âme» (Saint-Sernin, 1988: 36-37).

iii «Aquesta experiència, que es correspon en molts sentits amb el que m'esperava, en difereix tanmateix per un abisme: és la realitat, ja no la imaginació»

alumnes de Roanne durant el curs 1933-1934, és precisament «ce que la méthode ne pouvait permettre de prévoir» (*LP*: 77)<sup>i</sup>.<sup>111</sup> El treball en diverses fàbriques, com escriu Carmen Revilla, «deviene genuina experiencia, esto es, irrupción de algo nuevo, con carácter de obstáculo, que, al ser asumido, produce una transformación efectiva» (2003: 76). Aquesta novetat, com assenyala Canciani, modifica la seva perspectiva: «Le travail en usine, avec une force sans doute inattendue, suscite en elle des sentiments d'humiliation, d'avalissement et d'écrasement qui finissent par transformer sa manière de percevoir la réalité» (2009: 296).<sup>ii</sup>

En una carta del 3 de març de 1936, enviada a Victor Bernard, director d'una fàbrica de Rosières,<sup>112</sup> Weil exposa concretament les lliçons que extragué de la seva experiència:

La première, la plus amère et la plus imprévue, c'est que l'oppression, à partir d'un certain degré d'intensité, engendre non une tendance à la révolte, mais une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission. Je l'ai constaté sur moi-même, moi qui pourtant, vous l'avez deviné, n'ai pas un caractère docile; c'est d'autant plus concluant. La seconde, c'est que l'humanité se divise en deux catégories, les gens qui comptent pour quelque chose et les gens qui comptent pour rien. [...] La question, pour l'instant, est de savoir si, dans les conditions actuelles, on peut arriver dans le cadre d'usine à ce que les ouvriers comptent et aient conscience de compter pour quelque chose. (*CO*: 223-224)<sup>iii</sup>

Així doncs, la força té dues conseqüències sobre la imaginació dels oprimits: provoca la seva submissió, no la revolta, i els fa sentir que «no compten per res», que la seva existència no té cap valor. Ambdues conseqüències estan relacionades, perquè és justament pel fet que l'opressió provoca en els oprimits el sentiment de no tenir cap valor que la troben natural i l'accepten.

---

i «el que el mètode no podia permetre preveure»

111 Revilla comenta, analitzant els escrits de Roanne: «la marca de lo real será su imprevisibilidad, inconmensurable en relación a la ordenación lingüística» (2003: 200).

ii «El treball a la fàbrica suscita en ella, amb una força indubtablement inesperada, sentiments d'humiliació, d'enviliment i d'esclafament que acaben transformant la seva manera de percebre la realitat»

112 Durant el curs 1935-1936, Weil va ser nomenada professora a l'institut femení de Bourges, a la regió Centre-Vall del Loira. El pare d'una de les seves alumnes era «propietari o administrador» d'una fàbrica a Rosières, a uns vint quilòmetres de Bourges. Va aconseguir visitar-la el desembre de 1935 i hi conegué el director tècnic, Victor Bernard, amb qui inicià una llarga correspondència (*SP* II: 65). Vegeu la nota 82.

iii «La primera, la més amarga i imprevista, és que l'opressió, a partir d'un determinat grau d'intensitat, no fa néixer una tendència a la revolta, sinó una tendència gairebé irresistible cap a la més completa submissió. Ho he constatat en mi mateixa, jo que, tanmateix, com heu endevinat, no tinc un caràcter dòcil; la constatació és per això mateix més conclouent. La segona, és que la humanitat es divideix en dues categories, la gent que compta per alguna cosa i la gent que no compta per res. [...] La qüestió, en aquest moment, consisteix a saber si, en les condicions actuals, podem aconseguir que els obrers comptin i tinguin consciència de comptar per alguna cosa en el marc de la fàbrica»



La força, a més, no només fa sentir als oprimits que no compten per res, sinó que també fa que la resta, aquells que no pateixen l'embat de la força social i que senten «comptar per alguna cosa», consideri, de forma més o menys conscient, que la vida dels oprimits no val res. Weil escriu a «Méditation sur l'obéissance et la liberté»:

L'esprit humain est incroyablement flexible, prompt à imiter, prompt à plier sous les circonstances extérieures. Celui qui obéit, celui dont la parole d'autrui détermine les mouvements, les peines, les plaisirs, se sent inférieur non par accident, mais par nature. À l'autre bout de l'échelle, on se sent de même supérieur, et ces deux illusions se renforcent l'une l'autre. Il est impossible à l'esprit le plus héroïquement ferme de garder la conscience d'une valeur intérieure, quand cette conscience ne s'appuie sur rien d'extérieur. (*OC II 2: 132*).<sup>i</sup>

Així doncs, per transformar la societat no només haurem de canviar les condicions tècniques de la producció, sinó també modificar aquests «sentiments» que la força provoca en les diferents persones en funció de la seva posició en les relacions de poder.

Aquesta reflexió sobre els efectes que les relacions de força tenen sobre la imaginació col·lectiva introdueix un canvi en el llenguatge weilià. Fins a les *Réflexions* de 1934, Weil analitzava l'opressió a partir de la divisió de la societat en persones que coordinen i persones que executen (ibíd.: 60). Aquesta divisió no és negada en els textos posteriors, però Weil posa l'accent en les opinions i els sentiments que aquesta divisió provoca en els diferents agents. Als apunts de les classes que començà a donar la tardor de 1937 a Saint-Quentin llegim: «Grande division dans la société: 1) ceux à qui la société fait comprendre clairement qu'ils ne comptent pour rien, chaque jour. 2) Ceux à qui la société fait croire qu'ils comptent pour quelque chose» (ibíd.: 534).<sup>ii</sup>

Així mateix, Pétrement cita uns apunts del mateix curs on Weil afirma: «“la réaction immédiate devant le malheur est le mépris”. Il est très difficile d'atteindre à la bonté qui permet de ne pas en vouloir aux malheureux de leurs malheurs» (*SP II: 168*).<sup>iii</sup> Els que no compten, doncs, són

---

i «L'esperit humà és increïblement flexible, sempre disposat a imitar, a plegar-se sota el pes les circumstàncies externes. Aquell que obeeix, els moviments, les penes i els plaers del qual estan determinats per les paraules dels altres, se sent inferior no per accident, sinó per naturalesa. A l'altre extrem de l'escala social, ens sentim superiors també per naturalesa, i ambdues il·lusions es reforcen mútuament. Fins i tot a l'esperit amb la fermesa més heroica li és impossible mantenir la consciència d'un valor interior quan aquesta consciència no es recolza en res d'exterior»

ii «Gran divisió en la societat: 1) aquells a qui la societat fa comprendre cada dia que no compten per res. 2) Aquells a qui la societat fa creure que compten per alguna cosa»

iii «“la reacció immediata davant la desgràcia és el menyspreu”. És molt difícil atènyer la bondat que permet no culpar els desgraciats de les seves desgràcies»

menyspreats d'una manera gairebé automàtica per tota la societat i per ells mateixos. «Le mépris est le contraire de l'attention» (OC IV 1: 296),<sup>i</sup> dirà Weil anys més tard: els efectes de la força en la imaginació col·lectiva, per tant, fan que sigui gairebé impossible parar atenció als desgraciats, a les seves condicions de vida i a les mesures concretes que podrien millorar-les.

Els efectes del que després anomenarà «pesanteur morale» (OC V 1: 609) són els que expliquen tant el fracàs del Front Popular com la seducció de la CGT per les propostes de planificació estatal de l'economia. El nou règim interior de les empreses industrials que hem analitzat al capítol anterior implicava parar atenció als factors concrets de l'opressió a les fàbriques, però no era això el que es debatia a les reunions del sindicat. Segons la descripció que Weil feu de «Le Congrès des Métaux» a finals de 1936, per exemple, les lluites de poder entre diverses faccions i els discursos polítics sobre qüestions internacionals, com la URSS o la guerra civil espanyola, acaparaven la major part del temps (OC II 2: 396). Weil hi conclouïa: «Ainsi tous les problèmes ont été escamotés» (ibíd.: 398),<sup>ii</sup> i animava els obrers a crear «des petits cercles d'études qui examineraient toutes les questions concrètes dont dépend la vie des ouvriers» (ibíd.: 398-399).<sup>iii</sup> Ja pronosticava que, sense aquest estudi, les conquestes de juny s'esvairien «comme un rêve» (ibíd.: 399).

No són doncs les condicions materials de la producció les que causaren el fracàs del Front Popular, atès que, com hem vist, segons Weil era materialment possible aplicar determinades reformes i es va deixar passar l'oportunitat. Els principals obstacles no es troben ara, com a les *Réflexions*, en les condicions materials, sinó en la possibilitat de parar atenció a les condicions de vida dels qui «no compten», possibilitat determinada pels efectes de la força en l'ànima humana. «Les principaux obstacles sont dans les âmes» (ibíd.: 305),<sup>iv</sup> dirà al text «Expérience de la vie d'usine». Per eliminar «ce qu'il y a de dégradant dans la vie faite aux ouvriers» (ibíd.: 289)<sup>v</sup> caldrà superar aquesta gravetat moral que impedeix parar atenció a la desgràcia i que afecta als obrers mateixos: «le premier effet du malheur est que la pensée veut s'évader; elle ne veut pas considérer le malheur qui la blesse» (ibíd.).<sup>vi</sup> Com escriu a *L'Enracinement* anys més tard, reflexionant sobre el fracàs del moviment obrer: «Rien ne montre mieux combien il est difficile qu'un mouvement collectif soit réellement orienté vers la justice, et que les malheureux soient réellement défendus. Ils ne peuvent pas se défendre eux-mêmes, parce que le malheur les en empêche; et on ne les défend pas de

---

i «El menyspreu és el contrari de l'atenció» (Weil, 2008: 92).

ii «D'aquesta manera s'han passat per alt tots els problemes»

iii «petits cercles d'estudis que examinarien totes les qüestions concretes de les quals depèn la vida dels obrers»

iv «Els principals obstacles són a les ànimes»

v «el que hi ha de degradant en la vida preparada pels obrers»

vi «el primer efecte de la desgràcia és que el pensament vol evadir-se; no vol considerar la desgràcia que el fereix»

l'extérieur, parce que le penchant de la nature humaine est de ne pas faire attention aux malheureux» (*OC V 2: 161-162*).<sup>i</sup> Cal vèncer aquest obstacle per per millorar eficaçment les condicions de vida dels oprimits.

Aquesta incapacitat de parar atenció a la desgràcia obrera explica, per Weil, les males decisions preses pel moviment obrer. L'essència de la desgràcia obrera no és només el dolor i l'angoixa que imposen les condicions de treball, sinó sobretot el fet que aquestes condicions degraden l'ànima doblegant-la a la por, la passivitat i l'obsessió pels salaris. Al text de 1936, «La vie et la grève des ouvrières métallos», escrivia: «Les sous deviennent une obsession. Jamais, à cause d'eux, on ne peut oublier la contrainte à l'usine. Jamais on ne se détend [...]. Car quand on ne peut produire assez vite on n'a plus droit à vivre» (*OC II 2: 353-354*).<sup>ii</sup> I també: «La peur. Rares sont les moments de la journée où le cœur n'est pas un peu comprimé par une angoisse quelconque. [...]. On s'exposerait à bien des souffrances rien que pour éviter une engueulade. La moindre réprimande est une dure humiliation, parce qu'on n'ose pas répondre» (ibíd.: 354).<sup>iii</sup> Això introdueix profundament en l'ànima el sentiment no només de ser una víctima de la injustícia, sinó sobretot de no valer res, de ser indigne i menyspreable: «Qu'est-ce qu'on est? Une unité dans les effectifs du travail. On ne compte pas. À peine si on existe. [...] On est une chose livré à la volonté d'autrui» (ibíd.: 355).<sup>iv</sup>

Aquesta és per Weil l'essència de la desgràcia obrera, a la qual costa tant parar atenció: les condicions de treball degraden els obrers no només als ulls de la resta, sinó als seus propis ulls. És impossible treballar en aquestes condicions sense perdre la dignitat, sense esdevenir una «bèstia de càrrega resignada». En una carta enviada a Auguste Detœuf<sup>113</sup> el 1936, Weil escriu:

---

i «Res no mostra millor com n'és, de difícil, que un moviment col·lectiu sigui orientat realment vers la justícia i que els desgraciats estiguin realment protegits. Ells no poden defensar-se per ells mateixos perquè la seva pròpia desgràcia els ho impedeix; i no se'ls defensa des de fora perquè la naturalesa humana tendeix a no fer cas dels desgraciats» (Weil, 2016: 87).

ii «Els sous es converteixen en una obsessió. Per culpa seva, en cap moment es pot oblidar l'opressió a la fàbrica. Un no pot relaxar-se mai [...]. Perquè quan no es pot produir prou ràpidament ja no es té dret a viure»

iii «La por. Són rars els moments del dia on el cor no és comprimit per alguna angoixa [...]. Un s'exposaria a molts patiments només per evitar una esbrucada. La mínima amonestació és una greu humiliació, perquè no es gosa respondre»

iv «Què som? Una unitat dels efectius del treball. No comptem per res. Gairebé ni existim. [...] Som una cosa lliurada a la voluntat dels altres»

113 Auguste Detœuf (1883-1947), administrador delegat de l'empresa Alsthom (actualment «Alstom»), conegué Simone Weil a través de Boris Souvarine i va facilitar que comencés a treballar a una de les seves fàbriques el desembre de 1934 (*SP II: 18*). Promovia una col·laboració entre els obrers i els patrons, i el 1937 fundà la revista bimensual *Nouveaux Cahiers*, per la qual Weil va escriure diversos articles (ibíd.: 138). Malgrat les discrepàncies, establiren un sòlid vincle d'amistat, que es trencà brutalment quan Detœuf acceptà la col·laboració amb els nazis durant el règim de Vichy (*OC II 2: 493*). En una carta de 1937 Weil escrivia sobre ell: «Un esprit libre, et un homme d'une bonté rare. Je l'aime beaucoup» (*CSW X-2: 123-124*). En un dels quaderns escrits a Marsella durant la guerra, en canvi, afirma: «D[etœuf] n'est pas mort; mais même mort de l'amitié que je lui portais, accompagnée d'un semblable douleur. N'est plus qu'une ombre» (*OC VI 2: 297*).

cette discipline ne fait appel, en fait de mobiles, qu'à l'intérêt sous sa forme la plus sordide – à l'échelle des sous – et à la crainte. Si on accorde une place importante en soi-même à ces mobiles, on s'avilit. Si on les supprime, si on se rend indifférent aux sous et aux engueulades, on se rend du même coup inapte à obéir avec la complète passivité requise et à répéter les gestes du travail à la cadence imposée; inaptitude promptement punie par la faim. (CO: 285)<sup>i</sup>

Per això, segons Weil, els factors essencials de l'opressió obrera estan relacionats amb l'organització interna del treball. Però les organitzacions obreres, com hem vist, passaren per alt la qüestió essencial i pressionaren sobretot per aconseguir augments de salaris i la nacionalització de l'economia. Weil creu que aquestes mesures no solucionen la desgràcia obrera, sinó que la prolonguen, atès que estan relacionades amb les obsessions que la desgràcia fa néixer en els obrers. En un text de finals de 1937, «Examen critique des idées de révolution et progrès», escrivia: «La société capitaliste ramène tout aux francs, aux sous, aux centimes; les aspirations des masses aussi s'expriment principalement en francs, en sous, en centimes» (OC II 2: 146).<sup>ii</sup>

Durant l'època del Front Popular, doncs, les organitzacions obreres no només no van parar atenció als veraders factors opressius del treball industrial, sinó que enfonsaren encara més els obrers en les obsessions que l'opressió engendrava. A «La personne et le sacré», redactat a Londres, Weil escriu sobre els qui pateixen la desgràcia obrera: «Quand on leur parle de leur sort, on choisit généralement de leur parler de salaires. Eux, sous la fatigue qui les accable et fait de tout effort une douleur, accueillent avec soulagement la clarté facile des chiffres» (OC V 1: 221).<sup>iii</sup> L'únic que es fa d'aquesta manera, tanmateix, és posar un preu a la seva degradació, atès que un augment dels salaris no canvia les condicions de treball que rebaixen l'ànima. Weil afegeix: «Imaginons que le diable est en train d'acheter l'âme d'un malheureux, et que quelqu'un, prenant pitié du malheureux, intervienne dans le débat et dise au diable: "Il est honteux de votre part de n'offrir que ce prix; l'objet vaut au moins le double"» (ibid.).<sup>iv</sup> I conclou: «Cette farce sinistre est celle qu'a jouée le

---

i «pel que fa als mòbils, aquesta disciplina només apel·la a l'interès en la seva forma més mesquina – a l'escala salarial – i a la por. Si donem importància a aquests mòbils en nosaltres mateixos, ens degradem. Si els suprimim, si esdevenim indiferents als salaris i a les esbroncades, esdevenim incapaços d'obeir amb la completa passivitat requerida i de repetir els gestos del treball a la cadència imposada; incapacitat que aviat és castigada per la fam»

ii «La societat capitalista ho redueix tot als francs, als cèntims; les aspiracions de les masses també s'expressen principalment en francs, en salaris, en cèntims»

iii «Quan se'ls parla de la seva sort, generalment s'escull parlar-los de salaris. Ells, sota la fatiga que els aclapara i que converteix tot esforç en un dolor, acullen amb alleujament la fàcil claredat de les xifres»

iv «Imagem que el diable està comprant l'ànima d'un desgraciat, i que algú, apiadant-se del desgraciat, intervé en el debat i diu al diable: "És vergonyós per part vostra que oferiu només aquest preu; l'objecte val com a mínim el doble"»

mouvement ouvrier, avec ses syndicats, ses partis, ses intellectuels de gauche» (ibíd.).<sup>i</sup> A això cal afegir el fet que, com que la desgràcia enfonsa en la submissió i el silenci, les persones més oprimides en molts casos són ignorades pels sindicats. A *L'Enracinement* assenyala: «En fait la partie vraiment misérable de la population des usines, les adolescents, les femmes, les ouvriers immigrés, étrangers ou coloniaux, était abandonnée. La somme entière de leur douleur comptait beaucoup moins dans la vie syndicale que le problème d'une augmentation de salaire pour des catégories déjà largement payées» (*OC V 2*: 161).<sup>ii</sup>

Aquesta incapacitat de parar atenció a la desgràcia és la que, d'altra banda, explica el poder de seducció de les propostes comunistes sobre el moviment obrer. Com el desig d'augmentar els salaris, el somni d'un Estat totpoderós que vetlli pel seu benestar procedeix també de l'estat de passivitat a què la desgràcia redueix els obrers. Al text «Expérience de la vie d'usine» llegim: «L'humiliation dégradante qui accompagne chacun de leurs efforts cherche une compensation dans une sorte d'impérialisme ouvrier entretenu par les propagandes issues du marxisme» (*OC II 2*: 306).<sup>iii</sup> Però la subordinació de la vida social al poder de l'Estat, per molt que s'autodenomini obrer, no elimina la desgràcia obrera, tal com Weil escriu a Victor Bernard:

Après comme avant une révolution soi-disant ouvrière, les ouvriers de Rosières continueront à obéir passivement, aussi longtemps que la production sera fondée sur l'obéissance passive. Que le directeur de Rosières soit sous les ordres d'un administrateur délégué représentant quelques capitalistes, ou sous les ordres d'un «trust d'État» soi-disant socialiste, la seule différence sera que dans le premier cas l'usine d'une part, la police, l'armée, les prisons, etc., de l'autre sont entre des mains différentes, et dans le second cas entre les mêmes mains. L'inégalité dans le rapport des forces n'est donc pas diminuée, mais accentuée. (*CO*: 231)<sup>iv</sup>

---

i «Aquesta farsa sinistra és la que ha representat el moviment obrer, amb els seus sindicats, els seus partits, els seus intel·lectuals d'esquerres»

ii «De fet, la part verdaderament miserable de la població de les fàbriques, els adolescents, les dones, els obrers immigrants, estrangers o de les colònies, estava abandonada. La suma total del seu dolor comptava molt menys en la vida sindical que el problema d'un augment de salari per categories ja àmpliament retribuïdes» (Weil, 2016: 86-87).

iii «La humiliació degradant que acompanya cadascun dels seus esforços busca una compensació en un tipus d'imperialisme obrer alimentat per les propagandes sorgides del marxisme»

iv «Tant abans com després d'una revolució que es faci dir obrera, els obrers de Rosières continuaran obeint passivament mentre la producció es fonamenti en l'obediència passiva. Que el director de Rosières estigui sota les ordres d'un administrador delegat representant d'alguns capitalistes, o sota les ordres d'un «trust d'Estad» que es fa dir socialista, les dues situacions només es diferencien pel fet que en la primera la fàbrica, d'una banda, i la policia, l'exèrcit, les presons, etc., de l'altra, són en mans diferents, i en la segona són a les mateixes mans. La desigualtat en la relació de forces, doncs, no ha disminuït, sinó que s'ha accentuat»

Durant el mes de març de 1937 Weil havia redactat un projecte d'article, que no publicà, valorant el pla que la CGT proposava per millorar les condicions de vida de la classe obrera.<sup>114</sup> En aquests textos analitzava si «le Plan doit avoir pour effet de donner aux travailleurs plus de bien-être, de dignité et de loisir, ou d'intensifier la préparation à la guerre; de rendre la gestion de l'économie plus démocratique, ou de la livrer à l'État» (*OC II 2*: 480).<sup>i</sup> La CGT proposava nacionalitzar les indústries clau (Guerra, Extracció, Energia, Transport) i crear un consell per cadascuna d'elles, format per representants del sindicat, de l'Estat, dels tècnics de direcció i dels consumidors. Els directors de cadascuna de les indústries nacionalitzades serien nomenats per un Consell General on no hi hauria representació sindical. Això, per Weil, lluny de garantir un equilibri de forces, conduiria a una gestió tecnocràtica de l'economia: «Dans ces conseils, on peut prévoir que les représentants de l'État, des chefs de service, de la maîtrise, des autres industries nationalisées feraient bloc dans une large mesure autour d'une orientation mi-étatique, mi-technocratique» (ibíd.).<sup>ii</sup> Com que els pressupostos de les indústries clau dependrien dels pressupostos de l'Estat, Weil creia que seria impossible evitar el domini absolut de l'Estat damunt d'aquests sectors de l'economia; d'altra banda, però, com que tota l'economia depèn d'aquests sectors i la banca seria nacionalitzada, també l'economia «lliure» seria sotmesa, indirectament, a la direcció estatal. «Dans ses conditions», conclou, «qu'est-ce qui peut retenir sur la pente de l'État totalitaire?» (ibíd.: 481).<sup>iii</sup>

Així mateix, a principis de 1938 es discutí a França, governada encara pel Front Popular, però ja sense Blum, «l'Estatut modern del Treball». El contingut d'aquest Estatut, i la posició de la CGT en la discussió, van fer que Weil perdés definitivament l'esperança en les organitzacions sindicals i d'esquerres: «Juin 1936 a marqué une date dans l'histoire des ouvriers français et de la CGT. Février 1938, à ce que je crois, marquera aussi une date, à cause de la discussion du Statut du Travail. Juin 1936-février 1938; un an et neuf mois. L'espace d'un beau rêve, mais court» (*OC II 3*: 263).<sup>iv</sup>

---

114 Weil ja s'havia format aquestes opinions anys abans, quan la CGT va presentar-lo. El març de 1935, en una carta a Nicolas Lazarévich, amic seu i militant de *la Révolution prolétarienne* [RP a la carta], Weil afirmava: «J'ai assisté à la discussion de la RP sur le plan de la CGT, et ai été scandalisée de voir qu'on n'y a même pas mis en question le principe même du plan, c'est-à-dire de l'économie dirigée par un pouvoir central qui manipule à son gré les masses travailleuses» (*CO*: 63-64).

i «l'efecte del Pla serà proporcionar més benestar, dignitat i temps lliure als treballadors, o intensificar la preparació vers la guerra; fer que la gestió de l'economia esdevingui més democràtica, o lliurar-la a l'Estat»

ii «Podem preveure que en aquests consells els representats de l'Estat, dels caps de servei, dels capatassos, de les altres indústries nacionalitzades s'unirien en gran mesura al voltant d'una orientació en part estàtica, en part tecnocràtica»

iii «En aquestes condicions, què pot evitar la caiguda cap a l'Estat totalitari?»

iv «Juny de 1936 va marcar una data en la història dels obrers francesos i de la CGT. Crec que febrer de 1938 marcarà també una data, per la discussió de l'Estatut del Treball. Juny de 1936-febrer de 1938; un any i nou mesos. L'espai d'un somni bonic, però curt»

Aquest Estatut representava per Weil «un acte de décès pour le syndicalisme français» (ibíd.: 270).<sup>i</sup> No donava a la CGT la possibilitat de negociar el que per ella era fonamental: la qüestió de la contractació i l'acomiadament i la disciplina interior de les empreses, que són, com hem vist, el que determina les condicions reals de la servitud o la llibertat a la fàbrica. Segons l'Estatut, d'altra banda, la CGT podria convocar vagues, però només si el conjunt dels obrers, sindicats o no, hi estava a favor, i votar en aquest sufragi seria obligatori: «ceux, qui, par inconscience, par passivité, par indifférence à leur propre sort ou par sentiment de leur propre ignorance, seraient incapables du faible effort de voter y seront contraints par des amendes et voteront dès lors, cela va de soi, n'importe comment» (ibíd.).<sup>ii</sup> El mecanisme de gestió dels conflictes entre sindicats i patronal demostra per Weil que l'Estatut va encaminat a subordinar l'acció sindical a l'Estat:

L'organisation syndicale n'est chargée que de désigner ce qu'on appelle, on ne sait pourquoi, un arbitre ouvrier, et qui n'est pratiquement qu'un avocat chargé de plaider la cause ouvrière devant le surarbitre. [...] La CGT négocie aussi les conventions collectives mais, en cas de difficulté, c'est l'État qui se substitue aux parties contractantes. Somme toute, la CGT se transformerait, sans exagération, en une pépinière d'avocats spécialisés, et chargés de plaider pour la simple conservation des droits acquis. (Ibíd.: 270-271)<sup>iii</sup>

«L'attitude prise par la CGT à l'égard du Statut du Travail», diu Weil, «est à proprement parler une attitude de suicide en ce qui concerne sa propre existence d'organisation syndicale» (ibíd.: 271).<sup>iv</sup> Fent que l'activitat sindical passés a dependre de l'Estat, desposseïa els treballadors de l'única força que tenien per millorar les seves condicions de vida i de treball.

És per aquesta submissió del moviment obrer a l'Estat que Weil perd l'esperança que encara mantenia en ell. A la cèlebre carta a George Bernanos, escrita durant la primavera de 1938 —el llibre de Bernanos que l'impulsà a escriure-la, *Les Grands Cimentières sous la lune*, fou publicat el mes d'abril d'aquell any—, Weil afirma: «Depuis l'enfance, mes sympathies se sont tournées vers les groupements qui se réclamaient des couches méprisées de la hiérarchie sociale, jusqu'à ce que j'aie

---

i «una acta de defunció pel sindicalisme francès»

ii «aquells que, per inconsciència, per passivitat, per indiferència a la pròpia sort o pel sentiment de la pròpia ignorància, siguin incapaços del feble esforç de votar, hi seran obligats sota pena de sanció, i és evident que llavors votaran de qualsevol manera»

iii «L'organització sindical només s'encarrega de designar el que s'anomena, vés a saber per quin motiu, un àrbitre obrer, que no és gaire cosa més que un advocat encarregat de pledejar la causa obrera davant l'àrbitre diriment. [...] La CGT també negocia els convenis col·lectius, però en cas de dificultat l'Estat substitueix les parts contractants. En definitiva, la CGT es convertiria, sense exagerar, en un planter d'avocats especialitzats, encarregats de pledejar per la mera conservació dels drets adquirits»

iv «L'actitud adoptada per la CGT en relació amb l'Estatut del Treball és, parlant amb propietat, una actitud de suïcidi pel que fa la seva pròpia existència com a organització sindical»

pris conscience que ces groupements sont de nature à décourager toutes les sympathies» (*EHP*: 220).<sup>i</sup> I aquesta pèrdua no només d'esperança, sinó fins i tot de simpatia es tradueix amb fets: Weil no tornarà a participar més en organitzacions sindicals, ni escriurà articles per a les seves revistes sobre qüestions relacionades amb la lluita obrera. Serà en aquesta època, entre finals de 1937 i principis de 1938, quan complirà efectivament la decisió, enunciada el 1934 en una carta dirigida a una antiga alumna, de «ne plus prendre part à *rien* dans le domaine politique et social, à deux exceptions près: la lutte anticoloniale et la lutte contre les exercices de défense passive» (*SP I*: 438).<sup>ii</sup> Mentre que en el període comprès entre juny de 1936 i la dimissió de Blum el 1937 Weil havia escrit més de vint textos dedicats a l'estratègia sindical, entre 1938 i 1939 només farà articles contra la guerra i l'opressió colonial. Pel que fa a les revistes, ja no col·laborarà més amb *Syndicats* ni *la Révolution prolétarienne*, per la qual encara havia escrit alguns articles els anys 1936 i 1937. L'únic article que enviarà a una revista obrera, *Essais et combats*, serà sobre la qüestió colonial (*OC II 3*: 145).

### *L'esperit de revolta*

Dujardin ha vist bé que 1938 marca un punt d'inflexió en el pensament polític weilià, però l'interpreta en el sentit d'una evolució cap al conservadorisme: «En 1938, elle atteint le milieu de sa course idéologique et politique. Passée du “bolchevisme” au libéralisme réformiste, d’inspiration chrétienne et proudhonienne, elle va, tout en se détachant de plus en plus de l’action et des organisations politiques, s’orienter vers une idéologie traditionaliste et corporatiste, antithèse de son bolchevisme original» (Dujardin, 1975: 151).<sup>iii</sup>

Hi ha diversos elements que ens podrien fer pensar que Weil, en efecte, s'estava tornant conservadora. En una carta escrita des d'Itàlia el maig de 1937, dirigida a Jean Posternak,<sup>115</sup> afirma parlant del feixisme italià: «sans cette exaltation de la guerre, bien des choses dans le système m'attireraient», tot i que afegeix immediatament després: «mais [...] le système a, je crois,

---

i «Des de la infantesa, les meves simpaties s'han adreçat cap a les organitzacions que es manifestaven properes a les capes més marginades de la jerarquia social, fins que m'he adonat que la naturalesa d'aquestes organitzacions desencoratja tota simpatia»

ii «no participar més en l'àmbit polític i social, llevat de dues excepcions: la lluita anticolonial i la lluita contra els exercicis de defensa passiva»

iii «El 1938, arriba a la meitat de la seva cursa ideològica i política. Després de passar del “bolchevisme” al liberalisme reformista, d'inspiració cristiana i proudhoniana, s'orienta, desvinculant-se cada vegada més de les organitzacions polítiques, vers una ideologia tradicionalista i corporativista, antítesi del seu bolchevisme original»

115 Durant els primers mesos de 1937, els mals de cap de Weil s'intensificaren, de manera que demanà una excedència per tractar-se en una clínica a Montana (Suïssa). Allà conegué Jean Posternak, estudiant de medicina amb qui establí una relació d'amistat (*SP II*: 142). Entre 1937 i 1938 li enviarà unes cartes molt significatives.



essentiellement besoin de cette exaltation» (*CSW X-2*: 115).<sup>i</sup> En una altra carta de la primavera de 1938, també dirigida a Posternak, llegim:

En ce moment, deux éventualités. L'une, la guerre contre l'Allemagne à cause de la Tchécoslovaquie. [...] L'autre éventualité est un coup d'État anti-démocratique, appuyé par Daladier<sup>116</sup> et l'armée, accompagné d'une explosion d'antisémitisme très violent (les signes en apparaissent partout), et de mesures brutales contre les partis et organisations de gauche. Je préférerais cette éventualité, comme moins meurtrière pour l'ensemble de la jeunesse française. (*Ibid.*: 131-132)<sup>ii</sup>

Textos com aquests semblarien donar la raó a Dujardin quan afirma: «Simone Weil est en passe, cette fois, de devenir l'émule de Maurras et de tous ceux qui virent en Proudhon “un maître de la contre-révolution”» (Dujardin, 1975: 152).<sup>iii</sup>

Això no obstant, una lectura més atenta del que Weil va escriure durant el 1938 ens permet posar en dubte aquesta interpretació que la col·locaria al costat de l'extrema dreta francesa. Weil no condemna la resistència obrera afirmant que condueix inevitablement al desordre, ni suggereix que els problemes socials se solucionarien mitjançant la instauració d'un poder central fort capaç de fer-se respectar. S'allunya dels sindicats perquè creu que han deixat de ser un instrument de la classe treballadora, convertint-se en una peça més de la maquinària estatal. No critica la CGT i el moviment obrer pel fet de lluitar per millorar les condicions de vida dels treballadors, sinó per no fer-ho de forma eficaç. La ruptura no implica que Weil passi a pensar que la tradició de lluita sindical és quelcom negatiu; al contrari, si critica la CGT és per haver-la traïda. En un text de 1938, «À propos du syndicalisme “unique, apolitique, obligatoire”», assenyala: «Le syndicalisme, surtout en France, est un mouvement populaire [...]; il a une tradition, un esprit, un idéal; il a ses héros, ses martyrs et presque ses saints, la plupart inconnus; il ne correspond ni à une doctrine, ni à une tactique, ni à une opportunité quelconque, mais aux aspirations et aux besoins du peuple à une certaine période de l'histoire» (*OC II 3*: 268-269).<sup>iv</sup>

i «sense aquesta exaltació de la guerra, hi ha moltes coses del sistema que m'atraurien; però [...] crec que el sistema, per essència, necessita aquesta exaltació»

116 Edouard Daladier (1884-1970), membre del Partit Radical, ministre de la Defensa Nacional durant el govern de Léon Blum (1936-1937) i president des del 10 d'abril de 1938 fins al 21 de març de 1940.

ii «En aquest moment hi ha dues possibilitats. La primera, la guerra contra Alemanya a causa de Txecoslovàquia. [...] L'altra possibilitat és un cop d'Estat antidemocràtic, recolzat per Daladier i l'exèrcit, acompanyat d'una explosió d'un antisemitisme molt violent (els signes apareixen per tot arreu) i de mesures brutals contra els partits i les organitzacions d'esquerres. Prefereixo aquesta possibilitat, menys mortífera pel conjunt de la joventut francesa.»

iii «Simone Weil és a punt, aquest cop, d'esdevenir competidora de Maurras i de tots aquells que van veure en Proudhon “un mestre de la contrarevolució”»

iv «El sindicalisme, sobretot a França, és un moviment popular [...]; té una tradició, un esperit, un ideal; té els seus herois, els seus màrtirs i gairebé els seus sants, la majoria desconeguts; no correspon ni a una doctrina, ni a una tàctica, ni a una oportunitat qualsevol, sinó a les aspiracions i a les necessitats del poble en un període determinat de

En la mesura que és un moviment popular, serveix per constituir una força pròpiament popular, que pot resistir-se a les forces de l'Estat i del capital. Tot el que contribueixi a disminuir aquesta força implicarà un empitjorament de la vida del poble, que serà reduït a un mitjà pels fins de potències alienes a ell:

Aujourd'hui [...] les ouvriers possèdent une certaine force, d'ailleurs décroissante depuis 1936, dont ils se servent, pour autant qu'elle n'est pas confisquée par les partis politiques en vue de leurs manœuvres, grandes et petites, pour défendre, d'une manière purement négative, leurs intérêts, leur dignité, et ce qu'ils jugent être leurs droits. [...] Si la force ouvrière diminue, on ne peut espérer de réformes établissant plus de justice qu'il n'y en a présentement; car si cette force ne pèse pas d'un poids suffisant, les patrons ont l'esprit moins occupé par la vie que mènent leurs ouvriers que par la production et la vente, les hommes d'État ont l'esprit moins occupé par la vie que mènent les citoyens que par la défense nationale. (Ibid.: 266-267)<sup>i</sup>

Queda clar, doncs, que Weil no critica tot tipus de resistència obrera. Un dels efectes de la força en l'estat de la imaginació col·lectiva, com vèiem, és la dificultat de parar atenció a les condicions de vida dels qui pateixen la desgràcia, i aquesta dificultat serà més gran com més gran sigui el desequilibri de forces. En aquest article de 1938, Weil escriu que els esdeveniments de 1936 ho demostren: «pour le vérifier, chaque patron, chaque homme politique n'a que se demander sincèrement combien de minutes il consacrait dans un jour, une semaine, un mois à penser aux conditions de vie des ouvriers en mars 1936, et combien en juillet 1936» (ibíd.: 267).<sup>ii</sup> Tot el que contribueix a equilibrar les forces de la societat, doncs, serveix per combatre la gravetat moral que impedeix parar atenció a la desgràcia.

Weil mantindrà aquestes concepcions fins al final de la seva vida. En un text escrit a Londres, «Luttons-nous pour la justice?», afirma que, quan hi ha un desequilibri de forces, els forts no paren atenció als febles: «Quand notre vouloir se trouve être traduit hors de nous à travers des actions

---

la història»

- i «Els obrers posseeixen avui una força determinada, d'altra banda decreixent des de 1936, que fan servir, quan no la confisquen els partits polítics amb vista a les seves martingales grans o petites, per defensar, d'una manera purament negativa, els seus interessos, la seva dignitat, el que consideren que són els seus drets. [...] Si la força obrera disminueix, no podem esperar reformes que estableixin més justícia de la que hi ha actualment; perquè si aquesta força no pesa amb un pes suficient, els patrons tenen l'esperit més ocupat en la producció i la venda que en la vida que porten els seus obrers, i els homes d'Estat el tenen més ocupat en la defensa nacional que en la vida que porten els ciutadans»
- ii «per verificar-ho, només cal que cada patró i cada home polític es preguntin sincerament quants minuts dedicaven al dia, a la setmana o al mes a pensar en les condicions de vida dels obrers el març de 1936, i quants el juliol de 1936»

exécutées par d'autres, nous ne dépensons pas notre temps et notre force d'attention à examiner s'ils y ont consenti. Cela est vrai pour nous tous. Notre attention, dépensée tout entière pour le succès de l'entreprise, n'est pas sollicitée par eux tant qu'ils sont dociles» (*OC V 1: 241*).<sup>i</sup> Per aquest motiu, com indica al text «À propos de la doctrine pythagoricienne», de 1942, l'acció política ha de perseguir sempre l'objectiu d'equilibrar les forces: «La justice se produit [...] comme un phénomène naturel quand deux êtres humains se rencontrent dans des circonstances telles qu'aucun ne soit soumis à l'autre par aucune espèce de force et que chacun ait à un degré égal besoin du consentement de l'autre» (*OC IV 2: 268-269*).<sup>ii</sup> I afegeix: «L'effort du législateur doit tendre à rendre ces occasions aussi nombreuses que possible» (*ibíd.: 269*).<sup>iii</sup>

És per això que Weil no condemna tot tipus de resistència popular, sinó les accions polítiques que, lluny d'equilibrar les forces, acceleren i reforcen la centralització del poder. En un text de finals de 1937, «Sur les contradictions du marxisme», Weil exposa que si ser revolucionari vol dir «attendre, dans un avenir prochain, une bienheureuse catastrophe, un bouleversement qui réalise sur cette terre une partie des promesses de l'Évangile» (*OC II 2: 140*),<sup>iv</sup> aleshores ella no ho és. Ara bé, en un altre sentit sí que s'hi reconeix:

Ou bien, être révolutionnaire, est-ce appeler par ses vœux et aider par ses actes tout ce qui peut, directement et indirectement, alléger ou soulever le poids qui écrase la masse des hommes, les chaînes qui avilissent le travail, refuser les mensonges au moyen desquels on veut déguiser ou excuser l'humiliation systématique du plus grand nombre? [...] L'esprit révolutionnaire, pris en ce sens, est aussi ancien que l'oppression elle-même et durera autant qu'elle, plus longtemps même, car, si elle disparaît, il devra subsister pour l'empêcher de reparaître; il est éternel; il n'a pas à subir de révision, mais il peut s'enrichir, s'aiguiser, et il doit être purifié de tous les apports étrangers qui peuvent venir le déguiser et l'altérer. (*Ibíd.*)<sup>v</sup>

---

i «Quan la nostra voluntat és traduïda fora de nosaltres a través d'accions executades per altres, no gastem el nostre temps i la nostra força d'atenció examinant si hi han consentit. Això és veritat per tots nosaltres. La nostra atenció, dirigida completament a l'èxit de l'empresa, no s'atura en ells quan són dòcils»

ii «La justícia es produeix [...] com un fenomen natural quan dos éssers humans es troben en unes circumstàncies tals que cap dels dos no està sotmès a l'altre per cap tipus de força i en què ambdós tenen la mateixa necessitat del consentiment de l'altre»

iii «L'esforç del legislador ha de tendir a fer que aquestes ocasions siguin tan nombroses com sigui possible»

iv «esperar, en un futur pròxim, una benaurada catàstrofe, un daltabaix que realitzi en aquesta terra una part de les promeses de l'Evangelí»

v «O bé ser revolucionari vol dir promoure amb les opinions i amb els actes tot el que de manera directa i indirecta pot alleugerir o aixecar el pes que esclafa la massa dels homes, les cadenes que envileixen el treball, refusar les mentides amb què es vol dissimular o excusar la humiliació sistemàtica de la majoria? [...] L'espirit revolucionari, entès d'aquesta manera, és tan antic com l'opressió mateixa i durarà tant com ella, i fins i tot més temps, perquè, si l'opressió desaparegués, hauria de subsistir per impedir que tornés a aparèixer; és etern; no ha de ser revisat, però pot enriquir-se, aguditzar-se, i ha de ser purificat de totes les aportacions estrangeres que poden disfressar-lo i alterar-lo»

Penso que, en aquest sentit, Weil pogué continuar considerant-se revolucionària durant tota la seva vida. Si critica els sindicats i les organitzacions d'esquerres és justament per haver «disfressat i alterat» aquest esperit etern de revolta, subordinant-lo a interessos aliens als del poble: ella buscarà precisament la manera de revifar-lo.

Veiem, doncs, que alinear el pensament polític de Weil amb el de l'extrema dreta francesa no ens ajuda a comprendre l'especificitat de les seves propostes, que apareix tan sols quan resseguint de prop els seus textos i parem atenció «alle questioni con le quali essa ha dovuto e voluto confrontarsi, prescindendo da ogni forma di accomodamento ideologico o pragmatico» (Gaeta, 2019a: 13).<sup>i</sup> Si d'una banda cal reconèixer que Dujardin mostra els canvis, les ruptures i contradiccions del pensament polític weil·lià –que potser ha estat tractat de forma massa unitària per altres estudiosos–, de l'altra tendeix a simplificar-lo per encabir-lo en categories preestablertes. Com diu Gilbert Kahn, Dujardin no acaba l'acaba de comprendre «parce qu'il se contente de similitudes (avec le pétainisme, voire avec Barrès)» (Kahn, 1984: 6).<sup>ii</sup> I amb això es perd una de les riqueses del pensament de Weil: la seva voluntat de parar atenció a la realitat, de no ocultar la complexitat del que existeix, partint de l'experiència en un rebuig de reduir el pensament a un sistema. Com assenyala Carmen Revilla, el seu pensament es caracteritza per una «voluntad de implicación en lo que acontece, por su amor a lo que existe, fruto de una actitud que desde el inicio de su actividad adhiere su pensamiento a lo real frente a las construcciones imaginarias e ilusorias, que la vida social sostiene y potencia y a las que da lugar, sin embargo, el contacto mismo con la realidad» (Revilla, 2010: 109-110).<sup>117</sup>

### *El xoc de la desgràcia*

Com hem vist, tot el que equilibra les forces de la societat és positiu, atès que redueix la gravetat moral que impedeix parar atenció a les condicions de vida dels febles. Una resistència autènticament popular, en la mesura que contribueix a aquest equilibri, és doncs políticament valuosa.

---

i «a les qüestions amb les quals ella va voler i va haver de confrontar-se, prescindint de tot tipus d'ajust ideològic o pragmàtic»

ii «perquè s'acomenta amb similituds (amb el petainisme, fins i tot amb Barrès)»

117 Saint-Sernin escriu, així mateix, que Simone Weil «s'inscrit dans la grande lignée des moralistes qu'inaugure Montaigne, et à laquelle appartient Alain: ces auteurs [...] ne prennent pour matière que des vérités enracinées; ils répugnent à l'abstraction où ils flairent de la tricherie» (1988: 31).

Això no obstant, l'experiència de fàbrica demostra a Weil que aquesta resistència no és quelcom que pugui donar-se per suposat: no és una reacció automàtica davant l'opressió. La lliçó «més amarga i més imprevisible» que extragué de l'experiència de fàbrica, com hem llegit, és «que l'oppression, à partir d'un certain degré d'intensité, engendre non une tendance à la révolte, mais une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission» (CO: 223).<sup>i</sup> Aquesta lliçó era per Weil efectivament imprevisible, atès que a les *Réflexions* de 1934 afirmava exactament el contrari. Allà escrivia, en coherència amb la concepció de l'ésser humà segons la qual «rien au monde ne peut empêcher l'homme de se sentir né pour la liberté» (OC II 2: 71),<sup>ii</sup> que els oprimits «ne peuvent pas ne pas chercher à se débarrasser de maîtres dangereux» (ibíd.: 55).<sup>iii</sup> La fàbrica li demostra que aquesta concepció és falsa. Algunes circumstàncies fan que els éssers humans se sentin nascuts no per la llibertat, sinó per l'esclavatge, com escrivia a «Méditation sur l'obéissance et la liberté»: «Il semble à ceux qui obéissent que quelque infériorité mystérieuse les a prédestinés de toute éternité à obéir» (ibíd.: 132).<sup>iv</sup>

Així doncs, si d'una banda la lluita dels oprimits pot servir per superar la gravetat moral que impedeix als forts parar atenció a les seves condicions de vida, de l'altra no podem confiar en aquesta mateixa lluita per combatre la docilitat que la força provoca en ells, que inhibeix precisament tot sentiment de revolta. L'opressió, com hem vist més amunt, fa que els oprimits sentin que no compten per res, que no valen res, i que, en conseqüència, no mereixen res. Les condicions de treball de la indústria moderna no només provoquen el sentiment de ser una víctima de la injustícia, sinó que destrueixen el sentiment de la pròpia dignitat. Weil explica a la seva amiga Albertine Thévenon:

Pour moi, moi personnellement, voici ce que ça a voulu dire, travailler en usine. Ça a voulu dire que toutes les raisons extérieures (je les avais crues intérieures, auparavant) sur lesquelles s'appuyaient pour moi le sentiment de ma dignité, le respect de moi-même ont été en deux ou trois semaines radicalement brisées sous le coup d'une contrainte brutale et quotidienne. Et ne crois pas qu'il en soit résulté en moi des mouvements de révolte. Non, mais au contraire la chose au monde que j'attendais le mois de moi-même – la docilité. Une docilité de bête de somme résignée. (CO: 59)<sup>v</sup>

---

i «que l'opressió, a partir d'un determinat grau d'intensitat, no fa néixer una tendència a la revolta, sinó una tendència gairebé irresistible cap a la més completa submissió»

ii «res pot impedir que l'home se senti nascut per la llibertat»

iii «no poden deixar d'intentar desempallegar-se d'amos perillosos»

iv «Als que obeeixen els sembla que un tipus d'inferioritat misteriosa els ha predestinat a obeir per tota l'eternitat»

v «Per mi, personalment, això és el que ha significat treballar a la fàbrica. Ha significat que totes les raons exteriors (abans les havia cregut interiors) sobre les quals es recolzava el sentiment de la meua dignitat, el respecte per mi mateixa, van ser radicalment destruïdes en dues o tres setmanes sota el cop d'una opressió brutal i quotidiana. I no creguis que això provoqués en mi moviments de revolta. No, sinó tot al contrari, la cosa que menys m'esperava de

Ens trobem doncs amb una *aporia*. Per millorar les condicions de treball de la classe obrera, cal que aquells que tenen el poder i el coneixement tècnic necessaris per dur a terme reformes eficaces parin atenció a les condicions de vida dels desgraciats. Perquè aquest esforç d'atenció sigui possible, cal equilibrar les forces de la societat mitjançant la resistència obrera, alimentada per l'esperit de revolta. Tanmateix, les mateixes condicions de treball ofeguen aquest esperit, atès que provoquen en els oprimits el sentiment d'haver nascut per obeir, de no merèixer res, de ser indignes. Per revifar l'esperit de revolta caldrà que quelcom davalli fins als oprimits i els doni un sentiment de dignitat interior que es mantingui fins i tot en la desgràcia. Weil escriu a Bernard: «Rien ne paralyse plus la pensée que le sentiment d'infériorité nécessairement imposé par les atteintes quotidiennes de la pauvreté, de la subordination, de la dépendance. La première chose à faire pour eux, c'est de les aider à retrouver ou à conserver, selon le cas, le sentiment de leur dignité» (ibíd.: 213-214).<sup>i</sup>

A falta d'altres referències, Weil va intentar trobar en la seva formació hel·lenística la resposta al problema de com aportar dignitat a la humanitat humiliada i vençuda per les condicions de la fàbrica.<sup>118</sup> L'estoïcisme grec defensava la idea que sempre podem actuar virtuosament, fent cas omís dels patiments i les passions. A les seves *Meditacions*, Marc Aureli escriu: «Arreu i sempre depèn de tu adaptar-te a les circumstàncies del moment per respecte als déus, tractar amb justícia les persones que t'envolten, i vigilar amb molta atenció el teu pensament per tal que no s'hi insinuï res d'incomprensible» (Marc Aureli, *Meditacions*: VII, 54).

Aquest model autàrquic és el que Weil defensava abans d'entrar a la fàbrica, d'acord amb la tradició racionalista que rebé d'Alain, segons la qual sempre podem actuar virtuosament i pensar bé si ho volem (*SP* I: 73). Ella mateixa deia a les *Réflexions*: «rien au monde ne peut contraindre un homme à exercer sa puissance de pensée, ni lui soustraire le contrôle de sa propre pensée» (*OC* II 2: 85).<sup>ii</sup>

Però l'experiència de fàbrica li demostra precisament que aquesta pretensió estoica de domini total sobre nosaltres mateixos és falsa: a vegades les circumstàncies ens superen i ens impedeixen pensar bé i actuar d'acord amb la virtut. Després de descriure-li les condicions de treball de les fàbriques, Weil diu a Albertine Thévenon: «Cette situation fait que la pensée se recroqueville, se rétracte,

---

mi mateixa – la docilitat. Una docilitat de bèstia de càrrega resignada»

i «Res no paralitza més el pensament que el sentiment d'inferioritat imposit necessàriament pels impactes quotidians de la pobresa, la subordinació, la dependència. El primer que cal fer per ells és ajudar-los a retrobar o a conservar, segons el cas, el sentiment de la pròpia dignitat»

118 Com indica Wanda Tommasi, a partir d'aquest moment la pregunta que Weil es planteja és: «se chi è colpito dalla sventura rischia di essere degradato ai suoi stessi occhi, come restituiregli dignità nella sofferenza?» (1997: 123).

ii «res no pot obligar un home a exercir el seu poder de pensament, ni privar-lo del control del seu propi pensament»

comme la chair se rétracte devant un bistouri. On ne *peut pas* être “conscient”» (CO: 60).<sup>i</sup> No és veritat doncs que sempre puguem controlar el nostre pensament, com confirma d'altra banda la incapacitat humana de parar atenció a la desgràcia. I pel que fa al concepte estoic de la virtut, Weil nega explícitament que pugui realitzar-se en les condicions de treball de les fàbriques modernes. Com escriu en una de les cartes a Victor Bernard:

Il est vrai que, quand on est pauvre et dépendant, on a toujours comme ressource, si l'on a l'âme forte, le courage et l'indifférence aux souffrances et aux privations. C'était la ressource des esclaves stoïciens. Mais cette ressource est interdite aux esclaves de l'industrie moderne. Car ils vivent d'un travail pour lequel, étant donné la succession machinale des mouvements et la rapidité de la cadence, il ne peut y avoir d'autre stimulant que la peur et l'appât des sous. Supprimer en soi ces deux sentiments à force de stoïcisme, c'est se mettre hors d'état de travailler à la cadence exigée. Le plus simple alors, pour souffrir le moins possible, est de rabaisser toute son âme au niveau de ces deux sentiments; mais c'est se dégrader. (Ibíd.: 228)<sup>ii</sup>

No és possible doncs evitar la degradació de l'ànima a força d'estoïcisme, atès que per complir amb la cadència exigida pel treball industrial cal doblegar-se a la por i a l'afany de guany.<sup>119</sup> És per això que, com hem vist, l'opressió no ens fa sentir només víctimes de la injustícia, sinó que ens rebaixa als nostres propis ulls. Les condicions del treball industrial ens converteixen, com deia Weil, en una «bèstia de càrrega resignada» (ibíd.: 59), quelcom que ens fa sentir indignes. Per això afegeix: «Je ne suis pas fière d'avouer ça. C'est le genre de souffrances dont aucun ouvrier ne parle: ça fait trop mal même d'y penser» (ibíd.).<sup>iii</sup> Aquesta és l'essència de la desgràcia, que és difícil d'acceptar perquè atempta contra la pretensió d'autosuficiència moral: ens costa admetre que determinades circumstàncies ens convertirien en quelcom menyspreable als nostres ulls. Això és el que, de fet, ni Victor Bernard ni Auguste Detœuf no volgueren acceptar quan Weil els explicà la degradació que va experimentar com a obrera. El segon va respondre-li que «la dignité est quelque chose d'intérieur

---

i «Aquesta situació fa que el pensament s'arrauleixi, s'enretiri, com la carn s'enretira davant d'un bisturi. No es pot ser “conscient”»

ii «És veritat que, quan s'és pobre i dependent, sempre tenim com a recurs, si tenim l'ànima forta, el coratge i la indiferència als patiments i les privacions. Aquest era el recurs dels esclaus estoics. Però els esclaus de la indústria moderna no poden utilitzar-lo. Perquè viuen d'un treball pel qual, ateses la successió maquinal dels moviments i la rapidesa de la cadència, no pot haver-hi cap altre estímul a part de la por i l'afany dels sous. Suprimir en un mateix aquests dos sentiments a força d'estoïcisme implica fer-se incapaç de treballar a la cadència exigida. El més simple, aleshores, per sofrir el mínim possible, és rebaixar tota l'ànima al nivell d'aquests dos sentiments; però això implica degradar-se»

119 Ja Isabel de Bohèmia, en la seva correspondència amb Descartes, argumentava que la pretensió d'autocontrol racional tenia límits. Significativament, el pensador francès defensava aquest ideal basant-se en Sèneca. Vegeu Revilla (2003: 142-143).

iii «No estic orgullosa de confessar-ho. És el tipus de patiments dels quals cap obrer no parla: fa massa mal només de pensar-hi»

qui ne dépend pas des gestes extérieurs» (ibíd.: 283);<sup>i</sup> si la desgràcia va convertir-la en «une espèce de bête de somme», això va ser perquè Weil no tenia prou «fermeté» (ibíd.). Pel que fa a Bernard, Weil li demana que es posi en la situació d'un del seus obrers acomiadats, «avec femme et enfants à votre charge, et demandez-vous dans quelle mesure il vous serait possible de conserver votre dignité» (ibíd.: 239).<sup>ii</sup>

Com indica Gabellieri, aquestes lliçons extretes de l'experiència de fàbrica separen el pensament de Weil de la filosofia d'Alain i d'una bona part del projecte de les *Réflexions*:<sup>120</sup> «C'est bien ici que va se manifester [...] la prise de distance la plus nette à l'égard d'Alain. Pour Alain en effet, il ne fait pas de doute [...] que la volonté est toujours *assez puissante* pour délivrer l'homme de la servitude et en faire le "souverain" du monde. L'homme doit "se sauver seul" et il le peut» (Gabellieri, 2003: 195)<sup>iii</sup>.<sup>121</sup> Epictet podia defensar «que tout homme peut rester libre, même dans l'esclavage. Mais l'expérience d'usine enseigne le contraire. Le malheur brise en effet la dignité qui restait à Epictète, il abolit réellement l'esprit, la liberté spirituelle, la dignité pensante» (ibíd.: 194).<sup>iv</sup> L'experiència de fàbrica demostra que cal abandonar la pretensió de l'autosuficiència moral del subjecte.

Per aquest motiu és sorprenent que Weil, reflexionant sobre com retornar als obrers de Rosières la seva dignitat esclafada, els proposi precisament el model de virtut heroica de l'estoïcisme.<sup>122</sup> En els textos que escriu sobre les tragèdies de Sòfocles, destaca que les seves protagonistes, malgrat caure en desgràcia i ser menyspreades per tothom, no se sotmeten resignadament a la força i mantenen la seva dignitat. A l'article sobre *Antígona*, publicat el 16 de maig de 1936 a la revista de la fàbrica de Rosières *Entre nous*, Weil escriu sobre les tragèdies de Sòfocles: «Dans chacun de ces drames, le

---

i «la dignitat és una cosa interior que no depèn dels gestos exteriors»

ii «amb dona i infants al vostre càrrec, i pregunteu-vos en quina mesura us seria possible conservar la vostra dignitat»

120 Com indica Gilbert Kahn, l'experiència de fàbrica implica en Weil «une rupture dans sa manière de concevoir l'homme. Elle abandonne la croyance "humaniste" qu'on peut préserver sa dignité par la force de la volonté» (Kahn, 1978: 233, citat per Gabellieri, 2003: 196). Vegeu també Fulco (2020: 39).

iii «En aquest punt es manifesta [...] el distanciament més clar en relació amb Alain. Per Alain, en efecte, és indubtable [...] que la voluntat és sempre *prou poderosa* per alliberar l'home de la servitud i convertir-lo en el "sobirà" del món. L'home ha de "salvar-se sol" i pot fer-ho»

121 És probable que Weil mateixa reconegués aquesta presa de distància en relació amb Alain, segons el testimoni de Pétrement: «La faute de Chartier, me dit-elle, est d'avoir refusé la douleur» (*SP* II: 366).

iv «que tot home pot romandre lliure, fins i tot en l'esclavatge. Però l'experiència de fàbrica ensenya el contrari. La desgràcia, en efecte, destrueix la dignitat que li quedava a Epictet, aboleix realment l'esperit, la llibertat espiritual, la dignitat pensant»

122 Encara que els articles que redactarà per la revista *Entre nous* no tracten específicament sobre l'estoïcisme, sinó sobre tragèdies de Sòfocles, va signar l'únic que es publicà amb el pseudònim «Cleantes», en referència al deixeble de Zenó que, segons Diògenes Laerci, treballava manualment: «Fou famós per la seva laboriositat, ja que essent molt pobre va resoldre de guanyar-se un sou; de nit poava aigua en els jardins i de dia s'exercitava en els estudis: vet aquí per què li deien Pouador» (Diògenes Laerci, VII 168). Weil mateixa ho indica en un fragment de carta (*CO*: 245). Per una anàlisi de la importància de l'estoïcisme en els escrits weilians anteriors a 1934, vegeu l'article d'Alejandro del Río (2019).



personnage principal est un être courageux et fier qui lutte tout seul contre une situation intolérablement douloureuse; il fléchit sous le poids de la solitude, de la misère, de l'humiliation, de l'injustice; par moments son courage se brise; mais il tient bon et ne se laisse jamais dégrader par le malheur» (OC II 2: 334).<sup>i</sup> I contraposa la figura de l'heroïna, que no es resigna ni se sotmet, al de la germana, que sí que ho fa. Ismene respon a Antígona:

*Il nous faut nous soumettre à ceux qui sont les plus forts,  
exécuter tous leurs ordres, même s'ils en donnent d'encore plus pénibles.<sup>123</sup>  
Pour moi, j'obéirai à ceux qui sont au pouvoir.<sup>124</sup>  
Je ne suis pas faite pour me dresser contre l'État.<sup>125</sup>*

Aux yeux d'Antigone, cette soumission est une lâcheté. Elle agira seule. (Ibid.: 335, cursiva de Weil)<sup>ii</sup>

A l'article sobre *Electra*, que finalment no es va publicar, trobem exactament la mateixa oposició entre la resistència de l'heroïna i la submissió de la germana. Malgrat ser maltractada, Electra no dona el seu consentiment als opressors: «Ils la battent. Ils lui imposent tout le long du jour les besognes les plus dures. [...] Pourtant elle ne cède pas. Bien sûr elle travaille, elle se tait. Il le faut bien. [...] Mais tout en obéissant par force, au fond du cœur elle ne se soumet pas. Et elle le laisse voir. Elle continue à pleurer son père» (ibid.: 341).<sup>iii</sup> La germana d'Electra, Crisòtemis, es rebaixa i accepta la submissió, com Ismene a *Antígona*: «Elle a cédé à la force, elle s'est complètement soumise. En récompense, elle est traitée comme la fille de la maison pendant qu'Électre est vêtue, nourrie, commandée comme une esclave» (ibid.: 342).<sup>iv</sup>

¿De quina manera l'exposició d'aquests exemples podia servir per alçar la dignitat dels obrers? El que havia experimentat Weil a la fàbrica, ¿no fou precisament la dificultat gairebé sobrehumana d'actuar amb la integritat irreprotxable d'Antígona i Electra? Si només podem mantenir el

i «En cadascun d'aquests drames, el personatge principal és un ésser valent i noble que lluita tot sol contra una situació intolerablement dolorosa; es doblega sota el pes de la solitud, de la misèria, de la humiliació, de la injustícia; en alguns moments el seu coratge flaqueja; però resisteix i mai no es deixa degradar per la desgràcia»

123 Sòfocles, *Antígona*, v. 63-64. Weil tradueix els versos directament del grec.

124 Ibid., v. 67.

125 Ibid., v. 79. La traducció revela les intencions que Weil tenia al redactar l'article. Riba tradueix, a l'edició de Bernat Metge: «per a desafiar els ciutadans, no he nascut amb forces.»

ii «*Cal que ens sotmetem als més forts, que executem totes les seves ordres, fins i tot si en donen d'encara més doloroses. Pel que fa a mi, obeiré els qui són al poder. No estic feta per alçar-me contra l'Estat. Als ulls d'Antígona, aquesta submissió és una covardia. Actuarà sola*»

iii «La colpegen. Li imposen les feines més dures al llarg de tot el dia. [...] Però ella no cedeix. Evidentment, treballa, calla. Cal fer-ho. [...] Però tot i obeir per força, en el fons del cor no se sotmet. I ho deixa veure. Continua plorant el seu pare»

iv «Ella ha cedit davant la força, s'ha sotmès completament. Com a recompensa, la tracten com a filla de la casa, mentre que a Electra la vesteixen, l'alimenten i li donen ordres com a una esclava»

sentiment de la pròpia dignitat gràcies a aquesta força moral que ens permet suportar la desgràcia sense degradar-nos, llavors els obrers reduïts per la força de les circumstàncies a la docilitat d'una bèstia de càrrega resignada se sentiran inevitablement indignes. La dignitat sembla reservada a persones excepcionals: la majoria ordinària se sentirà encara més humiliada pel fet de percebre's més semblant a Crisòtemis o Ismene que a Electra o Antígona.

De fet, Weil mateixa va experimentar la desesperació provocada per la incapacitat d'estar a l'alçada d'aquest ideal moral mitjançant les pròpies forces. Si les circumstàncies impedeixen que visquem una vida digna, llavors no val la pena seguir vivint, com afirmaven els estoics: «Tal com et proposis viure la vida quan marxis d'aquí, així pots viure-la aquí on ara ets. Si no t'ho permeten, llavors surt de la vida» (Marc Aureli, *Meditacions*: V 29).<sup>126</sup> Sobre l'experiència de fàbrica, Weil digué a Pétrement «qu'elle était résolue à se tuer si elle “ne tenait pas le coup”» (*SP I*: 413).<sup>i</sup> Weil sembla suggerir que no val la pena viure una vida vençuda per les circumstàncies. I fou precisament durant la primavera de 1936, en l'època que Weil redactava els articles sobre les tragèdies de Sòfocles, quan l'angoixa per sentir-se incapaç de complir amb les exigències del seu ideal moral esdevingué per ella gairebé insuportable. En una carta a Souvarine escriu: «Déjà je me suis demandé plus d'une fois dans quelle mesure j'ai raison de m'obstiner à vivre» (*CSW XV-1*: 13),<sup>ii</sup> i afegeix: «le moment ne peut guère tarder où ma vie m'apparaîtra comme indigne d'être vécue» (ibíd.).<sup>iii</sup> En una altra carta de la mateixa època afirma: «Toutes les fois que je traverse une période de maux de tête, je me demande si le moment de mourir n'est pas venu. Plus d'une fois je me suis trouvée près de me résoudre à mourir, de crainte d'une déchéance pire que la mort» (*SP II*: 81)<sup>iv</sup>.<sup>127</sup>

La seva formació hel·lenística i racionalista ens deixa doncs sense respostes davant la humiliació que experimentà a la fàbrica i a causa dels seus intensos mals de cap. Weil trobarà el que pot retornar la dignitat a la humanitat vençuda en una experiència de 1935 tan inesperada<sup>128</sup> com la de la fàbrica, però específicament diferent d'ella:<sup>129</sup> l'experiència del sobrenatural.

---

126 Vegeu també com Sèneca lloa el suïcidi de Cató a *De la providència*, II 10.

i «que estava decidida a matar-se si no era capaç de resistir»

ii «Ja m'he demanat més d'una vegada en quina mesura tinc algun motiu per obstinar-me a viure»

iii «el moment on la meua vida em semblarà indigna de ser viscuda no pot tardar gaire»

iv «Sempre que travesso un període de mals de cap, em pregunto si no haurà arribat el moment de morir. Més d'un cop m'he trobat gairebé decidida a morir, tement una decadència pitjor que la mort»

127 En una carta escrita el 1942 al poeta Joë Bousquet, Weil diu sobre aquesta època: «pendant plusieurs semaines je me suis demandé avec angoisse si mourir n'était pas pour moi le plus impérieux des devoirs [...]. Comme je vous l'ai raconté, seule une résolution de mort conditionnelle et à terme m'a rendu la sérénité» (*PSO*: 80).

128 Weil escriu: «Je peux dire que dans toute ma vie je n'ai jamais, à aucun moment, cherché Dieu» (*AD*: 47).

129 Al següent capítol discutirem la relació entre l'experiència de la desgràcia i la del sobrenatural, que diversos autors tendeixen a identificar. Com argumentaré, em sembla un error perillós. La desgràcia no aporta per Weil res de positiu per ella mateixa: degrada l'ànima i l'enfonsa en la mentida. L'experiència del sobrenatural revela l'existència de quelcom que ens fa capaços de suportar la desgràcia sense degradar-nos, cosa que no se'ns revela

El 1942 Weil explicarà aquesta primera experiència al dominic Joseph-Marie Perrin en una carta titulada «Autobiographie spirituelle». Allà escriu sobre el contacte amb la desgràcia obrera: «J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave» (AD: 52).<sup>i</sup> I explica que aquell estiu de 1935, amb «l'âme et le corps en quelque sorte à morceaux» (ibíd.), va anar de vacances a Portugal. Un dia visità sola un poblet:

Étant dans cet état d'esprit, et dans un état physique misérable, je suis entrée dans ce petit village portugais, qui était, hélas, très misérable aussi, seule, le soir, sous la pleine lune, le jour même de la fête patronale. C'était au bord de la mer. Les femmes des pêcheurs faisaient le tour des barques, en procession, portant des cierges, et chantaient des cantiques certainement très anciens, d'une tristesse déchirante. Rien ne peut en donner une idée. Je n'ai jamais rien entendu de si poignant, sinon le chant des haleurs de la Volga. Là j'ai eu soudain la certitude que le christianisme est par excellence la religion des esclaves, que des esclaves ne peuvent pas ne pas y adhérer, et moi parmi les autres. (Ibíd.: 52-53).<sup>ii</sup>

Els esclaus, ja ho hem vist, no són només les persones víctimes de la injustícia, sinó les que senten que no mereixen res, que no valen res. En la bellesa dels cants i en la fe popular d'aquestes dones, Weil descobreix que el cristianisme aporta als esclaus el sentiment de valer alguna cosa –de merèixer, únicament per la fe, el títol de fills de Déu.<sup>130</sup>

---

necessàriament en la desgràcia. En Weil aquestes dues experiències estan relacionades, però no són idèntiques: va experimentar la desgràcia a la fàbrica, a finals de 1934 i principis de 1935; la primera experiència del sobrenatural, en canvi, es va donar a l'estiu de 1935 mentre estava de vacances.

i «Vaig rebre la marca indeleble de l'esclavitud, com la marca de ferro roent que els romans posaven al front dels seus esclaus més menyspreats. Des d'aquell moment, m'he considerat sempre una esclava» (Weil, 2008: 43).

ii «Amb aquest estat d'ànim i en condicions físiques lamentables vaig arribar a eixe poblet portuguès, que era igualment miserable; sola, al capvespre, baix la lluna plena i precisament en el dia de la festa patronal. Estava vora mar. Les dones dels pescadors rodejaven les barques en processó, amb ciris, i cantaven càntics d'una tristesa commovedora. Res no pot donar-ne una idea. Mai he sentit res tan colpidor, llevat del cant dels sirgadors del Volga. Allí vaig tindre, de sobte, que el cristianisme és per excel·lència la religió dels esclaus, que els esclaus no poden deixar d'adherir-s'hi, i jo entre ells» (ibíd.: 43-44).

130 Al capítol següent discutirem fins a quin punt Weil accepta la gratuïtat d'aquest do. Segons el cristianisme no són les persones moralment irreprotxables les que reben el do de l'Esperit Sant, sinó les que tenen fe. Vegeu, per exemple, el que diu sant Pau a la carta als romans: «ningú no és just davant de Déu en virtut de les obres manades per la Llei [...]. Per la fe en Jesucrist, Déu dona la seva justícia a tots els qui creuen, sense fer cap distinció» (Rm 3,20-22). I més endavant: «al qui no ha fet cap obra, però creu en aquell qui fa justos els qui eren dolents, Déu li compta la seva fe com a justícia» (ibíd. 4,5). Jesús diu als Evangelis: «No he vingut a cridar els justos, sinó els pecadors» (Mc 2,17).

En un primer moment no trobem gaires indicis d'aquesta experiència en els textos de Weil, que la conceptualitzarà anys més tard. Això no obstant, en trobem alguns en escrits que dedica a reflexionar precisament sobre com aportar aquest sentiment de dignitat a les persones que la desgràcia fa sentir esclaves. Al començament de la carta que hem citat més amunt, on Weil parlava de la necessitat d'ajudar els obrers «à retrouver ou à conserver, selon le cas, le sentiment de leur dignité» (CO: 214),<sup>i</sup> Weil diu sobre les propostes que Victor Bernard havia rebutjat: «Si vous étiez catholique, je ne résisterais pas à la tentation de vous montrer que l'esprit qui inspirait mon article, et qui vous a choqué, n'est pas autre chose que l'esprit chrétien pur et simple» (ibíd.: 212).<sup>ii</sup> I al text «Méditation sur l'obéissance et la liberté», de 1937, escriu:

Tout ce qui contribue à donner à ceux qui sont en bas de l'échelle sociale le sentiment qu'ils ont une valeur est dans une certaine mesure subversif. [...] Le christianisme, dans ses débuts, était lui aussi dangereux pour l'ordre. Il n'inspirait pas aux pauvres, aux esclaves, la convoitise des biens et de la puissance, tout au contraire; mais il leur donnait le sentiment d'une valeur intérieur qui les mettait sur le même plan ou plus haut que les riches, et c'était assez pour mettre la hiérarchie sociale en péril. (OC II 2: 132)<sup>iii</sup>

D'una manera que haurem de precisar, l'esperit cristià pur i simple arrenca els desgraciats de la passivitat i els retorna el sentiment de la pròpia dignitat, condició de possibilitat d'una resistència autènticament popular. És per això que aquest interès pel cristianisme no aproxima Weil a posicions conservadores. Si va deixar de militar en les organitzacions obreres és perquè les solucions que proposaven –augment dels salaris i nacionalització de l'economia– mantenien els obrers en un estat d'obediència passiva. Weil no proposarà mai una submissió a l'autoritat moral de l'Església com a solució als problemes polítics, i de fet la criticarà per haver-se situat històricament del costat dels forts. En aquest mateix text de 1937 afegeix sobre el cristianisme: «Bien vite il s'est corrigé, a appris à mettre entre les mariages, les enterrements des riches et des pauvres la différence qui convient, et à reléguer les malheureux, dans les églises, aux dernières places» (ibíd.: 132).<sup>iv</sup>

---

i «a retrobar o a conservar, segons el cas, el sentiment de la pròpia dignitat»

ii «Si fóssiu catòlic, no resistiria la temptació de mostrar-vos que l'esperit que inspira el meu article, i que us ha xocat, no és altra cosa que l'esperit cristià pur i simple»

iii «Tot el que contribueix a donar als que són abaix de tot de l'escala social el sentiment de tenir un valor és en certa mesura subversiu. [...] El cristianisme, als inicis, també era perillós per l'ordre. No inspirava als pobres, als esclaus, l'ambició pels béns o el poder, tot el contrari; però els donava el sentiment d'un valor interior que els situava al mateix pla o més amunt que els rics, i això era suficient per posar la jerarquia social en perill»

iv «Ràpidament es va corregir, va aprendre a posar la diferència que convé entre els matrimonis, els enterraments dels rics i els pobres, i a arraconar, a les esglésies, els desgraciats al darrera de tot»

El que troba en l'essència del cristianisme és quelcom capaç de tornar la dignitat no només a les víctimes innocents de l'opressió, sinó també als indignes, als exclosos reduïts per la desgràcia a quelcom menyspreable als seus propis ulls. En ell hi ha quelcom capaç d'invertir la inèrcia moral que obstaculitza l'acció política eficaç.

Les diverses experiències a través de les quals Weil es veu obligada a reconèixer l'existència de quelcom capaç de capgirar la nostra tendència immediata a menysprear la feblesa, li demostren també que és exterior a nosaltres mateixos i superior a les nostres facultats naturals. Weil va tenir la segona d'aquestes experiències a Assís, en un viatge que va fer durant la primavera de 1937. A la carta titulada «Autobiographie spirituelle» la relata així: «En 1937 j'ai passé à Assise deux jours merveilleux. Là, étant seule dans la petite chapelle romane du XII<sup>e</sup> siècle de Santa Maria degli Angeli, incomparable merveille de pureté, où saint François a prié bien souvent, quelque chose de plus fort que moi m'a obligée, pour la première fois dans ma vie, à me mettre à genoux» (*AD*: 53).<sup>i</sup> No és doncs mitjançant les nostres forces, que podem deixar de menysprear la feblesa en nosaltres i en els altres, sinó que cal que «alguna cosa més forta» que nosaltres mateixos davall, ens prengui i ens transformi. A la tardor de 1937, al mateix curs on deia que «la réaction immédiate devant le malheur est le mépris» (*SP II*: 168), Weil ensenyava a les seves alumnes: «la révolution chrétienne a consisté à ne pas mépriser le malheureux ni le faible» (*ibíd.*).<sup>ii</sup>

Durant l'any 1938 es produí segurament el contacte definitiu amb el cristianisme. Malgrat que després tindrà experiències místiques molt més intenses, com explica al pare Perrin (*AD*: 58), Weil no les inclou entre els «trois contacts avec le catholicisme qui ont vraiment compté» (*ibíd.*: 51),<sup>iii</sup> cosa que ens permet suposar que l'experiència de 1938 marca un abans i un després.

Aquesta experiència es donà en dos moments.<sup>131</sup> El primer fou durant la Setmana Santa de 1938, que Weil passà amb la seva mare a l'abadia de Solesmes, on s'hi podia escoltar cant gregorià: «J'avais des maux de tête intenses; chaque son me faisait mal comme un coup; et un extrême effort d'attention me permettait de sortir hors de cette misérable chair, de la laisser souffrir seule, tassée dans son coin, et de trouver une joie pure et parfaite dans la beauté inouïe du chant et des paroles»

---

i «El 1937 vaig passar a Assís dos dies meravellosos. Allí, a soles, en la xicoteta capella romànica del segle XII de Santa Maria dels Àngels, incomparable meravella de puresa on sant Francesc pregava a sovint, quelcom de més fort que jo em va obligar, per primera vegada en la vida, a agenollar-me» (Weil, 2008: 44).

ii «la revolució cristiana consistí a no menysprear ni el desgraciat ni el feble»

iii «tres contactes amb el catolicisme realment molt importants per a mi» (Weil, 2008: 43).

131 Com afirma Rosa Rius sobre aquesta experiència fonamental de 1938, «en numerosas ocasiones, al transmitirla se le ha atribuido un tiempo, un lugar y una situación que no se corresponden con la información que nos procuran los textos» (Rius Gatell, 2015: 62). Vegeu-ne també la seva anàlisi detallada (*ibíd.*: 62-64).

(ibíd.: 53).<sup>i</sup> Allà entrà en contacte amb un jove anglès que li feu conèixer els poetes metafísics anglesos del segle XVII, les obres dels quals va comprar quan va tornar a París (*SP II*: 193). Entre ells Weil va trobar el poema *Love*, de George Herbert. Fou recitant-lo a finals de l'any 1938 que, de forma totalment inesperada, tingué l'experiència mística definitiva:

Je l'ai appris par cœur. Souvent, au moment culminant des crises violentes de maux de tête, je me suis exercée à le réciter en y appliquant toute mon attention et en adhérant de toute mon âme à la tendresse qu'il enferme [...]. C'est au cours d'une de ces récitations que, comme je vous l'ai écrit, le Christ lui-même est descendu et m'a prise.<sup>132</sup>

Dans mes raisonnements sur l'insolubilité du problème de Dieu, je n'avais pas prévu la possibilité de cela, d'un contact réel, de personne à personne, ici-bas, entre un être humain et Dieu. J'avais vaguement entendu parler de choses de ce genre, mais je n'y avais jamais cru [...]. D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé. (*AD*: 54-55)<sup>ii</sup>

En relació amb la possibilitat de donar una dignitat als desgraciats, invertint la gravetat moral que impedeix tota reforma política eficaç, voldria destacar dues qüestions significatives d'aquesta experiència. La primera, és que revela l'existència de quelcom que actua en nosaltres des de l'exterior, transcendint les nostres facultats naturals: «dans cette soudaine emprise du Christ sur moi», escriu Weil, «ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part» (ibíd.: 55). També ho destaca a la descripció que en fa al poeta Joë Bousquet: «j'ai senti, sans y être aucunement préparée – car je n'avais jamais lu les mystiques – une présence plus personnelle, plus certaine, plus réelle que celle d'un être humain, inaccessible et aux sens et à l'imagination, analogue à l'amour qui transparait à travers le plus tendre sourire d'un être aimé» (*PSO*: 81).<sup>iii</sup> Revela per Weil l'existència d'un pla

---

i «Tenia intenses migranyes; cada so em dolia com un colp, però un suprem esforç d'atenció em permetia eixir fora d'aquesta miserable carn, deixar-la patir a soles abandonada en un racó, i trobar una alegria pura i perfecta en la bellesa insòlita del cant i les paraules» (Weil, 2008: 44).

132 També explica aquesta experiència al poeta Joë Bousquet: «Je vous mets ci-joint le poème anglais que je vous avais récité, *Love*; il a joué un grand rôle dans ma vie, car j'étais occupée à me le réciter à moi-même, à ce moment où, pour la première fois, le Christ est venu me prendre» (*PSO*: 84)

ii «Me'l vaig aprendre de memòria i, a sovint, en el moment culminant de les crisis violentes de migranya, acostumava a recitar-lo amb tota la meua atenció i obrint la meua ànima a la tendresa que alberga. [...] Va ser durant una d'eixes recitacions quan, com ja sap, el Crist mateix va davallar i em va prendre. En els meus raonaments sobre la insolubilitat del problema de Déu, mai havia previst la possibilitat d'una cosa així, d'un contacte real, de persona a persona, ací baix, entre un ésser humà i Déu. Havia sentit parlar vagament d'eixe tipus de coses, però mai les havia cregut [...]. Per altra banda, en eixa sobtada influència de Déu sobre mi ni els sentits ni la imaginació van jugar cap paper; solament a través del patiment vaig sentir la presència d'un amor semblant a aquell que es llig en el somriure d'un rostre estimat» (Weil, 2008: 44-45).

iii «vaig sentir, sense estar-ne gens preparada –perquè mai havia llegit els místics– una presència més personal, més certa, més real que la d'un ésser humà, inaccessible als sentits i a la imaginació, anàloga a l'amor que es transparenta a través del somriure més tendre d'un ésser estimat»

específicament diferent del que podem percebre naturalment, i per això l'anomenarà *sobrenatural*. Aquest àmbit, d'altra banda, no roman passiu sinó que irromp inesperadament en el natural i el transforma.

La segona qüestió té a veure amb el contingut del poema *Love*, que Weil relaciona amb la tendresa (*AD*: 54). El primer vers indica el caràcter inesperat de l'experiència, atès que és Déu qui convida l'ànima i no l'ànima la que busca Déu: «Love bade me welcome» (Herbert, 2014: 128).<sup>i</sup> El poema, però, no només inclou aquesta iniciativa divina, sinó també el sentiment d'indignitat, de no merèixer res, que, com hem vist, és per Weil el que defineix la condició dels esclaus. L'ànima recula davant la invitació divina, sentint-se'n indigna: «Yet my soul drew back / Guilty of dust and sin».<sup>ii</sup> L'Amor pregunta a l'ànima què li passa, si li falta alguna cosa. L'ànima respon: «A guest, I answered, worthy to be here».<sup>iii</sup> L'Amor insisteix: «You shall be he».<sup>iv</sup> L'ànima protesta: «I the unkind, the ungrateful?».<sup>v</sup> Però l'Amor li recorda que va ser crucificat precisament per perdonar tots els pecats, fent dignes els indignes: «And know you not, says Love, who bore the blame?».<sup>vi</sup> L'amor incondicional del cristianisme no es dirigeix als que se'l mereixen, als que se l'han guanyat amb el propi esforç, sinó que s'ofereix gratuïtament també – i sobretot – als que se'n senten indignes.<sup>133</sup> És per això que és la religió dels esclaus.

Segons Selma Weil, la seva mare, aquesta experiència de la tardor de 1938 és «sans aucun doute» (*OC VI 3*: 447) l'origen d'una prosa poètica que trobem en diverses versions al final del quadern K11, escrit just abans de marxar de Marsella el 1942, i al quadern K12, redactat a Casablanca mentre esperava el vaixell que l'havia de portar a Nova York.<sup>134</sup> Aquest text mostra que l'essència

---

i «L'Amor em va donar la benvinguda»

ii «Però la meua ànima va apartar-se'n / sentint-se culpable, plena de pols i de pecat»

iii «Un convidat, vaig contestar-li, digne de ser aquí»

iv «Tu seràs aquest convidat»

v «Jo, que soc cruel i desagratit?»

vi «Que no saps, diu l'Amor, qui va carregar amb les culpes?»

133 Aquesta idea d'amor gratuït i immerescut és present també a l'Antic Testament, encara que Weil no sembla percebre-ho. Vegeu, per exemple, Ezequiel: «Per tant, digues al poble d'Israel això que els anuncio jo, el Senyor Déu: “No ho faig perquè ho hàgiu merescut, poble d'Israel, sinó pel meu sant nom, que vosaltres heu profanat entre les nacions on anàveu”» (Ez 36,22). Déu no estima Israel perquè sigui moralment superior a cap altre poble, sinó gratuïtament i de forma incondicional. Vegeu el que es diu al Deuteronomi: «El Senyor s'ha enamorat de vosaltres i us ha escollit d'entre tots els pobles, no perquè fóssiu un poble més nombrós que els altres, quan de fet sou el més petit de tots, sinó perquè us estima i es manté fidel al jurament que havia fet als vostres pares» (Dt 7,7-8). I més endavant: «No entraràs a prendre possessió del seu país perquè tu siguis just o recte de cor. [...] Sàpigues bé que el Senyor, el teu Déu, no et dona aquest país fèrtil en possessió perquè t'ho mereixis; tu ets un poble que sempre va a la seva» (ibíd. 9,5-6).

134 La versió del quadern K11 va precedida de la frase: «Commencement du livre (le livre qui contiendrait ces pensées et beaucoup d'autres)» (*OC VI 3*: 369). La versió del quadern K12 va acompanyada del títol «Prologue» (ibíd.: 421). Maria Zambrano, en una carta a Agustín Andreu, escriu sobre Weil: «Si tienes sus libros y no los has leído, lee al menos “Prologue”» (Zambrano, 2002: 128, citada per Rius Gatell, 2015: 68).

de l'experiència fou el fet de sentir-se l'objecte d'un amor que no creia merèixer. S'inicia, com el poema de Herbert, amb una invitació divina, encara que força més brusca: «Il entra dans ma chambre et dit: “Misérable, qui en comprends rien, qui en sais rien. Viens avec moi et je t'enseignerai des choses dont tu ne te doutes pas.” Je le suivis» (ibíd.: 369).<sup>i</sup> Després de quedar-se uns dies amb ell, conversant «de toutes sortes de choses, à bâtons rompus, comme de vieux amis» (ibíd.: 370),<sup>ii</sup> compartint el pa i el vi (ibíd.: 369), li ordena que marxi: «Un jour il me dit: “Maintenant va-t'en.” Je tombai à genoux, j'embrassai ses jambes, je le suppliai de en pas me chasser. Mais il me jeta dans l'escalier» (ibíd.: 370).<sup>iii</sup> Destrossada, amb el cor fet miques (ibíd.), Weil escriu, sentint-se indigna: «Je sais bien qu'il ne m'aime pas. Comment pourrait-il m'aimer?» (ibíd.).<sup>iv</sup> Però afegeix immediatament després: «Et pourtant au fond de moi quelque chose, un point de moi-même, ne peut pas s'empêcher de penser en tremblant de peur que peut-être, malgré tout, il m'aime» (ibíd.).<sup>v</sup> Déu estima «malgrat tot»: malgrat els defectes que ens fan indignes, malgrat la mediocritat de les nostres facultats naturals,<sup>135</sup> malgrat la nostra feblesa i covardia. El que pot retornar la dignitat a la humanitat vençuda per l'opressió és el fet de saber-se estimat incondicionalment per algú que ve a buscar-nos en la nostra misèria i ens convida gratuïtament a seure a taula amb ell.<sup>136</sup>

## 2.2. A la recerca d'una nova inspiració per Europa

Aquesta experiència va revelar a Weil la possibilitat real d'una inspiració capaç d'inundar l'ànima de tendresa i d'amor, de «la *caritas* au sens chrétien, c'est-à-dire le sentiment que tout être humain est “*all-important*”» (SP II: 194).<sup>vi</sup> Com diu Carmen Revilla, aquest contacte inesperat determina a partir d'aleshores el pensament de Weil: «su itinerario vital gira, a partir de un determinado momento, en torno a una presencia imprevista que irrumpe en la cotidianidad de su existencia y la

i «Entrà a la meua habitació i digué: “Miserable, que no entens res, que no saps res. Vine amb mi i jo t'ensenyaré coses que no ets capaç ni d'imaginar.” El vaig seguir»

ii «de tot tipus de coses, a batzegades, com dos vells amics»

iii «Un dia em digué: “Ara ves-te'n.” Vaig caure de genolls, vaig abraçar-me a les seves cames, li vaig suplicar que no em fes fora. Però em va empènyer a les escales»

iv «Sé perfectament que no m'estima. Com podria estimar-me?»

v «I tanmateix al fons de mi alguna cosa, un punt de mi mateixa, no pot evitar pensar tremolant de por que potser, malgrat tot, m'estima»

135 Weil escriu: «À quatorze ans je suis tombée dans un de ces désespoirs sans fond de l'adolescence, et j'ai sérieusement pensé à mourir, à cause de la médiocrité de mes facultés naturelles» (AD: 49).

136 També el poema de Herbert inclou aquesta dimensió, en referència a l'eucaristia: «You must sit down, says Love, and taste my meat: / So I did sit and eat». Tant aquest poema com l'experiència weiliana poden relacionar-se amb el text de l'Apocalipsi on Jesús diu: «Mira, soc a la porta i truco. Si algú escolta la meua veu i obre la porta, entraré a casa seva i soparé amb ell, i ell amb mi» (Ap 3,20).

vi «la caritat en el sentit cristià, és a dir, el sentiment que tot ésser humà és extremadament important»



modifica para siempre, porque a partir de entonces no podrá ya dejar de pensarse como posible objeto de un amor gratuito» (Revilla, 2010: 111).

El fracàs del Front Popular, unit a les diverses experiències místiques, modifiquen significativament les seves propostes polítiques. L'objectiu continuarà sent transformar el mode de producció establint una tècnica que no esclafi la dignitat humana i permeti un contacte amb el treball veritable, com hem vist al capítol anterior. Això no serà possible, tanmateix, fins que no aconseguim invertir la gravetat moral que impedeix que parem atenció a la desgràcia: ni tan sols la resistència obrera és capaç de posar-hi remei si abans no s'allibera de les falses solucions engendrades per aquesta gravetat, com hem comentat. És per això que Weil va deixar de militar en organitzacions d'esquerres a partir de 1938 i va iniciar una reflexió sobre les condicions de possibilitat d'una nova inspiració capaç de capgirar la nostra tendència a menysprear la desgràcia. Aquest és encara, precisament, el problema «tout neuf» que es planteja a *L'Enracinement* (OC V 2: 260).

Segons el mètode d'anàlisi social que hem anat exposant, hem d'entendre que els fenòmens històrics i socials estan determinats per les relacions entre el mode de producció, les lluites pel poder i la imaginació col·lectiva. Les experiències del sobrenatural mostraren a Weil que la imaginació no està únicament determinada per les relacions de força, sinó també per l'acció d'un element capaç de capgirar la lectura suggerida per la força, donant als esclaus un sentiment de dignitat.

Si això és així, llavors l'acció d'aquest element sobrenatural, per bé que discreta, és políticament rellevant, i hem de poder-ne trobar els efectes en la història. Per aquest motiu Weil inicia, després de 1938, una investigació per identificar-los i reflexionar sobre les condicions de possibilitat de la intervenció del sobrenatural, així com la seva relació amb la capacitat destructiva de la força. Com escriu Gilbert Kahn: «C'est dans ses études historiques que sa pensée politique prendra un nouveau départ. On trouve, dans ces études, le reflet de son expérience spirituelle, elle-même enracinée, pour une part dans l'aspect de la civilisation que présente le grand art. On y trouve aussi une idée du pouvoir de la force et de la faiblesse morale de l'homme, conçue déjà à partir de l'expérience ouvrière et confirmée par celle de la guerre d'Espagne» (Kahn, 1984: 16-17).<sup>i</sup> Segons Pétrement, durant els anys anteriors a la segona guerra mundial va llegir una gran quantitat d'obres històriques:

---

i «Els seus estudis històrics constitueixen un nou punt de partida pel seu pensament polític. En aquests estudis trobem el reflex de la seva experiència espiritual, arrelada ella mateixa, en part, en l'aspecte de la civilització que presenta el gran art. També hi trobem una idea del poder de la força i de la feblesa moral de l'home, ja concebuda a partir de l'experiència obrera i confirmada per la de la guerra d'Espanya»

escrits d'historiadors grecs i romans i cròniques i documents sobre l'Edat Mitjana i la modernitat. També va consultar llibres d'història de les religions i va llegir l'Antic Testament (*SP* II: 216-217).

Com assenyala Emilia Bea, aquest estudi no prové «de una inquietud puramente historiográfica, sino que [...] es una de las dimensiones de su preocupación religiosa, para su conversión interior y para fundamentar una transformación radical del mundo contemporáneo» (1990: 157). Tot i que les seves experiències místiques es relacionen específicament amb el cristianisme, per ella «la veritat» continguda en ell pot retrobar-se «idèntica» en altres cultures i tradicions, com dirà a Jean Wahl en una carta de 1942 (*SP* II: 446). Les experiències místiques no l'apartaren d'aquesta convicció, segons podem llegir a la «Autobiographie spirituelle». Després de l'experiència de 1938, diu Weil, «j'ai senti que Platon est un mystique, que toute l'*Iliade* est baignée de lumière chrétienne, et que Dionysos et Osiris sont d'une certaine manière le Christ lui-même; et mon amour en a été redoublé» (*AD*: 55).<sup>i</sup>

No analitzarem en aquest treball la tesi sobre la identitat de les diverses doctrines i tradicions que Weil esmenta a la carta a Wahl.<sup>137</sup> Tampoc discutirem si, com defensa, històricament han existit civilitzacions no opressives impregnades d'aquesta inspiració sobrenatural. El cas és que Weil accepta aquesta tesi, i això determina en bona mesura els escrits que redactarà fins al final de la seva vida. En un article que analitzarem més endavant, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», escrit el 1939, afirma, per exemple: «Pendant quelques plusieurs d'années l'Égypte a donné l'exemple de ce que peut être une civilisation non souillée d'impérialisme ou de brutalité systématique» (*OC* II 3: 211).<sup>ii</sup> I en una carta de 1941 a Déodat Roché diu:

Je crois qu'avant les conquêtes romaines les pays méditerranéens et le Proche-Orient formaient une civilisation non pas homogène, car la diversité était grande d'un pays à l'autre, mais continue; qu'une même pensée y vivait chez les meilleurs esprits, exprimé sous diverses formes dans les mystères et les sectes initiatiques d'Égypte et de Thrace, de Grèce, de Perse, et que les ouvrages de Platon constituent l'expression écrite la plus parfaite que nous possédions de cette pensée. [...] C'est

i «vaig sentir que Plató és un místic, que tota la *Iliada* està amarada de llum cristiana i que Dionís i Osiris són en certa manera el mateix Crist, i el meu amor per ell va augmentar» (Weil, 2008: 46).

137 «Je crois qu'une pensée identique se trouve exprimée, d'une manière très précise et avec des modalités à peine différentes, dans les mythologies antiques; dans la philosophie de Phérékydès, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Platon et des stoïciens grecs; dans la poésie grecque de la grande époque; dans le folklore universel; dans les *Upanishads* et la *Bhagavad-Gîtâ*; dans les écrits des taoïstes chinois et dans certains courants bouddhistes; dans ce qui reste des écritures sacrées d'Égypte; dans les dogmes de la foi chrétienne et les écrits des grands mystiques chrétiens, surtout saint Jean de la Croix; dans certaines hérésies, surtout la tradition cathare et manichéenne» (*SP* II: 446). Per una anàlisi d'aquesta qüestió vegeu Rius Gatell (2014).

ii «Durant molts anys Egipte va donar l'exemple del que pot ser una civilització sense imperialisme ni brutalitat sistemàtica»

de cette pensée que le christianisme est issu; mais les gnostiques, les manichéens, les cathares semblent seuls lui être vraiment fidèles. (PSO: 64-65)<sup>i</sup>

Acceptant l'existència d'aquesta civilització basada en la tendresa no com una hipòtesi, sinó com un fet, Weil arriba a la conclusió que, com sigui que aquesta civilització va existir, necessàriament algú fou culpable de la seva desaparició. El que podria haver estat una teoria general sobre els efectes de la força i l'element sobrenatural capaç de capgirar-los –i, en un sentit, Weil va desenvolupar efectivament aquesta teoria, que anirem exposant al llarg del treball–, esdevingué, com a mínim en alguns moments, una concepció que atribueix virtuts i vicis a pobles sencers: Egipte i Grècia seran la font de tota virtut, mentre que Israel i Roma seran la causa de tot mal. A la carta a Roché escriu: «L'influence de l'Ancien Testament et celle de l'Empire romain, dont la tradition a été continuée par la papauté, sont à mon avis les deux causes essentielles de la corruption du christianisme» (ibíd.: 64).<sup>ii</sup> I als seus quaderns llegim: «La malédiction d'Israël pèse sur la chrétienté. Les atrocités, les exterminations d'hérétiques et d'infidèles, c'était Israël. Le capitalisme, c'était Israël – (c'est encore, dans une certaine mesure...). Le totalitarisme, c'est Israël» (OC VI 3: 286).<sup>iii</sup> En lloc d'assumir, com podria haver fet en coherència amb el seu pensament, que la naturalesa humana és vulnerable i feble davant l'imperi de la força i tendeix inevitablement a la injustícia si no hi ha una intervenció sobrenatural, a vegades atribueix el mal a pobles determinats. Així, per exemple, l'Església no esdevingué totalitària perquè sucumbí a l'atracció de la força per manca de fe, sinó per culpa d'Israel; Europa no esdevingué totalitària per la voluntat de poder que domina els éssers humans, sinó per culpa de Roma.<sup>138</sup> Com indica Bea, ens trobem amb una de les característiques més problemàtiques del pensament weilià: «la imputación a pueblos [...] determinados de los aspectos más negativos de lo humano, y, correlativamente, la atribución de todos los rasgos positivos, en este caso dotados de carácter sagrado, a otros pueblos y culturas de la historia» (1992: 159).

---

i «Crec que abans de les conquestes romanes els països mediterranis i el Pròxim Orient formaven una civilització, no pas homogènia, ja que la diversitat era gran d'un país a l'altre, però sí contínua; que un mateix pensament estava instal·lat en els millors cervells, expressat sota diverses formes en els misteris i les sectes iniciàtiques d'Egipte, de Tràcia, de Grècia, de Pèrsia, i que les obres de Plató constitueixen l'expressió escrita més perfecta que posseïm d'aquest pensament. [...] El cristianisme va néixer d'aquest pensament, però sembla que els únics que hi han estat veritablement fidels són els gnòstics, els maniqueus i els càtars» (Weil, 2017: 130-132).

ii «La influència de l'Antic Testament i la de l'Imperi romà, la tradició del qual ha estat continuada pel papat, són en la meua opinió les dues causes essencials de la corrupció del cristianisme» (ibíd.: 130)

iii «La maledicció d'Israel pesa sobre la cristiandat. Les atrocitats, els exterminis d'heretges i d'infidels, això era Israel. El capitalisme era Israel –(encara ho és, en una certa mesura...). El totalitarisme és Israel»

138 A la carta a Jean Wahl, en contradicció amb el seu materialisme, Weil sembla interpretar la història en termes d'una lluita entre els esperits que impregnen les diverses cultures: «Le courant de pensée "hamitique" (pour adopter la forme allemande du nom de Cham) se retrouve, comme un fil lumineux, partout à travers la préhistoire et l'histoire. [...] Mais partout l'orgueil et la volonté de domination, l'esprit de Japhet et de Sem, tentent de détruire cette pensée» (SP II: 447).

Amb independència del valor historiogràfic d'aquestes reflexions, el cert és que serviren a Weil per elaborar dos dels textos més fecunds de la seva obra: «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» i «L'*Illiade* ou le poème de la force». En aquests dos articles elabora de forma extensa i rigorosa la seva noció de força i explora els efectes del seu imperi en l'ànima humana. Si bé moltes de les reflexions ja es trobaven disperses en escrits anteriors, amb aquests articles Weil proposa una concepció de les relacions entre els éssers humans que permet analitzar els fenòmens polítics des d'una nova perspectiva coherent i fecunda. Serà a partir d'aquesta concepció que Weil intentarà comprendre el totalitarisme nazi i pensarà l'alternativa que caldria inventar per fer-li front.

### *L'imperi de la força*

«L'*Illiade* ou le poème de la force» fou redactat durant els anys 1938 i 1939, encara que no es publicà fins a finals de 1940 a la revista marsellesa *Les Cahiers du Sud*. Weil hi descriu els efectes de la força en l'ànima que conegué a través de l'experiència de fàbrica, però generalitzant-los a la història humana:

Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'*Illiade*, c'est la force. La force qui est maniée par les hommes, la force qui soumet les hommes, la force devant qui la chair des hommes se rétracte. [...] Ceux qui avaient rêvé que la force, grâce au progrès, appartenait désormais au passé, ont pu voir dans ce poème un document; ceux qui savent discerner la force, aujourd'hui comme autrefois, au centre de toute histoire humaine, y trouvent le plus beau, le plus pur des miroirs. (OC II 3: 227)<sup>i</sup>

Aquest inici expressa idees que Weil ja havia exposat anteriorment. A les *Réflexions* deia, amb una formulació molt semblant: «Le véritable sujet de l'*Illiade*, c'est l'emprise de la guerre sur les guerriers, et, par leur intermédiaire, sur tous les humains» (OC II 2: 57).<sup>ii</sup> I indicava: «La notion de force est loin d'être simple, et cependant elle est la première à élucider pour poser les problèmes sociaux» (ibíd.: 53).<sup>iii</sup>

---

i «El veritable heroi, el veritable tema, el centre de la *Illiada*, és la força. La força exercida pels homes, la força que sotmet els homes, la força davant la qual es contrau la carn humana. [...] Els que havien somniat que la força, gràcies al progrés, pertanyia d'ara endavant al passat, han pogut veure en aquest poema un document; els que saben distingir la força, ara i en altres ocasions, al centre de qualsevol història humana, hi troben el més bell, el més net dels miralls» (Weil, 2003: 79).

ii «El veritable tema de la *Illiada* és el domini de la guerra sobre els guerrers i, a través d'ells, sobre tots els homes»

iii «La noció de força no és gens simple, i tanmateix és la primera que cal elucidar per plantejar els problemes socials»

Això no obstant, allà escrivia encara, influenciada per l'optimisme d'Alain, que «les hommes sont des êtres essentiellement actifs, et possèdent une faculté de se déterminer eux-mêmes qu'ils ne peuvent abdiquer, même s'ils le désirent, sinon le jour où ils retombent par la mort à l'état de matière inerte» (ibíd.: 56).<sup>i</sup> Però l'experiència de fàbrica li demostrà, com ja hem vist, que l'opressió engendra una tendència gairebé irresistible a la submissió, i no a la revolta (CO: 223). El text sobre la *Iliada* incorpora aquesta lliçó: «La force, c'est ce qui fait de quiconque lui est soumis une chose» (OC II 3: 227).<sup>ii</sup> En fa una cosa en el sentit literal quan el mata i el converteix en un cadàver. Però el que li interessa més a Weil per comprendre la dinàmica de les societats humanes no és aquest tipus de cosificació, sinó la que descartava per impossible a les *Réflexions*:

La force qui tue est une forme sommaire, grossière de la force. Combien plus variée en ses procédés, combien plus surprenante en ses effets, est l'autre force, celle qui ne tue pas; c'est-à-dire celle qui ne tue pas encore. Elle va tuer sûrement, ou elle va tuer peut-être, ou bien elle est seulement suspendue sur l'être qu'à tout instant elle peut tuer; de toute façon, elle change l'homme en pierre. Du pouvoir de transformer un homme en chose en le faisant mourir procède un autre pouvoir, et bien autrement prodigieux, celui de faire une chose d'un homme qui reste vivant. Il est vivant, il a une âme; il est pourtant une chose. (Ibíd.: 228-229)<sup>iii</sup>

Aquest estat provocat per la força determina les relacions humanes, perquè les persones sotmeses a ella esdevenen dòcils com la matèria i la resta són incapaces de parar atenció a les que han estat reduïdes a aquest estat degradant de «bèstia de càrrega». Els efectes de la força no es fan sentir doncs només en aquells que la pateixen, sinó, indirectament, en tots els éssers humans. Al text sobre la *Iliada*, Weil descriu aquest mecanisme posant com a exemple l'actitud d'Aquil·les enfront Príam, que havia anat a suplicar-li de genolls que li entregués el cadàver del seu fill Hèctor per poder-lo incinerar dignament segons la tradició. Aquil·les l'empeny, i Weil n'explica la raó:

Les êtres humains autour de nous ont par leur seule présence un pouvoir, et qui n'appartient qu'à eux, d'arrêter, de réprimer, de modifier chacun des mouvements que notre corps esquisse; [...] on ne se lève pas, on ne marche pas, on ne se rassied pas dans sa chambre quand on est seul de la même

---

i «els homes són éssers essencialment actius, i posseeixen una facultat de determinar-se ells mateixos de la qual no poden abdicar, encara que ho desitgin, fins el dia que retornen per la mort a l'estat de matèria inerta»

ii «La força és allò que fa, de qualsevol que li és sotmès, una cosa» (Weil, 2003: 79).

iii «La força que mata és una forma primària i basta de la força. Encara més variada en els seus procediments, i més sorprenent en els seus efectes, és l'altra força, la que no mata; és a dir, la que encara no mata. Matarà segurament, o matarà potser, o bé només resta suspesa damunt l'ésser que en qualsevol moment pot matar; de qualsevol manera, converteix l'home en pedra. Del poder de transformar un home en cosa fent-lo morir procedeix un altre poder, d'altra banda ben prodigiós, que converteix en cosa un home que resta viu. És viu, té una ànima; tanmateix és una cosa» (ibíd.: 80-81).

manière que lorsqu'on a un visiteur. Mais cette influence indéfinissable de la présence humaine n'est pas exercée par les hommes qu'un mouvement d'impatience peut priver de la vie avant même qu'une pensée ait eu le temps de les condamner à mort. (Ibíd.: 230-231)<sup>i</sup>

Heus aquí, per Weil, una de les causes del caràcter opressiu de les societats humanes. Els qui reben l'embat de la força, els esclaus, són reduïts per ella a un estat de docilitat anàleg al dels objectes inerts, i la resta d'éssers humans són incapaços d'aturar-se per parar-hi atenció: la seva docilitat els produeix menyspreu. La força fa dòcils i obedients els febles, i orgullosos i insensibles els forts, i això amb independència de les aptituds morals de cadascú, segons un mecanisme tan cec i inflexible com el que domina la matèria inerta. L'opressió és inevitable i automàtica, en virtut d'aquest mecanisme, en tota situació on hi ha un desequilibri de forces.

Durant els anys en què se submergí en lectures històriques, Weil va trobar en Tucídides, en les paraules que els atenesos dirigiren als habitants de l'illa de Melos durant la guerra del Peloponès, la perfecta expressió d'aquesta llei que domina les societats humanes.<sup>139</sup> En un text escrit probablement a l'estiu de 1939, «Réflexions en vue d'un bilan», indica:

Les Athéniens, ces créateurs de toute notre civilisation occidentale, disaient aux gens d'une malheureuse petite île qui invoquait l'aide des dieux contre leur injuste agression: «Nous avons à l'égard des dieux la croyance, à l'égard des hommes la connaissance certaine, que toujours, par une nécessité absolue de la nature, chacun commande partout où il en a le pouvoir.» Ils leur disaient aussi: «Vous le savez comme nous, tel qu'est fait l'esprit humain, ce qui est juste n'est examiné que s'il y a une nécessité égale de part et d'autre; s'il y a un fort et un faible, ce qui est possible est accompli par l'un et accepté par l'autre.» Ces formules, vraiment admirables de netteté, étaient si peu de plaisanteries que les Athéniens firent mourir dans la petite île tous les hommes d'âge militaire et vendirent tout le reste comme esclaves. (Ibíd.: 106)<sup>ii</sup>

i «Els éssers humans que ens envolten tenen, per la seva sola presència, un poder, que només a ells pertany, d'aturar, de reprimir, de modificar cada un dels moviments que el nostre cos esbossa; [...] ningú no s'aixeca, no camina, no reposa a la seva cambra de la mateixa manera quan està sol que quan rep una visita. Però aquesta influència indefinible de la presència humana no és exercida pels homes als quals un moviment d'impaciència pot privar de la vida abans, fins i tot, que un pensament hagi tingut el temps de condemnar-los a mort» (ibíd.: 82-83).

139 Tucídides, *Història de la guerra del Peloponès*, V, 105. És remarcable que Nietzsche extragués unes concepcions de Grècia i de la història occidental tan oposades a les de Weil partint dels mateixos autors. És probable que el pensador alemany tingués en ment aquest mateix fragment quan escrigué, a *Cómo se filosofa a martillazos*: «Mi solaz y preferencia, mi remedio contra todo platonismo, ha sido en todo tiempo *Tucídides*. Éste, y acaso el *Príncipe* de Maquiavelo, me son particularmente afines por la determinación incondicional de no engañarse a sí mismos y ver la razón en la *realidad*, no en la “razón” y menos en la “moral”...» (Nietzsche, 2012: 212). En certa mesura, Weil els valorava positivament pels mateixos motius.

ii «Els atenesos, creadors de tota la nostra civilització occidental, deien a la gent d'una petita illa dissortada que invocava l'ajuda dels déus davant la seva agressió injusta: “Tenim la creença pel que fa als déus, i un coneixement cert pel que fa als homes, que sempre, per una necessitat absoluta de la natura, cadascú governa a tot arreu on té el poder per fer-ho.” També els deien: “Vosaltres sabeu tan bé com nosaltres que l'esperit humà és fet de tal manera

Aquesta és la llei que domina la humanitat, «per una necessitat absoluta de la natura». «Tal com és fet l'esperit humà», els forts imposen la seva voluntat allà on poden, obrint-se camí enmig dels febles sense gairebé ni percebre la seva existència.

Segons escriu en un altre text de 1939, «Réflexions sur la barbarie», aquesta concepció «s'accorde parfaitement avec le matérialisme dont les marxistes se réclament; mais elle ne s'accorde pas avec le marxisme lui-même, qui, dans sa foi messianique, croit qu'une certaine classe sociale est, par une sorte de prédestination, porteuse et unique porteuse de civilisation» (ibíd.: 223).<sup>i</sup> Weil conclou: «Je proposerais volontiers ce postulat: on est toujours barbare envers les faibles. Ou du moins, pour ne pas nier tout pouvoir à la vertu, on pourrait affirmer que, sauf au prix d'un effort de générosité aussi rare que le génie, on est toujours barbare envers les faibles. Le plus ou moins de barbarie diffuse dans une société dépendrait ainsi de la distribution des forces» (ibíd.).<sup>ii</sup>

La *Iliada* és per Weil un mirall perfecte on es reflecteix aquesta llei (ibíd.: 227). La força no cosifica només els febles, com hem vist, sinó que dirigeix també l'ànima dels forts: «Aussi impitoyablement la force écrase, aussi impitoyablement elle enivre quiconque la possède, ou croit la posséder. Personne ne la possède véritablement» (ibíd.: 233-234).<sup>iii</sup> La força engendra en ells un sentiment de superioritat i l'opinió que la seva vida és més valuosa que la de la resta, de la mateixa manera que engendra en els febles la idea de no comptar per res:

Le fort n'est jamais absolument fort, ni le faible absolument faible, mais l'un et l'autre l'ignorent. Ils ne se croient pas de la même espèce [...]. Celui qui possède la force marche dans un milieu non résistant, sans que rien, dans la matière humaine autour de lui, soit de nature à susciter entre l'élan et l'acte ce bref intervalle où se loge la pensée. Où la pensée n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont. C'est pourquoi ces hommes armés agissent durement et follement. (Ibíd.: 236)<sup>iv</sup>

que el que és just només s'examina quan ambdues parts en tenen la mateixa necessitat; si hi ha un fort i un feble, el possible és acomplert per l'un i acceptat per l'altre.» Aquestes fórmules, verdaderament admirables per la claredat, no eren en cap cas una broma: els atenesos van fer morir, a la petita illa, tots els homes d'edat militar i van vendre tota la resta com a esclaus»

- i «concorda perfectament amb el materialisme que defensen els marxistes; però no concorda amb el marxisme mateix, que, en la seva fe messiànica, creu que una determinada classe social és, per una mena de predestinació, portadora i única portadora de civilització» (Weil, 2003: 70, traducció lleugerament modificada).
- ii «Jo proposaria de bon grat aquest postulat: sempre som bàrbars envers els febles. O, si més no, per tal de no negar tota mena de poder a la virtut, es podria afirmar que, tret d'aquells casos que són fruits d'un esforç de generositat tan rar com el geni, som sempre bàrbars envers els febles. El major o menor grau de barbàrie present en una societat dependria, així, de la distribució de les forces» (ibíd.: 70-71).
- iii «Tan despietadament aixafa la força com despietadament embriaga a qui la posseeix o creu posseir-la. Ningú no la posseeix realment» (ibíd.: 86).
- iv «El fort no és mai absolutament fort, ni el feble absolutament feble, però l'un i l'altre ho ignoren. No es creuen de la mateixa espècie [...]. El que posseeix la força camina en un medi que no oposa resistència, sense que res, en la

La gran virtut de la *Iliada*, essència, per Weil, del geni grec, és que presenta amb la màxima fredor possible la misèria humana, la subordinació de la nostra ànima a la força: «Nul dans l'*Iliade* n'y est soustrait, de même que nul n'y est soustrait sur terre» (ibíd.: 250).<sup>i</sup> Hem de veure'ns-hi reflectits, atès que representa l'infern que tendim a crear inevitablement quan només comptem amb les nostres pròpies forces.<sup>140</sup>

Aquesta universal subordinació i modificabilitat<sup>141</sup> de l'èsser humà davant la força confirma el canvi de paradigma en relació amb el pensament weilià anterior a l'experiència de fàbrica. Com destaca Gabellieri, en aquesta nova comprensió de la condició humana «la sagesse et le courage purement humains apparaissent comme ne pouvant ni surmonter certaines conditions, ni être d'aucun secours direct pour les malheureux vivant dans le monde. Là se révèle une limite de l'humanisme, et le “tournant”, ou le “seuil”, conduisant du rationalisme d'Alain à la révélation de l'amour surnaturel» (Gabellieri, 2003: 197).<sup>ii</sup>

Pensar que les facultats naturals, la raó o els sentiments, poden guiar-nos a la virtut és ignorar l'autèntica extensió de l'imperi de la força: «Telle est la nature de la force. Le pouvoir qu'elle possède de transformer les hommes en choses est double et s'exerce de deux côtés; elle pétrifie différemment, mais également, les âmes de ceux qui la subissent et de ceux qui la manient» (*OC II 3*: 245).<sup>iii</sup> Pretendre escapar-nos d'aquest mecanisme mitjançant les nostres pròpies forces és mentir-nos a nosaltres mateixos considerant-nos aliens a la comuna misèria humana, i això s'expressa inevitablement en la forma d'un menyspreu: envers els desgraciats per haver-se rebaixat a una submissió covarda i cap als forts per haver-se deixat embriagar per la força. Per Weil conèixer l'imperi de la força vol dir assumir que si estiguéssim en la situació dels febles o dels forts hauríem

---

matèria humana que l'envolta, sigui capaç d'originar, entre l'impuls i l'acte, aquest breu interval on s'allotja el pensament. On no té lloc el pensament tampoc no en tenen la justícia ni la prudència. És per aquesta raó que aquests homes armats actuen durament i bojament» (ibíd.: 89).

i «Ningú en la *Iliada* no se n'escapa, de la mateixa manera que ningú no se n'escapa damunt la terra» (ibíd.: 106).

140 Com indica Rius Gatell, és segurament per una raó anàloga que Weil admirava *Los desastres de la guerra* de Goya (2016: 93-94). En una de les cartes a Posternak, Weil afirma que s'ha enamorat del pintor espanyol i el posa a la llista dels pintors que li parlen a l'ànima –Da Vinci, Giotto, Massaccio, Giorgione, Rembrandt–, el geni dels quals compara amb Bach, Monteverdi, Sòfocles i Homer (*CSW*, X-2: 130).

141 Un subcapítol de l'obra de Gabellieri es titula precisament «Malheur et “modificabilité” de l'être» (Gabellieri, 2003: 191). Aquest concepte s'inspira segurament en l'inici de l'article sobre la *Iliada*, on Weil escriu: «L'âme humaine ne cesse pas d'y apparaître modifiée par ses rapports avec la force» (*OC II 3*: 227).

ii «es fa palès que la saviesa i el coratge purament humans no poden ni superar determinades condicions, ni proporcionar cap ajut directe als desgraciats que viuen en el món. En aquest punt es revela un límit de l'humanisme, i el “tombant”, o el “llindar”, que condueix des del racionalisme d'Alain a la revelació de l'amor sobrenatural»

iii «Aquesta és la naturalesa de la força. El poder que posseïx de transformar els homes en coses és doble i s'exerceix de dues maneres; petrifica de forma diversa, però igualment, les ànimes dels que la pateixen i les dels que l'exerceixen» (Weil, 2003: 99).



actuat de la mateixa manera. Això és el que intentava explicar a Victor Bernard al descriure-li la degradació inevitable que imposen les condicions de les fàbriques modernes: «Vous apercevez clairement, je pense, que ce que je viens de dire est applicable à *tout* être humain, quel qu'il soit, placé dans cette situation» (CO: 228).<sup>i</sup> També volia convèncer-lo del fet que el mal que ell feia als obrers era independent de la seva virtut individual, perquè estava associat a la seva posició de poder (ibíd.: 233). L'imperi de la força ens arrossega a tots, forts i febles, a un cercle viciós de violència que només s'atura en la destrucció.

¿Com ens escapem d'aquest tràgic imperi? Si no podem fer-ho mitjançant les facultats naturals, aleshores el que ho permet no pot venir de nosaltres mateixos, i per això Weil ho anomenarà sobrenatural. Com escriu Revilla, Weil desenvolupa «una elaborada concepción de la realidad que entiende como proceso material regido por leyes necesarias que rigen igualmente el mundo humano y la vida social; en esta mecánica será sobrenatural aquello que suspende el mecanismo de la fuerza, esto es, la gracia que, como tal, es siempre una presencia gratuita» (2010: 114).<sup>142</sup> Només per aquesta «gràcia» un ésser humà pot aturar un instant la influència de l'imperi de la força i mantenir la dignitat en la desgràcia o mostrar una compassió eficaç en una situació de poder; i només aquesta virtut «sobrehumana» permet escapar del cercle viciós: «Un usage modéré de la force, qui seul permettrait d'échapper à l'engrenage, demanderait une vertu plus qu'humaine, aussi rare qu'une constante dignité dans la faiblesse», perquè la temptació de l'excés, pels forts, «est presque irrésistible» (OC II 3: 240).<sup>ii</sup>

Per comprendre per què Weil la considera irresistible cal tenir en compte no només la seva experiència de fàbrica, sinó també la de la guerra civil espanyola, com mostra Josep Otón (2007: 59). A la carta a Bernanos, Weil exposa algunes de les injustícies que es visqueren en el bàndol republicà,<sup>143</sup> comparant-les amb les que l'autor de *Les Grands cimetières sous la lune* va observar a

i «Us adoneu clarament, penso, que el que acabo de dir és vàlid per *tot* ésser humà, sigui quin sigui, situat en aquestes circumstàncies»

142 També Wanda Tommasi escriu: «all'imperio della forza nel sociale è possibili sottrarsi solo grazie a una sospensione, letteralmente sopra-naturale, del meccanismo della forza stessa, grazie a una conversione radicale della cattiva reciprocità dell'odio nell'amore gratuito e senza contropartite, modellato sull'*agape* divina» (1997: 96). Per una anàlisi més detallada del sobrenatural, la gràcia i la seva «gratuitat» en Weil, vegeu el capítol següent.

ii «Un ús moderat de la força, l'única cosa que permetria escapar a l'engranatge, exigiria una virtut sobrehumana, tan rara com una dignitat constant en la feblesa» [...]. És la temptació de l'excés la que és gairebé irresistible» (Weil, 2003: 94).

143 Gabriel Ferrater descriu d'una manera punyent a *In memoriam*: «És per catòlic / que va anar a la presó el vell Subietes. / Va tenir mala sort. Quan era pres, / un dia es va aixecar el gran pànic. Eren / a Salou. Els italians. Ja havien / desembarcat. El comitè de Reus / va requisar tres o quatre autocars, / hi van pujar amb els presos que tenien / i els van dur a la cuneta. Va ser ràpid: / no va durar pas més que aquell perill / imaginari. El Ton és un dels xòfers / que, requisats amb el seu autocar, / van haver d'assistir-hi. Trاسبalsat, / mirava de reüll els passejats / com anaven baixant, i li passaven / a frec del seu seient. Els coneixia / gairebé tots. El senyor Subietes / va veure la revulsió del Ton / i se'n va compadir. Quan ja baixava, / deturant-se un moment, li va posar / la mà a l'espatlla, i li

la Mallorca falangista. Tot i remarcar que no conegué cap fet tan greu com alguns dels que descriu Bernanos (*EHP*: 221), indica que l'analogia entre les atrocitats viscudes en ambdós bàndols revela alguna cosa sobre el fenomen de la guerra i la naturalesa humana:

Des hommes apparemment courageux [...] au milieu d'un repas plein de camaraderie, racontaient avec un bon sourire fraternel combien ils avaient tué de prêtres ou de «fascistes» – terme très large. J'ai eu le sentiment, pour moi, que lorsque les autorités temporelles et spirituelles ont mis une catégorie d'êtres humains en dehors de ceux dont la vie a un prix, il n'est rien de plus naturel à l'homme que de tuer. Quand on sait qu'il est possible de tuer sans risquer ni châtement ni blâme, on tue; ou du moins on entoure de sourires encourageants ceux qui tuent [...]. Il y a là un entraînement, une ivresse à laquelle il est impossible de résister sans une force d'âme qu'il me fait croire exceptionnelle, puisque je ne l'ai rencontrée nulle part.<sup>144</sup> J'ai rencontré en revanche des Français paisibles, que jusque-là je ne méprisais pas, qui n'auraient pas eu l'idée d'aller eux-mêmes tuer, mais qui baignaient dans cette atmosphère imprégnée de sang avec un visible plaisir. (Ibid.: 223)<sup>i</sup>

Llevat de tenir una força d'ànima «excepcional» –a l'article de la *Illiada* parla, com hem vist, d'una virtut «més que humana»–, és impossible resistir-se a l'embriaguesa de la força. Durant l'època de pau, els francesos de què parla Weil no es trobaven en una posició de poder que els permetés matar de forma impune. Eren pacífics i creien que aquest caràcter formava part de la virtut que els era intrínseca. Però situats per la guerra en una posició on podien assassinar sense conseqüències, l'embriaguesa de la força els arrossegà. Així doncs, el caràcter pacífic, que creien constitutiu d'ells mateixos, en realitat era quelcom causat per les circumstàncies exteriors. A l'entrar a la fàbrica, Weil s'adonà que les raons que fonamentaven el seu sentiment de dignitat eren un producte de l'atzar cec de les circumstàncies i no quelcom que hagués guanyat amb el seu propi esforç: aquest

---

va dir: “Ja ho veus, / Tonet, com ens hem de veure”.» (Ferrater, 1979: 20). Al diari que escrigué durant la seva participació a la guerra civil, Weil descriu una situació semblant: «Retour brusque des miliciens de Mayorque. Rien que pour Sitges, dix morts [...]. Expédition punitive, la nuit, en auto, pour tuer dix “fascistes”. On en fait autant la nuit suivante» (*OC* II 2: 380).

144 Weil no es considera una excepció. En una de les cartes al pare Perrin escriu, parlant segurament de l'experiència de la guerra civil: «je porte en moi-même le germe de tous les crimes ou presque. Je m'en suis aperçue notamment au cours d'un voyage, dans des circonstances que je vous ai racontées. Les crimes me faisaient horreur, mais ne me surprenaient pas; j'en sentais en moi-même la possibilité» (*AD*: 33).

i «Homes aparentment coratjosos [...] enmig d'un àpat ple de companyonia, explicaven amb un somriure fraternal quants sacerdots o “feixistes” –terme molt ampli– havien matat. Vaig tenir la sensació que, un cop les autoritats temporals i espirituals han establert que una categoria d'homes queda al marge d'aquells la vida dels quals es considera que té valor, no hi ha res més natural a l'home que matar. Quan se sap que és possible matar sense arriscar-se al càstig ni al blasme, es mata; o almenys s'envolta els que maten de somriures estimulants [...]. En aquesta situació hi ha un arrossegament, una embriaguesa a la qual és impossible resistir-se sense una força d'esperit que he de creure excepcional, perquè no l'he trobada enlloc. En contrapartida, he trobat francesos pacífics, que fins aleshores no menyspreava, als quals no se'ls hauria acudit mai d'anar ells mateixos a matar, però que es submergien en aquella atmosfera impregnada de sang amb un visible plaer» (Weil, 2003: 56-57, traducció lleugerament modificada).

exemple demostra el mateix per l'altre extrem del desequilibri de forces. Així com no és possible pels desgraciats mantenir el sentiment de la pròpia dignitat quan cauen en desgràcia, tampoc ho és pels forts mantenir les virtuts pacífiques i compassives en una situació d'impunitat: «Quoi qu'il en soit, cette double propriété de pétrification est essentielle à la force, et une âme placée au contact de la force n'y échappe que par une espèce de miracle. De tels miracles sont rares et courts» (OC II 3: 245-246)<sup>i</sup>

Per Weil, la *Iliada* demostra que a Grècia tingué lloc un d'aquests «miracles». Això no es percep en cap dels herois de l'epopeia: tots ells –llevat, potser, de Pàtrocle (ibíd.: 244)– estan sotmesos al sangonós engranatge que els porta ara a cometre atrocitats, adés a ser-ne víctimes. En una nota als quaderns de Marsella, Weil escriu: «L'*Iliade*; “misère de l'homme sans Dieu”» (OC VI 2: 327).<sup>ii</sup> No és el contingut, doncs, sinó el poema mateix el que per Weil revela la presència de la gràcia; la perspectiva que adopta Homer només és possible per una inspiració sobrenatural. Com observa Alejandro del Río, «la belleza de la *Iliada* provenía, a sus ojos, de que el poema no oculta la realidad de la “fuerza” revistiéndola con la gloria de los hechos de guerra, sino que exhibe, sin escamotearla ni edulcorarla, la condición miserable de todo hombre –ya sea vencedor o vencido– sometido a la necesidad de la guerra» (Río, 2015: 115-116). La *Iliada* expressa el coneixement de la misèria de la humanitat sotmesa a la força, i aquest coneixement només és possible en aquells que d'alguna manera, ni que sigui per un instant, n'han pogut escapar. Mentre estem atrapats dins del mecanisme creiem ser inferiors o superiors a la resta d'éssers humans, ens és impossible veure'ns iguals a tots ells. Només quan una inspiració ens situa en una altra perspectiva som capaços de veure absolutament tots els éssers humans com a iguals en la seva subordinació a la força. És per això que, per Weil, «ce poème est une chose miraculeuse» (OC II 3: 250).<sup>iii</sup> Només des d'aquest punt de vista podem estimar tots els éssers humans sense excepció:

Celui qui ignore à quel point la fortune variable et la nécessité tiennent toute âme humaine sous leur dépendance ne peut pas regarder comme des semblables ni aimer comme soi-même ceux que le hasard a séparés de lui par un abîme. La diversité des contraintes qui pèsent sur les hommes fait naître l'illusion qu'il y a parmi eux des espèces distinctes qui ne peuvent communiquer. Il n'est possible d'aimer et d'être juste que si l'on connaît l'empire de la force et si l'on sait ne pas le respecter. (Ibíd.: 251)<sup>iv</sup>

---

i «Sigui com sigui, aquesta doble propietat de petrificació és essencial a la força, i una ànima situada en contacte amb la força només se n'escapa per una mena de miracle. Miracles com aquests són rars i breus» (ibíd.: 100).

ii «La *Iliada*; “misèria de l'home sense Déu”»

iii «aquest poema és un miracle» (Weil, 2003: 106).

iv «Aquell que ignora fins a quin punt l'ànima humana depèn de la fortuna variable i de la necessitat no pot mirar com a semblants ni estimar com a si mateix aquells als quals l'atzar ha separat d'ell per mitjà d'un abisme. La diversitat

La nova civilització que Weil vol contribuir a construir ha d'estar fonamentada en aquest amor que prové del coneixement de la comuna misèria humana. Això no obstant, el text sobre la *Iliada* no explica com s'ho van fer els grecs, i Homer en particular, per aconseguir aquest coneixement que exigeix anul·lar per uns instants els efectes de la força. Si bé parla de «moments brefs et divins où les hommes ont une âme» (ibíd.: 246),<sup>i</sup> res no permet sospitar que puguem comprendre les lleis en virtut de les quals es donen aquests instants miraculosos, o ni tan sols que estiguin regulats per lleis.<sup>145</sup> Al final de l'article Weil escriu: «Les Grecs, le plus souvent, eurent la force d'âme qui permet de ne pas se mentir; ils en furent récompensés et surent atteindre en toute chose le plus haut degré de lucidité, de pureté et de simplicité» (ibíd.: 252),<sup>ii</sup> però això deixa sense resoldre la qüestió fonamental, que consisteix precisament a entendre com obtenir aquesta «força d'ànima».

És important reconèixer els punts cecs dels escrits weilians d'aquesta època –alguns dels quals seran resolts més endavant, d'altres no–, perquè no fer-ho ens porta inevitablement a malinterpretar el seu pensament. Quan Weil afirma, al final del text sobre la *Iliada*, que els pobles d'Europa «retrouveront peut-être le génie épique quand ils sauront ne rien croire à l'abri du sort, ne jamais admirer la force, ne pas haïr les ennemis et ne pas mépriser les malheureux» (ibíd.: 253),<sup>iii</sup> és evident d'una banda que la nova civilització que segons Weil s'ha de fundar a Europa ha de tenir aquestes virtuts al centre. Però enunciant-les no resollem gaire cosa, perquè aquestes virtuts són justament les que l'imperi de la força impedeix exercir. Weil no vol tan sols enunciar un nou ideal ètic o moral, sinó sobretot trobar els mitjans perquè aquest ideal pugui transformar-se en una inspiració capaç d'aportar energia als éssers humans i realitzar-se efectivament en accions. No n'hi ha prou doncs en enunciar que cal no admirar la força, no odiar els enemics i no menysprear els desgraciats: caldrà comprendre també les condicions de possibilitat de la transformació que ens ha de permetre actuar segons aquest ideal.

---

de coercions que pesen sobre els homes fa néixer la il·lusió que entre ells hi ha dues espècies diferents que no es poden comunicar. Només és possible estimar i ser just si es coneix l'imperi de la força i se sap no respectar-lo» (ibíd.: 107, traducció lleugerament modificada).

i «moments brefs i divins en què els homes tenen una ànima» (ibíd.: 101).

145 En canvi dirà a *L'Enracinement*: «Tout dans la création est soumis à la méthode, y compris les points d'intersection entre ce monde et l'autre. [...] À mesure qu'on s'élève, elle s'accroît en rigueur et en précision. Il serait bien étrange que l'ordre des choses matérielles reflétât davantage sagesse divine que l'ordre des choses de l'âme. Le contraire est vrai» (*OC V 2*: 261-262). Al 1939 encara no ha conceptualitzat aquestes lleis de la gràcia.

ii «Els grecs van tenir, molt sovint, la força d'ànima que permet no mentir-se; van ser recompensats i van saber atènyer en totes les coses el grau més alt de lucidesa, de puresa i de simplicitat» (Weil, 2003: 108).

iii «potser retrobaran el geni èpic quan sàpiguen que no ha res a redós de la sort, quan sàpiguen no admirar mai la força, no odiar els enemics i no menysprear els malaurats» (ibíd.: 109).

Al capítol següent analitzarem els textos en què Weil, ja des de Marsella, analitza aquestes condicions de possibilitat. Però abans hem d'atendre els escrits que va redactar el 1939 per comprendre el seu canvi d'actitud envers la guerra, que determinà les seves propostes polítiques posteriors.

Hi ha una part de l'article «*L'Illiade* ou le poème de la force» que conté unes idees que ja es trobaven a les *Réflexions*, però que seran contradites –potser no de forma conscient, atès que Weil publicà el text sobre la *Iliada* l'any 1940– a l'abandonar el pacifisme. Weil hi exposa que, com sigui que la força empeny inevitablement a una embriaguesa que mena a l'excés, els forts sempre acaben xocant contra els límits imposats per la necessitat:

En usant de leur pouvoir, ils ne se doutent jamais que les conséquences de leurs actes les feront plier à leur tour. [...] C'est ainsi que ceux à qui la force est prêtée par le sort périssent pour y trop compter.

Il ne se peut pas qu'ils ne périssent. Car ils ne considèrent pas leur propre force comme une quantité limitée, ni leurs rapports avec autrui comme un équilibre entre forces inégales. [...] Dès lors ils vont au-delà de la force dont ils disposent. Ils vont inévitablement au-delà, ignorant qu'elle est limitée. Ils sont alors livrés sans recours au hasard, et les choses ne leur obéissent plus. (OC II 3: 236)<sup>i</sup>

Al capítol anterior hem vist que Weil expressava unes idees molt semblants a les *Réflexions*. Allà escrivia que, atesa la contradicció essencial entre el caràcter il·limitat de la lluita pel poder i el caràcter limitat dels recursos que fan possible el seu exercici efectiu, la naturalesa de les coses empeny inevitablement tot poder al col·lapse (OC II 2: 64). La necessitat mateixa, doncs, posa límits al poder, i aquest seria el sentit de la idea grega de la «Nèmesi» (ibíd.: 65). També hi fa referència al text sobre la *Iliada*: «Ce châtiment d'une rigueur géométrique, qui punit automatiquement l'abus de la force, fut l'objet premier de la méditation chez les Grecs. Il constitue l'âme de l'épopée; sous le nom de Némésis, il est le ressort des tragédies d'Eschyle; les Pythagoriciens, Socrate, Platon, partirent de là pour penser l'homme et l'univers» (OC II 3: 236-237).<sup>ii</sup>

i «Servint-se del seu poder, mai no arriben a sospitar que les conseqüències dels seus actes els plegaran al seu torn. [...] És així com aquells als quals la força els ha estat prestada per la sort, moren per refiar-se'n massa. No pot ser que no morin, perquè no consideren la seva força com una quantitat limitada, ni les seves relacions amb els altres com un equilibri entre forces desiguals. [...] A partir d'aleshores, van més enllà de la força de la qual disposen. Van inevitablement més enllà, ignorant que és limitada. Llavors són lliurats sense recursos a l'atzar, i les coses ja no els obeeixen» (ibíd.: 89-90).

ii «Aquest càstig de rigorositat geomètrica, que castiga automàticament l'abús de la força, va ser l'objecte principal de les meditacions a Grècia. Constitueix l'ànima de l'epopeia; amb el nom de Nèmesi, és el desencadenant de les

El món sembla doncs estar providencialment dissenyat per limitar la injustícia; l'injust, com diu Plató, ho és sempre en perjudici d'ell mateix (*La República*: 589c). La prudència recomana que parem atenció als límits de la nostra força i no els sobrepassem.

En diversos moments de la seva vida, Weil sembla posar les esperances en aquest mecanisme que, limitant al poder, fa possible un nou inici després de la catàstrofe. A les *Réflexions* escrivia:

Les guerres amèneront une consommation insensée de matières premières et d'outillage, une folle destruction des biens de toute espèce que nous ont légués les générations précédentes. Quand le chaos et la destruction auront atteint la limite à partir de laquelle le fonctionnement même de l'organisation économique et sociale sera devenu matériellement impossible, notre civilisation périra; et l'humanité, revenue à un niveau de vie plus ou moins primitif et à une vie sociale dispersée en des collectivités beaucoup plus petites, repartira sur une voie nouvelle qu'il nous est absolument impossible de prévoir. (*OC II 2*: 101-102)<sup>i</sup>

Només després d'aquest col·lapse «il pourra être question de chercher à construire quelque chose de nouveau» (ibíd.: 106).<sup>ii</sup> Abans, l'únic que podem fer és minimitzar els efectes negatius tant del règim com de la catàstrofe i preparar el que podrà ser útil a la civilització que naixerà després.

És comprensible aleshores que, basant-se en aquesta esperança desesperançada –ben problemàtica, d'altra banda, atès que Weil no explica per què després de la catàstrofe no podria sorgir un nou poder centralitzat, per exemple a partir del monopoli de recursos vitals escassos–, Weil fos durant molt de temps indiferent als arguments que defensaven la necessitat de parar els peus a Hitler. Havent assumit que la societat europea –i francesa en particular– es precipitava inevitablement vers algun tipus de dictadura centralitzada,<sup>146</sup> i que aquesta necessàriament s'imposaria amb guerra o sense, durant una època Weil semblava preferir que s'imposés sense guerra, fins i tot si això suposava una hegemonia hitleriana a Europa. Ja hem vist que, en una carta de 1938, deia preferir

---

tragèdies d'Èsquil; els pitagòrics, Sòcrates i Plató van partir d'aquí per pensar l'home i l'univers» (ibíd.: 90).

i «Les guerres desencadenaran un consum absurd de matèries primeres i d'instruments, una boja destrucció dels béns de tot tipus que ens han llegat les generacions precedents. Quan el caos i la destrucció hauran arribat al límit a partir del qual el funcionament mateix de l'organització econòmica i social és materialment impossible, la nostra civilització morirà; i la humanitat, retornant a un nivell de vida més o menys primitiu i a una vida social dispersa en col·lectivitats molt més petites, començarà altre cop per un nou camí que ens és totalment impossible preveure»

ii «tindrà sentit intentar construir alguna cosa nova»

146 En una carta de 1934 a una antiga alumna seva, Weil escrivia: «Voici, brièvement, comment je vois l'avenir: nous sommes au début d'une période de dictature plus centralisée et plus oppressive que tout ce que nous connaissons dans l'histoire» (*SP I*: 438).

«un cop d'Estat antidemocràtic», amb mesures brutals contra les organitzacions d'esquerres i una explosió d'antisemitisme, abans que la guerra contra Alemanya (*CSW* X-2: 132). Durant els mesos de 1937 en què col·laborà amb la revista *Syndicats*, escrivia a Belin exposant-li el tipus de política internacional que, segons ella, havia de dur a terme el Front Popular: cedir sistemàticament davant les amenaces d'Alemanya per evitar la guerra, assumint fins i tot una eventual invasió com un mal menor:

J'affirme [...] qu'une défaite sans guerre est préférable à une guerre victorieuse. Qui empêcherait, toutes les fois qu'un conflit diplomatique effectif ou latent menace de tourner en guerre, d'accorder à l'adversaire les objectifs avoués ou secrets, symboliques ou réels qu'il se propose d'atteindre par une victoire militaire? Une telle diplomatie échouerait au cas où l'adversaire voudrait la guerre pour la guerre. Mais rien ne permet d'affirmer qu'Hitler veut la guerre pour la guerre [...]. Est-ce qu'on éviterait ainsi la guerre? Ce n'est pas prouvé. Mas ça ne s'est jamais fait, et on peut le tenter... (*SP* II: 133)<sup>i</sup>

És difícil no veure en aquestes paraules una acceptació de la capitulació francesa i la col·laboració *avant la lettre*.<sup>147</sup> Significativament, René Belin acceptà el govern de Pétain i esdevingué Ministre de Treball, firmant el decret que prohibia els sindicats.<sup>148</sup>

En un article publicat a *Syndicats* durant la mateixa època, «Les dangers de guerre et les conquêtes ouvrières», Weil justifica aquesta posició afirmant que és més fàcil mantenir unes bones condicions materials per les classes populars franceses en una situació de pau que en una situació de guerra: «On ne peut pas à la fois conserver le régime issu de juin et avoir une France forte. Il faut choisir. Si on veut une France forte, les libertés ouvrières devront disparaître un jour ou l'autre. On aura alors

---

i «Afirmo [...] que és preferible una derrota sense guerra que una guerra victoriosa. Sempre que un conflicte diplomàtic efectiu o latent corre el risc de convertir-se en guerra, ¿per què no concedir a l'adversari els objectius confessats o secrets, simbòlics o reals, que pretén aconseguir mitjançant una victòria militar? Una diplomàcia d'aquest tipus fracassaria si l'adversari volgués la guerra per la guerra. Però res no permet afirmar que Hitler vulgui la guerra per la guerra [...]. Es podria evitar la guerra, així? No està demostrat. Però no s'ha fet mai, i es pot intentar...»

147 Sirinelli mostra que diversos pacifistes integrals propers a l'entorn dels *Libres Propos*, com ara Georges Demartial i Félicien Challaye, esdevingueren col·laboracionistes durant la segona guerra mundial (Sirinelli, 1994: 452, 460). També van esdevenir-ho dos deixebles d'Alain, Claude Jamet i René Château, amics de Weil a l'Escola Normal Superior (ibíd.: 608-628). Weil escriu una carta a Alain expressant «la sorpresa i el dolor» que li provocà la decisió dels seus antics companys (ibíd.: 602), però el cert és que durant anys havia utilitzat arguments semblants als seus. També antics sindicalistes revolucionaris, com Georges Dumoulin –del qual Weil parlava amb admiració en un article de 1931 (*OC* II 1: 58)–, van esdevenir col·laboracionistes (Juillard, 1972: 179).

148 Segons Jacques Juillard, «le 9 de novembre 1940, en application de l'article premier de la loi 16 août 1940, René Belin a signé l'interdiction des confédérations ouvrières (CGT, CFTC, Confédération des syndicats professionnels) et patronales (CGPF, Comité des Forges, Comité des Houillères)» (Juillard, 1972: 164). Per una anàlisi de la «Charte du Travail» elaborada pel govern de Vichy, vegeu el capítol que hi dedica Juillard, que inclou les reflexions que Belin feu anys més tard (ibíd.: 157-210).

la force militaire nécessaire pour se défendre contre l'étranger; seulement on n'aura, somme toute, plus rien à défendre» (*OC II 3: 72*).<sup>149</sup>

Com diu Pétrement, cal reconèixer que, encara que aquestes opinions ens semblin errònies vistes en perspectiva, és probable que en aquell moment, tenint en compte la informació de què es disposava, la moderació de Weil pogués ser raonable (*SP II: 171*). En tot cas, penso que cal buscar els motius de fons d'aquestes opinions en la concepció de la història que hem analitzat: per ella la seva època estava abocada a una inevitable centralització totalitària que acabaria portant a algun tipus de catàstrofe, només després de la qual podria construir-se una nova civilització. Essent així les coses, calia trobar la manera menys dolenta de travessar l'infern, i Weil pensava que cedir davant les exigències de Hitler conservant la pau era millor que convertir directament França en un estat dictatorial per la pressió de la cursa armamentística i militar.

En coherència amb aquesta convicció, celebrà els acords de Munic del 30 de setembre de 1938, en què França i Anglaterra pactaven amb Itàlia i Alemanya l'annexió dels territoris txecs de parla alemanya, els anomenats Sudets, al III Reich, tal com Weil ja havia proposat mesos abans a l'article «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?»: «Il est difficile de faire de ces territoires disséminés une province séparée jouissant une pleine autonomie dans le cadre de l'État tchécoslovaque; en revanche, comme ils forment une frange aux confins de la frontière allemande et de l'ancienne frontière autrichienne, il semble facile à l'Allemagne nouvellement agrandie de les annexer purement et simplement par une rectification de frontières» (*OC II 3: 81-82*).<sup>ii</sup>

El president txecoslovac no va ser convidat a les negociacions, i el desenvolupament posterior dels esdeveniments demostrà que l'annexió dels Sudets facilitava la invasió alemanya.<sup>150</sup> És veritat que en aquell moment no es podia preveure amb facilitat i que part de la població de la regió demanava ser annexionada a Alemanya. Sigui com sigui, Weil, fins i tot reconeixent els perills i les injustícies

---

i «No podem conservar el règim sorgit del juny tenint al mateix temps una França forta. Cal escollir. Si volem una França forta, tard o d'hora les llibertats obreres hauran de desaparèixer. Llavors tindrem la força militar necessària per defensar-nos contra l'estranger; només que ja no tindrem, al cap i a la fi, res a defensar»

149 Compareu aquests arguments de Weil amb el discurs que René Château farà el 9 de desembre de 1938: «Si l'on veut des subventions, des retraites, des allocations, il ne faut pas répugner aux négociations, aux accords, aux rapprochements, qui tendent à la réduction de notre budget militaire, par le moyen d'une limitation générale des armements. En un mot, il faut choisir, car il faut sacrifier les œuvres de la paix à la préparation de la guerre, ou bien négocier contre la guerre pour préserver les œuvres de la paix» (Sirinelli, 1994: 606)

ii «És difícil convertir aquests territoris disseminats en una província separada que gaudeixi d'una autonomia plena en el marc de l'Estat txecoslovac; en canvi, com que formen una franja als confins de la frontera alemanya i de l'antiga frontera austriaca, no sembla difícil per una Alemanya novament engrandida annexionar-los purament i simple mitjançant una rectificació de fronteres»

150 Weil creia, en canvi, que Hitler quedaria satisfet amb l'annexió (*OC II 3: 82*).



que aquest acord feia possibles, continuava disposada a tot per mantenir la pau. Llegim en un article publicat el desembre de 1938, «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français»:

Pour qui regarde seulement l'Europe, il est regrettable à bien des égards que la paix n'ait pu se maintenir qu'au prix des concessions de Munich. C'est affreux pour ceux des Allemands des Sudètes que ne séduit pas le régime hitlérien; c'est fort douloureux pour la Tchécoslovaquie, qui n'a plus qu'une ombre d'indépendance nationale; c'est amer pour les États démocratiques, dont le prestige et par suite la sécurité apparaissent amoindris. (Ibid.: 148)<sup>i</sup>

Tenint en compte aquests arguments, era esperable que hagués mantingut les posicions pacifistes fins i tot davant la invasió de Praga i l'ocupació de França, donant suport als corrents col·laboracionistes. Tanmateix, a la carta a Jean Wahl de 1942, Weil diu que el dia de la invasió de la capital txeca va decidir que, malgrat les seves inclinacions pacifistes, la primera de les seves obligacions era des d'aquell moment contribuir a la «destrucció» de Hitler (*SP II*: 445).

Em sembla poc versemblant que un fet tan esperable com l'ocupació de Praga la fes canviar d'opinió: a l'hivern de 1938 ja assumia que Txecoslovàquia s'havia convertit *de facto* en un estat satèl·lit d'Alemanya. Tampoc no sembla raonable pensar que deixés de ser pacifista en veure França amenaçada: hagués sigut molt contradictori, tenint en compte el seu pensament, que jutgés intolerable per França el que considerava tolerable per altres països. Encara que aquests motius no siguin del tot descartables, penso que hem de buscar les raons de la seva renúncia al pacifisme en canvis més profunds en el seu pensament.

Fins aquell moment, com hem vist, Weil creia que tot intent de dominació universal estava destinat al fracàs, atès que, com afirmava a les *Réflexions*, tot poder és inestable (*OC II 2*: 56), i per això l'ideal dels conservadors d'instaurar un ordre permanent li semblava tan quimèric com el dels anarquistes (ibíd.: 55-56). La convicció expressada en el text sobre la *Iliada*, d'altra banda, segons la qual la força encega aquells que creuen posseir-la i els empeny «inevitablement» més enllà de la força de què disposen (*OC II 3*: 236), també permetria classificar com a quimèrica tota pretensió de dominació estable. Aquestes premisses permetien concloure que la terrible centralització totalitària

---

<sup>i</sup> «Pel que fa únicament a Europa, és trist en molts aspectes que la pau només s'hagi pogut mantenir a costa de les concessions de Múnic. És terrible pels alemanys dels Sudets no seduïts pel règim hitlerià; és molt dolorós per Txecoslovàquia, que ja no té més que una ombra d'independència nacional; és amarg pels Estats democràtics, el prestigi dels quals, i en conseqüència la seguretat, apareixen disminuïts»

no podia durar: convenia doncs travessar aquest període de la manera més pacífica i menys destructiva possible.<sup>151</sup>

La invasió de Praga per part de Hitler demostrava una pretensió de domini universal. Si aquesta fos quimèrica, com havia pensat Weil fins aquell moment, podríem col·laborar-hi esperant que caigués pel seu propi pes. Si abandonà el pacifisme és perquè les lectures que feu de la història de Roma van mostrar-li que aquesta pretensió era realitzable: els romans van ser capaços d'establir un domini efectiu durant gairebé un mil·lenni. L'Imperi finalment va caure, però abans, segons Weil, destruï la cultura dels pobles mediterranis, deixant-los espiritualment estèrils. És per això que calia aturar Hitler abans que imposés una «pax germànica» que destruís les dèbils flames d'espiritualitat autèntica que, malgrat tot, encara crepitaven a Europa (*OC V 1: 257*). Com indica Revilla, en la invasió de Praga Weil veu «un índice de que la amenaza de acabar con las raíces de esta civilización, ya muy debilitadas y ocultas, pero capaces aún de mantener en ella algo de vida, es ya inminente» (2003: 61).

Així doncs, encara que en molts punts els articles sobre la *Iliada* i sobre Roma expressin un pensament semblant, entre l'un i l'altre la reflexió weiliana ha sofert una evolució. A «*L'Iliade ou le poème de la force*», Weil exposa els efectes que la força provoca en l'ànima humana, aprofundint en el seu poder cosificant, cosa que introdueix canvis, com hem vist, respecte a les *Réflexions*, però encara hi descartava la possibilitat d'un ús conscient d'aquests efectes per aconseguir un domini universal. Això és precisament el que planteja l'article «*Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*». Els romans van ser capaços d'imposar-se gràcies al coneixement i la utilització freda, metòdica i conscient dels efectes de la força en l'ànima humana. Hitler, segons Weil, no pretenia cap altra cosa, com observa Revilla (*ibíd.*: 223).

---

151 En un text escrit a l'estiu de 1939 (després de la invasió de Praga!) i que hem citat més amunt, «*Réflexions en vue d'un bilan*», Weil encara semblava esperar, basant-se probablement en un fragment del capítol XX de *El príncep* (Maquiavel, 2013: 121), que els règims totalitaris caurien pel seu propi pes: «un tel régime a pour premier caractère de se dévorer continuellement lui-même. On sait assez, depuis Machiavel, qu'une conquête ou une révolution doit s'appuyer, après le succès, sur les éléments qui l'on combattue et éliminer ceux qui l'ont favorisée. Les révolutions totalitaires, si on peut employer cette expression, observent dans une certaine mesure cette loi; mais comme le régime qu'elles établissent entretient une atmosphère permanente de révolution, le même processus s'y répète continuellement sous une forme sourde. [...] Il aboutit à l'impuissance, parce que la possibilité de grandes actions repose toujours et partout sur l'existence et la solidité d'une équipe» (*OC II 3: 109-110*).

A les *Réflexions* tota pretensió de dominació universal era quimèrica a causa de la inestabilitat de tot poder, però aquesta inestabilitat provenia del fet que els oprimits no consenteixen a esdevenir tan dòcils com la matèria inerta (*OC II 2: 56*). L'article sobre la *Iliada* eliminava aquest factor d'inestabilitat a l'afirmar que la força converteix de fet els esclaus en éssers tan submisos i obedients com les coses (*OC II 3: 228-229*). Això obria la porta a la possibilitat d'establir una dominació universal assentada en aquestes lleis de la força, encara que Weil no l'explora. Les seves lectures sobre la història romana i l'entrada de Hitler a Praga l'obligaren a considerar-la.

Segons explica Simone Fraisse a l'annex sobre la redacció de l'article «*Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*», Weil va començar a fer lectures sobre Roma durant el 1938, però cal situar l'inici de l'escriptura després de la invasió de Praga (Fraisse, 1989b: 301). El redactà, doncs, quan Hitler ja havia envaït Txecoslovàquia, mentre que el text sobre la *Iliada* havia estat parcialment redactat anys abans (ibíd.: 307). Ja havia renunciat al pacifisme: l'objectiu de l'article és comprendre en què consisteix el perill hitlerià, quines són les raons de la seva força i quin és el seu mètode, per tal de trobar l'estratègia més eficaç de plantar-li cara. És en aquest context que caldrà entendre les propostes que Weil dissenyarà pel temps de guerra. Com veurem, Hitler es basà en el lúcid coneixement de la força, però sense conèixer les lleis del sobrenatural. Per fer-hi front no haurem d'imitar els seus mètodes –que produïrien el mateix mal–, sinó inventar-ne uns de nous basats en un coneixement de la força tan lúcid com el seu, però que inclogui també el coneixement del sobrenatural.

Hitler no era un boig encegat per la força, com podria suggerir l'article de la *Iliada*; tampoc no ho foren els romans. Aquests aconseguiren conquerir tot el Mediterrani gràcies a una lucidesa excepcional. Weil escriu a «*Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme*»:

Les Romains ont conquis le monde par le sérieux, la discipline, l'organisation, la continuité des vues et de la méthode; par la conviction qu'ils étaient une race supérieure et née pour commander; par l'emploi médité, calculé, méthodique de la plus impitoyable cruauté, de la perfidie froide, de la propagande la plus hypocrite, employées simultanément ou tour à tour; par une résolution inébranlable de toujours tout sacrifier au prestige, sans être jamais sensibles ni au péril, ni à la pitié, ni à aucun respect humain; par l'art de décomposer sous la terreur l'âme même de leurs adversaires, ou de les endormir par l'espérance, avant de les asservir avec les armes; enfin par un maniement si habile du

plus grossier mensonge qu'ils ont trompé même la postérité et nous trompent encore. (*OC* II 3: 181-182).<sup>i</sup>

Ara analitzarem amb més deteniment les característiques d'aquest art romà de dominació, que comparteix en bona mesura les característiques de l'art de la política analitzat al capítol anterior. D'entrada cal destacar, però, que el reconeixement d'un tal art, que implica un coneixement lúcid i una acció metòdica, constitueix una ruptura amb una part del pensament que Weil expressava a les *Réflexions* i que es trobava encara al text sobre la *Iliada*.

Al centre de les *Réflexions* hi trobem una noció de llibertat identificada amb l'acció metòdica: «La liberté véritable ne se définit pas par un rapport entre le désir et la satisfaction, mais par un rapport entre la pensée et l'action; serait tout à fait libre l'homme dont toutes les actions procéderaient d'un jugement préalable concernant la fin qu'il se propose et l'enchaînement des moyens propres à amener cette fin» (*OC* II 2: 73).<sup>ii</sup> No és intuïtiu comprendre per què una llibertat entesa d'aquesta manera hauria de ser un bé, i encara menys per què hauria de ser, tal com sembla plantejar Weil a les *Réflexions*, el màxim bé al voltant del qual s'ha d'ordenar la societat.<sup>152</sup> Per fer-ho cal tenir en compte l'herència d'Alain en la formació de Weil, per qui el bé és el que vol una voluntat lliure. Com diu Pétrement en el resum que fa del pensament del mestre: «il n'y a pas de volonté mauvaise; volonté et méchanceté s'excluent mutuellement; l'alternative n'est pas entre vouloir le bien et vouloir le mal, mais entre vouloir et ne pas vouloir» (*SP* I: 73).<sup>iii</sup>

Aquesta unitat entre el bé, la voluntat i el pensament racional és el que el text sobre els orígens de l'hitlerisme comença a posar en dubte. Ens presenta la possibilitat d'una acció completament metòdica, sorgida d'una consciència plenament lúcida, però orientada al mal, a la dominació aconseguida mitjançant la brutalitat i la injustícia.<sup>153</sup> Constitueix un pas més en el desplaçament que

---

i «Els romans van conquerir el món mitjançant la seriositat, la disciplina, l'organització, la continuïtat dels objectius i del mètode; gràcies a la convicció que eren una raça superior nascuda per governar; per l'ús meditat, calculat i metòdic de la crueltat més despietada, de la perfídia freda, de la propaganda més hipòcrita, manejades simultàniament o de forma alterna; per una resolució inamovible de sacrificar-ho sempre tot al prestigi, sense ser mai sensibles ni al perill, ni a la pietat, ni a cap respecte humà; per l'art de descompondre l'ànima mateixa dels adversaris sota el terror, o d'adormir-los mitjançant l'esperança abans de sotmetre'ls amb les armes; finalment, per un ús tan hàbil de la mentida més descarada que van enganyar fins i tot la posteritat i encara avui ens enganyen»

ii «La llibertat veritable no es defineix per una relació entre el desig i la satisfacció, sinó per una relació entre el pensament i l'acció; seria totalment lliure l'home totes les accions del qual procedissin d'un judici previ en relació amb el fi que es proposa i l'encadenament dels mitjans adequats per arribar a aquest fi»

152 Per una crítica d'aquesta concepció instrumental de la llibertat que Weil presenta a les *Réflexions*, vegeu Winch (1989: 99-101). Com veurem, la concepció que exposa el 1943 a *L'Enracinement* és significativament diferent.

iii «no existeix la mala voluntat; voluntat i maldat s'exclouen mútuament; l'alternativa no es dona entre voler el bé i voler el mal, sinó entre voler i no voler»

153 Josep Otón assenyala: «No es tracta, doncs, d'una dominació basada en la brutalitat i en la irracionalitat instintiva [...], sinó en quelcom molt més perillós: una dominació meditada, realitzada fredament a partir d'un pla

pateix el pensament de Weil després de l'experiència del sobrenatural: no són les facultats naturals de l'ésser humà les que ens acosten al bé, sinó la intervenció d'una realitat situada en un altre àmbit.

Al text sobre la *Iliada*, el pensament encara era considerat, segons la tradició racionalista heretada d'Alain, la font de la virtut: «Où la pensée n'a pas de place, la justice ni la prudence n'en ont. C'est pourquoi ces hommes armés agissent durement et follement» (*OC II 3: 236*).<sup>i</sup> Tanmateix, ni Hitler ni els romans actuaven arrossegats per la follia. Eren perfectament conscients del que feien i actuaven d'una manera metòdica, freda i calculada. I si no és el pensament el que ens fa justos, llavors haurem de buscar la font de la justícia en un altre lloc.

Com hem vist al capítol anterior, només podem actuar de forma metòdica si coneixem les lleis de la necessitat. L'acció metòdica dels romans es basava, doncs, en el coneixement de les lleis que regeixen el món humà, les lleis de la força. Coneixien els efectes que la força produeix en la imaginació col·lectiva i els utilitzaven per afermar la seva dominació:

Les Romains ont su manier à leur gré les sentiments des hommes. C'est ainsi qu'on devient maître du monde [...]. Les peuples et les hommes placés autour du territoire soumis à Rome ont éprouvé, comme tous les mortels, tour à tour la crainte, la terreur, la colère, l'indignation, l'espérance, la tranquillité, la torpeur; mais ce qu'ils éprouvaient à chaque moment était précisément ce qui était utile à Rome, et cela par l'art des Romains. Il faut pour tel art une espèce de génie, mais aussi une brutalité sans limites et qui n'a d'égard à rien. (*Ibid.*: 182)<sup>ii</sup>

L'essència d'aquest art romà consistia a «tout soumettre par la terreur et le prestige plus que par la force effective» (*ibid.*: 179).<sup>iii</sup> Es tractava de crear en l'ànima dels altres pobles l'opinió segons la qual Roma era totalment invencible i que per tant no valia la pena ni tan sols intentar resistir-s'hi. És només gràcies a aquesta opinió que Roma pogué dominar efectivament tants territoris: si tots s'haguessin alçat alhora, els romans no haurien tingut prou força per vèncer-los. Però aquest poble tan admirat per Maquiavel sabia, com diu Weil a «*Méditations sur un cadavre*», que la imaginació

---

rigorosament dissenyat. Amb Hitler, Europa no afronta un retorn a una situació premoderna de caos irracional, sinó una subordinació de la racionalitat [...] al servei de l'opressió» (2007: 43).

i «On no té lloc el pensament tampoc no en tenen la justícia ni la prudència. És per aquesta raó que aquests homes armats actuen durament i bojament» (Weil, 2003: 89).

ii «Els romans van saber manejar els sentiments dels homes com van voler. És així que un es converteix en amo del món [...]. Els pobles i els homes situats al voltant del territori sotmès a Roma van experimentar en diversos moments, com tots els mortals, la por, el terror, la colera, la indignació, l'esperança, la tranquil·litat, l'ensopiment; però el que experimentaven a cada moment era precisament el que era útil a Roma, i això gràcies a l'art dels romans. Per aquest art cal una mena de geni, però també una brutalitat sense límits que no té miraments per res»

iii «sotmetre-ho tot pel terror i el prestigi més que per la força efectiva»

«est toujours le tissu de la vie sociale et le moteur de l'histoire» (ibíd.: 74):<sup>i</sup> mentre puguem controlar la imaginació dels pobles sotmesos, no cal tenir la força efectiva per dominar-los. Ja hem vist que l'art de la política implicava conèixer la relació entre la força i la imaginació col·lectiva: els romans la coneixien i s'hi recolzaven per actuar metòdicament.

Per provocar aquest estat d'opinió en les ànimes dels pobles vençuts, combinaren la màxima crueltat amb un ús de la propaganda que justificava totes les accions de Roma presentant-les com a inevitables, forçades per les circumstàncies i realitzades en defensa pròpia. D'entrada podríem pensar que aquesta combinació no convenceria ningú, que tots els pobles s'adonarien de seguida que la propaganda romana estava feta de mentides, pretextos i excuses. Però això seria ignorar fins a quin punt la força glaça i domina l'ànima humana. Els romans no ho ignoraven:

La perfidie a deux inconvénients: elle suscite l'indignation et empêche qu'on ne soit cru par la suite. Les Romains ont su éviter l'un et l'autre, parce qu'ils étaient perfides seulement quand ils pouvaient à ce prix anéantir leurs victimes.<sup>154</sup> [...] D'autre part, les spectateurs étaient frappés de terreur; comme la terreur rend l'âme crédule, la perfidie même des Romains avait pour effet d'augmenter au lieu de diminuer autour d'eux l'inclination à les croire; on croit volontiers ce qu'on désire vivement être vrai. (Ibíd.: 182)<sup>ii</sup>

Weil troba en Polibi un exemple d'aquest art romà de provocar un terror que porta a la docilitat i la credulitat. Durant la segona guerra púnica, Publi Escipió envià els seus soldats contra els habitants de Cartagena. Segons Polibi, ho feu, «conformément à la coutume romaine, avec ordre de tuer tout ce qu'ils rencontreraient, sans épargner personne ni se jeter sur le butin jusqu'à ce qu'il donnât le signal convenu» (ibíd.: 186).<sup>iii</sup> Polibi afegeix que els romans actuaven així «pour frapper de terreur; c'est pourquoi on peut voir souvent aussi, dans les villes prises par les Romains, non seulement des

---

i «és sempre el teixit de la vida social i el motor de la història»

154 Aquesta idea, com tantes altres de la comprensió weiliana de l'art romà de la política, sembla inspirada en Maquiavel. El secretari florentí afirma al tercer capítol de *El príncep*: «els homes o s'han d'afalagar o s'han d'exterminar, perquè si no es vengen de les ofenses lleus, de les greus no poden» (Maquiavel, 2013: 18). Una carta de 1939 on s'exposen moltes de les idees que trobem a l'article sobre l'hitlerisme comença justament parlant de Maquiavel (*EHP*: 102). Michel Narcy destaca el paral·lelisme entre l'article sobre l'hitlerisme i l'obra maquiavel·liana: «les 'Réflexions sur les origines de l'hitlérisme' tracent, dans une démarche toute proche de celle de Machiavel éclairant la politique de son temps à la lumière des paradigmes fournis par les historiens de Rome, l'analogie entre Rome et Hitler» (1984: 111).

ii «La perfídia té dos inconvenients: suscita la indignació i impedeix que es continuï creient en nosaltres. Els romans van saber evitar-los tots dos, perquè eren pèrfids només quan d'aquesta manera podien anihilar les seves víctimes. [...] D'altra banda, els espectadors eren colpejats pel terror; com que el terror fa que l'ànima es torni crèdula, la mateixa perfídia dels romans tenia l'efecte d'augmentar al seu voltant la inclinació a creure'ls, en lloc de disminuir-la; creiem de grat el que desitgem vivament que sigui veritat»

iii «d'acord amb el costum romà, amb l'ordre de matar tot el que es trobessin, sense apiadar-se de ningú ni llançar-se sobre el botí fins que ell en donés el senyal»

êtres humains massacrés, mais même des chiens coupés en quartiers, et des membres éparés d'animaux»<sup>155</sup> (ibíd.).<sup>i</sup>

Però la història no acaba aquí. El que per Weil és específicament romà no és la crueltat, sinó l'ús conscient d'aquesta per obtenir un estat d'imaginació col·lectiva:

Après la prise de la citadelle, Scipion fit réunir tous les survivants du massacre ordonné par lui; chacun d'eux sans doute avait perdu des êtres chers. «Il mit à part les citoyens, hommes et femmes, ainsi que leurs enfants; puis, les ayant exhortés à être reconnaissants aux Romains et à se souvenir du bienfait reçu, il les renvoya tous dans leurs maisons. Eux, versant des larmes et joyeux d'un salut inespéré, remercièrent le général à genoux et s'en allèrent... Ainsi il les rendit extrêmement dévoués et fidèles à lui-même et à Rome». <sup>156</sup> (Ibíd.: 186-187)<sup>ii</sup>

Es tractava de provocar en els pobles sotmesos el sentiment que Weil conegué a l'experiència de fàbrica: que no es compta per res, que no es val res, que s'ha nascut únicament per obeir. L'art romà de la política aconseguia, gràcies als efectes de la força en la imaginació, que la submissió a Roma acabés semblant l'ordre natural de les coses: la pretensió de mantenir una vida lliure, autònoma i independent de la influència romana sonava absurda i fora de lloc. El que era natural, normal, volgut pel destí, era que els romans dominessin i la resta obeís.

És per aquest motiu que dedicaren tants esforços a derrotar els que es resistien al seu domini, com Cartago o Numància. Després de la segona guerra púnica, Cartago havia quedat molt debilitada i només conservà la independència acceptant la condició de no començar mai cap guerra sense el permís de Roma. Després de ser contínuament atacats pel regne de Numídia, els cartaginesos es defensaren i van ser vençuts. Els romans utilitzaren aquesta excusa per atacar Cartago, encara que aquesta ciutat tan debilitava ja no representava cap perill per Roma. Després d'un setge que durà del 149 al 146 aC, arrasaren completament la ciutat.<sup>157</sup>

---

155 Polibi, *Històries*, X, II, 15,

i «per infondre el terror; és per això que a les ciutats conquerides pels romans també trobem sovint no només éssers humans massacrats, sinó fins i tot gossos tallats a quarts, i membres dispersos d'animals»

156 Polibi, *Històries*, X, II, 27.

ii «Després d'haver-se emparat de la ciutadella, Escipió va fer reunir tots els supervivents de la massacre que ell havia ordenat; sens dubte, cadascun d'ells havia perdut éssers estimats. “Va apartar els ciutadans, homes i dones i també els seus fills; seguidament, després d'exhortar-los a mostrar agraïment als romans i a recordar els dons rebuts, els va enviar a casa seva. Ells, vessant llàgrimes i feliços per una salvació que no s'esperaven, van donar les gràcies de genolls al general i se n'anaren... D'aquesta manera els va fer extremadament devots i fidels a ell mateix i a Roma”»

157 La destrucció de ciutats és considerada també per Maquiavel com una de les claus de la dominació romana, com llegim al cinquè capítol de *El príncep* (2013: 32).

¿Per quina raó Roma va dedicar tants esforços a destruir fins als fonaments i esterilitzar amb sal els terrenys d'una ciutat feble que no suposava per ella cap amenaça? Segons Weil, perseguia objectius principalment propagandístics. Es tractava de mostrar a la resta de pobles les conseqüències inevitables que esperaven als que s'atrevien a plantar cara a Roma. I segons Polibi aconseguí vertaderament aquest objectiu: la notícia de la destrucció de Cartago va fer que els grecs, que durant la tercera guerra púnica s'alçaren contra Roma, fossin presos d'un terror comparable al que domina en un règim totalitari:

Les uns s'enlevaient eux-mêmes la vie sans raison; d'autres fuyaient des villes par des endroits impraticables, sans savoir le moins du monde où aller, frappés de terreur par ce qui se passait dans les cités. Certains se dénonçaient les uns les autres à leurs ennemis comme ayant été hostiles aux Romains; d'autres livraient et accusaient leurs proches, alors que personne ne leur demandait encore aucun compte [...]. Les Thébains quittèrent tous leur ville et la laissèrent absolument déserte.<sup>158</sup> (Ibíd.: 189-190)<sup>i</sup>

L'any 146 aC, el mateix de la destrucció de Cartago, Corint era arrasada i Grècia es convertia oficialment en província romana. I és també per fins propagandístics, segons Weil, que poc temps després Roma va embolicar-se en una guerra de deu anys contra Numància, una petita ciutat que tampoc posava en risc la seva hegemonia. No podien tolerar que aquesta ciutat els resistís, perquè si no l'haguessin vençuda la resta de pobles hauria comprovat que Roma era vulnerable (ibíd.: 191-192).

Així doncs, els romans van saber dominar a la perfecció l'art de la política descrit per Weil, gràcies al coneixement de la relació entre l'ús de la força i la imaginació col·lectiva:

la cruauté froide, calculée et qui constitue une méthode [...] est un instrument incomparable de domination. [...] Elle suscite la confiance, comme on le voit par l'histoire de Carthage, dans toutes les circonstances où il serait trop affreux de se défier; car l'âme humaine répugne à regarder en face l'extrême malheur. Elle suscite la reconnaissance chez tous ceux qui auraient pu être anéantis et qui ne

---

158 Polibi, *Històries*, fragments del llibre XL, 3, 5-10.

i «Uns es llevaven ells mateixos la vida sense motiu; altres fugien de les ciutats per indrets impracticables, sense tenir la més remota idea d'on anar, plens de terror pel que passava a les ciutats. Alguns es denunciaven mútuament als seus enemics per haver sigut hostils als romans; d'altres entregaven i acusaven els seus parents, quan encara ningú els havia demanat comptes [...]. Els tebans van abandonar tots la ciutat i la van deixar totalment deserta»



l'ont pas été; car ils s'attendaient à l'être.<sup>159</sup> Quant à ceux qui ont été anéantis, c'est-à-dire tués ou vendus comme esclaves, leur sentiment n'importe pas, puisqu'ils se taisent. (ibíd.: 185-186)<sup>i</sup>

L'art de la propaganda, part essencial del mètode romà de dominació, consisteix justament a confirmar explícitament aquests sentiments vergonyants i inconfessables que la força fa néixer en l'ànima dels vençuts. La força fa que els febles se sentin naturalment esclaus, però aquest sentiment adquireix la màxima eficàcia quan és confirmat oficialment amb paraules. La força empeny a la credulitat, de manera que qualsevol justificació de l'ús de la força per part dels poderosos, encara que sigui contradictòria o falsa, serveix per reforçar el seu domini: «des prétextes entachés de contradiction et de mensonge sont néanmoins assez plausibles quand ils sont ceux du plus fort» (ibíd.: 194).<sup>ii</sup> Aquesta combinació de l'ús de la força i les paraules empresonava les ànimes dels súbdits en un cercle viciós: «La propagande et la force se soutenaient mutuellement; la force rendait la propagande à peu près irrésistible en empêchant dans une large mesure qu'on osât y résister; la propagande faisait pénétrer partout la réputation de la force» (ibíd.: 196).<sup>iii</sup> L'arquitectura monumental romana, la seva literatura, la cerimònia del triomf, tot estava subordinat a l'objectiu de confirmar en l'ànima de vençuts i vencedors la idea que Roma havia estat escollida pel destí per dominar, i la resta de pobles per ser els seus súbdits (ibíd.: 193). No en va Virgili fa que Anquises doni a Eneas el consell següent: «tu, romà, recorda't de governar els pobles amb el teu imperi» (*Eneida*: VI, 851). Aquest vers resumeix, per Weil, tota la política romana (*OC* II 3: 192).

¿Què hi ha de vertader en aquestes opinions de Weil sobre Roma? ¿No forma part aquesta concepció de la civilització romana de l'error que, segons hem vist més amunt, cometia Weil a l'identificar el mal amb uns pobles i el bé amb uns altres? Com observa Simone Fraisse en dues comunicacions recollides al llibre *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, el que és gratuït en la concepció weiliana de la història, i en particular en la seva lectura de les conquestes

---

<sup>159</sup> En això consisteix, per Weil, el sentiment de l'esclavatge. Al seu diari de fàbrica escriu, en relació amb un sentiment experimentat el 25 de juny de 1935, pujant a un autobús: «Comment, moi, l'esclave, je peux donc monter dans cet autobus, en user pour mes 12 sous au même titre que n'importe qui? Quelle faveur extraordinaire! Si on m'en faisait brutalement redescendre en me disant que des modes de locomotion si commodes ne sont pas pour moi, que je n'ai qu'à aller au pied, je crois que ça me semblerait tout naturel. L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits. Cela me paraît une faveur d'avoir des moments où je n'ai rien à supporter en fait de brutalité humaine» (*CO*: 150).

<sup>i</sup> «la crueltat freda, calculada, que constitueix un mètode [...] és un instrument incomparable de domini. [...] Suscita la confiança, com es veu a la història de Cartago, en totes aquelles circumstàncies on desconfiar seria massa horrorós; perquè a l'ànima humana li repugna mirar directament la desgràcia extrema. Suscita l'agraïment en tots aquells que haurien pogut ser anorreats i no ho han sigut; perquè esperaven ser-ho. Pel que fa a aquells que han sigut anihilats, és a dir, assassinats o venuts com a esclaus, el seu sentiment no importa, perquè callen»

<sup>ii</sup> «pretexos tacats de contradicció i de mentida són tanmateix prou plausibles quan són els del més fort»

<sup>iii</sup> «La propaganda i la força es recolzaven mútuament; la força feia que la propaganda fos gairebé irresistible a l'impedir en bona mesura que ningú gosés resistir-s'hi; la propaganda feia que la reputació de la força penetrés per tot arreu»

romanes, és suposar que els pobles vençuts –cartaginesos, gals, ibers, egipcis, fenicis– «étaient plus purs, plus religieux, plus équitables que leurs vainqueurs. Hypothèse sur laquelle nous pouvons rêver, mais dont les preuves sont minces» (1978: 165).<sup>i</sup> Tanmateix, és innegable que els romans usaren les tècniques de conquesta descrites per Weil. Per elaborar l'article «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» es basà en una gran quantitat de textos escrits pels propis romans o pels seus servidors, de manera que no podem sospitar que estiguin deformats per donar-nos una mala imatge de Roma (ibíd.: 193-194). Amb tot, l'error consisteix a suposar que això demostra que els romans eren moralment inferiors a la resta de pobles. La lectura del volum de les *Vides paral·leles* de Plutarc dedicat a Alexandre i Cèsar, així com dels relats de les conquestes d'Alexandre de Quint Curci o Flavi Arrià, revelaria, per exemple, que també el deixeble d'Aristòtil utilitzà tècniques semblants a les romanes.<sup>160</sup>

Segons Fraisse, hem de buscar la causa d'aquesta ceguesa de Weil en un doble mètode de lectura que li permetia destacar el que li interessava de cada cultura estudiada. Així, en parlar de Grècia no estudia ni la seva història, sagnant i injusta com la de la resta de pobles, ni tampoc la seva política, cosa que l'hauria obligat a fer-se càrrec de la qüestió de l'esclavatge, sinó només la cultura. Quan es tracta de fer-se una opinió sobre Roma, en canvi, para atenció tan sols a la història i a la política:<sup>161</sup> «Cette différence d'optique, cette discordance entre les sources de ses jugements sont un peu gênantes» (ibíd.: 195).<sup>ii</sup> Fraisse afegeix: «Elle est l'héritière, là, de certains stéréotypes sur la beauté grecque, la pureté grecque, la perfidie romaine, etc. Elle dit bien qu'ils ont fait des conquêtes aussi, mais pas de la même façon que les Romains. Est-ce sûr? Elle dit aussi qu'ils avaient des esclaves [...]. Seulement, [...] les Grecs traitaient leurs esclaves mieux que les Romains. Là encore, il faudrait aller voir» (ibíd.).<sup>iii</sup>

---

i «eren més purs, més religiosos, més justos que els seus vencedors. Hipòtesi sobre la qual sempre podem fantasiejar, però per la qual hi ha poques proves»

160 Hi trobem l'ús oportunista de la religió, forçant oracles a Delfos (Plutarc, 2011: 15) i al temple d'Ammó (*Ibid*: 31-32), i la destrucció de ciutats: arrasà Tebes amb l'objectiu explícit de fer que els grecs s'arrupessin de por (*Ibid*: 13-14) i, segons Quint Curci, destruï Tir, la capital de Fenícia, per evitar donar la sensació que «podia ésser vençut» (1925: IV, IV, 2); va massacrar-ne la població i crucificà dos mil homes (*Ibid*: IV, IV, 13-19). Segons Flavi Arrià, 30.000 persones foren venudes com a esclaves (2007: II, 24, 6). Segons els llibres dels Macabeus, d'altra banda, Antíoc IV Epífanes (segle II aC) va saquejar Jerusalem (1Ma 1,21-32) i instaurà per decret la religió hel·lènica, prohibint les pràctiques jueves i castigant la desobediència amb la pena de mort (*Ibid* 1,41-50, 2Ma 6,1-11). No sembla doncs que puguem atribuir a Israel i Roma el monopoli de la crueltat.

161 Tommaso Greco destaca algunes de les importants aportacions que els romans feren en l'àmbit del dret, que Weil va passar per alt (2006: 38-39).

ii «Aquesta diferència d'òptica, aquesta discordança pel que fa a les fonts dels seus judicis és una mica empipadora»

iii «En aquestes qüestions és hereva de determinats estereotips sobre la bellesa grega, la puresa grega, la perfídia romana, etc. Ella accepta que també van fer conquestes, però no de la mateixa manera que els romans. Segur? També diu que tenien esclaus [...]. Només que [...] els grecs tractaven els seus esclaus millor que els romans. També això caldria anar-ho a veure»

A l'article, Weil no volia tan sols exposar l'art polític de Roma, sinó mostrar els mètodes mitjançant els quals Hitler intentava aconseguir una dominació mundial. Fraisse comenta: «Cette vaste confrontation est, à mon sens, ce qu'il y a de meilleur dans les vues de Simone Weil sur l'histoire romaine» (ibíd.: 195).<sup>i</sup> Si bé res no vincula essencialment alguns pobles amb aquests mètodes de conquesta, el que és cert és que Roma els perfeccionà i els usà hàbilment per establir una dominació sense precedents: mai cap altre poble ha sigut capaç de controlar tot el Mediterrani. Els mètodes existeixen i poden ser posats en pràctica de nou per qualsevol poble si es troba en una situació favorable. Convé conèixer-los per comprendre en què es basa la seva eficàcia i, en cas necessari, per fer-hi front.

L'hitlerisme és segons Weil la posada en pràctica dels mètodes romans amb la potència tècnica del segle XX i l'Estat modern. La manera com ens enfrontarem a aquest projecte de dominació serà molt diferent si l'interpretem com el fruit inevitable de determinades cultures o com l'efecte d'un desequilibri de forces. En el primer cas hauréu d'eliminar la influència d'aquestes cultures: això és, malauradament, el que en alguns moments suggereix Weil amb l'herència romana i jueva. Si, en canvi, veiem el projecte de dominació universal com l'efecte d'un desequilibri excessiu de forces i del cercle viciós a què ens empeny l'imperi de la força, aleshores caldrà actuar en el sentit d'equilibrar les forces i trobar la manera d'escapar d'aquest imperi. També aquesta interpretació es troba en Weil, i és la que fonamenta el projecte polític i espiritual de resistència al totalitarisme que analitzarem.

A l'article sobre els orígens de l'hitlerisme trobem barrejades aquestes dues interpretacions de Roma. D'una banda, una oposició essencial entre «l'esperit de Grècia», hereu d'Egipte i representat en les sectes druídiques, pitagòriques i cristianes, i «l'esperit romà» (*OC II 3: 207-208*). Però Weil aporta també una altra explicació. La dominació romana no es basa en una determinada herència cultural, sinó en la desigualtat de forces que Roma aconseguí establir i en la cristal·lització d'aquesta desigualtat en l'estructura de l'Imperi romà, autèntic precedent de l'Estat modern, «machine anonyme, aveugle, productrice d'ordre et puissance» (ibíd.: 173).<sup>ii</sup> Si és en aquesta maquinària, i no en les influències culturals, que cal buscar l'origen del totalitarisme, aleshores hi haurà perill de dominació totalitària mentre no trobem una forma d'organització social alternativa a la de l'Estat centralitzat modern. Com afirma Michel Narcy: «En faisant, de la primauté absolue de l'État, du pouvoir dévolu à l'État en tant que tel, le danger politique majeur, Simone Weil entend

---

i «Aquesta vasta confrontació és, al meu parer, el millor que hi ha en les concepcions de Simone Weil sobre la història romana»

ii «màquina anònima, cega, productora d'ordre i de poder»

montrer que le totalitarisme pointe dans tout État, fût-il démocratique» (1990: 422).<sup>i</sup> Weil escriu: «Tout peuple qui devient une nation en se soumettant à un État centralisé, bureaucratique et militaire devient aussitôt et reste longtemps un fléau pour ses voisins et pour le monde. Il y a là un problème inhérent, non pas au sang germanique, mais à la structure de l'État moderne, semblable à tant d'égards à la structure politique élaboré par Rome» (OC II 3: 215).<sup>ii</sup> Amb independència de les herències culturals, doncs, si un poble adopta aquest tipus d'organització centralitzada, hi haurà perill de totalitarisme: i el que podrà salvar-nos-en no és una educació hel·lènica, sinó una estructura política diferent que garanteixi un major equilibri de forces.<sup>162</sup> Perquè la tendència totalitària de l'Estat no es fonamenta en les herències culturals, sinó en la mecànica inherent a l'imperi de la força: «Un pouvoir qui n'est pas arrêté par aucune borne légitimement imposée tend nécessairement à s'accroître au-dedans et au-dehors; tout État centralisé et souverain est conquérant et dictatorial en puissance, et devient tel en effet pour autant qu'il croit en avoir la force» (ibíd.: 217),<sup>iii</sup> i aquesta llei és tan vàlida per Grècia, Cartago i Egipte com ho és per Roma.

Això permet a Weil establir el diagnòstic de la seva època: Hitler, com ja hem dit, no és un foll sanguinari, sinó el deixeble més avançat dels romans: «L'analogie entre le système hitlérien et l'ancienne Rome est si frappante qu'on pourrait croire que seul depuis deux mille ans Hitler a su copier correctement les Romains» (ibíd.: 181).<sup>iv</sup> Si és tan perillós és justament perquè, com els romans, pretén aconseguir una dominació de forma metòdica, produint conscientment determinats sentiments en l'ànima dels pobles contra els quals combat.

El diagnòstic és important per combatre la malaltia, però no és suficient per vèncer-la. Caldrà trobar un mètode anàleg al dels romans i Hitler, basat també en el coneixement rigorós de l'imperi de la força, però que produeixi els efectes contraris. Allà on Roma i Hitler provocaven credulitat, submissió, asserviment dels esperits, caldrà trobar un mètode capaç d'infondre a les ànimes, fins i

---

i «Considerant la prioritat absoluta de l'Estat, el poder concedit a l'Estat com a tal, com el major perill polític, Simone Weil vol mostrar que el totalitarisme comença a treure el cap en tot Estat, encara que sigui democràtic»

ii «Qualsevol poble que es converteix en nació sotmetent-se a un Estat centralitzat, burocràtic i militar es converteix immediatament en una amenaça pels seus veïns i pel món, i ho continua sent durant molt de temps. Aquest problema no és inherent a la sang germànica, sinó a l'estructura de l'Estat modern, semblant en tants aspectes a l'estructura política elaborada per Roma»

162 De fet, per Weil tots els països europeus han utilitzat aquests mètodes en les conquestes colonials. A l'article «À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», escrit a Londres, afirma: «l'hitlérisme consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales» (OC V 1: 284).

iii «Un poder que no és aturat per cap límit imposat legítimament tendeix necessàriament a créixer cap a dins i cap a fora; tot Estat centralitzat i sobirà és conqueridor i dictatorial en potència, i s'hi converteix, en efecte, quan creu tenir-ne la força»

iv «L'analogia entre el sistema hitlerià i l'antiga Roma és tan sorprenent que podríem creure que en dos mil anys només Hitler ha sabut copiar correctament els romans»

tot en la desgràcia, un sentiment de dignitat que els permeti resistir la mentida i la injustícia. Si en aquest món només dominés la força això no seria possible, perquè la força asserveix les ànimes i no pot alliberar-les. El mètode que proposa Weil per combatre el totalitarisme es basarà doncs en el coneixement no només de la força, sinó també de la gràcia, que transforma misteriosament l'ànima alliberant-la de l'imperi de la força.

### 2.3. Un programa per a temps de guerra

#### *La força mata les idees*

Com hem vist, Weil acceptà finalment que calia fer la guerra contra Hitler a l'adonar-se de la possibilitat real d'una dominació estable. A l'esborrany d'una carta, escrita segurament durant l'època en què redactava l'article sobre Roma,<sup>163</sup> assenyala:

L'Empire romain est à mon avis le phénomène le plus funeste pour le développement de l'humanité que l'on puisse trouver dans l'histoire, puisqu'il a tué jusqu'à presque en supprimer les traces de plusieurs civilisations, et tout l'échange prodigieux d'idées dans le bassin méditerranéen qui avait fait la grandeur de ce qu'on nomme l'antiquité; mais c'est aussi le phénomène le plus vaste qu'on ait connu, et un des plus durables. (EHP: 105-106)<sup>i</sup>

Ja hem vist que aquesta opinió contrasta fortament amb el que deia a les *Réflexions*, on afirmava que la pretensió d'establir un poder estable era una quimera (OC II 2: 56), així com també amb la impressió que deixa l'article sobre la *Iliada*, on els forts són arrossegats per la força i condemnats a tastar la desgràcia (OC II 3: 236). Els exemples de Màrius, Sul·la i August, que arribaren a la vellesa malgrat aconseguir i mantenir el poder amb violència, i l'estabilitat de la dominació romana, semblen posar en dubte aquesta concepció.

Però si aquesta dominació és possible, ¿com és que Weil no es persuadeix de les bondats de la *pax romana* que havien lloat Dante, Balzac i «des hommes de droite sincères et réfléchis» (OC II 2: 56)?<sup>ii</sup> Doncs perquè aquesta dominació aconsegueix la seva estabilitat mitjançant un ús de la força

---

163 Com indica Rius Gatell (2018: 78), s'accepta generalment que el destinatari d'aquesta carta és el seu amic italià Edoardo Volterra. Així ho suposa Simone Fraisse a la introducció del tercer volum dels escrits històrics i polítics de les obres completes de Weil (Fraisse, 1989a: 28). Simone Pétrement, en canvi, ho descarta perquè Volterra no recordava haver rebut cap carta semblant (SP II: 224).

i «L'Imperi romà és, al meu parer, el fenomen més funest pel desenvolupament de la humanitat que puguem trobar a la història, perquè va matar moltes civilitzacions fins a fer-ne desaparèixer gairebé les traces, i acabà amb tot el prodigiós intercanvi d'idees a la conca mediterrània que constituïa la grandesa del que anomenem antiguitat; però és també un dels fenòmens més vastos que hem conegut, i un dels més duradors»

ii «homes de dretes sincers i reflexius»

que glaça les ànimes i les degrada, destruint el que podria contribuir a l'aparició de la virtut. Ni la valentia ni l'honestat poden sorgir d'una pau imposada amb aquest ús de la força, que rebaixa les ànimes fent-les servils i llagoteres (*OC II 3: 195*), ni tampoc la humanitat i la tendresa d'un règim fonamentat en l'esclavatge i que acostumava la joventut a divertir-se amb la brutalitat dels jocs de gladiadors (*ibíd.: 200*). Aquesta dominació no permet fundar una nova civilització després de la catàstrofe, com esperava Weil anys abans: esclafa les ànimes fins al punt de matar els «valors espirituals». En un altre dels esborranys de la carta que hem citat, Weil fa una afirmació que trobarem repetidament en els seus escrits posteriors:

Sans doute la contrainte est indispensable à la vie sociale, comme vous l'avez montré. Mais il y a bien des formes. Certaines formes laissent subsister une atmosphère où les valeurs spirituelles (j'emploie ces mots faute d'autres) peuvent se développer. Ce sont les bonnes. D'autres les tuent. Quels idiots ont répandu le bruit que les idées ne peuvent pas être tuées par la force brutale? [...] C'est par une espèce de miracle que surgissent sur une terre donnée, à certains moments, des formes de vie sociale où la contrainte ne détruit pas cette chose délicate et fragile qu'est un milieu favorable au développement de l'âme. (*EHP: 109-110*)<sup>i</sup>

Com hem vist que pensava el 1934, en aquest esborrany Weil defensa que tot procés de centralització del poder té límits i acaba comportant una descentralització posterior: «Que l'excès de la centralisation doive inévitablement produire un jour [...] la décentralisation, je le crois comme vous» (*ibíd.*)<sup>ii</sup> Això no obstant, aquest procés implica ara un cost que ja no està disposada a assumir, a diferència del que escrivia en altres moments: «ni les conditions matérielles d'une vie dispersée n'existeront avant longtemps, ni les valeurs spirituelles tuées ne ressusciteront. Sans doute, il en surgira d'autres, mais pas avant longtemps; pas avant une période de désordre morne et ténébreux. Et rien ne remplacera ce qui a été perdu, comme rien ne remplace un être humain précieux prématurément tué» (*ibíd.: 110*).<sup>iii</sup>

---

i «Sens dubte, la coerció és indispensable a la vida social, com heu mostrat. Però hi ha moltes formes de coerció. Algunes deixen que subsisteixi una atmosfera on els valors espirituals (uso aquestes paraules per manca d'altres) poden desenvolupar-se. Aquestes són les bones. D'altres els maten. Quins idiotes han fet córrer la brama que la força brutal no pot matar les idees? [...] És per una espècie de miracle que en una terra determinada sorgeixen, en alguns moments, formes de vida social on la coerció no destrueix aquesta cosa delicada i fràgil que és un medi favorable al desenvolupament de l'ànima»

ii «Jo crec com vostè que l'excés de centralització produirà, algun dia, inevitablement la descentralització»

iii «ni les condicions materials d'una vida dispersa no existiran fins que passi molt de temps, ni els valors espirituals assassinats ressuscitaran. Sens dubte, en sorgiran d'altres, però no abans que passi molt de temps; no abans d'un període de desordre trist i tenebrós. I res no reemplaçarà el que s'ha perdut, com res no pot substituir un ésser humà preciós assassinat prematurament»

És per aquest convenciment que els valors espirituals són esclafats per la força i no poden ressuscitar que Weil va acabar decidint, com deia a la carta a Jean Wahl, que «la première des obligations serait désormais à mes yeux de poursuivre la destruction d'Hitler avec ou sans espoir de réussir» (*SP II*: 445),<sup>i</sup> per evitar que el totalitarisme destruís el que, malgrat tot, quedava de valuós en la societat europea.

### *Les condicions d'una revolta eficaç*

Ara bé, ¿com calia actuar per aconseguir-ho? Si l'objectiu era preservar determinats valors espirituals que només poden sobreviure en «la chaleur vitale d'un milieu humain» (*EHP*: 108), «délicate et fragile» (ibíd.: 110),<sup>ii</sup> llavors és evident que no podem utilitzar els mateixos mètodes romans que imitava Hitler. La força no és per Weil un mitjà adequat per defensar la fragilitat.

Això no vol dir que haguem de renunciar totalment a la força. Havent-se decidit per l'acció bèl·lica, Weil creia que calia derrotar Hitler amb les armes. Però calia trobar una manera diferent de fer la guerra, un ús de la força que no impliqués l'asserviment i l'esclavatge de les ànimes. El problema central que intentarà resoldre, com escriu Alejandro del Río, és: «¿cómo resistir a la fuerza y a su prestigio sin reproducir sus mismos procedimientos y sin caer por tanto víctima de ellos? ¿Cómo “luchar bien”, esto es, de una manera a la vez justa y eficaz, sin dejarse corromper por el contacto de la fuerza, por su desmesura y fatalidad?» (2015: 103)

¿No és naïf, aquesta pretensió? Durant molt de temps és probable que ella mateixa ho pensés. En molts dels seus textos sembla que haguem d'escollir entre ser vençuts al costat de la justícia, feble i desarmada, o vèncer esclafant-la amb la força. El 1937 escrivia: «Les conditions de l'ordre sont essentiellement contradictoires, et les hommes semblent avoir le choix entre l'anarchie qui accompagne les pouvoirs faibles et les guerres de toutes sortes suscitées par le souci de prestige» (*OC II 3*: 64).<sup>iii</sup> A finals de 1937 o principis de 1938, tanmateix, feu una descoberta que l'obligà a reconsiderar aquesta idea. Llegim a la carta a Posternak de la primavera de 1938:

---

i «la primera de les obligacions seria a partir d'aquell moment, als meus ulls, perseguir la destrucció de Hitler, amb o sense esperança d'aconseguir-ho»

ii «l'escalfor vital d'un medi humà», «delicada i fràgil»

iii «Les condicions de l'ordre són essencialment contradictòries, i els homes semblen haver d'escollir entre l'anarquia que acompanya els poders febles i les guerres de tot tipus suscitées per l'afany de prestigi»

Depuis que je suis revenue d'Italie<sup>164</sup> [...] j'ai contracté deux amours. L'un est Lawrence, [...] celui qui, de 1916 à 1918, a mené à la victoire la révolte arabe de La Mecque à Damas. Si vous voulez apprendre à connaître le composé prodigieux que forme un héros authentique, un penseur parfaitement lucide, un artiste, un érudit, et sur tout cela une espèce de saint, lisez ses *Seven Pillars of Wisdom*. [...] Jamais, autant que je peux savoir, on n'a décrit la guerre, depuis l'*Illiade*, avec une telle sincérité, une si complète absence de déclamation soit héroïque, soit horrifiée. Bref, je ne connais pas de personnage historique à aucune époque qui réalise à ce degré ce que j'aime à admirer. L'héroïsme militaire est quelque chose d'assez rare; la lucidité de l'esprit est plus rare; l'union des deux est presque sans exemple, c'est un degré d'héroïsme presque surhumain. (CSW X-2: 129-130)<sup>i</sup>

Thomas Edward Lawrence (1888-1935), conegut com a Lawrence d'Àrabia, és el cèlebre arqueòleg, escriptor i coronel que durant la primera guerra mundial aconseguí convèncer els britànics de la necessitat de recolzar la revolta àrab, que entre 1916 i 1918 derrotà, gairebé sense tropes regulars i amb armament insuficient, l'exèrcit turc –modern, disciplinat i abastit amb l'última tecnologia alemanya –, obligant-lo a retirar-se i conquerint finalment Damasc.<sup>165</sup>

Aquesta descoberta coincideix amb el moment en què Weil abandonava definitivament la lluita sindical i amb la carta a Bernanos on afirmava que la virtut de resistir-se a l'embriaguesa de la guerra exigeix una «force d'âme qu'il me fait croire exceptionnelle» (EHP: 223).<sup>ii</sup> Quan tot semblava empènyer-la a una inacció derrotista, descobreix l'exemple d'un personatge que, tot i mantenir una perfecta lucidesa i uns valors morals que ella comparteix, assumí els riscos no només d'una acció, sinó d'una acció bèl·lica.

L'any 1938 aparegué en anglès un volum de les cartes de Lawrence, editat per David Garnett; Weil el va adquirir i va llegir-lo amb avidesa. En una carta que volgué enviar a l'editor,<sup>166</sup> exposa

---

164 Tornà d'Itàlia el 16 de juny de 1937 (SP II: 154). Per una anàlisi de la importància d'aquest viatge en el pensament de Weil, vegeu d'edició de Domenico Canciani i Maria Antonietta Vito (2015).

i «Des que vaig tornar d'Itàlia [...] he tingut dos enamoraments. L'un és amb Lawrence, [...] el que, de 1916 a 1918, va dirigir la revolta àrab a la victòria des de La Meca fins a Damasc. Si volem conèixer el conjunt prodigiós que forma un autèntic heroi, un pensador perfectament lúcid, un artista, un erudit, i per damunt de tot això una espècie de sant, llegiu els *Seven Pillars of Wisdom*. [...] Mai, que jo sàpiga, s'ha descrit la guerra, des de la *Iliada*, amb una tal sinceritat, amb una absència tan completa de declamació, heroica o horroritzada. En definitiva, no conec cap personatge històric, de l'època que sigui, que aconsegueixi realitzar fins a aquest nivell el que m'agrada admirar. L'heroisme militar és una cosa prou rara; la lucidesa d'esperit és encara més rara; no hi ha gairebé cap exemple de la unió d'ambdós, és un grau d'heroisme gairebé sobrehumà»

165 Per una succinta biografia de Lawrence, vegeu l'article de Michel Narcy, «Simone Weil et Lawrence d'Arabie» (1998: 329-345), que citarem a continuació.

ii «una força d'esperit que he de creure excepcional» (Weil, 2003: 57).

166 Pétrement parla d'aquesta carta indicant que se n'han trobat diversos esborranys, però desconeix si finalment va ser enviada (SP II: 215-216). Narcy afirma sobre ella: «Rédigée en anglais, cette lettre est encore inédite en français [...]. Elle a été publiée par Louis Allen dans un article intitulé "French Intellectuals and T.E. Lawrence", *Durham University Journal* [...]. L. Allen en attribue la découverte à J.P. Little "dans les papiers de Simone Weil", et



indirectament l'atzucac on es trobava: d'una banda volia lluitar contra la injustícia, però de l'altra creia que la força sempre arrossega l'acció cap a l'abús i la crueltat. Lawrence li mostra la possibilitat d'harmonitzar dues virtuts que fins aleshores li semblaven irreconciliables, la tendresa i el coratge:

Comme tous mes principes sont contraires aux règles concrètes de l'action parmi les hommes, et que pourtant ne pas agir semble un acte de faiblesse plutôt que de puissance, je suis toujours déchirée [...] entre l'admiration et l'horreur; car j'ai également en horreur cruauté et lâcheté. [...] Pourtant, voilà un homme qui a les mêmes principes, et qui a agi d'une façon grande, héroïque et glorieuse. Bien sûr il n'a pas toujours agi en accord avec ses principes, car c'était impossible; mais presque toujours, même quand le chagrin ou la victoire le mettait dans un état proche de l'ivresse, il a essayé de ne pas trahir ses principes, il l'a reconnu [*scil.* qu'il n'était pas possible d'agir en plein accord avec eux] en toute conscience, avec une clarté d'esprit plus héroïque que ses actions les plus héroïques.<sup>167</sup> (Citat per Narcy, 1998: 334-335)<sup>i</sup>

Com mostra Narcy, als *Seven Pillars of Wisdom* «Simone Weil a vu l'exemple d'un homme d'action [...] qui a su, ou au moins tenté de, surmonter la contradiction qui l'avait fait, elle, renoncer dès 1934 à l'action politique» (1998: 337).<sup>ii</sup> La influència de Lawrence es percep en dos plans diferents però interrelacionats: «celui des idées concrètes d'action, et particulièrement d'action de guerre, d'une part; d'autre part celui des principes qui guident l'action, et l'action politique en général»

---

remercie non seulement J.P. Little, mais aussi D. Garnett pour l'avoir autorisé à la publier, ce qui semble indiquer que Garnett avait sur cette lettre un droit moral en tant que destinataire» (1998: 334).

167 Un exemple d'aquests actes injustos comesos amb perfecta consciència de la seva injustícia i sentint-ne la culpa pot trobar-se al capítol XXXI de *Seven Pillars of Wisdom*. En una expedició a través del desert, mentre descansava amb el cos «very sore with headache and high fever», hi hagué una discussió entre soldats de tribus diferents; se sentí un tret. Un dels homes, Salem, jeia mort amb una bala al front. L'assassí es deia Hamed. Els de la tribu de l'assassinat, «as relatives of the dead man, demanded blood for blood»; Lawrence intentà evitar-ho, però s'adonà que no acceptarien cap altre càstig (Lawrence, 2008a: 186). La mort de Hamed era doncs inevitable, però Lawrence sabia que deixar que els de la tribu de Salem l'executessin podia iniciar una guerra tribal. Així doncs, decidí fer-ho ell mateix, assumint-ne la culpa (ibíd.: 187). La descripció de l'execució és horrible, patètica, totalment buida d'heroisme i d'orgull (ibíd.). La fredor amb què descriu l'assassinat, sense amagar-ne l'horror, pot comparar-se amb les descripcions de la *Iliada* que Weil valora: «La froide brutalité des faits de guerre n'est déguisée par rien, parce que ni vainqueurs ni vaincus ne sont admirés, méprisés ni haïs» (*OC II 3*: 249). Lawrence no s'ocultà ni ocultà als altres l'horror d'aquest assassinat. No pogué dormir en tota la nit i despertà els soldats hores abans de l'alba per poder marxar del lloc el més aviat possible (Lawrence, 2008a: 187).

i «Com que tots els meus principis són contraris a les regles concretes de l'acció entre els homes, i com que, tanmateix, no actuar em sembla més aviat un acte de feblesa que de poder, sempre em trobo dividida [...] entre l'admiraçió i l'horror; perquè m'horroritzo de la mateixa manera davant la crueltat i davant la covardia. [...] Amb tot, heus aquí un home que té els mateixos principis, i que va actuar d'una manera gran, heroica i gloriosa. Evidentment, no sempre va actuar d'acord amb els seus principis, perquè era impossible; però gairebé sempre, fins i tot quan el dolor o la victòria el col·locava en un estat proper a l'embriaguesa, va intentar no traïr els seus principis, ho va reconèixer [*scil.* que no era possible actuar plenament d'acord amb ells] amb tota la consciència, amb una claredat d'esperit més heroica que la més heroica de les seves accions»

ii «Simone Weil va veure l'exemple d'un home d'acció [...] que va saber, o com a mínim va intentar, superar la contradicció que l'havia obligada a renunciar a l'acció política des de 1934»

(ibíd.).<sup>i</sup> És en Lawrence, doncs, que Weil troba l'exemple d'acció que ens ha de servir per resistir de forma eficaç contra el totalitarisme.

Narcy indica que la menció més antiga a Lawrence en els escrits de Weil, a part de les cartes citades, es troba en un text de desembre de 1938, «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français». Weil hi defensa, com a solució del problema colonial, que França imiti el model anglès formant una mena de Commonwealth, evitant la proliferació d'Estats independents (ibíd.: 338). Narcy explica que Weil diu preferir aquesta opció «menys gloriosa», però que «no implicaria vessament de sang» (ibíd.), i que és aleshores quan fa referència a Lawrence: «comme disait Lawrence d'Arabie, ceux qui ont pour objet la liberté désirent vivre pour en jouir plutôt que mourir pour elle» (OC II 3: 150).<sup>ii</sup>

El que destaca Narcy d'aquesta referència a Lawrence no és la influència que l'escriptor britànic va tenir sobre les reflexions weilianes sobre la qüestió colonial –tot i que aquesta influència no és descartable–, sinó sobretot «par la conception de la guerre et des buts de guerre exposée par Lawrence dans *Les Sept Piliers*. Conception qui peut se résumer d'une phrase: c'est qu'il n'est pas nécessaire pour gagner une guerre d'anéantir l'ennemi» (1998: 338).<sup>iii</sup>

Trobem aquesta concepció al capítol XXXIII dels *Seven Pillars of Wisdom*, que Lawrence va sistematitzar en un article que escrigué per l'*Encyclopedia Britannica* el 1929, titulat «Guerrilla Warfare».<sup>168</sup> Segons explica als *Seven Pillars*, Lawrence la desenvolupà durant els deu dies que va haver de romandre a la seva tenda a causa d'una forta febrada. En aquest descans obligat, Lawrence intentà recordar les màximes de la ciència militar tal i com l'havia estudiada en els teòrics clàssics, Foch, Goltz i Clausewitz, i s'adonà que no encaixaven amb els esdeveniments de la revolta àrab. Segons aquests autors només hi havia una manera de guanyar la guerra: «the destruction of the armed forces of the enemy by one process – battle. Victory could be purchased only by blood» (Lawrence, 2008a: 194).<sup>iv</sup> Si això era veritat, llavors la revolta semblava destinada al fracàs, atès que l'exèrcit àrab, desorganitzat i amb armament insuficient, era incapaç de guanyar batalles.

---

i «d'una banda el de les idees concretes d'acció, en particular d'acció bèl·lica; de l'altra el dels principis que guien l'acció, i l'acció política en general»

ii «com deia Lawrence d'Aràbia, els qui tenen per objectiu la llibertat prefereixen viure per gaudir-la abans que morir per ella»

iii «per la concepció de la guerra i dels fins de guerra que Lawrence exposa als *Set Pilars*. Una concepció que pot resumir-se amb una frase: no cal anihilar l'enemic per guanyar una guerra»

168 L'article pot consultar-se a: <https://www.britannica.com/topic/T-E-Lawrence-on-guerrilla-warfare-1984900>. Ha estat traduït al castellà: vegeu la bibliografia, Lawrence, T.E. (2008b).

iv «la destrucció de les forces armades de l'enemic a través d'un sol procés – la batalla. La victòria només podia comprar-se amb sang»

Amb tot, en contra del que s'esperaria, «we were indubitably winning our war» (ibíd.).<sup>i</sup> En un primer moment els àrabs havien patit dificultats davant dels turcs, que amenaçaven des de Medina d'atacar la Meca. Això no obstant, quan els àrabs van prendre la ciutat de Wehj, des d'on podien fer escaramusses a la línia de ferrocarril del Hejaz que connecta Medina amb Damasc, els rols es van capgirar. Els turcs van adoptar una posició defensiva: incapaços de protegir una línia ferroviària de 1300 quilòmetres, s'atrinxeraren a Medina, deixant als àrabs la iniciativa.

Això feu pensar a Lawrence que, si es compleixen determinades condicions, potser es pot vèncer una guerra sent militarment inferior i sense guanyar batalles. No cal esclafar l'exèrcit contrari, sinó crear una situació que sigui insostenible per l'enemic, obligant-lo a retirar-se. Si la revolta àrab complia aquestes condicions, aleshores calia canviar d'estratègia i abandonar els consells dels teòrics de la ciència militar, que recomanaven anar a trobar els turcs de Medina i plantar-los cara en una batalla oberta.

La primera d'aquestes condicions, que serà molt important per Weil, és l'objectiu de la guerra. Si l'objectiu és esclafar l'altre, com passa en les guerres de conquesta, llavors cal seguir els consells descrits en la ciència militar clàssica. Però aquest no era l'objectiu de la revolta àrab. Els àrabs no volien matar els turcs, només volien que se n'anessin. Escriu Lawrence:

I wondered why Feisal<sup>169</sup> wanted to fight the Turks, and why the Arabs helped him, and saw that their aim was geographical, to extrude the Turk from all Arabic-speaking lands in Asia. Their peace ideal of liberty could exercise itself only so. In pursuit of the ideal conditions we might kill Turks, because we dislike them very much; but the killing was a pure luxury. If they would go quietly the war would end. If not, we would urge them, or try to drive them out. In the last resort, we should be compelled to the desperate course of blood and the maxims of «murder war», but as cheaply as could be for ourselves, since the Arabs fought for freedom, and that was a pleasure to be tasted only by a man alive.<sup>170</sup> (Ibíd.: 196)<sup>ii</sup>

---

i «indubtablement estàvem guanyant la nostra guerra»

169 Faisal ibn Hussain (1885-1933), tercer fill del xerif de la Meca Hussain ibn Ali (1854-1931). El pare pactà amb els britànics la col·laboració per expulsar els turcs d'Aràbia, i el fill fou un dels líders de la revolta. Dels tres fills del xerif, aquest fou el més admirat per Lawrence, com veurem. Esdevingué rei d'Iraq després de la fundació d'aquest estat.

170 Aquesta última frase és la que Weil parafraseja a l'article citat de 1938 (*OC* II 3: 150).

ii «Em vaig preguntar per quin motiu Faisal volia combatre els turcs, i per què l'ajudaven els àrabs, i em vaig adonar que el seu objectiu era geogràfic, expulsar el turc de tots els territoris de parla àrab d'Àsia. El seu ideal de pau en llibertat només podia exercir-se d'aquesta manera. En el procés d'aconseguir aquestes condicions ideals potser mataríem turcs, perquè no ens agradaven gens, però la matança era innecessària. Si se n'anessin silenciosament, la guerra s'acabaria. Si no, hauríem d'incitar-los a fer-ho, o intentar fer-los fora. Com a últim recurs, ens veuríem

Aquestes circumstàncies determinaven tant l'objectiu com els mitjans per assolir-lo. D'una banda, no es tractava d'exterminar els turcs, sinó expulsar-los. De l'altra, atès que els àrabs s'havien unit lliurement a Feisal i res no els retenia, calia que els mitjans de lluita no els fessin canviar d'opinió. La guerra havia de ser per tant el menys mortífera possible.

Els turcs havien de fer venir de Damasc tropes, armament i queviures, i només podien fer-ho a través de la línia ferroviària del Hejaz. Si els àrabs, en lloc de concentrar-se en un punt plantant cara com un exèrcit regular, s'escampaven pel desert que envoltava els 1300 quilòmetres de vies de tren, els turcs no podrien defensar permanentment aquest extens territori. Necessàriament quedarien zones no defensades: si els àrabs s'organitzaven de forma descentralitzada i atacaven en petits grups aquestes zones indefenses, la permanència dels turcs en el territori àrab acabaria sent insostenible:

And how would the Turks defend all that? No doubt by a trench line across the bottom, if we came like an army with banners; but suppose we were (as we might be) an influence, an idea, a thing intangible, invulnerable, without front or back, drifting about like a gas? Armies were like plants, immobile, firm-rooted, nourished through long stems to the head. We might be a vapour, blowing where we listed [...]. It seemed a regular soldier might be helpless without a target, owing only what he sat on, and subjugating only what, by order, he could pole his rifle at. (Ibíd.: 197-198)<sup>i</sup>

Això determinà Lawrence a canviar d'estratègia. Els àrabs havien estat obsessionats fins aleshores amb Medina (ibíd.: 193-194), però assaltar-la era contraproductiu, perquè els exposava a una batalla oberta sota el foc dels canons turcs, que dispararien des d'una ciutat fortificada: res semblava més adient per esclafar la revolta. Si en lloc d'intentar prendre Medina els àrabs expandien l'amenaça d'un atac a tota la línia ferroviària del Hejaz, fent petites escaramusses en diversos llocs al mateix moment, els turcs passarien a la defensiva, deixant als àrabs una llibertat de moviment gairebé total a través del desert. Aleshores seria possible atacar allà on els turcs no tinguessin soldats, sabotejant les comunicacions i fent la seva ocupació insostenible. Les màximes d'aquesta guerra de guerrilles eren: 1) atacar els materials i no els soldats, per tal de tallar les comunicacions i els

---

obligats a la cursa desesperada de sang i a les màximes de la "guerra d'assassinat", però de la manera menys costosa per nosaltres, atès que els àrabs lluitaven per la llibertat, i aquest és un plaer que només un home viu pot tastar»

- i «I com defensarien tot això, els turcs? Sens dubte, mitjançant una trinxera a la part inferior, si vinguéssim com un exèrcit amb estendards; però suposem que fóssim (com havíem de ser) una influència, una idea, quelcom intangible, invulnerable, sense front ni rereguarda, deambulant per tot arreu, com un gas? Els exèrcits eren com les plantes, immòbils, fermament arrelats, nodrits a través de llargues tiges fins al cap. Nosaltres havíem de ser com un vapor, bufant on volguéssim [...]. Semblava evident que un soldat regular seria inútil sense objectiu, posseint només el lloc on s'asseia, i subjugant tan sols el que pogués apuntar amb el seu fusell quan se li ordenés»

subministraments: «In Turkey things were scarce and precious, men less esteemed than equipment. Our cue was to destroy, not the Turk's army, but his minerals. The death of a Turkish bridge or rail, machine or gun or charge of high explosive, was more profitable to us than the death of a Turk» (ibíd.: 199).<sup>i</sup> I 2) atacar sempre allà on l'enemic no hi és:

Most wars were wars of contact, both forces striving into touch to avoid tactical surprise. Ours should be a war of detachment. We were to contain the enemy by the silent threat of a vast unknown desert, not disclosing ourselves till we attacked. The attack might be nominal, directed not against him, but against his stuff [...]. In railway-cutting it would be usually an empty stretch of rail; and the more empty, the greater the tactical success. [...] Many Turks on our front had no chance all of the war to fire on us, and we were never on the defensive except by accident and in error. (Ibíd.: 200)<sup>ii</sup>

Lawrence conclou: «Battles in Arabia were a mistake» (ibíd.: 201),<sup>iii</sup> i a l'article de l'*Encyclopedia Britannica* es mostra convençut que si els anglesos no haguessin arribat amb els seus exèrcits per vèncer els turcs de Damasc, la revolta àrab hagués demostrat que «a war might be won without fighting battles»<sup>iv</sup>.<sup>171</sup>

Aquesta concepció d'una guerra descentralitzada, no subordinada al pes esclafant d'un aparell d'Estat, conduïda per homes coordinats voluntàriament per lluitar, dirigida amb l'objectiu d'alliberar-se d'un exèrcit d'ocupació i no per la conquesta o l'extermini, i amb la màxima de matar el menys possible i exposar-se mínimament a ser matat, va atreure fortament l'atenció de Weil. I encara que, com hem vist, no abandonà el seu pacifisme fins el 1939, ja des dels primers mesos del 1938 començà a plantejar-se la legitimitat d'una defensa armada organitzada sota aquests principis. És veritat, com diu Narcy, que la primera referència explícita de Weil a Lawrence es troba a l'article de desembre 1938, però ja trobem traces d'aquesta concepció de l'acció bèl·lica en un text de la primavera de 1938, «Régions sur la conférence de Bouché». Tot i que Weil encara no renunciava a buscar una solució diplomàtica que evités la guerra, acceptava que, per tal que les negociacions

---

i «A Turquia les coses eren escasses i valuoses, els homes eren menys estimats que l'equipament. La nostra consigna era destruir els minerals turcs i no el seu exèrcit. La mort d'un pont o d'unes vies de tren turques, d'una màquina, d'un canó o d'una càrrega d'explosius era per nosaltres més valuosa que la mort d'un turc»

ii «La majoria de les guerres eren guerres de contacte, on les dues forces s'esforcen a estar en contacte per evitar sorpreses tàctiques. La nostra havia de ser una guerra de separació. Havíem de contenir l'enemic mitjançant l'amenaça silenciosa d'un vast desert desconegut, deixant-nos veure només al moment d'atacar. L'atac havia de ser puntual, dirigit no contra l'enemic, sinó contra les seves coses [...]. A l'hora de tallar una via de tren, normalment escolliríem un tros buit de via, i la victòria tàctica era major com més buit estava. [...] Molts turcs del nostre front no van tenir mai, al llarg de tota la guerra, l'oportunitat de disparar contra nosaltres, i no estàvem mai a la defensiva excepte per accident i per error»

iii «A Aràbia, les batalles eren un error»

iv «es pot guanyar una guerra sense lliurar batalles»

171 Per la traducció castellana, vegeu Lawrence (2008b: 34).

poguessin ser efectives, França havia d'estar ben defensada. L'objectiu d'aquest sistema de defensa militar no havia de ser: «comment assurer en cas d'invasion la défaite de l'ennemi», sinó: «comment rendre une invasion éventuelle assez difficile pour que l'idée d'une telle invasion ne constitue pas une tentation aux yeux des États voisins» (OC II 3: 88).<sup>i</sup>

Així doncs, Weil accepta, encara sense abandonar el seu pacifisme, que cal pensar com organitzar la defensa nacional: «À l'heure présente, la non-violence est tout à fait défendable comme attitude individuelle, mais n'est pas concevable comme politique d'un gouvernement» (ibíd.: 87).<sup>ii</sup>

Henri Bouché, alumne d'Alain, membre dels *Nouveaux Cahiers* i del *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes*, feu una conferència el 28 de març de 1938 criticant el sistema de defensa nacional francès, massa dependent de la indústria centralitzada, i proposant una descentralització de la producció (SP II: 188-190). Weil compartia la idea, com hem anat veient, de crear un sistema de producció descentralitzat, i per tant estava d'acord amb Bouché en aquest punt. Tanmateix, en aquest article –escrit durant la mateixa època que les cartes a Posternak i a Garnett sobre Lawrence– assenyala que no s'ha de descentralitzar només la indústria, sinó estendre aquest principi també a la política i fins i tot al «mètode militar»:

Cette formule nouvelle du problème de la sécurité impliquerait une transformation complète de la méthode militaire, qui devrait dès lors, au point de vue technique, constituer une sorte de compromis entre la méthode de la guerre et celle de l'insurrection [...]. Décentralisation de la vie politique, économique et sociale en France [...]; mais aussi décentralisation d'une résistance armée éventuelle [...]. Une certaine décentralisation étant supposée, la technique moderne rend, il me semble, possible, notamment par la rapidité des communications, une certaine forme de résistance qui tiendrait plus de la guérilla que de la guerre. Ne pas constituer de fronts, ne pas assiéger de villes, harceler l'ennemi, entraver ses communications, l'attaquer toujours là où il ne s'y attend pas, le démoraliser et stimuler la résistance par une série d'actions infimes, mais victorieuses. (OC II 3: 88)<sup>iii</sup>

---

i «com assegurar la derrota de l'enemic en cas d'invasió», sinó: «com fer que una eventual invasió sigui prou difícil perquè la idea d'una tal invasió no constitueixi una temptació als ulls dels Estats veïns»

ii «Actualment, la no-violència és totalment defensable com a actitud individual, però no és concebible com a política d'un govern»

iii «Aquesta nova formulació del problema de la seguretat implicaria una transformació completa del mètode militar, que hauria de constituir aleshores, des del punt de vista tècnic, una mena de compromís entre el mètode de la guerra i el de la insurrecció [...]. Descentralització de la vida política, econòmica i social a França [...]; però també descentralització d'una eventual resistència armada [...]. Donant per suposada una certa descentralització, la tècnica moderna fa possible, em sembla, en particular per la rapidesa de les comunicacions, una determinada forma de resistència que tindria més de guerrilla que de guerra. No constituir fronts, no assetjar ciutats, aclaparar l'enemic, impedir les seves comunicacions, atacar-lo sempre allà on no s'ho espera, desmoralitzar-lo i estimular la resistència per una sèrie d'accions ínfimes però victorioses»

Aquests últims consells –no constituir fronts, no assetjar ciutats, atacar les comunicacions més que els soldats i allà on l'enemic no s'ho espera– són extrets directament de Lawrence. La idea d'una guerra de guerrilles, que combina elements de guerra i d'insurrecció, sembla inspirada en la revolta àrab de 1916. Lawrence afirmava que els europeus no entenen que «that rebellion was not a war: indeed, was more of the nature of peace –a national strike perhaps» (2008a: 149).<sup>i</sup>

Així doncs, Weil extreu de Lawrence les idees sobre com defensar França en cas d'una eventual invasió. Quan abandonà finalment el seu pacifisme el 1939, fou aquest tipus d'acció bèl·lica la que volgué organitzar per combatre Hitler. Com veurem més endavant, un dels textos escrits a Londres pel govern de la França Lliure, «Réflexions sur la révolte», desenvolupa aquestes mateixes idees fent referència a Lawrence, aplicades ara per alliberar un país ocupat.

La descoberta d'aquest exemple històric d'una resistència descentralitzada i eficaç és important perquè Weil en negava explícitament la possibilitat en un text de 1933, «Réflexions sur la guerre». Després d'afirmar que el mètode materialista «consiste avant tout à examiner n'importe quel fait humain en tenant en compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en usage» (OC II 1: 292),<sup>ii</sup> Weil defensava que, des d'aquest punt de vista, tota guerra, inclosa la revolucionària, és contrària als objectius de la classe obrera: «La guerre révolutionnaire est le tombeau de la révolution et le restera tant qu'on n'aura pas donné aux soldats eux-mêmes, ou plutôt aux citoyens armés, le moyen de faire la guerre sans appareil dirigeant, sans pression policière, sans juridiction d'exception, sans peines pour les déserteurs» (ibíd.: 296).<sup>iii</sup> I afegia: «Une fois dans l'histoire moderne, la guerre s'est faite ainsi, à savoir sous la Commune; et l'on n'ignore pas comment cela s'est terminé» (ibíd.).<sup>iv</sup>

L'exemple de la revolta àrab li demostra que en determinades circumstàncies aquesta resistència descentralitzada és possible i eficaç. Al quadern K3, escrit a Marsella el 1941, en plena guerra mundial, Weil recorda la seva definició del mètode materialista de l'època de les *Réflexions*: «Mon idée essentielle de 1934: Ce n'est pas la fin qui importe, ce sont les conséquences impliquées par le

---

i «aquella rebel·lió no era una guerra: en efecte, tenia més aviat els elements d'una situació de pau –d'una vaga nacional, potser»

ii «consisteix sobretot a examinar qualsevol fet humà considerant, més que els fins perseguits, les conseqüències que se segueixen necessàriament del joc dels mitjans utilitzats

iii «La guerra revolucionària és la tomba de la revolució i continuarà sent-ho fins que no donem als soldats mateixos, o més aviat als ciutadans armats, el mitjà que permeti fer la guerra sense aparell dirigent, sense pressió policial, sense jurisdicció d'excepció, sense càstigs pels desertors»

iv «La guerra s'ha fet d'aquesta manera una vegada al llarg de la història moderna, a saber, a la Comuna; i no ignorem com va acabar»

mécanisme même des moyens mis en œuvre» (OC VI 1: 306).<sup>i</sup> Això no obstant, si llavors només reconeixia un sol mitjà d'acció bèl·lica, que s'acabava sobreposant als fins, ara en considera diversos. No hi ha una única manera de fer la guerra, i cal que sigui adequada al fi. Weil distingeix tres fins diferents, amb els seus mitjans corresponents, i fa referència a Lawrence:

L'usage des armes a une fin; il doit être modelé sur cette fin.

1. Cette fin est de trois choses l'une. Ou créer chez l'ennemi une disposition à obéir aux volontés de l'État considéré, toujours, quelles que soient ces volontés (guerre pour l'écrasement de l'ennemi, du type romain).

2. Ou obtenir certains avantages limités et définis qu'on n'a pu obtenir par la négociation [...].

3. Ou créer chez l'ennemi le désir de la paix (guerre défensive).

On passe facilement de 3 à 1 (parfois de 2 à 1); il ne faut pas.

Changer l'âme de l'ennemi est le but; la mort n'est qu'un moyen. Tuer *le moins possible*.

(Lawrence). (Ibid.: 305)<sup>ii</sup>

Aquesta reflexió sobre les diferents finalitats de la guerra incorpora els nous elements que enriqueixen la concepció weiliana de 1934: d'una banda la relació entre els mitjans i els fins de l'acció està determinada per l'estat d'imaginació col·lectiva provocat pels mitjans –l'objectiu és «canviar l'ànima de l'enemic»–, i de l'altra accepta la possibilitat d'una resistència armada alhora justa i eficaç, organitzada segons els principis de Lawrence. És aquesta concepció la que permet a Weil resoldre el problema de com combatre «senza subire completamente la logica della guerra a cui la nostra cultura ci ha formati» (Gaeta, 2019a: 12).<sup>iii</sup>

Weil ha trobat per tant el tipus d'acció bèl·lica que cal oposar al nazisme: una revolta anàloga a la que vencé els turcs entre 1916 i 1918 a Aràbia, adequada a les condicions tècniques de la segona guerra mundial i la geografia europea i francesa en particular. La resistència àrab va ser efectiva malgrat que l'Imperi Otomà utilitzés mitjans de domini semblants als que exposa Weil per exemplificar la política de Roma. No hem d'oblidar que en aquells temps havia començat el

---

i «La meva idea essencial de 1934: El que importa no és el fi, sinó les conseqüències que se segueixen del mecanisme mateix dels mitjans utilitzats»

ii «L'ús de les armes té un fi; s'ha de modelar d'acord amb aquest fi.

1. Aquest fi és una d'aquestes tres coses. O crear en l'enemic una disposició a obeir sempre les voluntats de l'Estat considerat, siguin quines siguin (guerra per l'esclafament de l'enemic, del tipus romà).

2. O bé obtenir avantatges limitats i definits que no s'han pogut obtenir mitjançant la negociació [...].

3. O bé crear el desig de la pau en l'enemic (guerra defensiva).

Es passa fàcilment de 3 a 1 (a vegades de 2 a 1); cal evitar-ho.

L'objectiu és canviar l'ànima de l'enemic; la mort és només un mitjà. Matar *el mínim possible*. (Lawrence)»

iii «sense sucumbir totalment a la lògica de la guerra a què ens ha format la nostra cultura»



genocidi armeni, i algunes de les tècniques d'extermini també s'usaren contra els àrabs. Lawrence n'aporta un exemple, ocorregut després d'un intent fallit de prendre Medina:

Sections of Beni Ali tribesmen approached the Turkish command with an offer to surrender, if their villages were spared. Fakhri<sup>172</sup> played with them, and in the ensuing lull of hostilities surrounded the Awali suburb with his troops: then suddenly he ordered them to carry it by assault and to massacre every living thing within its walls. Hundreds of the inhabitants were raped and butchered, the houses fired, and living and dead alike thrown back into the flames. Fakhri and his men had served together and had learned the arts of both the slow and the fast kill upon the Armenians in the North. (2008a: 94)<sup>i</sup>

Si la revolta descentralitzada dels àrabs fou capaç de vèncer un exèrcit que pretenia imposar-se pel terror, llavors potser podria ser eficaç també contra Hitler.

### *El problema d'infondre una inspiració*

Perquè aquest tipus de resistència armada al totalitarisme triomfi no cal satisfer únicament condicions tècniques i geogràfiques: ja hem vist que la qüestió de la imaginació col·lectiva és per Weil decisiva. Cal infondre no només en els soldats, sinó en tota la població ocupada un determinat estat d'esperit sense el qual aquest tipus de revolta no pot ser efectiva. Ho hem vist en Lawrence: tota l'estratègia es fonamenta en el fet que els revoltats lluiten per la llibertat i no per esclafar l'enemic. Caldrà doncs encendre aquest amor per la llibertat en el poble. En paraules de Weil: «Une semblable conception de la défense suppose un véritable esprit public, une vive conscience, chez tous les Français, des bienfaits de la liberté» (OC II 3: 89).<sup>ii</sup> A l'article publicat a l'*Encyclopedia Britannica*, Lawrence afirma: «the Arab army [...] had won a province when the civilians in it had been taught to die for the ideal of freedom: the presence or absence of the enemy was a secondary matter»<sup>iii</sup>.<sup>173</sup>

---

172 Fakhri Pasha (1868-1948), comandant de les forces turques i governador de Medina durant la revolta Àrab.

i «Algunes seccions d'homes de la tribu de Ben Ali van acostar-se al comandament turc amb l'oferta de rendir-se si els seus poblats en sortien sans i estalvis. Fakhri va enredar-los, i després de l'alto al foc va envoltar el suburbi Awali amb les seves tropes: llavors va ordenar de sobte que l'assaltessin i massacressin tota cosa vivent dins dels seus murs. Centenars d'habitants van ser violats i assassinats, les cases foren incendiades i morts i vius indistintament van ser llançats a les flames. Fakhri i els seus homes havien servit junts i havien après les arts tant de la mort lenta com de la ràpida contra els Armenis al nord»

ii «Una concepció de la defensa com aquesta pressuposa un veritable esperit públic, una consciència viva, en tots els francesos, de les bondats de la llibertat»

iii «l'exèrcit àrab [...] havia guanyat una província quan els civils que hi vivien havien après a morir per l'ideal de la llibertat: la presència o absència de l'enemic era una qüestió secundària»

173 Per la traducció castellana: Lawrence (2008b: 26).

Ja hem vist que, segons Weil, l'estat d'esperit dels francesos anava en la direcció contrària. El poder de l'Estat seduïa tant a dreta com a esquerra per la fatal atracció de la força: «Présentement les dictatures, russe, italienne ou allemande, exercent un grand prestige sur une partie non négligeable de la population» (*OC II 3: 89*).<sup>i</sup> Perquè el tipus de resistència armada que Weil considerava adequada esdevingués possible, calia alliberar la població d'aquesta seducció de la força de l'Estat encenent un autèntic amor per la llibertat.

Això ens porta a la preocupació central de la major part dels escrits polítics que Simone Weil redactarà durant la guerra: el problema de com infondre una nova inspiració. La revolta àrab fou victoriosa, diu Lawrence, perquè tingué «a friendly population, of which some two in the hundred were active, and the rest quietly sympathetic to the point of not betraying the movements of the minority» (2008a: 202).<sup>ii</sup> Aquest estat d'imaginació col·lectiva no es produeix espontàniament. Així com els mètodes de dominació romana eren efectius gràcies a les opinions que feien néixer en vencedors i vençuts, també l'acció de resistència haurà de fer sorgir les opinions adequades:

We had to arrange their minds in order of battle just as carefully and as formally as other officers would arrange their bodies. And not only our men's minds [...]. We must also arrange the minds of the enemy, so far as we could reach them; then those other minds of the nation supporting us behind the firing line [...]; then the minds of the enemy nation waiting the verdict; and of the neutrals looking on; circle beyond circle. (Ibid.: 201)<sup>iii</sup>

Tant en Weil com en Lawrence, aquesta inspiració només pot infondre's si el seu ideal es troba encarnat en les accions d'éssers humans. Lawrence atribueix les primeres derrotes de la revolta a l'absència d'aquestes persones:

The Sherif rebellion had been unsatisfactory for the last few months: [...] and my suspicion was that its lack was leadership: not intellect, nor judgement, nor political wisdom, but the flame of enthusiasm, that would set the desert on fire. [...] As our conversation continued, I became more and

---

i «Actualment les dictatures, russa, italiana o alemanya, exerceixen un gran prestigi damunt una part no negligible de la població»

ii «una població amistosa, de la qual un dos per cent era activa i la resta simpatitzava silenciosament fins al punt de no traïr els moviments de la minoria»

iii «Haviem d'adequar les seves ments en relació amb la batalla amb tanta cura i precisió com altres oficials adequarien els seus cossos. I no només les ments dels nostres homes [...]. També havíem d'adequar les ments de l'enemic, en la mesura que poguéssim tenir-hi influència; seguidament les ments de la nació que ens donava suport des de la rereguarda [...]; seguidament les ments de la nació enemiga que esperava el veredict; i les dels neutrals que ens observaven; cercle rere cercle»

more sure that Abdulla<sup>174</sup> was too balanced, too cool, too humorous to be a prophet: especially the armed prophet who, if history be true, succeeded in revolutions. (Ibíd: 67-68)

Lawrence, basant-se segurament en la sentència d'*El príncep* de Maquiavel, segons la qual «tots els profetes armats vencen i els desarmats perden» (Maquiavel, 2013: 37), buscava algú amb la *virtù* necessària per encendre la revolta, i el trobà en la figura de Feisal (Lawrence, 2008a: 92). Amb la persona adequada, Lawrence creia que la revolta àrab era imparabile: «The conjunction of Semites, an idea, and an armed prophet held illimitable possibilities; in skilled hands it would have been, not Damascus, but Constantinople which was reached in 1918» (ibíd.: 149).<sup>ii</sup>

Encara que, com veurem, Weil no compartia l'admiració de Lawrence pel profeta armat maquiavel·lià, per combatre el totalitarisme de forma eficaç també pretenia, com Lawrence, «set the desert on fire». En un escrit de Londres, «Cette guerre est une guerre de religions», Weil escrivia: «Les communications ennemies se font parmi des populations opprimées, et deviendraient impossibles si l'incendie d'une véritable foi se propageait sur tout ce territoire» (OC V 1: 258).<sup>iii</sup> I per encendre aquesta revolta alimentada per una inspiració contrària a l'adoració de la força, caldrà encarnar-la en accions. I aquest és precisament l'objectiu que Weil perseguia amb el «Projet d'une formation d'infirmières de première ligne».

### *Una propaganda pel fet*

Es tractava de revifar aquell «éternel esprit de révolte qui animait les plébéiens de Rome, qui enflammait presque simultanément, vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, les ouvriers de la laine à Florence, les paysans anglais, les artisans de Gand» (OC II 2: 140).<sup>iv</sup> I no és mitjançant un príncep-profeta armat, que s'inflama en el poble un esperit de revolta nodrit d'amor a la llibertat, sinó mitjançant les accions de persones anònimes que res no separa del poble.

---

174 Abdullah ibn Hussein (1882-1951), fill del xerif Hussein i germà de Feisal.

i «La rebel·lió del Xerif havia sigut insatisfactòria durant els últims mesos: [...] i la meva sospita era que li mancava lideratge: no intel·lecte, no judici, no saviesa política, sinó la flama de l'entusiasme que incendiaria el desert. [...] A mesura que la nostra conversa continuava, estava cada cop més convençut que Abdullah era massa equilibrat, massa fred, massa còmic per ser un profeta: especialment el profeta armat que, si la història és certa, triomfa en les revolucions»

ii «La unió de semites, una idea i un profeta armat proporcionava possibilitats il·limitades; en mans experimentades, el 1918 s'hauria arribat no només a Damasc, sinó a Constantinoble»

iii «Les comunicacions enemigues es duen a terme enmig de pobles oprimits, i esdevindrien impossibles si es propagués l'incendi d'una veritable fe sobre tot aquest territori» (Weil, 2003: 135).

iv «esperit etern de revolta que animava els plebeus de Roma, que inflamava gairebé al mateix moment, cap a finals del segle XIV, els obrers de la llana a Florència, els pagesos anglesos, els artesans de Gant»

És probable que Weil rebés aquesta idea de la tradició anarquista, que tant influencià el sindicalisme francès dels primers anys del segle XX. Al text de finals de 1937 que ja hem comentat, «Sur les contradictions du marxisme», afirmava: «Je ne crois pas que le mouvement ouvrier redevienne dans notre pays quelque chose de vivant tant qu'il ne cherchera pas [...] une source d'inspiration dans ce que Marx et les marxistes ont combattu et bien follement méprisé: dans Proudhon, dans les groupements ouvriers de 1848, dans la tradition syndicale, dans l'esprit anarchiste» (ibíd.: 136).<sup>i</sup> No seria estrany que Weil, reflexionant sobre com desvetllar en el poble un esperit de revolta, es basés en aquesta tradició.

Piotr Kropotkin es plantejà aquest mateix problema en un text que aparegué en francès el 1881, «L'esprit de révolte», recollit al llibre de 1885, *Paroles d'un révolté*, i reeditat el 1914 al número 42 de la revista *Temps nouveaux*, en què participava Pierre Monatte, fundador de *la Révolution prolétarienne*. Tot i que Weil no fa cap referència directa a aquest text, és probable que el conegués o que com a mínim les idees expressades en ell li resultessin familiars.

Kropotkin s'hi pregunta precisament què fa que l'esperit de revolta inflami un poble. Els historiadors, afirma, parlen de les revolucions descrivint-ne les circumstàncies anteriors, com si aquestes determinessin inevitablement l'esclat revolucionari (Kropotkin, 1885: 282). Però argumenta que en molts moments aquestes circumstàncies es donen –misèria popular, inseguretat general, escàndols de corrupció– i, tanmateix, no esclata cap revolució. El poble pot queixar-se a casa amargament de l'opressió, de la repressió policial, i això no obstant anar a treballar cada dia i saludar cordialment i amb timidesa els gendarmes. ¿Què és el que fa que un dia aquesta indignació, que fins aleshores no sortia de l'àmbit privat, es converteixi en revolta i el poble ocupi els carrers? «C'est l'action, l'action continue, renouvelée sans cesse, des minorités, qui opère cette transformation. Le courage, le dévouement, l'esprit de sacrifice, sont aussi contagieux que la poltronnerie, la soumission et la panique» (ibíd.: 284).<sup>ii</sup>

Encara que és evident que Weil no compartia les esperances revolucionàries de Kropotkin, ni tampoc el seu ideal –com hem vist, ja el 1934 classificava de quimèrica «l'utopie anarchiste» (OC II 2: 56)–, d'altra banda comparteix totalment aquesta idea segons la qual els actes són el mitjà més apropiat d'escampar l'esperit de revolta. Des del moment que esclatà la guerra, no va deixar

i «No crec que el moviment obrer esdevingui altra vegada una cosa vivent en el nostre país mentre no busqui [...] una font d'inspiració en el que Marx i els marxistes van combatre i menysprear absurdament: en Proudhon, en els grups obrers de 1848, en la tradició sindical, en l'esperit anarquista»

ii «És l'acció, l'acció contínua i incessantment renovada de les minories, el que provoca aquesta transformació. El coratge, la dedicació, l'esperit de sacrifici són tan contagiosos com la poltroneria, la submissió i el pànic»

d'insistir en la necessitat de realitzar les accions adequades per infondre una inspiració contrària a la del nazisme. L'acció és, per Kropotkin, la forma de propaganda més efectiva: «Par les faits qui s'imposent à l'attention générale, l'idée nouvelle s'infiltré dans les cerveaux et conquiert des prosélytes. Tel acte fait en quelques jours plus de propagande que des milliers de brochures» (1885: 286).<sup>i</sup> Weil escriurà a *L'Enracinement*: «l'expression n'est qu'un commencement. L'action est un outil plus puissante de modelage des âmes» (*OC V 2*: 273).<sup>ii</sup>

El «Projet d'une formation d'infirmières de première ligne» és una proposta de propaganda a través d'accions. Com diu Narcy, havent llegit en Lawrence que una de les claus del triomf de la revolta consistia a provocar l'estat d'esperit adequat no només en els revoltats, sinó també en el poble, en els enemics i en les nacions que contempen el conflicte (1998: 339, Lawrence, 2008a: 201), i havent analitzat la importància de la propaganda en els mètodes romans imitats per Hitler, Weil elaborà aquest projecte com una autèntica arma de resistència al feixisme. Narcy mostra bé en un altre article que la insistència de Weil en la implementació d'aquest projecte no provenia d'un «goût morbide de l'auto-destruction»,<sup>175</sup> sinó d'una anàlisi dels mètodes totalitaris i d'una teoria sobre l'acció eficaç que enllaça amb el seu passat militant: «les motifs qui menèrent Simone Weil à Londres et qui, une fois à Londres, soutinrent son étrange obstination, ne sont pas d'ordre "sacrificiel", mais ont trait à l'analyse qu'elle faisait de la guerre, de sa nature et de ses enjeux» (Narcy, 1990: 415).<sup>iii</sup>

Del projecte tan sols ens ha arribat el text que Weil reescrigué a Nova York i envià a Maurice Schumann el 30 de juliol de 1942, però ella mateixa diu, a la «Demande pour être admise en Angleterre» de 1941, que va tenir-ne la idea al mes de maig de 1940, durant la batalla de Flandes,

---

i «Pels fets que s'imposen a l'atenció general, la nova idea s'infiltra en els cervells i conquereix prosèlits. Aquest acte fa més propaganda en alguns dies que milers de pamflets»

ii «l'expressió verbal no és més que un començament. L'acció és una eina més poderosa per modelar les ànimes» (Weil, 2016: 225).

175 Dujardin interpreta l'ètica weiliana com a sublimació d'una pulsio autodestructiva, que l'anomena «ilotisme» en referència als esclaus d'Esparta. Les seves propostes no tindrien doncs l'objectiu de millorar les condicions de vida dels obrers, sinó servir al seu desig subjectiu d'autodestrucció: «nul ne peut douter de la volonté tenace que Simone Weil, des mines de Saint-Étienne aux quartiers de Harlem, mit à découvrir la souffrance des hommes et à tenter de la partager. De cette volonté de confondre son sort à celui des opprimés et des esclaves, quelle est la fonction? Cette fonction, indubitablement, est de sublimation, c'est-à-dire "de transformation des pulsions en valeurs socialement reconnues". La pulsion fondamentale que nous avons distinguée chez Simone Weil est auto-destructrice. Son pessimisme foncier, son expérience de la souffrance l'auraient sans doute conduite plus rapidement encore à la mort si elle n'avait dérivé provisoirement cette pulsion à des fins sociales et politiques» (Dujardin, 1975: 46-47). Penso que aquesta psicologització impedeix parar atenció als arguments que aporta Weil per defensar les seves propostes.

iii «els motius que van portar Simone Weil a Londres i que, un cop allà, van sostenir la seva estranya obstinació, no són d'ordre "sacrificiel", sinó que estan relacionats amb l'anàlisi que ella feia de la guerra, de la seva naturalesa i dels seus objectius»

quan començaren les hostilitats reals entre França i Alemanya (*OC IV 1: 396*).<sup>176</sup> Amb aquest projecte volia contrarestar els efectes que les tècniques militars hitlerianes produïen en l'ànima dels seus enemics:

Dès que les premiers renseignements concernant l'offensive allemande sont arrivés à l'arrière, j'ai été frappée par l'extrême importance du facteur moral dans les procédés employés. Les armes allemandes portaient bien entendu la mort, mais avant tout la terreur et la décomposition; la mort venait en quelque sorte par surcroît. [...] Dans la plupart des batailles de la guerre précédente, l'objet directement poursuivi était [...] de tuer le plus grand nombre d'ennemis possible; dans cette guerre-ci, les Allemands ont eu pour but immédiat de dissoudre la cohésion de nos troupes. (Ibid.)<sup>i</sup>

Trobem aquí l'objectiu de tècnica romana tal i com el descriu Weil a l'article sobre els orígens de l'hitlerisme: glaçar les ànimes dels enemics mitjançant un ús conscient i metòdic de la crueltat, amb la intenció d'augmentar el prestigi de la nació agressora fins al punt de fer néixer tant en els vençuts com en els espectadors la idea segons la qual aquesta nació és invencible i ha estat escollida pel destí per governar la resta de pobles.

Hitler conquerí Polònia i l'Europa occidental mitjançant el mètode de la *Blitzkrieg*, la guerra llampec. La tècnica consisteix a no atacar i romandre immòbil per tal que l'enemic es confiï, mentre es van fent els preparatius per l'ofensiva. Llavors, en el moment oportú, es dirigeix tota la força contra l'enemic, que cau derrotat amb el sentiment de plegar-se sota una fatalitat. També fou aquesta, segons Weil, la tècnica romana:

On pourrait analyser en détail chaque action des Romains, à partir de la victoire de Zama,<sup>177</sup> pour y retrouver l'application de cet art. Ils ont su surtout en observer le point le plus essentiel, la rapidité fulgurante de l'attaque. Hitler, dans une conversation, a parfaitement bien formulé à cet égard la règle

---

176 França i Anglaterra declararen la guerra a Alemanya el 3 de setembre de 1939, dos dies després de l'inici de la invasió de Polònia. Tanmateix, les potències occidentals van romandre a la defensiva i deixaren que el Reich conquerís Polònia sense oposar resistència. Alemanya utilitzà els mesos següents per reorganitzar-se; França i Anglaterra restaren a l'espera. Els periodistes definiren aquesta situació de *drôle de guerre*. Aquest període acabà el maig de 1940 amb la fulgurant ofensiva alemanya cap a l'oest: en poc més d'un mes, Hitler envai Luxemburg, Bèlgica, els Països Baixos i França.

i «Des del moment que les primeres informacions sobre l'ofensiva alemanya van arribar a la rereguarda, em va impactar l'extrema importància del factor moral en els procediments utilitzats. Les armes alemanyes portaven evidentment la mort, però sobretot el terror i la descomposició; la mort venia d'alguna manera de més a més. [...] En la majoria de les batalles de la guerra anterior, l'objectiu directament perseguit era [...] matar el màxim nombre possible d'enemics; en aquesta guerra, els alemanys tenen per fi immediat dissoldre la cohesió de les nostres tropes»

177 La victòria decisiva de la segona guerra púnica, el 202 aC, en què Escipió l'Africà vencé Anníbal. Roma aconseguí amb ella l'hegemonia del Mediterrani occidental.

à suivre, en disant qu'il ne faut jamais traiter quelqu'un en ennemi jusqu'au moment précis où on est en état de l'écraser. Cette dissimulation a les plus grandes chances de réussir dès qu'on s'est rendu redoutable; car ceux qui craignent une éventualité espèrent toujours qu'elle ne se produira pas, jusqu'au moment où ils ne peuvent plus douter qu'elle s'est produite. (OC II 3: 197)<sup>i</sup>

Les primeres victòries de Hitler es degueren, segons Weil, a un coneixement precís d'aquestes lleis. Si Anglaterra no hagués resistit l'estiu de 1940, després de la capitulació de França, probablement res no hauria pogut impedir la victòria alemanya.<sup>178</sup>

Quan França encara no havia estat derrotada, Weil va idear el «Projet» convençuda de la necessitat de contrarestar els efectes morals de les tècniques d'invasió hitlerianes. En la redacció que ens ha arribat, exposa que Hitler havia comprès la importància d'aquests factors morals i havia actuat en conseqüència. Com els romans, adoptà com a objectiu provocar en els enemics els sentiments que li convenien, i per aconseguir-ho creà els cossos especials:

Hitler n'a jamais perdu de vue la nécessité essentielle de frapper l'imagination de tous; des siens, des soldats ennemis et des innombrables spectateurs du conflit [...].<sup>179</sup>

Un des meilleurs instruments à cet effet, ce sont les formations spéciales, telles que les S.S., les groupes de parachutistes qui ont pénétré les premiers en Crète, d'autres encore.

Ces formations sont constituées d'hommes choisis pour des tâches spéciales, prêts non seulement à risquer leur vie, mais à mourir. C'est là l'essentiel. Ils sont animés d'une autre inspiration que la masse de l'armée, une inspiration qui ressemble à une foi, à un esprit religieux. (OC IV 1: 406)<sup>ii</sup>

---

i «Podriem analitzar detalladament cada acció dels romans, a partir de la victòria de Zama, per retrobar-hi l'aplicació d'aquest art. Van saber observar-ne sobretot el punt més essencial, la rapidesa fulgurant de l'atac. En una conversa, Hitler va formular perfectament la regla a seguir en aquest aspecte, dient que no s'ha de tractar mai ningú com a enemic fins al moment precís en què se'l pot esclafar. Aquesta dissimulació té les màximes probabilitats de tenir èxit quan ja som temibles; perquè els que tenen por d'una eventualitat sempre esperen que no succeirà, fins al moment en què ja no poden dubtar que s'ha produït»

178 Aquest fet determinà, per Weil, la debilitat de Hitler, atès que demostrà que no era invencible. Roma tampoc no hauria pogut imposar-se si no s'hagués mostrat capaç de vèncer Cartago (OC II 3: 198). Sobre la interpretació que Weil feu de la resistència anglesa, vegeu el text «Cette guerre est une guerre de religions» (OC V 1: 256).

179 Nancy mostra que aquest paràgraf està inspirat en el text de Lawrence que hem citat més amunt, on afirmava que calia adequar les ments dels soldats, els enemics i els espectadors (Lawrence, 2008a: 201, Nancy, 1998: 339). Recordem però que Weil ja havia reflexionat sobre la importància política de la imaginació col·lectiva durant el primer any del Front Popular.

ii «Hitler no ha perdut mai de vista la necessitat essencial de colpejar la imaginació de tothom; dels seus, dels soldats enemics i dels innombrables espectadors del conflicte [...].

Un dels millors instruments per aconseguir-ho el constitueixen les formacions especials, com les SS, els grups de paracaigudistes que van ser els primers en entrar a Creta, i encara altres.

Aquestes formacions estan constituïdes per homes escollits per realitzar tasques especials, disposats no només a arriscar la seva vida, sinó a morir. Aquest és el punt essencial. Els anima una inspiració diferent de la que anima la massa de l'exèrcit, una inspiració que s'assembla a una fe, a un esperit religiós»

En el cas de Hitler, l'eficàcia d'aquests cossos rau en la seva extrema brutalitat, que descompon les ànimes i colpeja la imaginació justament perquè ningú la considera possible. Són les lleis de la força les que en garanteixen el triomf. Els qui són esclafats per aquests mètodes se sotmeten dòcilment, i els agressors n'extreuen una energia que els permet realitzar actes impossibles pels humans no fanatitzats: «Ces hommes sont indifférents à la souffrance et à la mort pour eux-mêmes et pour tout le reste de l'humanité. La source de leur héroïsme est une extrême brutalité. Les formations qui les groupent répondent parfaitement bien à l'esprit du régime et aux desseins de leur chef» (ibíd.).<sup>i</sup>

Aquest heroisme brutal pot combatre's amb un fanatisme semblant que extregui la seva energia d'una forma d'adoració de la força: tal és, per Weil, l'explicació de la potència de l'exèrcit soviètic: «Si les Russes ont jusqu'ici mieux tenu devant les Allemands que les autres peuples, une des causes est peut-être qu'ils possèdent des procédés psychologiques équivalents à ceux d'Hitler» (ibíd.).<sup>ii</sup> Però també els americans treuen la seva energia d'un fanatisme que idolatra la potència del capital, com afirmarà al text «Réflexions sur la révolte»: «Du côté américain, l'Allemagne se heurte au pouvoir de l'argent; et la population américaine place son espoir sur ce pouvoir» (OC V 1: 268).<sup>iii</sup> Weil es preguntava si Europa era capaç d'oposar a Hitler una resistència provinent d'una altra inspiració: «Il s'agit en somme de savoir si dans cette guerre le fanatisme et l'argent auront été les seuls éléments agissants, ou si l'honneur, la foi, la spiritualité chrétienne sous toutes ses formes auront effectivement tenu une place. Effectivement, c'est-à-dire, puisqu'il s'agit d'une guerre, militairement» (ibíd.).<sup>iv</sup> El projecte d'una formació d'infermeres respon justament a l'objectiu d'oposar a Hitler una resistència que no provingui de l'adoració de la força.<sup>180</sup>

Si Hitler obté l'energia per l'atac i descompon l'ànima dels enemics mitjançant la brutalitat, cal que els que el combaten extreguin l'energia de la inspiració contrària: no de l'adoració de la força i del desig de destrucció, sinó de la tendresa, és a dir, l'amor pel que és fràgil i pot ser destruït. «La

---

i «Aquests homes són indiferents al patiment i a la mort, pel que fa a ells mateixos i a la resta de la humanitat. La font del seu heroisme és una extrema brutalitat. Les formacions que els agrupen es corresponen perfectament amb l'esperit del règim i amb els objectius del seu cabdill»

ii «Si fins ara els russos han resistit millor contra els alemanys que els altres pobles, potser una de les causes és que posseeixen procediments psicològics equivalents als de Hitler»

iii «Pel cantó americà, Alemanya xoca contra el poder dels diners; i la població americana posa l'esperança en aquest poder»

iv «Es tracta en definitiva de saber si en aquesta guerra els únics elements actius hauran estat el fanatisme i els diners, o si l'honor, la fe, l'espiritualitat cristiana en totes les seves formes hauran tingut efectivament algun paper. Efectivament, és a dir, com que es tracta d'una guerra, militarment»

180 El ràpid avenç de les tropes soviètiques al final de la segona guerra mundial i les bombes d'Hiroshima i Nagasaki mostren, em sembla, que foren aquests dos fanatismes els que vanceren les potències de l'Eix, i no una inspiració més elevada.



pensée de la faiblesse», dirà Weil a *L'Enracinement*, «peut enflammer l'amour comme celle de la force, mais c'est d'une flamme bien autrement pure»; l'amor és en aquest cas un «sentiment de tendresse poignante pour une chose belle, précieuse, fragile et périssable» (*OC V 2: 251*).<sup>i</sup> L'acte de guerra, que implica inevitablement vessament de sang, només és legítim si els que combaten Hitler ho fan amb una inspiració diferent, si realment lluiten per protegir el que és fràgil i no per esclafar-ho.

Però aquesta inspiració no pot infondre's en un poble mitjançant discursos i paraules. Només pot esdevenir real si aquestes paraules es tradueixen en accions: «À l'arrière la propagande se fait par la parole. Au front les paroles doivent être remplacées par des actions» (*OC IV 1: 407*).<sup>ii</sup> Els cossos especials constitueixen «à tout instant une propagande en acte» (*ibíd.*). Un cos d'infermeres que acompanyés els soldats en el perill, que mostrés tant de coratge i capacitat de sacrifici com les SS però no per matar, sinó per inclinar-se vers els ferits per curar-los i acompanyar-los, és per Weil el símbol de la inspiració que cal oposar a l'adoració hitleriana de la força:

Les SS constituent une expression parfaite de l'inspiration hitlérienne. Au front, [...] ils ont l'héroïsme de la brutalité [...]. Nous ne pouvons pas montrer au monde que nous valons mieux que nos ennemis en dépassant leur degré de courage, car ce n'est pas possible quant à la quantité. Mais nous pouvons et devons montrer que nous avons une qualité de courage différente, plus difficile et plus rare. Le leur est d'une espèce brutale et basse; il procède de la volonté de puissance et de destruction.

Aucun symbole ne peut mieux exprimer notre inspiration que la formation féminine proposée ici. [...] Un petit groupe de femmes exerçant jour après jour un courage de ce genre serait un spectacle tellement nouveau, tellement significatif et chargé d'une signification tellement claire qu'il frapperait l'imagination plus que n'ont fait jusqu'ici les divers procédés inventés par Hitler. Hitler seul jusqu'à présent a frappé l'imagination des masses. Il faudrait frapper maintenant plus fort que lui. Ce corps féminin constituerait sans doute l'un des procédés capables d'y réussir. (*ibíd.*: 407-408)<sup>iii</sup>

i «La idea de la debilitat pot inflamar l'amor talment com la idea de la força, però es tracta d'una flama de diferent puresa», «sentiment de tendresa punyent per una cosa bella, preuada, fràgil i perible» (Weil, 2016: 194).

ii «A la rereguarda la propaganda es fa mitjançant la paraula. Al front les paraules han de ser substituïdes per accions»

iii «Les SS constitueixen una expressió perfecta de la inspiració hitleriana. Al front, [...] tenen l'heroisme de la brutalitat [...]. Nosaltres no podem mostrar al món que valem més que els nostres enemics superant el seu nivell de coratge, perquè això no és possible pel que fa a la quantitat. Però podem i hem de mostrar que tenim una qualitat diferent de coratge, més difícil i més rara. El seu coratge és brutal i baix; prové de la voluntat de poder i de destrucció.

Cap símbol pot expressar millor la nostra inspiració que la formació femenina que es proposa aquí. [...] Un petit grup de dones exercint dia rere dia un coratge d'aquest tipus constituïria un espectacle talment nou, talment significatiu i carregat d'un significat talment clar que colpejaria la imaginació més del que ho han fet fins ara els procediments inventats per Hitler. Fins al moment, només Hitler ha colpejat la imaginació de les masses. Ara caldria colpejar més fort que ell. Aquest cos femení constituïria sens dubte un dels procediments capaços d'aconseguir-ho»

L'eficàcia d'aquest projecte va més enllà, doncs, de les vides que poguessin salvar les infermeres. Com destaca Nancy, «Simone Weil soutien la valeur stratégique de son projet; on peut et on doit en attendre, selon elle, une efficacité proprement militaire» (1998: 339).<sup>i</sup> La qual cosa no vol dir, però, que es desentengués totalment de l'ajut real que pogués aportar als soldats. Aquest cos té per ella un valor simbòlic, però aquest símbol només pot infondre una inspiració si està encarnat en accions reals. Si la inspiració ha de provenir de la tendresa envers allò fràgil, els actes han d'atendre eficaçment la fragilitat humana dels ferits en el camp de batalla, salvant vides:

Étant présentes au lieu du plus grand péril, accompagnant les soldats sous le feu, ce que les brancardiers, infirmiers et infirmières ordinaires ne font pas, elles sauveraient dans bien des cas des vies de soldats en donnant à ceux qui tombent des soins sommaires, mais immédiats.

Le réconfort moral qu'elles apporteraient à tous ceux dont elles pourraient s'occuper serait également inestimable. Elles consoleraient des agonies en recueillant les derniers messages des mourants pour leurs familles; elles diminueraient par leur présence et leurs paroles les souffrances de la période d'attente parfois si longue et si douloureuse qui s'écoule entre le moment de la blessure et l'arrivée des brancardiers. (*OC IV 1: 405*)<sup>ii</sup>

Fins i tot si el projecte no tingués cap eficàcia simbòlica, aquesta funció li semblava de suficient pes com per intentar implantar-lo (ibíd.). A la «Demande pour être admise en Angleterre» Weil afirmava que havia seguit cursos d'infermera auxiliar «pendant toute la guerre» (ibíd.: 397), i a Nova York s'apuntà a un curs de primers auxilis amb una francesa que havia conegut a Marsella i que també volia arribar a Londres (*SP II: 430*). Així mateix, al text del «Projet», Weil afegí algunes informacions mèdiques per reivindicar la conveniència del cos (*OC IV 1: 402, 410-411*).

¿Era absurd aquest projecte de Simone Weil? Ella creia que el cos d'infermeres havia de ser voluntari per garantir que només s'hi presentessin aquelles que tinguessin el coratge suficient. Això reduiria les primeres experiències, segons Weil, a un grup de molt poques dones, potser deu o fins i tot menys. Si apareixien inconvenients, «il n'y aurait qu'à dissoudre la formation, renvoyer les

---

i «Simone Weil defensa el valor estratègic del seu projecte; podem i hem d'esperar-ne, segons ella, una eficàcia pròpiament militar»

ii «Com que serien presents als llocs més perillosos, acompanyant els soldats sota el foc, cosa que no fan els portalliteres ni els infermers i infermeres ordinaris, en molts casos salvarien vides de soldats donant als que cauen una atenció mèdica bàsica, però immediata.

El reconfort moral que aportarien a tots aquells de què poguessin ocupar-se també seria molt valuós. Consolarien les agonies recollint els últims missatges dels moribunds per les seves famílies; disminuirien amb la seva presència i les seves paraules els patiments del període d'espera, a vegades tan llarga i tan dolorosa, entre el moment de la ferida i l'arribada dels portalliteres»

femmes à l'arrière et renoncer à cette idée» (ibíd.: 404).<sup>i</sup> L'únic risc el constituïen les víctimes que es poguessin produir en aquests primers intents, però «ces pertes seraient infimes, quant au nombre, à l'échelle de la guerre; on peut dire négligeables. En fait, dans une opération de guerre, la mort de deux ou trois êtres humains est tenue pour un inconvénient nul» (ibíd.).<sup>ii</sup>

Aquestes paraules, així com el que es diu de les dones adequades per formar part d'aquest cos –«Elles devraient avoir fait le sacrifice de leur vie» (ibíd.: 403)—<sup>iii</sup> han fet pensar que Weil proposava enviar aquestes dones a la mort. Potser és això el que va entendre de Gaulle, que segons Pétrement la va tractar de boja (*SP II*: 483).<sup>181</sup> El projecte tampoc va convèncer André Philip, la persona per qui Weil treballava a Londres (ibíd.: 437).

Però altres persones no el trobaren tan absurd. D'una banda, sembla que Maurice Schumann intentà ajudar-la perquè pogués dur-lo a terme (ibíd.: 484). En la versió anglesa del projecte, Weil afirma: «Lieutenant Roussy de Sales, in the propaganda for France at the War Department has seen the plan and approves of it most emphatically» (*OC IV 1*: 517).<sup>iv</sup> Així mateix, potser durant algunes setmanes de 1940 el projecte va ser pres seriosament per un senador amic dels seus pares, segons diu a la «Demande pour être admise en Angleterre» (ibíd.: 396), encara que la seva mare posà en dubte aquesta informació suggerint que Weil va malinterpretar les paraules del senador o que aquest li digué falsedats per tranquil·litzar-la (*SP II*: 268).

Sigui com sigui, el que és segur és que tingué l'aprovació de Joë Bousquet. El poeta de Carcassona havia combatut durant la primera guerra mundial, on una bala a la columna el va deixar sense mobilitat a les cames per tota la vida. Weil li presentà el projecte i l'antic combatent no només el trobà adequat i realitzable, sinó que fins i tot li explicà que, de fet, durant la primera guerra mundial s'havien realitzat experiències semblants.

En una carta que Bousquet envià a Weil el 2 de maig de 1942, llegim que una de les coses que recorda és que els superiors els prohibien aturar-se a ajudar els soldats ferits o moribunds (*OC IV*

---

i «només caldria dissoldre la formació, enviar les dones altra vegada a la rereguarda i renunciar a aquesta idea»

ii «aquestes pèrdues, pel que fa al nombre, serien ínfimes pels paràmetres de la guerra; podríem dir negligibles. De fet, en una operació bèl·lica, la mort de dos o tres éssers humans no es considera com un inconvenient»

iii «Haurien d'haver sacrificat la seva vida»

181 «On dit que le projet d'une formation d'infirmières de première ligne fut montré à de Gaulle et que celui-ci se serait écrié: "Mais elle est folle!"» (*SP II*: 483). Caldria estudiar d'on prové aquesta informació, encara que Pétrement no dona més indicacions.

iv «El tinent Roussy de Sales, del servei de propaganda per França del Departament de la Guerra, ha vist el pla i l'aprova d'allò més emfàticament»

1: 445). Això implicava, tal com Weil temia, que els ferits quedaven desatesos durant moltes hores al camp de batalla. Per aquest motiu, Bousquet afirma: «Qu'il y ait place, sur le champ de bataille, pour un corps d'infirmières spirituelles, je le crois. Il est certain que rien ne s'oppose à la création d'un corps semblable» (ibíd.).<sup>i</sup> I afegeix que durant la primera guerra mundial s'improvisaren «des secours de même nature» (ibíd.).<sup>ii</sup> Seguidament explica un d'aquests casos en què, a mitja batalla:

des autos se succédaient, pleines de blessés et conduites par des femmes, très jeunes, américaines, anglaises, françaises aussi, je crois. Nous allions nous apercevoir en prenant nos postes de combat que ces jeunes filles ramassaient les blessés elles-mêmes, les prenaient sur le champ de bataille qui avait enveloppé successivement l'ambulance et le parc sanitaire. Je renonce à vous dire l'allure, le calme de ces fillettes; je préférerais insister sur l'élan que ces présences féminines avaient communiqué à nos combattants.

Je crois vraiment qu'il en sera toujours de même. La charité qui reconforte le soldat blessé fortifie le soldat intact à qui elle reste promise. (Ibíd.)<sup>iii</sup>

Com veiem, l'impacte que la presència d'aquestes dones tingué en els soldats confirma les previsions expressades per Weil al projecte. L'única correcció que Bousquet li proposa és que les infermeres puguin descansar per torns, alternant la seva presència al front (ibíd.: 446).

Pensem el que pensem sobre la seva eficàcia, i amb independència de les raons ocultes que algunes lectures psicologitzants vulguin trobar, és evident que el «Projet» és l'expressió del pensament polític de Simone Weil durant els anys de guerra (Narcy, 1984: 108). Prové, com hem vist, d'una anàlisi minuciosa tant dels efectes de la força sobre l'ànima humana com dels mètodes de dominació totalitària que s'hi recolzen, i pretén contrarestar aquests mètodes amb una inspiració contrària però eficaç. No es tracta d'un sacrifici inútil en una derrota inevitable, sinó de resistir i vèncer el feixisme.

---

i «Crec que un cos d'infermeres espirituals té sentit en el camp de batalla. De ben segur que res s'oposa a la creació d'un cos semblant»

ii «ajuts de la mateixa naturalesa»

iii «se succeïen automòbils plens de ferits i conduïts per dones, molt joves, americanes, angleses, també franceses, em sembla. Quan vam ocupar les nostres posicions ens vam adonar que aquestes joves recollien els ferits elles mateixes, els prenen del camp de batalla que envoltava primer l'ambulància i després el parc sanitari. No us parlo de l'actitud i la calma d'aquestes joventes; preferiria insistir en l'empenta que aquestes presències femenines van comunicar als nostres combatents.

Crec verdaderament que serà sempre així. La caritat que reconforta el soldat ferit enforteix el soldat intacte a qui roman promesa»

## *Una aporia a resoldre*

La definició d'aquesta forma d'acció política no resol encara, tanmateix, el problema de com anul·lar els efectes de la força en nosaltres, possible només per «une espèce de miracle» (OC II 3: 246), com llegíem més amunt. L'objectiu del projecte polític de Simone Weil és clar: infondre en el poble europeu una inspiració contrària a l'adoració de la força, que extregui la seva energia de la tendresa que s'inclina vers allò fràgil i no de l'embriaguesa de la brutalitat. Això és el que ja vèiem al text de la *Iliada*. Ara hem avançat una mica més, perquè Weil, basant-se en la revolta que s'encengué a Aràbia durant la primera guerra mundial, fa diverses propostes per infondre aquesta inspiració. El projecte d'infermeres n'és una pels temps de guerra, però també en trobarem d'altres vàlides per temps de pau, com veurem al capítol següent. Totes es basen en el postulat que trobem al «Projet»: «Une inspiration n'est agissante que si elle s'exprime, et cela non par des paroles, mais par des faits» (OC IV 1: 407).<sup>i</sup> Per infondre una nova inspiració cal que existeixin grups de persones que l'encarnin en les seves accions. Com escriurà a Londres: «Ce sont les valeurs les plus hautes qui ont le plus besoin d'être incarnées» (OC V 1: 268).<sup>ii</sup>

Amb tot, si això és així, llavors les condicions que permeten infondre aquesta inspiració són contradictòries. Perquè per infondre's, primer ha d'encarnar-se en un petit nombre d'éssers humans: però essent aquesta inspiració absent, ¿com podria algú arribar a encarnar-la? ¿Com, si la naturalesa humana és sotmesa a l'imperi de la força, pot algú arribar no només a alliberar-se dels seus efectes, sinó fins i tot a expressar a través dels seus actes una inspiració contrària? Tornem a trobar-nos, doncs, amb el problema que ens plantejava l'article sobre la *Iliada*.

Aquesta dificultat se'ns fa encara més evident si parem atenció a les qualitats que han de reunir les persones capaces d'encarnar aquesta inspiració. Els efectes de la força sobre l'ànima humana ens permeten explicar amb facilitat com ha sigut possible crear un cos especial com les SS. La força embriaga l'ànima fins al punt de fer-li oblidar la por a la mort. Ara bé, les infermeres del cos plantejat per Weil han de mantenir un coratge capaç igualment de vèncer la mort, però alimentat de tendresa, del desig de protegir el que és fràgil i pot ser destruït per la força: «Il faut qu'elles soient prêtes à être toujours aux endroits les plus durs, à courir autant de danger ou davantage que ceux

---

i «Una inspiració només és eficaç si s'expressa, i no amb paraules, sinó amb fets»

ii «Els valors més alts són els que més necessiten encarnar-se»

des soldats qui en courent le plus, et cela sans être soutenues par l'esprit offensif, en se penchant au contraire sur les blessés et les mourants» (OC IV 1: 403).<sup>i</sup>

El coratge de la brutalitat és un producte automàtic de l'imperi de la força. Ara bé, un coratge que permeti arriscar la vida mantenint la mirada tendrament dirigida vers la desgràcia, la feblesa i la mort, això és impossible, perquè exigeix la coexistència de virtuts contràries.

Amb tot, per bé que impossible, Weil creu que aquesta coexistència és real en determinades persones. És justament aquesta harmonia el que ella admira en Lawrence (CSW X-2: 130). Aquesta unió és el que per ella defineix la santedat, i per això afirma que Lawrence és, per damunt de tot, «une espèce de saint» (ibíd.). Com afirma Narcy: «La sainteté selon Simone Weil [...] c'est l'union de ces qualités en apparence mutuellement exclusives, le courage et la lucidité» (1998: 344).<sup>ii</sup> Així doncs, per infondre una inspiració capaç de vèncer el feixisme, cal que alguns éssers humans hagin arribat ni més ni menys que a la santedat, producte de la intervenció del sobrenatural.<sup>182</sup>

Dissenteixo de la idea que suggereix Narcy, segons la qual la santedat es basa en «le courage d'affronter ce qu'on sait ne pas pouvoir vaincre» (ibíd.).<sup>iii</sup> Lawrence creia que la revolta podia vèncer –i fins i tot arribar a Constantinoble, com hem vist (Lawrence, 2008a: 149)–, de manera que no pot relacionar-se aquesta lucidesa de què parla a la carta a Posternak amb el «pessimisme lúcid» expressat per Weil a l'article «Perspectives» de 1933 (Narcy, 1998: 344). Les virtuts contradictòries que cal fer coexistir segons el «Projet» són més aviat el coratge i la tendresa, com confirma un fragment dels quaderns: «La grâce seule peut donner du courage en laissant la tendresse intacte; ou donner de la tendresse en laissant [du] le courage intact» (OC VI 3: 121).<sup>iv</sup> És la tendresa, i no el pessimisme, el que emparenta Lawrence amb la perspectiva de la *Iliada*: «C'est par là que l'*Iliade* est une chose unique, par cette amertume qui procède de la tendresse, et qui s'étend sur tous les humains, égale comme la clarté du soleil» (OC II 3: 248).<sup>v</sup>

i «Cal que estiguin disposades a ser en tot moment als indrets més durs, a córrer tant de perill o més que els soldats que en corren més, i això sense estar sostingudes per l'esperit ofensiu, al revés, inclinant-se cap als ferits i els moribunds»

ii «La santedat segons Simone Weil [...] és la unió d'aquestes qualitats que en aparença s'exclouen mútuament, el coratge i la lucidesa»

182 Com afirma Gabellieri: «Après la guerre d'Espagne, la violence devient un problème sur-naturel, la sainteté un problème politique» (2003: 217). Amb tot, cal tenir en compte l'observació de Narcy: «la sainteté n'est pas pour Simone Weil le monopole des chrétiens, pas plus qu'elle ne suppose une quelconque foi religieuse: Antonio Atarès, anarchiste espagnol [...], n'est pour elle "pas très éloigné de la sainteté" (AD: 84) tout comme, peut-on conclure du même passage, Joë Bousquet» (1998: 343).

iii «el coratge d'enfrontar-nos amb el que sabem que no podem vèncer»

iv «Només la gràcia pot donar coratge deixant la tendresa intacta; o donar tendresa deixant el coratge intacte»

v «És per això que la *Iliada* és una cosa única, per aquesta amargor que procedeix de la tendresa i que s'estén sobre tots els humans, igual que la claredat del sol» (Weil, 2003: 103).

Com bé diu Nancy, Weil troba aquesta concepció de la santedat, que discutí amb el pare Perrin a Marsella, en el *Polític* de Plató (1998: 345). Als quaderns escriu, en efecte: «Idée du Père P[errin] sur la définition de la sainteté par la possession des vertus contraires: mot pour mot dans le *Politique*» (*OC VI 3*: 186).<sup>i</sup> En aquesta obra, Plató afirma, per boca d'un misteriós foraster, que l'art de la política consisteix a fer coexistir virtuts contràries a la ciutat, i per això el compara amb el de la teixidura (*Polític*: 305e). Aquestes virtuts contràries són la valentia (ἀνδρεία) i el seny o la prudència (σωφροσύνη) (ibíd.: 306b-c). Mentre que la valentia està relacionada amb el que és «fort i valent [...] i veloç i mascle<sup>183</sup>» (ibíd.: 306e), la prudència està relacionada amb les accions que s'originen de «forma tranquil·la», amb el que és «pacífic i assenyat», el moviment mesurat i suau (ibíd.).

Per Plató és necessari que aquestes dues virtuts coexisteixin a la ciutat, perquè l'una sense l'altra degenera inevitablement en quelcom negatiu. La valentia sense prudència esdevé brutalitat, i la prudència sense valentia, covardia:

els eminentment pacífics sempre estan disposats a menar una vida tranquil·la [...]; pel que fa als altres estats, s'esforcen sempre, de la mateixa manera, a mantenir la pau. I gràcies a aquesta tendència quan és més inoportuna del que caldria, aleshores, si poden obrar d'acord amb la seva voluntat no noten que són massa poc bel·licosos, [...] i ben bé sense adonar-se'n ells, els seus fills i tota la ciutat, de lliures que eren es converteixen en esclaus<sup>184</sup> [...]

I què passa amb els qui s'inclinen per la valentia? No és que exciten sempre les seves ciutats a qualsevol guerra per la seva passió més vehement del que caldria per a aquest tipus de vida, i les fan enemistar amb molts i poderosos, i o bé les han perdudes del tot o bé han fet esclaus i sotmesos als enemics els seus propis països? (Ibíd.: 307e-308a)

No es tracta per Weil de buscar un terme mig, és a dir, de ser una mica menys prudent –o pacífic– i una mica menys valent. L'autèntica santedat consisteix a posseir en plenitud les dues virtuts

---

i «Idea del pare Perrin sobre la definició de la santedat per la possessió de virtuts contràries: punt per punt al *Polític*»

183 Potser no és casual, doncs, que Weil destaquí la «feminitat» del cos d'infermeres com una qualitat important. Basant-se en la *Germània* de Tàcit, remarca el valor bèl·lic que els pobles germànics, mai subjugats per Roma, atorgaven a les dones (*OC IV 1*: 409-410). Tàcit explica que les dones acompanyaven els guerrers a la batalla i els curaven les ferides: «A les mares, a les mullers, presenten llurs ferides, i elles no temen de comptar-les o d'examinar-les; i porten als que combaten menjar i encoratjament» (*Germània*: VII 4). Atès que Weil cita aquest llibre de Tàcit a l'article «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», que començà a escriure després de la invasió de Praga, és possible que s'inspirés en ell per idear el projecte d'infermeres.

184 És probable que Weil identifiqués en aquest fragment la responsabilitat dels ambients pacifistes en la derrota de França, relacionada amb el seu «retrour criminel d'avant 1939 sur les milieux pacifistes et leur action» (*OC VI 4*: 374).

contràries. És per això que la fórmula del terme mig aristotèlic no li semblava adequada: «Le “juste milieu” est ce qu’il y a de plus opposé à l’union des contraires» (OC VI 3: 193),<sup>i</sup> escriu als quaderns. El tipus de valentia que demana Weil per les voluntàries del cos d’infermeres ha de ser compatible amb la plenitud de la tendresa.

El que cal harmonitzar amb el coratge no és doncs la lucidesa: els romans, com hem vist, dominaren el Mediterrani gràcies a una visió clara de les lleis de la força. És també aquest coneixement, diu Weil, el que explica l’èxit de Hitler. En uns apunts presos durant la lectura d’un assaig sobre Hitler, escrits potser el 1940,<sup>185</sup> Weil negava que fos un home sense lucidesa:

Si H[itler] est un homme «moyen», médiocre et sans culture, comment expliquer qu’avant vingt-cinq ans il ait eu une vue si claire de la politique extérieure allemande, notamment quant à l’inopportunité d’une flotte de guerre et quant au danger de l’alliance autrichienne? [...]

Si H[itler] méprise l’économie, ce n’est très probablement pas seulement parce qu’il ne comprend rien. C’est parce qu’il *sait* (c’est une des notions de simple bon sens qu’il possède clairement, et qu’on peut qualifier de géniales parce qu’elles sont si peu comprises) que l’économie n’est pas une réalité indépendante, que par suite elle n’a pas réellement de lois, parce qu’en matière économique comme en toute autre matière les affaires humaines sont réglées par la force. Et il a raison. [...]

Il me paraît difficile de nier qu’Hitler conçoit, et conçoit clairement, les lois d’une espèce de physique de la matière humaine, lois qu’il n’a pas inventées, mais qui n’ont été exposées avant lui aussi fortement et nettement que par des hommes de génie.<sup>186</sup> Il possède une notion exacte de l’étendue du pouvoir de la force, ce que l’homme moyen n’a *jamais*. (OC V 1: 571-572)<sup>ii</sup>

Per Weil aquesta lucidesa és necessària: sense ella la valentia és imaginària, perquè no sabem a què ens enfrontem. Però la virtut que les infermeres han d’aconseguir fer coexistir amb la valentia és la tendresa. Al text del projecte afirma: «Une femme ne peut concevoir la volonté de se proposer pour

i «El “juste terme mig” és el que hi ha de més oposat a la unió dels contraris»

185 Pétremment creu que foren escrits a Londres (SP II: 479), però els editors de les obres completes defensen que com a mínim una part d’aquestes notes podria remetre’s al 1940 (OC V 1: 570).

186 Es tracta ni més ni menys que de Plató i Maquiavel!

ii «Si Hitler és un home “corrent”, mediocre i sense cultura, com s’explica que abans dels vint-i-cinc anys tingués una concepció tan clara de la política exterior alemanya, en particular pel que fa a la inconveniència d’una flota de guerra i al perill d’una aliança austríaca? [...]

Si Hitler menysprea l’economia, això no es deu, molt probablement, al fet que no comprèn res. És perquè *sap* (aquesta és una de les nocions de simple sentit comú que posseeix clarament, i que podem qualificar de genials perquè són molt rarament compreses) que l’economia no és una realitat independent, que, en conseqüència, realment no té lleis, perquè en matèria econòmica, com en tota altra matèria, els afers humans estan regulats per la força. I té raó. [...]

Em sembla difícil negar que Hitler concep, i concep clarament, les lleis d’una espècie de física de la matèria humana, lleis que no ha inventat, però que abans d’ell només han estat exposades amb la mateixa força i claredat per homes genials. Posseeix una noció exacta de l’extensió del poder de la força, cosa que l’home corrent no té *mai*»



la fonction esquissée ici que si elle possède à la fois cette tendresse et cette résolution froide» (*OC* IV 1: 410).<sup>i</sup> Enfront la valentia del cos hipermasculinitzat de les SS, Weil proposa un coratge femení<sup>187</sup> ple de «tendresse maternelle» (ibíd.: 408).

Cal, doncs, tenir el coratge de conèixer les lleis de la força i acceptar-ne els perills, i la tendresa per inclinar-se a protegir el que la força pot destruir. Aquest és el significat de la màxima moral que Weil expressava a l'article sobre la *Iliada*: «Il n'est possible d'aimer et d'être juste que si l'on connaît l'empire de la force» –en això consisteix el coratge– «et si l'on sait ne pas le respecter» –heus aquí la tendresa (*OC* II 3: 251).<sup>ii</sup> Una tendresa sense coratge es convertirà necessàriament en covardia, perquè serem incapaços de contemplar la desgràcia que ens esquinça l'ànima sense fugir-ne. Un coratge sense tendresa es converteix en brutalitat, com la que Weil contemplà a la guerra civil espanyola i que representen en un màxim grau els fanàtics de les SS.

L'art de la política consisteix per Plató a harmonitzar aquestes virtuts contràries en l'ànima i a la ciutat. Els elements contraris, «el saber els refundrà tots en una obra que serà absolutament una per la seva potència i per la seva forma» (*Politic*: 308c). I el saber capaç de fer coexistir els contraris és el coneixement del bé: «L'opinió autènticament vertadera del just, del bell, del bo i dels seus contraris, si inhabita en l'ànima ben fonamentadament, jo precisament això ho anomeno el diví en un llinatge demònic. [...] I del polític expert, del bon legislador, sabem que només a ell escau, amb l'ajuda de la musa de l'art reial, imbuir-ho precisament a aquells que han participat d'una educació com cal» (ibíd.: 309c-d).

Segons la interpretació weiliana de les obres de Plató, aquesta «opinió vertadera del just, del bell, del bo» només pot ser un coneixement místic, una unió de l'ànima amb el bé transcendent. En un text de 1942, escrivia: «Qu'est donc Platon? Un *mystique* héritier d'une tradition mystique où la Grèce entière baignait» (*OC* IV 2: 75).<sup>iii</sup> I més endavant: «Platon est un mystique authentique, et même le père de la mystique occidentale» (ibíd.: 78).<sup>iv</sup> A *La República*, Plató ens descriu un procés mitjançant el qual l'ànima «s'atansarà a la veritable essència, i compenetrant-s'hi engendrarà raó i veritat. I així coneixerà i tindrà una vida veritable, i se'n nodrirà, i els seus patiments s'acabaran» (*La República*: 490b). El bé que es coneix en aquesta unió «no és el ser, sinó que li és més amunt i

i «Una dona només pot concebre la voluntat de proposar-se per la funció aquí esbossada si posseeix alhora aquesta tendresa i aquesta resolució freda»

187 Weil creu que l'impacte moral i simbòlic serà més gran si el cos és femení: «Le défi serait d'autant plus frappant que ces offices d'humanité seraient accomplis par des femmes» (*OC* IV 1: 408).

ii «Només és possible estimar i ser just si es coneix l'imperi de la força i se sap no respectar-lo»

iii «Què és Plató, doncs? Un *místic* hereu d'una tradició mística que impregnava la totalitat de Grècia»

iv «Plató és un místic autèntic, i fins i tot el pare de la mística occidental»

el supera en poder i en dignitat»: el que és intel·ligible «també del bé té el ser i l'essència», com les plantes obtenen del sol «la gènesi i el creixement i el nodriment» (ibíd.: 509b). És d'aquest bé que està per damunt del ser i del món intel·ligible que nosaltres, «com si no fóssim plantats en la terra sinó en el cel» (Plató, *Timeu*: 90a), hem d'obtenir l'energia vital per la nostra ànima.

Fos quina fos la idea de Plató, el cas és que Weil està convençuda que aquesta harmonia entre virtuts contràries només és possible gràcies a una unió mística amb bé. Abans hem vist que per actuar de forma eficaç contra la injustícia calia vèncer la gravetat moral que impedeix que prenem atenció a la desgràcia. L'eficàcia dels mètodes de dominació totalitaris es basen precisament en aquesta gravetat: la força és persuasiva pel fet que «l'âme humaine répugne à regarder en face l'extrême malheur» (*OC II 3*: 186).<sup>i</sup> Com diu Narcy: «Résister à la force, c'est donc en premier lieu vaincre cette répugnance» (1984: 118).<sup>ii</sup> I això, per Weil, només és possible per la intervenció del sobrenatural, per la mística: «regarder en face le malheur, c'est à la fois la clé de la mystique de Simone Weil [...], et la mission souhaitée depuis 1940 pour les “infirmières de première ligne”: ce serait là la “propagande par des actes” seule capable d'équilibrer la propagande par la force de l'hitlérisme» (ibíd.).<sup>iii</sup> Per aquest motiu escriu a *L'Enracinement*: «La courant idolâtrique du totalitarisme ne peut trouver d'obstacle que dans une vie spirituelle authentique» (*OC V 2*: 184).<sup>iv</sup>

Així doncs, en aquest punt mística i política s'uneixen en el pensament de Weil. Només podem resistir eficaçment contra el totalitarisme i l'embriaguesa de la força, segons hem vist més amunt, mitjançant una inspiració que extregui la seva energia de la tendresa. Aquesta inspiració només pot infondre's en un poble a través dels actes d'algunes persones que l'encarnin; i només poden fer-ho harmonitzant en elles unes virtuts contràries mitjançant el coneixement místic del bé.<sup>188</sup> Fernández Buey indica adequadament que la mística de Weil «no es contemplativa, no es retirada del mundo,

---

i «a l'ànima humana li repugna mirar directament la desgràcia extrema»

ii «Resistir a la força vol dir, doncs, en primer lloc, vèncer aquesta repugnància»

iii «mirar directament la desgràcia és alhora la clau de la mística de Simone Weil [...], i de la missió desitjada des de 1940 per les “infermeres de primera línia”: en això consistiria la “propaganda pels actes”, l'única capaç d'equilibrar la propaganda per la força de l'hitlerisme»

iv «El corrent idòlatra del totalitarisme només pot trobar obstacle en una vida espiritual autèntica» (Weil, 2016: 114).

188 Penso que el projecte d'infermeres mostra que la santedat es pot entendre per Weil com una unió de les característiques «masculines» i «femenines»; la justícia exigeix doncs transcendir l'estretor dels rols tradicionalment atribuïts a homes i dones. Afirma al «Projet»: «Des femmes risquent toujours de constituer une gêne si elles ne possèdent pas une quantité de résolution froide et virile qui les empêche de se compter pour quelque chose en quelque circonstance que ce soit» (*OC IV 1*: 410). Podria comparar-se aleshores amb la concepció d'Edith Stein: «puesto que Cristo encarna el ideal de la perfección humana, en la que no existen unilateralidades ni imperfecciones ni debilidades, uniendo en lo humano los rasgos de la naturaleza masculina y femenina, los seguidores fieles a él llegan a estar cada vez más elevados por encima de los límites de la naturaleza. Por esto vemos en hombres santos una bondad y una ternura femenina, un cuidado verdaderamente materno de las almas que les son confiadas, y en mujeres santas una audacia, prontitud y decisión masculina» (Stein, 2006: 81). Vegeu també Tommasi (1997: 69).

no es abandono. Es activa. Es unión mística que sigue apuntando hacia una sociedad nueva y hacia un hombre nuevo» (2020: 184). Segons Weil hi ha actituds en relació amb les coses d'aquest món que només són possibles gràcies a aquesta unió de l'ànima amb el bé, i això amb independència de la fe professada per les persones que les adopten: «si un homme donne d'une certaine manière un morceau de pain à un malheureux, ou parle d'une certaine manière d'une armée vaincue, je sais que sa pensée est sortie du monde, et s'est assise, avec le Christ, à côté du Père qui est dans les Cieux. [...] Il est impossible de comprendre et d'aimer à la fois les vainqueurs et les vaincus, comme fait l'*Iliade*, sinon du lieu, situé hors du monde, où siège la Sagesse de Dieu» (OC VI 4: 191-192).<sup>i</sup> Com escriu Wanda Tommasi: «La conseguenza dell'unione mistica deve rivelarsi [...] nei comportamenti [...], che, nel caso del mistico, rimangono soggetti, come per tutti gli altri, alle leggi della necessità, ma insieme indicano, nella carità e nell'amore di cui egli è portatore, l'azione del soprannaturale all'interno degli stessi meccanismi che governano questo mondo» (1997: 71-72).<sup>ii</sup>

Així doncs, per tal d'infondre una inspiració capaç de resistir contra el totalitarisme, cal «frapper l'imagination des masses» amb més força que Hitler (OC IV 1: 408), mitjançant accions que només són possibles gràcies a una transformació de l'ànima produïda pel «contacte» de l'ànima amb el bé. Això no obstant, no trobem la descripció d'aquesta transformació en els textos que Weil escriu abans de l'armistici de juny de 1940, després del qual s'exilià amb la seva família. Per comprendre les condicions de possibilitat d'aquesta transformació, que s'ha convertit per Weil en quelcom políticament indispensable, hem d'analitzar els textos que redactà al llarg del seu exili a Marsella, Casablanca, Nova York i Londres.<sup>189</sup>

---

i «si un home dona un tros de pa a un desgraciat d'una determinada manera, o parla d'una determinada manera d'un exèrcit vençut, sé que el seu pensament ha sortit del món, i s'ha assegut, amb el Crist, al costat del Pare que és en els Cels. [...] Només es pot comprendre i estimar alhora els vencedors i els vençuts, com fa la *Iliada*, des del lloc, situat fora del món, on resideix la Saviesa de Déu»

ii «La conseqüència de la unió mística ha de revelar-se [...] en els comportaments [...], que, en el cas del místic, continuen estan subjectes, com per tota la resta, a les lleis de la necessitat, però alhora indiquen, en la caritat i l'amor de què és portador, l'acció del sobrenatural a l'interior dels mateixos mecanismes que governen aquest món»

189 Sobre la fecunditat del període de Marsella, el més llarg del seu exili, Revilla ha escrit: «Biográficamente, en Marsella la autora está “a la espera” del desarrollo de unos acontecimientos políticos que determinarán su existencia, pero allí encuentra un medio intelectual y moral del que obtiene la energía para impulsar decisivamente su pensamiento» (2003: 30).

### 3. Com fer front a la força

Els textos weilians escrits durant la dècada de 1930 ens han permès comprendre el mètode d'anàlisi social que va anar elaborant a la llum de diverses experiències. Els fenòmens socials estan determinats per les relacions de dependència mútua entre el mode de producció i les lluites de poder entre diversos grups en conflicte, lluites que al seu torn estan relacionades tant amb els desequilibris de força entre aquests grups com amb l'estat d'imaginació col·lectiva que provoquen. Hem vist que per Weil calia promoure una transformació del model de producció que garantís un major equilibri de forces (*CO*: 230), cosa que implicava una descentralització de la vida social (*OC II 3*: 88). Això no obstant, les reflexions sobre els efectes de la força en l'ànima humana la convencen del fet que l'opressió enfonsa els oprimits en un estat de docilitat i submissió (*CO*: 223) que provoca el menyspreu (*SP II*: 168), i aquests efectes de la força afavoreixen, en un cercle viciós, un augment del desequilibri de forces i la centralització del poder. Els romans aconseguiren imposar el seu domini al Mediterrani gràcies a la utilització metòdica d'aquests efectes, i les primeres victòries fulgurants de Hitler es devien a la mateixa tècnica.

Per oposar-se a aquesta tendència totalitària cal que invertim primer aquests efectes de la força que enfonsen els oprimits en la passivitat i impedeixen parar atenció a les seves condicions de vida. Weil creia que era possible gràcies a l'exemple de grups de persones que encarnessin aquesta inversió en els seus actes, mostrant un coratge compatible amb la plenitud de la tendresa que s'inclina vers el que és fràgil, equilibrant la relació de forces.<sup>190</sup> Però això exigeix que aquestes persones puguin escapar-se de l'imperi de la força, cosa que només era possible per «una mena de miracle» (*OC II 3*: 246). Els textos escrits a l'exili ens serviran per comprendre les condicions de possibilitat d'aquest «miracle».

Com hem dit al final del capítol anterior, en aquest punt la dimensió religiosa del pensament de Simone Weil irromp amb força en les seves reflexions, adquirint una presència cada cop més destacada i entremesclant-se amb el seu pensament polític. Com diu Miklos Vetö, Weil elabora una teoria sobre «la conversió de *l'individu*, de *son retour à Dieu*» (2014: 16), una «métaphysique de la conversion» (ibíd.: 20), per comprendre com podem alliberar-nos dels efectes de la força que apuntalen el poder totalitari. Aquesta «conversió» serà doncs per Weil políticament rellevant.

---

<sup>190</sup> Com observa Tommaso Greco, aquesta acció d'inclinar-se cal als febles permet instaurar un equilibri de forces allà on hi havia desequilibri: «Se la giustizia si realizza nel gesto che innalza l'altro abbassando se stessi, l'attenzione per lo sventurato, per colui che avanza una supplica, costituisce il suo primo momento, il momento in cui si conosce la situazione sbilanciata che chiede di essere riequilibrata» (2006: 77).

Els textos a través dels quals Weil explora les condicions de possibilitat d'aquesta «conversió» plantegen diversos problemes d'interpretació. El primer té a veure amb el fet que bona part d'aquests textos estan constituïts per notes i fragments incomplets, a l'espera d'una elaboració posterior. Els quaderns de Weil s'agrupen en quatre volums de les obres completes (*OC VI 1, 2, 3 i 4*), tants com els que reuneixen els textos més elaborats de l'exili: dos volums pels escrits de Marsella (*OC IV 1 i 2*) i dos més pels de Nova York i Londres (*OC V 1 i 2*).<sup>191</sup> Com mostren diverses cartes, Weil no pretenia publicar els quaderns, tement que no fossin compresos. Al 1942 demana al seu amic Gilbert Kahn, també deixeble d'Alain, que no els llegeixi: «Vous n'y verriez guère que des développements hasardeux sur des thèmes de théologie...» (*SP II: 423*).<sup>i</sup> I a Gustave Thibon, després d'entregar-li els quaderns que havia redactat a Marsella, Weil escriu: «Je ne sais pas si je vous ai dit, au sujet de ces cahiers, que vous pouvez en lire les passages que vous voudrez à qui vous voudrez, mais qu'il ne faut en laisser aucun aux mains de personne» (Thibon, 2019: 17).<sup>ii</sup> Era conscient que el seu caràcter fragmentari podia portar a equívocs. Com indica Revilla, Weil mai no va voler ser una escriptora «aforística»: els seus textos, «al menos los publicados por ella, recogen el esfuerzo por elaborar un discurso sustancialmente racional» (2010: 111).<sup>192</sup> Així doncs, citant les seves afirmacions de forma descontextualitzada traïm el seu projecte filosòfic, que pretenia ser intel·ligible i buscava fugir de les concepcions imprecises, sobretot en allò relacionat amb el sobrenatural. Com adverteix Revilla, cal evitar «que su aportación quede desdibujada en un ámbito de significados que por su carácter confuso e indefinible son radicalmente incompatibles con su modo de proceder y objeto explícito de su rechazo» (ibíd.: 112).

---

191 Weil s'embarcà amb la seva família des de Marsella el 14 de maig de 1942 en un vaixell que els va dur a Casablanca (*SP II: 414*), on arribaren sis dies més tard. Allà van romandre durant disset dies en un camp als afores de la ciutat, a l'espera del vaixell que els havia de dur als Estats Units. Van salpar el 7 de juny de 1942, i arribaren a Nova York el dia 6 de juliol. Un cop allà, Weil començà a fer gestions per aconseguir ser enviada a Anglaterra, des d'on esperava col·laborar de forma eficaç amb la resistència francesa, mitjançant el projecte d'infermeres o alguna altra acció en el territori ocupat: «I would wish to put it in practice in a group of French, or English, or American women», escriu en una carta del 29 de juliol de 1942. «If that is not practicable, I wish to be sent again to France with precise instructions and a mission – dangerous by choice – in the underground work. [...] I would accept *any* degree of danger if only I could do something really useful» (ibíd.: 427). A través de Maurice Schumann, André Philip, comissari d'Interior i Treball al Comitè nacional de la França lliure, autoritzà que Weil viatgés a Londres (ibíd.: 437): s'hi embarcà el 10 de novembre de 1942 (ibíd.: 448). Ja no tornaria a veure la seva família, atès que va morir de tuberculosi a Anglaterra el 24 d'agost de 1943 (ibíd.: 516).

i «No hi veuria altra cosa que atzaroses exposicions sobre qüestions de teologia...»

ii «No sé si us he dit, pel que fa als quaderns, que podeu llegir-ne els passatges que vulgueu a qui vulgueu, però que no n'heu de deixar cap en mans de ningú altre»

192 En un altre text escriu amb precisió: «Simone Weil piensa la contradicción, reconocida como motor del pensamiento y marca de la estructura de lo real, pero su pensamiento y su texto, presididos por el *logos*, no son contradictorios» (Revilla, 1995: 38).

Weil expressa diverses vegades la voluntat de mantenir en tot moment el màxim rigor intel·lectual. A la carta «Autobiographie spirituelle» afirma: «J'ai de la probité intellectuelle une notion extrêmement rigoureuse, au point que je n'ai rencontré personne qui ne m'ait paru en manquer à plus d'un égard; et je crains toujours d'en manquer moi-même» (AD: 51).<sup>i</sup> I en una altra carta vincula la seva vocació específicament amb aquesta virtut (ibíd.: 73).

Al mateix temps, com hem vist, a partir d'un determinat moment Weil defensa que algunes actituds ètiques fonamentals només són possibles gràcies a la intervenció d'un element «sobrenatural» i «místic», definit precisament per la seva obscuritat i inintel·ligibilitat en relació amb les nostres facultats naturals. La filòsofa s'enfronta doncs, en aquests escrits de maduresa, amb el repte difícil de reflexionar al voltant de qüestions que sobrepassen el que la intel·ligència humana pot comprendre mantenint, amb tot, el màxim grau de rigor intel·lectual.

Per aconseguir-ho, Weil insisteix diverses vegades als seus quaderns en la necessitat d'establir una estricta «divisió de plans» per identificar les afirmacions tenen sentit en un pla però no en un altre. En un dels quaderns de Nova York escriu: «Une nouvelle logique basée sur la notion de domaines. Ce qui est vrai dans un domaine ne l'est pas dans un autre» (OC VI 4: 177).<sup>ii</sup> Elaborar aquesta lògica amb el màxim rigor possible és per ella fonamental: «Tâche urgente, essentielle: faire une logique de l'absurde. Définir autant que possible le critérium du vrai et du faux dans le domaine transcendant où la contradiction est à sa place, le domaine du mystère. Il faut plus de rigueur dans ce domaine que dans la mathématique. Une rigueur nouvelle, dont aujourd'hui on n'a pas idée» (ibíd.: 87).<sup>iii</sup>

Per mantenir aquest rigor, cal que col·loquem tot el que fa referència a la divinitat i el sobrenatural en el pla superior al de la intel·ligència. En la mesura que en aquest món no hi ha res de real ni imaginari que es correspongui amb la paraula «Déu», aquesta no significa res que la nostra intel·ligència pugui copsar, la nostra imaginació pugui representar o els nostres sentits puguin percebre. És a dir, pel que fa a les facultats naturals de l'ànima, aquesta paraula no significa res. Escriu en efecte en un dels seus quaderns: «Cas de contradictoires vrais: Dieu existe; Dieu n'existe pas. [...] Je suis tout à fait sûre qu'il n'y a pas de Dieu, en ce sens que je suis tout à fait sûre que

i «Tinc una noció extremadament rigorosa de la probitat intel·lectual, fins al punt que no he trobat mai ningú que no m'haja semblat faltar-hi en més d'un aspecte; i jo mateixa tem sempre incórrer en aquesta mancança» (Weil, 2008: 42-43).

ii «Una nova lògica basada en la noció d'àmbits. El que és veritat en un àmbit no ho és en un altre»

iii «Tasca urgent, essencial: fer una lògica de l'absurd. Definir tant com sigui possible el criteri de la veritat i la falsedat en l'àmbit transcendent on la contradicció és legítima, l'àmbit del misteri. Cal més rigor en aquest àmbit que en la matemàtica. Un rigor nou, del qual avui no en tenim idea»

rien de réel ne ressemble à ce que je peux concevoir quand je prononce ce nom, puisque je ne peux pas concevoir Dieu» (*OC VI 2: 126*).<sup>i</sup> I a la carta enviada al pare Couturier, escrita a Nova York el 1942 i coneguda com a «Lettre à un religieux», indica:

Les propositions «Jésus-Christ est Dieu» ou «le pain et le vin consacrés sont la chair et le sang du Christ», énoncées comme des faits, n'ont rigoureusement aucun sens.

La valeur de ces propositions est absolument différente de la vérité enfermée dans l'énoncé exact d'un fait (ex: Salazar est chef du gouvernement portugais) ou d'un théorème géométrique.

Cette valeur n'est pas à rigoureusement parler de l'ordre de la vérité, mais d'un ordre supérieur; car c'est une valeur non saisissable par l'intelligence, sinon indirectement, par les effets. Et la vérité, au sens strict, est du domaine de l'intelligence. (*OC V 1: 179*)<sup>ii</sup>

Així doncs, en coherència amb aquesta idea, no podem utilitzar les nocions que corresponen a aquest àmbit superior com a premisses d'una argumentació racional. Només podrem incorporar-les quan la reflexió rigorosa ens obligui a reconèixer que determinats fenòmens reals són impossibles des del punt de vista de la intel·ligència discursiva: «Le critérium, c'est qu'une absurdité vraie est un reflet, une transposition, une traduction d'une des absurdités irréductibles de la condition humaine» (*OC VI 4: 87*).<sup>iii</sup> Només podrem parlar del sobrenatural, doncs, quan la raó es vegi obligada a acceptar que quelcom impossible és tanmateix real: «impossible et nécessaire à la fois – autrement dit surnaturel» (*OC VI 2: 337*).<sup>iv</sup>

Això vol dir però que és il·legítim utilitzar nocions que es corresponen amb aquest àmbit superior al de la intel·ligència discursiva abans d'haver demostrat tant la impossibilitat com l'existència real del que es declara impossible. Per tant, traïm el projecte weilià utilitzant-les com a premisses o punts de partida. Així mateix, en el reconeixement de la realitat del que la raó declara impossible hi té un paper fonamental l'experiència. Als quaderns de Nova York llegim, just després de declarar la necessitat de crear «une nouvelle logique»: «La vérité ne se trouve pas par preuves, mais par

---

i «Cas de propositions contradictoires véritables: Dieu existe; Dieu n'existe. [...] Estic totalment segura que no hi ha cap Déu, en el sentit que estic totalment segura que res de real s'assembla al que puc concebre quan pronuncio aquest nom, atès que no puc concebre Déu»

ii «Les propositions “Jesucrist és Déu” o “el pa i el vi consagrats són la carn i la sang del Crist”, enunciades com a fets, rigorosament no tenen cap sentit.

El valor d'aquestes proposicions és absolutament diferent de la veritat inclosa en l'enunciat exacte d'un fet (ex: Salazar és el cap del govern portuguès) o d'un teorema geomètric.

Aquest valor, parlant rigorosament, no és de l'ordre de la veritat, sinó d'un ordre superior; perquè és un valor que la intel·ligència només pot copsar indirectament, pels efectes. I la veritat, en sentit estRICTE, és de l'àmbit de la intel·ligència»

iii «El criteri és que una absurditat verdadera és un reflex, una transposició, una traducció d'una de les absurditats irreductibles de la condició humana»

iv «impossible i necessari ahora –altrament dit, sobrenatural»

exploration. Elle est toujours expérimentale» (OC VI 4: 177).<sup>i</sup> Com afirma Peter Winch: «Although she is no enemy of abstract theoretical considerations, she does not start with these, but with the circumstances of life which give rise to them» (1989: 190).<sup>ii</sup> Gaeta assenyala, per la seva banda, que «il suo pensiero ci si offre sì come riflessione sulle grandi questioni filosofiche, storiche, politiche, religiose, ma inseparabilmente dall'interrogazione sul presente. In definitiva il suo è un pensiero che nasce dall'esperienza vissuta, si propone come “filosofia sperimentale”» (2019b: 17)<sup>iii</sup>.<sup>193</sup>

És per això que em sembla inadequat intentar deduir el pensament de Weil de determinats principis abstractes. El sobrenatural és precisament allò inesperat, allò totalment imprevisible per la raó, no integrable en un sistema racional i intel·ligible perquè es mostra precisament en la contradicció. Només podem incorporar-ho legítimament a partir de les contradiccions insolubles amb què la intel·ligència xoca quan intenta pensar la condició humana en aquest món, sense pressuposar determinades concepcions religioses.

Partir, per exemple, de la idea: «Pour Dieu l'acte de la création ne fut pas une expansion de soi mais bien plus une renonciation ou une abdication» (Vetö, 2014: 22)<sup>iv</sup> és posar com a premissa quelcom incomprendible per la intel·ligència, per damunt de l'àmbit del que aquesta pot prendre com a objecte. És evident que Weil parteix en molts textos d'aquestes idees: només cal llegir, per exemple, els escrits «Formes de l'amour implicite de Dieu» (OC IV 1: 290) o «Luttons-nous pour la justice?» (OC V 1: 242). Però en altres escrits trobem també l'advertència: «Dieu et le surnaturel sont cachés et sans forme dans l'univers. Il est bon qu'ils soient cachés et sans nom dans l'âme. Autrement on risque d'avoir sous ce nom de l'imaginaire. [...] Le christianisme (catholiques et protestants également) parle trop des choses saintes» (OC VI 2: 328).<sup>v</sup> I una mica més endavant: «Ne pas parler de Dieu (pas non plus dans le langage intérieur); ne pas prononcer ce mot, *sauf quand on ne peut pas faire autrement*» (ibíd.: 333).<sup>vi</sup>

---

i «La veritat no es troba a través de proves, sinó per exploració. És sempre experimental»

ii «Encara que no és enemiga de consideracions abstractes i teòriques, no parteix d'elles, sinó de les circumstàncies de la vida que les han fet néixer»

iii «el seu pensament s'ofereix en aquest punt, certament, com a reflexió sobre les grans qüestions filosòfiques, històriques, polítiques i religioses, però d'una manera inseparable de la interrogació sobre el present. En definitiva, el seu és un pensament que neix de l'experiència viscuda, es proposa com a “filosofia experimental”»

193 Sobre aquesta qüestió vegeu també Canciani (2000: 51-52).

iv «Per Déu l'acte de la creació no va ser una expansió de si sinó més aviat una renúncia o una abdicació»

v «Déu i el sobrenatural estan amagats i no tenen forma en l'univers. És bo que romanguin ocults i sense nom en l'ànima. Si no fos així, correriem el risc de designar amb aquest nom alguna cosa imaginària. [...] El cristianisme (tant catòlics com protestants) parla massa de coses santes»

vi «No parlar de Déu (tampoc en el llenguatge interior); no pronunciar aquest mot, *llevat del moment en què no podem no fer-ho*»



En coherència amb aquesta precaució, que està relacionada amb l'aportació filosòfica que Weil se sentia cridada a elaborar, cal que fem aparèixer les reflexions weilianes en l'ordre que en permet la intel·ligibilitat.

Weil mateixa ens dona la clau d'aquest ordre. Als seus quaderns escriu: «Le rationnel au sens cartésien, c'est-à-dire le mécanisme, la nécessité humainement représentable, doit être supposée partout où on le peut, afin de mettre en lumière ce qui lui est irréductible» (OC VI 3: 312).<sup>i</sup> Hem de suposar doncs que aquest món està dominat per una necessitat inflexible i cega, independent dels nostres desitjos i de la nostra concepció de la justícia.

Per aquest motiu Weil va continuar trobant valuosa la perspectiva materialista de Marx, encara que fos per refutar-la per reducció a l'absurd. Al text «Y a-t-il une doctrine marxiste?», escrit a Londres durant l'últim any de la seva vida, deixa clar que la raó no pot especular directament sobre el sobrenatural: «Ce qui échappe aux facultés humaines ne peut être, par définition, ni vérifié ni réfuté» (OC V 1: 312).<sup>ii</sup> Això no obstant, la seva existència pot ser provada, creu Weil, per diversos camins indirectes. Un d'aquests camins consisteix a assumir el materialisme com a punt de partida, per topiar amb els seus límits:

On peut y ajouter l'équivalent d'une preuve par l'absurde en examinant les autres solutions, celles qui fabriquent pour le bien et la nécessité une unité fictive au niveau des facultés humaines. Elles ont des conséquences absurdes, et dont l'absurdité est vérifiable à la fois par le raisonnement et par l'expérience.

Parmi toutes ces solutions insuffisantes, les meilleures de loin, les plus utilisables, les seules peut-être qui contiennent des fragments de vérité pure, sont les solutions matérialistes. Le matérialisme rend compte de tout, sauf du surnaturel. Ce n'est pas une petite lacune, car dans le surnaturel tout est contenu et infiniment dépassé. Mais si on ne tient pas compte du surnaturel, on a raison d'être matérialiste. Cet univers, avec le surnaturel en moins, n'est que matière. En le décrivant seulement comme matière, on saisit une parcelle de vérité. (Ibid.: 313)<sup>iii</sup>

---

i «Hem de suposar el racional en el sentit cartesià, és a dir, el mecanisme, la necessitat humanament representable, per tot arreu on podem fer-ho, per tal de fer evident el que no pot reduir-s'hi»

ii «El que escapa a les facultats humanes, per definició, no pot ni verificar-se ni refutar-se»

iii «Hi podem afegir l'equivalent d'una prova per l'absurd examinant les altres solucions, les que fabriquen una unitat fictícia, al nivell de les facultats humanes, del bé i la necessitat. Tenen conseqüències absurdes, l'absurditat de les quals es pot verificar alhora pel raonament i l'experiència.

Entre totes aquests solucions insuficients, les solucions materialistes són incomparablement les millors, les més utilitzables, les úniques, potser, que contenen fragments de veritat pura. El materialisme pot explicar-ho tot, excepte el sobrenatural. No és una llacuna petita, perquè en el sobrenatural tot és contingut i infinitament ultrapassat. Però si no considerem el sobrenatural, és correcte ser materialista. Aquest univers, sense el sobrenatural, és només matèria. Descriuint-lo únicament com a matèria, copsem una parcel·la de veritat»

Com mostra bé Robert Chenavier, en Weil l'acceptació d'una perspectiva espiritual, «loin de faire reculer le matérialisme cohérent, étend au contraire son domaine» (2019: 302).<sup>i</sup> En un text de 1934 Weil escrivia: «On peut tout expliquer par la matière, sauf la pensée même qui saisit et comprend le rôle de la matière» (OC II 1: 353).<sup>ii</sup> Calia suposar que la raó, fonament de l'autonomia de l'ésser humà, s'escapava d'aquesta necessitat material que ho regeix tot. En el text de 1943, en canvi, Weil afirma que també el pensament està dominat per una necessitat material, incorporant la nova perspectiva que apareixia a l'article sobre la *Iliada*: «La contradiction essentielle dans la vie humaine, c'est que l'homme ayant pour être même l'effort vers le bien est en même temps soumis dans son être tout entier, dans sa pensée comme dans sa chair, à une force aveugle, à une nécessité absolument indifférente au bien» (OC V 1: 309-310).<sup>iii</sup>

Aquesta fou precisament la gran aportació de Marx, que Weil considera «extrêmement précieuse» (ibíd.: 313) i «indispensable à toute doctrine solide» (ibíd.: 314):

L'idée est celle-ci [...]. Il y a sous tous les phénomènes d'ordre moral, soit collectifs, soit individuels, quelque chose d'analogue à la matière proprement dite. Quelque chose d'analogue; non pas la matière elle-même. [...] Quand nous pensons la matière, nous pensons un système mécanique de forces soumises à une aveugle et rigoureuse nécessité. Il en est de même pour cette matière non tangible qui est la substance propre de nos pensées. (Ibíd.)<sup>iv</sup>

I en una variant d'aquest text, Weil indica: «La misère de notre condition soumet la nature humaine à une pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers la soumission totale à la force. [...] Comme la pesanteur proprement dite, elle a ses lois. Au moment où on les étudie, on ne saurait être trop froid, trop lucide, trop cynique. En ce sens, dans cette mesure, il faut être matérialiste» (ibíd.: 608-609).<sup>v</sup>

---

i «no només no fa recular el materialisme coherent, sinó que eixampla el seu àmbit»

ii «Podem explicar-ho tot mitjançant la matèria, llevat del pensament mateix que copsa i comprèn el rol de la matèria»

iii «La contradicció essencial de la vida humana és que l'home, l'ésser mateix del qual és l'esforç cap al bé, es troba alhora totalment sotmès, tant pel que fa al pensament com pel que fa a la carn, a una força cega, a una necessitat absolutament indiferent al bé»

iv «L'idea és aquesta [...]. En tots els fenòmens d'ordre moral, ja siguin col·lectius o individuals, hi ha alguna cosa anàloga amb la matèria pròpiament dita. Algunes coses anàlogues, no la matèria en si mateixa. [...] Quan pensem la matèria, pensem un sistema mecànic de forces sotmeses a una necessitat cega i rigorosa. Passa el mateix amb aquesta matèria no tangible que és la substància pròpia dels nostres pensaments»

v «La misèria de la nostra condició sotmet la naturalesa humana a una gravetat moral que l'estira contínuament cap avall, cap al mal, cap a una submissió total a la força. [...] Com la gravetat pròpiament dita, té les seves lleis. Al moment d'estudiar-les no podríem ser massa freds, massa lúcids, massa cíncics. En aquest sentit, en aquesta mesura, cal ser materialista»

Aquesta gravetat és la que defineix l'imperi de la força descrit a l'article sobre la *Iliada*, i la que explica l'eficàcia dels mètodes totalitaris de Hitler. Per comprendre-la i descobrir eventualment el que pot combatre-la, caldrà descriure els fenòmens humans partint únicament d'aquesta perspectiva materialista. Si en aquest intent topem amb fenòmens que no són explicables des d'aquest punt de vista, llavors caldrà acceptar que existeix «un facteur efficace autre que la force» (ibíd.: 600).<sup>i</sup> Només aleshores podrem parlar-ne en propietat i comprendre quins són els efectes de la seva intervenció en l'ànima humana. La proposta weiliana de resistència al feixisme es basa en aquesta comprensió.

### 3.1. Una «ciència de l'ànima»

La idea d'una matèria no tangible sotmesa a les lleis d'una necessitat tan inflexible com la que regeix la matèria física permet elaborar una «ciència de l'ànima». Sense pretendre haver-la desenvolupat d'una forma definitiva, al llarg dels seus quaderns Weil anuncia algunes de les lleis que permetrien sistematitzar-la, com veurem tot seguit. Això no obstant, fins i tot abans d'haver elaborat aquesta ciència, la idea que els fenòmens morals estan regits per una necessitat específica és interessant en ella mateixa, atès que permet evitar dos errors habituals: «L'une est de croire que les phénomènes moraux sont calqués sur les phénomènes matériels; par exemple que le bien-être moral résulte automatiquement et exclusivement du bien-être physique. L'autre est de croire que les phénomènes moraux sont arbitraires et qu'ils peuvent être provoqués par l'autosuggestion ou la suggestion extérieure, ou encore par un acte de la volonté» (ibíd.: 314).<sup>ii</sup>

No n'hi ha prou doncs en enunciar l'imperatiu moral: també cal analitzar les lleis de la necessitat que domina la nostra ànima per comprendre els obstacles que cal superar per actuar tal com indica l'imperatiu. No és suficient afirmar, per exemple, que cal «parar atenció a la desgràcia» o «no menysprear els desgraciats», atès que les lleis de la gravetat que ens domina ens empenyen cap a la direcció contrària. Cal aplicar als fenòmens morals el mètode materialista que, com hem vist, Weil aplicava als fenòmens socials, tal com el definia a les *Réflexions* de 1934: «Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action» (*OC II 2*: 36-37).<sup>iii</sup> També en relació amb els fenòmens morals «désirer n'est rien»: cal comprendre de quina manera les possibilitats que tenim d'actuar d'acord amb l'imperatiu moral estan determinades per la

i «factor eficaç diferent de la força»

ii «L'un consisteix a creure que els fenòmens morals són calcats als fenòmens materials; per exemple que el benestar moral prové automàticament i exclusivament del benestar físic. L'altre consisteix a creure que els fenòmens morals són arbitraris i que poden ser provocats per l'autosuggerió o la suggerió exterior, o per un acte de la voluntat»

iii «Desitjar no serveix de res, cal conèixer les condicions materials que determinen les nostres possibilitats d'acció»

necessitat, definida als primers textos de Weil com a «impossibilité de sauter par-dessus des *intermédiaires*» (OC I: 372).<sup>i</sup>

És per això que aquesta ciència de l'ànima té per Weil una gran importància política, relacionada amb el problema «tout neuf», central a *L'Enracinement*, «d'une méthode pour insuffler une inspiration à un peuple» (OC V 2: 260).<sup>ii</sup> Si volem resistir de forma eficaç contra el totalitarisme, llavors no només cal enunciar l'imperatiu moral, sinó també comprendre com podem vèncer la gravetat moral que ens domina per realitzar els actes prescrits per aquest imperatiu: «Vouloir conduire des créatures humaines – autrui ou soi-même – vers le bien en indiquant seulement la direction, sans avoir veillé à assurer la présence des mobiles correspondants, c'est comme si l'on voulait, en appuyant sur l'accélérateur, faire avancer une auto vide d'essence» (ibíd.: 263).<sup>iii</sup>

Els primers intents de sistematització d'aquesta ciència de l'ànima es troben als quaderns de finals de 1941, K4 i K5. Allà comencem a trobar-hi algunes afirmacions precedides del signe «Λ», indicant que el que s'hi enuncia és considerat per Weil com una llei. Al quadern K4 llegim, confirmant aquesta voluntat de sistematització: «Trouver et formuler certaines lois de la condition humaine dont beaucoup de remarques profondes mettent en lumière des cas particuliers» (OC VI 2: 118)<sup>iv</sup>.<sup>194</sup>

Significativament, aquesta primera elaboració d'una ciència de l'ànima és anterior a l'aparició d'alguns dels conceptes centrals de la seva «metafísica religiosa», com per exemple el de «descreació»,<sup>195</sup> que no apareixerà fins al quadern K6 en el context d'una reflexió sobre la Passió (OC VI 2: 363). Weil no dedueix aquestes lleis de determinades teories metafísiques o tradicions religioses, sinó elaborant hipòtesis generals a partir d'observacions extretes de l'experiència. Hi trobem, en efecte, reflexions sobre les seves crisis de mal de cap (ibíd.: 142, 204), les cues que es generaven pel racionament d'aliments a Marsella (ibíd.: 120), la guerra civil espanyola (ibíd.: 103), la seva amistat amb Boris Souvarine (ibíd.: 138), les converses que mantenia amb André Rieu, el

---

i «impossibilitat de saltar per damunt dels intermediaris»

ii «un mètode que permeti inspirar un poble» (Weil, 2016: 209).

iii «Voler conduire criatures humaines –un altre o un mateix– vers el bé indicant solament la direcció, sense haver vetllat per assegurar la presència dels motius corresponents, és com si es volgués, pitjant l'accelerador, fer avançar un cotxe sense gasolina» (ibíd.: 212).

iv «Trobar i formular determinades lleis de la condició humana, de les quals moltes observacions profundes il·luminen casos particulars»

194 El primer ús de la lletra Λ amb el sentit de «llei» es troba, si no m'equivoco, al començament del quadern K4 (OC VI 2: 63), però després d'aquesta citació de la pàgina 118, i fins al final del quadern, en trobem pràcticament a cada pàgina.

195 «L'idée-clef de cette métaphysique de la conversion est la décréation» (Vetö, 2014: 21). Per una anàlisi d'aquest concepte i per indicacions bibliogràfiques interessants, vegeu Bea (1992: 210-213).

propietari de la vinya on va fer de veremadora durant la tardor de 1941 (ibíd.: 190-191), l'experiència viscuda per Arthur Koestler com a condemnat a mort a Espanya (ibíd.: 216),<sup>196</sup> determinats personatges històrics, com Ovidi i Cató (ibíd.: 138-139), així com les memòries de Saint-Simon (ibíd.: 139) o l'obra de Tucídides (ibíd.: 255). Evidentment, podem qüestionar les generalitzacions weilianes proposant contraexemples, com podem fer-ho sempre amb tota generalització, però en principi aquestes lleis no haurien de pressuposar cap noció del sobrenatural, inintel·ligible per les nostres facultats naturals.

### *El desig i l'energia*

Al quadern K3 trobem la intuïció que estructurarà l'intent weilià d'elaborar una ciència de l'ànima. Després d'haver dedicat bona part de l'any 1941 a comprendre les lleis de la termodinàmica, per la relació que tenen amb l'obra de Planck (*OC IV 1: 199*), Weil escriu: «Application de la notion d'énergie à la vie humaine, énergie analogue à celle qui est en rapport avec la pesanteur» (*OC VI 1: 354*).<sup>i</sup> A *L'Enracinement*, escrit un any i mig més tard, trobem la mateixa idea, més desenvolupada: per fer de «l'étude de l'âme une science», «il faudrait y introduire la notion d'énergie, en posant que les phénomènes psychiques, comme les phénomènes physiques, sont des modifications dans la répartition et la qualité de l'énergie et son déterminés par les lois de l'énergétique» (*OC V 2: 357*).<sup>ii</sup>

Hem de postular doncs que les nostres possibilitats d'acció estan determinades per la quantitat i la qualitat de l'energia disponible. Al quadern K4 llegim: «[Λ<sub>e</sub>] [Llei de l'energia] Il faut faire telle chose. Mais où puiser l'énergie? Une action vertueuse peut abaisser, s'il n'y a pas d'énergie disponible au même niveau» (*OC VI 2: 121*).<sup>iii</sup> Només podem obeir l'imperatiu moral si tenim en nosaltres l'energia qualificada que aquesta obediència exigeix.

Per caracteritzar la qualitat de l'energia, Weil defineix com a mínim dos nivells diferents en funció dels mòbils vers els quals aquesta pot ser mobilitzada. L'energia vegetativa és la que mobilitzem per satisfer les necessitats purament biològiques del nostre organisme. Al quadern K6 la defineix com «l'énergie vitale même» (*OC VI 2: 359*), i al quadern K16, escrit a Nova York, com aquella «qui

---

<sup>196</sup> Per una anàlisi de la lectura que Weil feu del llibre de Koestler, vegeu Jane Doering (2009: 312-316).

<sup>i</sup> «Aplicació de la noció d'energia a la vida humana, energia anàloga a la que està relacionada amb la gravetat»

<sup>ii</sup> «caldria introduir-hi la noció d'energia, assenyalant que els fenòmens psíquics, com els fenòmens físics, són modificacions en la distribució i la qualitat de l'energia i són determinats per les lleis de l'energètica» (Weil, 2016: 319).

<sup>iii</sup> «[Λ<sub>e</sub>] Cal fer tal cosa. Però d'on treure l'energia? Una acció virtuosa pot rebaixar, si no hi ha energia disponible del mateix nivell»

fait fonctionner les mécanismes chimico-biologiques indispensables à la vie» (*OC VI 4: 254*).<sup>i</sup> Weil la diferencia d'un altre tipus d'energia, definit ja al quadern K3: «Énergie supplémentaire (extra-vitale) et voyageuse, clef de la vie humaine. (On peut, si on veut, la nommer sexuelle – Afflue à l'adolescence, diminue ensuite)» (*OC VI 1: 321*).<sup>ii</sup>

Aquest segon tipus d'energia és el que mobilitzem per perseguir fins que no tenen una relació directa amb la nostra supervivència biològica, i defineix per Weil el desig específicament humà. Al quadern K4 afirma que és «la source du désir» (*OC VI 2: 91*),<sup>iii</sup> i al quadern K16 de Nova York la vincula amb la voluntat: «l'énergie supplémentaire» és «celle qui nourrit le désir, celle qui alimente la volonté» (*OC VI 4: 254*), aquella «que l'homme dirige à son gré vers ce qui lui paraît bien pour lui» (ibíd.: 255).<sup>iv</sup> I cal pensar que aquestes opinions sobre el que és bo per un mateix són generades per la imaginació, atès que al quadern K6 escriu: «L'imagination, c'est l'énergie supplémentaire» (*OC VI 2: 319*).<sup>v</sup>

Les lleis d'aquesta energia, clau de la vida humana, ens permetran comprendre doncs les lleis de la imaginació, i és per això que el seu estudi té per Weil una gran importància política. Recordem que al text de 1937, «Méditations sur un cadavre», afirmava: «L'imagination est toujours le tissu de la vie sociale et le moteur de l'histoire» (*OC II 3: 74*),<sup>vi</sup> i en una variant de l'article escrivia que l'art de la política consisteix a preveure les «oscillations mystérieuses» de la imaginació col·lectiva (ibíd.: 288). Els anys no la fan canviar d'opinió, atès que el 1943 a «Y a-t-il une doctrine marxiste?» encara escrivia: «Il n'y a rien de plus réel que l'imagination; ce qui est imaginé n'est pas réel, mais l'état où se trouve l'imagination est un fait. Un certain état de l'imagination étant donné, il ne peut être modifié que si les causes susceptibles de produire un tel effet sont mises en jeu» (*OC V 1: 314*).<sup>vii</sup> L'eficàcia dels mètodes hitlerians es basava en el seu impacte sobre la imaginació, com escrivia Weil al «Projet»: «Hitler n'a jamais perdu de vue la nécessité essentielle de frapper l'imagination de tous» (*OC IV 1: 406*).<sup>viii</sup> Si per vèncer-lo cal «frapper maintenant plus fort que lui»

---

i «que fa funcionar els mecanismes químic-biològics indispensables per la vida»

ii «Energia suplementària (extra-vital) i mòbil, clau de la vida humana. (Si volem, podem anomenar-la sexual –flueix abundantament a l'adolescència, després disminueix)»

iii «font del desig»

iv «aquella que nodreix el desig, la que alimenta la voluntat», «que l'home dirigeix lliurement cap al que li sembla un bé per ell»

v «La imaginació és l'energia suplementària»

vi «La imaginació és sempre el teixit de la vida social i el motor de la història

vii «No hi ha res més real que la imaginació; el que imaginem no és real, però l'estat en què es troba la imaginació és un fet. Si un determinat estat de la imaginació té lloc, només pot modificar-se si es posen en joc les causes capaces de produir aquest efecte»

viii «Hitler no ha perdut mai de vista la necessitat essencial de colpejar la imaginació de tothom»

(ibíd.: 408), llavors és molt important, des d'un punt de vista polític, analitzar les lleis de l'energia suplementària que alimenta la imaginació.

Un altre concepte central en aquesta sistematització d'una ciència de l'ànima és el de desig, que ja ha aparegut relacionat amb l'energia suplementària. Com afirma Vetö, segons Weil el desig «constitue le fond même de notre être» (2014: 61);<sup>i</sup> en un text de 1942, «À propos du *Pater*», Weil escrivia: «Nous ne pouvons pas nous empêcher de désirer; nous sommes désir» (OC IV 1: 338).<sup>ii</sup> Estudiar les lleis que regulen l'ànima humana vol dir doncs estudiar les lleis que regulen el desig.

Això no obstant, Weil no acaba d'aclarir la relació que hi ha entre l'energia i el desig. Ja hem vist que al quadern K4 els distingia i deia que l'energia suplementària era «la source du désir» (OC VI 2: 91);<sup>iii</sup> al quadern K7, en canvi, sembla identificar-los: «Le désir est énergie» (ibíd.: 460).<sup>iv</sup> I al text «Condition première d'un travail non servile», de 1942, afirma, invertint la primera afirmació, que el desig és la font de l'energia: «dans la nature humaine il n'y a pas pour l'effort d'autre source d'énergie que le désir» (OC IV 1: 419).<sup>v</sup>

Weil mantindrà en molts textos, i fins al final de la seva vida, l'opinió segons la qual els objectes de desig aporten energia a l'ànima. A «Dieu dans Platon», escrit a principis de 1942, assenyala: «Les objets sont des sources d'énergie, mais l'énergie a des niveaux différents [...]. D'une manière générale, tout ce qui est désiré est source d'énergie, et l'énergie est du même niveau que le désir» (OC IV 2: 115).<sup>vi</sup> I a *L'Enracinement* escriu que «jamais aucune action n'est exécutée en l'absence de mobiles capables de fournir pour elle la somme indispensable d'énergie» (OC V 2: 263).<sup>vii</sup>

Aquesta idea es basa en experiències quotidianes. Quan veiem davant nostre alguna cosa que desitgem, tot el nostre cos sembla impulsat a dirigir-s'hi, i no sentíem aquest impuls abans de veure-la, encara que ja la desitjàvem. Això semblaria suggerir que l'objecte de desig aporta energia a l'ànima. Weil escriu en els seus quaderns: «L'erreur comme mobile. L'erreur comme source d'énergie. Je crois voir un ami. Je cours à lui. Un peu plus près, je m'aperçois que celui vers lequel

---

i «constitueix el fons mateix del nostre ésser»

ii «No podem deixar de desitjar; som desig»

iii «la font del desig»

iv «El desig és energia»

v «a la naturalesa humana no hi ha, per l'esforç, cap altra font d'energia que el desig»

vi «Els objectes són fonts d'energia, però l'energia té diferents nivells [...]. D'una manera general, tot el que és desitjat és font d'energia, i l'energia és del mateix nivell que el desig»

vii «mai cap acció no és executada en absència de motius capaços de proporcionar-li la quantitat d'energia indispensable» (Weil, 2016: 212).

je cours est un autre, un inconnu. Cette tache de couleur formé par ce visage, ces vêtements, etc., qui était l'instant d'avant source d'énergie motrice, ne l'est plus. De l'énergie est libérée» (OC VI 2: 336-337).<sup>i</sup>

Això no obstant, aquesta concepció té conseqüències difícilment acceptables. Si l'objecte de desig aportés una energia real a l'ànima, «énergie motrice», llavors la presència del fuet permetria a l'esclau realitzar esforços il·limitats, atès que el desig d'evitar el càstig li aportaria constantment nova energia; o la visió de la meta renovaria l'energia del corredor, evitant així tot cansament. Weil se n'adona que això no és veritat, perquè als seus quaderns escriu: «le désir, et toute activité qui procède du désir, cesse par la fatigue» (ibíd.: 93).<sup>ii</sup> Segons aquesta idea, l'energia és la condició de possibilitat del desig, i per tant no pot derivar-ne: si la fatiga impedeix l'activitat orientada pel desig, llavors l'energia que determina si estem o no fatigats no pot procedir del desig.

Weil mateixa sembla assumir que és estrany considerar els objectes de desig com a fonts d'energia. Al quadern K6 afirma explícitament: «Les objets ne donnent sûrement pas d'énergie; ils concentrent ce qu'il y a toujours en nous (même dans l'épuisement) d'énergie vitale non orientée, dispersée» (ibíd.: 294).<sup>iii</sup> Això ens permet precisar les relacions que hi ha entre el desig i l'energia pel que fa a la possibilitat de l'acció humana: el desig no és ben bé l'energia, ni tampoc la seva font, sinó el que orienta l'energia que tenim a l'ànima donant-li un mòbil. Sense aquesta orientació, per molta energia que tinguem, l'acció és impossible, i la presència en l'ànima d'energia no orientada, com veurem, és percebuda dolorosament. El desig és una de les condicions de possibilitat de l'acció, però no l'única: per molt que desitgem alguna cosa, només podem actuar per aconseguir-ho si ja tenim energia en nosaltres, i és per això que la fatiga anul·la l'eficàcia del desig. La vida anímica de l'ésser humà està constituïda doncs per l'energia disponible i el desig que l'orienta, vinculant-la a un determinat objecte o mòbil. Amb tot, com hem vist, Weil no resol aquesta ambigüïtat, que es manté fins al final de la seva vida i determina les descripcions que farà dels diversos fenòmens anímics que analitzarem.

---

i «L'error com a mòbil. L'error com a font d'energia. Crec veure un amic. Corro cap a ell. Una mica més tard, m'adono que aquell cap a qui corro és algú altre, un desconegut. Aquesta taca de color formada per aquesta cara, aquesta roba, etc., que just abans era una font d'energia motriu, ja no ho és. S'allibera energia»

ii «el desig, i tota activitat que procedeix del desig, s'acaba per la fatiga»

iii «Segurament, els objectes no donen energia; concentren la quantitat d'energia vital desorientada i dispersa que sempre hi ha en nosaltres (fins i tot en l'esgotament)»



Per Weil, una de les característiques del desig humà és que és il·limitat. No hem d'entendre aquesta afirmació com una conclusió deduïda de determinades premisses metafísiques, sinó com una veritat de fet. Weil pensava que, si som sincers amb nosaltres mateixos, sabem que el nostre desig és il·limitat, atès que tant bon punt obtenim el que desitgem, ens posem a desitjar una altra cosa. En un text de 1942, «Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu», escriu:

On sait bien que ce qu'on a en fait de bien, richesse, pouvoir, considération, connaissances, amour de ceux qu'on aime, prospérité de ceux qu'on aime, et ainsi de suite, ne suffit pas à satisfaire. Mais on croit que le jour où on en aura un peu plus on sera satisfait. On le croit parce qu'on se ment à soi-même. Car si on y pense vraiment quelques instants on sait que c'est faux. Ou encore si on souffre du fait de la maladie, de la misère ou du malheur, on croit que le jour où cette souffrance cessera on sera satisfait. Là encore, on sait que c'est faux; que dès qu'on s'est habitué à la cessation de la souffrance on veut autre chose. (OC IV 1: 280)<sup>i</sup>

Als quaderns llegim: «Il y a toujours de l'illimité dans le désir. Conquérir seulement le globe terrestre? Vivre seulement cent ans? Toucher seulement 40% de profit sur l'argent qu'on a placé?» (OC VI 2: 74).<sup>ii</sup> I també anota una conversa que tingué amb Rieu, el viticultor per qui va treballar durant un mes com a veremadora: «R[ieu]. Dans telles conditions... “au bout d'une année de travail, on n'a rien fait”, il n'y a que conservation. – “Mais on a vécu.” – “Moi, s'il fallait travailler seulement pour vivre, je ne pourrais pas.” [...] Travailler pour vivre, pour lui, c'est travailler à vide. “Je n'ai de goût à travailler que si je pense à m'agrandir toujours davantage”» (ibíd.: 190-191).<sup>iii</sup>

El desig orienta l'energia, i no podem actuar, encara que tinguem energia, si aquesta no està orientada pel desig. Però això només és possible si el desig pot associar-la a un mòbil que promet d'alguna manera un bé il·limitat. Per aquest motiu el desig humà implica sempre algun grau d'autoengany que es fa possible gràcies al treball de la imaginació. Rieu pot treballar si aquest

---

i «Sabem bé que els béns que tenim efectivament, riquesa, poder, consideració, coneixements, amor de les persones que estimem, prosperitat d'aquells que estimem, etcètera, no són suficients per satisfer-nos. Però creiem que quan en tinguem una mica més estarem satisfets. Ho creiem perquè ens mentim a nosaltres mateixos. Perquè si hi pensem verdaderament durant uns instants sabem que és fals. O, si patim per culpa de la malaltia, de la misèria o de la desgràcia, creiem que quan aquest patiment cessi estarem satisfets. També en aquest cas sabem que és fals; que des del moment en què ens hem habituat a l'absència de patiment, volem una altra cosa»

ii «Hi ha sempre il·limitat en el desig. Conquerir només el globus terrestre? Viure només cent anys? Obtenir només el 40% dels diners que hem invertit?»

iii «R[ieu]. En aquestes condicions... “al cap d'un any de treball, no hem fet res”, només hi ha conservació. –“Però hem viscut.” –“Jo no podria treballar si hagués de fer-ho només per viure.” [...] Per ell, treballar per viure és treballar per no-res. “Només m'agrada treballar quan penso en créixer sempre una mica més”»

esforç li aporta uns beneficis sempre creixents, és a dir il·limitats. Com que és evident que els guanys reals, els objectes tangibles i presents del desig són sempre limitats, essent com són coses d'aquest món concretes, particulars i finites, la imaginació només pot convertir-los en promeses d'una satisfacció infinita posant-los en el futur. Per això Weil afirma: «*Le désir est un élan de la pensée vers l'avenir*» (ibíd.: 202).<sup>i</sup>

### *Vulnerabilitat i desgràcia*

A aquesta característica cal afegir el fet que no podem suportar pensar que el nostre desig quedarà insatisfet i que els nostres esforços siguin en va: «[Λ] *On a toujours besoin de recevoir sous une forme ou sous une autre l'équivalent de ce qu'on dépense*» (ibíd.: 122).<sup>ii</sup> I més endavant: «*Tout effort procède d'une source d'énergie et cherche une récompense*» (ibíd.: 145).<sup>iii</sup> Per això el desig humà, potser a diferència de l'animal, està relacionat amb un sentiment de justícia: no només volem satisfer els nostres desitjos, sinó que ens creiem amb el dret d'exigir al món aquesta satisfacció. Hi ha sempre un to reivindicatiu en el desig. Al text «*À propos du Pater*», exposa «les droits que nous croyons que le passé nous donne sur l'avenir»:<sup>iv</sup>

D'abord le droit à une certaine permanence. Quand nous avons eu la jouissance de quelque chose pendant longtemps, nous croyons que c'est à nous, et que le sort nous doit de nous en laisser encore jouir. Ensuite le droit à une compensation pour chaque effort, quelle que soit la nature de l'effort, travail, souffrance ou désir. [...] Toutes les fois que quelque chose est sorti de nous nous avons absolument besoin qu'au moins l'équivalent rentre en nous, et parce que nous en avons besoin nous croyons y avoir droit. (*OC IV 1: 342*)<sup>v</sup>

Quan un objecte es mostra incapaç de recompensar els esforços que hem dedicat per aconseguir-lo, o quan veiem que no pot satisfer les expectatives il·limitades que hi havíem dipositat, l'energia que fins aleshores hi estava vinculada es desorienta i esdevé inutilitzable. Aquest fenomen d'energia sense orientació constitueix el que Weil anomena l'experiència del buit, que no podem suportar:<sup>197</sup>

i «*El desig és un impuls del pensament cap al futur*»

ii «[Λ] *Sempre tenim la necessitat de rebre d'una manera o d'una altra l'equivalent del que hem gastat*»

iii «*Tot esforç procedeix d'una font d'energia i busca una recompensa*»

iv «els drets que creiem que el passat ens dona sobre el futur»

v «D'entrada el dret a una certa permanència. Quan hem gaudit d'alguna cosa durant molt de temps, creiem que és nostra, i que la fortuna ha de deixar-nos-en gaudir encara més. També el dret a una compensació per cada esforç, sigui quina sigui la naturalesa de l'esforç, treball, patiment o desig. [...] Cada vegada que alguna cosa surt de nosaltres, necessitem absolutament que al menys l'equivalent torni a entrar en nosaltres, i perquè ho necessitem creiem que hi tenim dret»

197 En aquest moment només destaco aquesta característica «negativa» del concepte de «buit» perquè l'anàlitzo partint del punt de vista «materialista» que hem descrit més amunt. Més endavant apareixeran connotacions més positives.

«Par moments, une violence extérieure crée le sentiment d'un vide. Mort soudaine, trahison, absence d'un être cher, perte soudaine de quelque chose à quoi la pensée de l'avenir était accrochée. Oscillations. Il y a vraiment du vide, car il y a dans l'âme de l'énergie non orientée. S'épuise alors en mouvements désordonnés» (OC VI 2: 286).<sup>i</sup>

La imaginació treballa sempre per evitar aquesta sensació de buidor, però no és omnipotent: necessita objectes reals en els qual col·locar aquestes esperances de satisfacció il·limitada. Hi ha circumstàncies que fan que el treball de la imaginació esdevingui impossible i imposen aquest buit a l'ànima. Per exemple, la mort d'una persona estimada: «[Λ<sub>vide</sub>] La douleur de la mort d'autrui; c'est cette douleur du vide, du déséquilibre – Efforts désormais sans objet, donc sans récompense...» (ibíd.: 138).<sup>ii</sup> D'altra banda, com que la imaginació només pot treballar col·locant la satisfacció il·limitada del desig en el futur, tot el que ens en priva, imposant la presència de la mort o d'una subordinació extrema, aporta també aquest sentiment: «L'objet, la récompense sont dans l'avenir. Privation d'avenir, vide, déséquilibre» (ibíd.).<sup>iii</sup> Als quaderns de Nova York llegim: «Le cri de l'orgueil, c'est "l'avenir est à moi", sous quelque forme que ce soit» (OC VI 4: 130);<sup>iv</sup> la privació i el dolor ens fan «éprouver sous forme d'angoisse l'absence de prise, l'impuissance totale de l'homme sur l'avenir même prochain» (ibíd.).<sup>v</sup>

La desgràcia (*malheur*), segons el significat precís que Weil dona a aquest mot, té lloc quan les circumstàncies posen de manifest la nostra radical impotència, la falsedat de la cosmovisió fabricada per la imaginació segons la qual tenim el poder i el dret d'exigir al món la satisfacció dels esforços i patiments passats. En la desgràcia els objectes que servien a la imaginació per omplir els buits són destruïts, l'energia suplementària es desorienta i l'única cosa que es presenta com un mòbil pel desig és la mera supervivència, al nivell de l'energia vegetativa:

Exister n'est pas une fin pour l'homme, c'est seulement le support de tous les biens, vrais ou faux [...]. Quand ils disparaissent, quand l'existence n'est plus ornée d'aucun bien, quand elle est nue, elle n'a plus aucun rapport au bien. Elle est même un mal. Et c'est à ce moment même qu'elle se substitue

---

Per una anàlisi d'aquest concepte en l'obra weiliana, vegeu Farron-Landry (1983), Little (1987) i Winch (1989: 120-132).

- i «A vegades, una violència exterior crea el sentiment d'un buit. Mort sobtada, traïció, absència d'un ésser estimat, pèrdua sobtada d'alguna cosa de la qual depenia el pensament del futur. Oscil·lacions. Hi ha verdaderament buit, perquè hi ha energia no orientada en l'ànima. Llavors s'esgota en moviments desordenats»
- ii «[Λ<sub>buit</sub>] El dolor de la mort d'algú altre; és aquest dolor del buit, del desequilibri – Esforços que a partir d'ara seran sense objecte, i per tant sense recompensa...»
- iii «L'objecte i la recompensa són en el futur. Privació de futur, buit, desequilibri»
- iv «El crit de l'orgull és "el futur és meu", de la manera que sigui»
- v «experimentar en forma d'angoixa l'absència de cap lloc per on agafar-lo, la impotència total de l'home en relació amb el futur, fins i tot proper»

à tous les biens absents, qu'elle devient en elle-même l'unique fin, l'unique objet du désir. Le désir de l'âme se trouve attaché à un mal nu et sans voile. L'âme est alors dans l'horreur. (*OC IV 1*: 419)<sup>i</sup>

No hi ha desgràcia si aquesta destrucció dels lligams que mantenen l'energia orientada cap a determinats objectes de desig no s'acompanya de patiment físic: «Si la douleur physique est tout à fait absente», diu Weil a «L'amour de Dieu et le malheur», «il n'y a pas malheur pour l'âme, parce que la pensée se porte vers n'importe quel autre objet» (ibíd.: 347-348).<sup>ii</sup> El patiment significa l'entrada de l'àmbit de la vida vegetativa en la imaginació, i és necessari perquè es produeixi l'esquinçament del vel amb què la imaginació oculta constantment la veritat de la nostra condició. Però aquest esquinçament no es produeix si el dolor no s'acompanya de la pèrdua dels objectes que permeten orientar l'energia suplementària. El patiment no és doncs l'essencial de la desgràcia: un lluitador de boxa pot suportar una gran quantitat de dolor gràcies al desig i l'esperança d'una recompensa feta de prestigi social i riquesa. Per això: «Il n'y a vraiment malheur que si l'événement qui a saisi une vie et l'a déracinée l'atteint directement ou indirectement dans toutes ses parties, sociale, psychologique, physique. Le facteur social est essentiel. Il n'y a pas vraiment malheur là où il n'y a pas sous une forme quelconque déchéance sociale ou appréhension d'une telle déchéance» (ibíd.: 348).<sup>iii</sup>

La desgràcia és la demostració flagrant de la falsedat de la representació del món que constantment intenta construir la imaginació. Per això es troba al centre de la ciència de l'ànima weiliana: la mobilització de l'energia suplementària per part de la imaginació es dirigeix a protegir l'ànima de la veritat que revela la desgràcia. La llei central de la part de l'ànima que constitueix el «jo» ja està continguda en l'observació que Weil havia fet el 1937: «la réaction immédiate devant le malheur est le mépris» (*SP II*: 168).<sup>iv</sup> A «L'amour de Dieu et le malheur», de 1942, escriu: «La pensée fuit le malheur aussi promptement, aussi irrésistiblement qu'un animal fuit la mort» (*OC IV 1*: 348).<sup>v</sup> És per això que, segons Weil, vivim en la mentida, en una representació imaginària del món on som

---

i «Existir no és un fi per l'home, és només el suport de tots els béns, veritables o falsos [...]. Quan desapareixen, quan l'existència ja no és adornada amb cap bé, quan està nua, ja no té cap relació amb el bé. És fins i tot un mal. I justament en aquest moment substitueix tots els béns absents, es converteix ella mateixa en l'únic fi, l'únic objecte de desig. El desig de l'ànima es troba aferrat a un mal nu i sense vel. L'ànima és llavors en l'horror»

ii «Si el dolor físic està totalment absent, no hi ha desgràcia per a l'ànima, perquè el pensament pot dirigir-se a qualsevol altre objecte» (Weil, 2008: 62).

iii «Només hi ha autèntica desgràcia si l'esdeveniment que s'ha apoderat d'una vida i l'ha desarrelada, l'afecta directament o indirectament en totes les seues parts, social, psicològica, física. El factor social és essencial. No hi ha realment desgràcia allà on no hi ha, d'una manera o d'una altra, degradació social o consciència d'eixa degradació» (ibíd.: 62).

iv «la reacció immediata davant la desgràcia és el menyspreu»

v «El pensament defuig la desgràcia tan ràpidament i irrisistiblement com un animal defuig la mort» (Weil, 2008: 62)

invulnerables, on tenim drets que ens protegeixen de la desgràcia: «Nous naissons et vivons *dans le mensonge*» (OC IV 2: 96).<sup>i</sup>

La veritat insuportable que ens revela la desgràcia és que el món real no garanteix en cap cas ni la satisfacció dels nostres desitjos ni la recompensa dels nostres esforços: que els «drets» que pensem tenir sobre el futur són totalment il·lusoris. Que res del que fem en el present pot protegir-nos de la desgràcia i la mort i que la nostra extrema fragilitat ens deixa exposats als embats de la fortuna.

Segons l'etimologia de la paraula «vulnerabilitat» que estableix la pensadora Francesca Consolaro, el mot deriva del llatí *vulnus*, que vol dir «“apertura prodotta da colpo o morso”, e più in particolare indica “ferita, piaga, colpo, offesa, danno, dolore”» (2009: 45).<sup>ii</sup> Del verb *inferre* utilitzat a l'expressió llatina *inferre vulnus*, «produir o fer una ferida», deriven justament el verb «ferir» en català o «ferire» en italià (ibíd.: 46). La paraula *vulnus* també està relacionada amb el participi *vulsus*, que vol dir depilat o sense pèl, i fa referència a la «pelle esposta, non protetta da barba, o dal manto nel caso di animali. In modo più radicale, questa condizione di totale nudità allude non solo a chi è rasato ma anche a chi da sempre è privo di barba, come le donne e i bambini» (ibíd.).<sup>iii</sup> «Vulnerable» fa referència doncs a aquell que està exposat, que pot ser ferit i està desprotegit davant la força.

Entesa la vulnerabilitat d'aquesta manera, podem afirmar que la veritat de la condició humana que revela la desgràcia, segons Weil, és justament la nostra extrema vulnerabilitat.<sup>198</sup> Ser humà vol dir estar constantment exposat a la possibilitat de la desgràcia, és a dir, a la possibilitat de ser ferit en els aspectes social, físic i psicològic del nostre ésser. Escriu Weil a «L'amour de Dieu et le malheur»:

ce qui est en fait perpétuellement présent [...], c'est la possibilité du malheur. Les trois faces de notre être y sont toujours exposées. Notre chair est fragile; n'importe quel morceau de matière en mouvement peut la percer, la déchirer, l'écraser ou encore fausser pour toujours un des rouages intérieurs. Notre âme est vulnérable, sujette à des dépressions sans causes, pitoyablement dépendante

---

i «Naixem i vivim *en la mentida*»

ii «“obertura produïda per un cop o una mossegada”, i més en particular indica “ferida, llaga, cop, ofensa, dany, dolor”»

iii «pell exposada, no protegida per la barba o pel pelatge en el cas dels animals. De manera més radical, aquesta condició de nuesa total fa referència no només a qui s'ha afaitat sinó també a qui mai no ha tingut barba, com les dones i els infants»

198 Com assenyala Rita Fulco: «Con Simone Weil si potrebbe dire che “il proprio dell'uomo” consiste nell'essere *esposto*, e quindi sottoposto, alla *necessità*, [...] alla *forza* [...]. *L'esposizione* rivela l'intrinseca *vulnerabilità* dell'essere umano» (2020: 9).

de toutes sortes de choses et d'êtres eux-mêmes fragiles ou capricieux. Notre personne sociale, dont dépend presque le sentiment de notre existence, est constamment et entièrement exposée à tous les hasards. (OC IV 1: 361)<sup>i</sup>

És precisament aquesta «fragilité presque infinie» (ibíd.) el que la nostra imaginació treballa per ocultar, mobilitzant tota l'energia disponible. Aquest intent de velar la nostra vulnerabilitat està doncs al centre de la ciència weiliana de l'ànima. «En esta vulnerabilidad», escriu Revilla, «se encuentra el origen de los mecanismos de defensa, de la tendencia a construir un orden protector pero irreal» (2003: 23). Si Adriana Cavarero ha pogut afirmar que fins a Lévinas, «en la historia de la filosofía, la palabra “vulnerabilidad” está casi ausente» (2019: 4), potser és just reconèixer que el pensament de Weil constitueix una excepció.

### *Una llei violenta d'expansió*

Si el desig humà fos limitat, la imaginació només hauria de crear una concepció del món en què la nostra situació fos estable i hi hagués un equilibri entre els esforços i les recompenses. Però com que és il·limitat, no només volem conservar-nos en la nostra situació actual, sinó progressar i créixer: «*Pour l'imagination humaine, la conservation est du VIDE*» (OC VI 2: 238).<sup>ii</sup> Necessitem percebre que els nostres esforços milloren la nostra situació, és a dir, que amb cada esforç estem més protegits de la privació i la desgràcia i ens col·loquem en una posició on els nostres desitjos poden ser més fàcilment satisfets. Aquesta és la llei que domina l'àmbit dels mòbils del «jo», que mobilitzen l'energia suplementària: una llei d'expansió. Els éssers humans estem autènticament dominats per la llei enunciada pels atenesos citats per Tucídides: «Comme du gaz, l'âme tend à occuper la totalité de l'espace qui lui est accordé. Un gaz qui se rétracterait et laisserait du vide, ce serait contraire à la loi d'entropie. Thucydide: “Chacun exerce tout le pouvoir dont il dispose”. Chacun s'étend autant qu'il peut» (ibíd.: 285).<sup>iii</sup>

---

i «el que és de fet perpètuament present [...] és la possibilitat de la desgràcia. Les tres dimensions del nostre ésser hi estan sempre exposades. La nostra carn és fràgil; qualsevol tros de matèria en moviment pot ferir-la, esquinçar-la, esclafar-la o espatllar per sempre un dels engranatges interiors. La nostra ànima és vulnerable, subjecta a depressions sense causes, llastimosament dependent de tot tipus de coses i d'éssers ells mateixos fràgils o capritxosos. La nostra persona social, de la qual depèn gairebé el sentiment de la nostra existència, està constant i enterament exposada a l'atzar»

ii «*Per la imaginació humana, la conservació és un BUIT*»

iii «Com un gas, l'ànima tendeix a ocupar la totalitat de l'espai que li és concedit. Un gas que s'enretirés i deixés un buit seria contrari a la llei de l'entropia. Tucídides: “Cadascú exerceix tot el poder de què disposa”. Cadascú s'estén tant com pot»

És evident, però, que en la majoria de casos aquest poder d'expansió és limitat. L'ànima topa amb obstacles que li impedeixen créixer, amb el dolor i la privació. Com que la representació del món construïda per la imaginació ens fa creure que tenim el dret de satisfer els nostres desitjos, el xoc contra els límits serà viscut no només com un patiment, sinó com una ofensa: «Toutes les fois qu'un effort est sorti de nous et que l'équivalent de cet effort ne revient pas vers nous sous la forme d'un fruit visible, nous avons un sentiment de déséquilibre, de vide, qui nous fait croire que nous sommes volés» (OC IV 1: 342).<sup>i</sup> Se'ns ha robat alguna cosa: se'ns ha pres quelcom que era nostre, i per tant tenim el dret de reclamar-ho. Ens veiem llavors empesos a restituir la concepció del món que la privació ha destruït mitjançant la venjança, la violència dirigida contra el que obstaculitza el nostre moviment d'expansió: «Le désir de la vengeance est un désir d'équilibre» (OC VI 2: 137).<sup>ii</sup> El que primer era un moviment actiu d'apropiació del que desitgem es converteix en un moviment reactiu de destrucció.

Podríem doncs distingir dues situacions. La primera és aquella en la que viuen les persones amb poder suficient per imposar els seus desitjos al món i a la resta d'éssers humans: viuen feliçment en un moviment d'expansió sense que cap obstacle posi en dubte la representació forjada per la seva imaginació. És la situació dels privilegiats, dels tirans, d'aquelles persones que poden fer el que volen impunement. Per aquesta tendència expansiva del nostre ésser, tota absència de límits és viscuda amb una salvatge felicitat embriagadora. Això explica, per Weil, les brutalitats que persones aparentment justes poden arribar a cometre o bé contra els seus inferiors, als quals poden fer mal impunement, o bé contra els enemics en una situació de guerra. Afirmar a «La personne et le sacré», escrit a Londres:

Il n'y a d'autres limites à nos vœux que les nécessités de la matière et l'existence des autres humains autour de nous. Tout élargissement imaginaire de ces limites est voluptueux, et ainsi il y a volupté en tout ce qui fait oublier la réalité des obstacles. C'est pourquoi les bouleversements, comme la guerre et la guerre civile, qui vident les existences humaines de leur réalité [...], sont tellement enivrants. C'est pourquoi aussi l'esclavage est si agréable aux maîtres. (OC V 1: 214)<sup>iii</sup>

---

i «Sempre que un esforç surt de nosaltres i l'equivalent d'aquest esforç no retorna a nosaltres en la forma d'un fruit visible, tenim un sentiment de desequilibri, de buit, que ens fa creure que se'ns ha robat alguna cosa»

ii «El desig de la venjança és un desig d'equilibri»

iii «No hi ha altres límits nostres volers a part de les necessitats de la matèria i l'existència dels altres humans al nostre voltant. Tot eixamplament imaginari d'aquests límits és voluptuós, i per això trobem un gran plaer en tot el que fa oblidar la realitat dels obstacles. És per aquesta raó que els daltabaixos, com la guerra o la guerra civil, que buiden les existències humanes de la seva realitat [...], són tan embriagadors. És també per aquest motiu que l'esclavatge és tan agradable als amos»

Quan aquest moviment expansiu xoca amb un obstacle, apareix un desequilibri degut a la desorientació de l'energia suplementària, produint la sensació de «buit». Per Weil la justícia consisteix a acceptar aquest límit renunciant al moviment d'expansió per respecte a la vida dels éssers humans que viuen al nostre voltant, com escriu a «À propos de la doctrine pythagoricienne»: «au fond pour nous la suprême justice est l'acceptation de la coexistence avec nous de tous les êtres et de toutes les choses qui en fait existent» (OC IV 2: 282).<sup>i</sup> Però això és contrari a les lleis que dominen la nostra ànima: ens sentim constantment impulsats a créixer, i quan quelcom obstaculitza aquest creixement, la imaginació mobilitza l'energia suplementària que ha quedat deslligada donant-li una nova orientació. El que abans era un moviment d'expansió es converteix en un moviment de destrucció dirigit contra l'obstacle que impedeix el nostre creixement. Per això la privació no ens apropa a la justícia, sinó que senzillament ens desplaça d'una forma eufòrica i expansiva d'injustícia a una forma trista, reactiva i ressentida: passem del desig d'expansió a l'odi. Aquest és el treball de la imaginació davant la privació i el dolor. Weil escriu als seus quaderns: «[Λ] *Pesanteur*. Le vide (non accepté) produit de la haine, de l'aigreur, de l'amertume, de la rancune. Le mal qu'on désire à ce qu'on hait, et qu'on imagine, rétablit l'équilibre. [Λ] L'imagination (non contrôlée) est productrice d'équilibre, réparatrice des déséquilibres et des vides» (OC VI 2: 141).<sup>ii</sup>

La llicència és doncs la injustícia dels amos; el ressentiment, la injustícia dels esclaus. Per evitar-ho, és evident, el que cal és «acceptar el buit»: això és el que, en efecte, han de poder fer les infermeres del projecte weilià, que no només han de respectar els límits que les altres persones imposen a la seva voluntat, sinó fins i tot inclinar-se vers els ferits, els indefensos, els que no oposen cap resistència. Però no serveix de gaire cosa enunciar l'imperatiu moral si abans no compremem com combatre aquesta tendència que impedeix que l'obeïm.

Acceptar el buit quan patim és contranatural. Així com un animal ferit respon més agressivament quan se sent amenaçat, també la imaginació, al perdre els objectes a què estava aferrada, busca furiosament un nou aferrament per omplir el buit. L'energia suplementària alimenta un odi dirigit violentament contra l'obstacle. Si aquest és superior a les nostres forces, llavors redirigim l'odi cap a aquells que són més febles que nosaltres o contra els que sabem que no es venjaran perquè ens estimen o depenen de nosaltres: «[Λ<sub>e</sub>] *Mécanique humaine*. Quiconque souffre cherche à

i «en el fons, per nosaltres, la suprema justícia és l'acceptació de la coexistència amb nosaltres de tots els éssers i de totes les coses que de fet existeixen»

ii «[Λ] *Gravetat*. El buit (no acceptat) produeix odi, agror, amargor, rancúnia. El mal que desitgem a aquell que odiem, i que imaginem, restableix l'equilibri. [Λ] La imaginació (no controlada) és productora d'equilibri, reparadora de desequilibris i de buits»



communiquer sa souffrance –soit en maltraitant, soit en provoquant la pitié– afin de la diminuer, et la diminue vraiment ainsi. Celui qui est tout en bas, que personne ne plaint, qui n’a le pouvoir de maltraiter personne (s’il n’a pas d’enfant ou d’être qui l’aime), sa souffrance reste en lui et l’empoisonne» (OC VI 2: 119-120).<sup>i</sup> Per aquest desig de «voir autrui souffrir ce qu’on souffre» (ibíd.: 204), que no podem dirigir cap els que són més poderosos, «les rancunes des misérables se portent sur leurs pareils. C’est là un facteur de stabilité sociale» (ibíd.).<sup>ii</sup>

Per Weil aquestes lleis ens dominen realment: «Cela est impérieux comme la pesanteur. Comment s’en délivre-t-on? Comment se délivre-t-on de ce qui est comme la pesanteur?» (ibíd.: 120).<sup>iii</sup> Aquesta és la pregunta fonamental, i ja hem vist que no podem resoldre-la apel·lant simplement a l’autosuggestió o a la força de voluntat (OC V 1: 314).

Si quan patim voler fer patir és perquè l’exercici de la violència ens dona la sensació de controlar el dolor: «Tuer est mauvais (et enivrant) parce que nous nous sentons soustraits à la mort que nous infligeons» (OC VI 2: 313).<sup>iv</sup> Com diu Adriana Cavarero a partir d’un text d’Elias Canetti: «Tras la carnicería, el superviviente tiene también la experiencia embriagadora de un “sentido de invulnerabilidad”» (2019: 5). Fina Birulés indica: «la violencia humana es fruto de la voluntad [...] de que nada *altere* o interfiera en la supuesta soberanía, invulnerabilidad y completitud del sujeto, como si éste reaccionara agresivamente cuando, en sus relaciones y conflictos con los demás, entrevé su propia vulnerabilidad y dependencia» (2007: 19).

El patiment no és doncs un remei contra la injustícia, no anul·la el treball de la imaginació, sinó que ens impulsa a fer patir. «Tous les péchés», escriu Weil, «sont des tentatives pour combler des vides» (OC VI 2: 193).<sup>v</sup> El patiment provoca un buit, una esquerda en la representació il·lusòria fabricada per la imaginació on som invulnerables, i llavors ens veiem empesos, com per una necessitat vital, a compensar-ho fent patir o aferrant-nos encara més desesperadament als objectes que creïem posseir.

---

i «[Λ<sub>c</sub>] Mecànica humana. Aquell que pateix intenta comunicar el seu patiment –ja sigui maltractant o suscitant la pietat– per tal de disminuir-lo, i el disminueix verdaderament d’aquesta manera. Qui és a sota de tot, que ningú no plany, que no té el poder de maltractar ningú (si no té fills ni cap persona que l’estimi), el seu patiment roman en ell i l’enverina»

ii «veure els altres patir el que nosaltres patim», «les rancúnies dels miserables es dirigeixen contra els seus semblants. Aquest és un factor d’estabilitat social»

iii «Això és tan imperiós com la gravetat. Com alliberar-se’n? Com alliberar-se del que és com la gravetat?»

iv «Matar és dolent (i embriagador) perquè ens sentim sostrets de la mort que infligim»

v «Tots els pecats són temptatives d’omplir buits»

Tanmateix, el patiment no és la desgràcia. Podríem pensar que la desgràcia, desaferrant-nos violentament de tots els objectes que normalment perseguim mitjançant l'energia suplementària, ens obliga a acceptar que la representació del món que construeix la imaginació és falsa. Però no és així: la desgràcia ens empeny encara amb més força a aferrar-nos a qualsevol cosa que se'ns presenta al davant com a possible mòbil, encara que sigui la més baixa i injusta del món. Weil observa:

L'homme qui vivait pour sa cité, sa famille, ses amis, pour s'enrichir, pour accroître sa situation sociale... une guerre; on l'emmène comme esclave; et dès lors, pour toujours, il doit s'épuiser jusqu'à l'extrême limite de ses forces, du matin jusqu'au soir, simplement pour exister.

Cela est affreux, impossible, et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir de fin si misérable, pourvu qu'elle se présente, qu'elle soit possible, qu'il ne s'y accroche; comme de faire punir l'esclave qui est à côté de lui. Il n'a plus le choix des fins. N'importe laquelle est comme une branche pour qui se noie. (OC VI 3: 256)<sup>i</sup>

És justament per aquest motiu que hem d'evitar la desgràcia políticament, encara que reveli la veritat de la nostra condició, perquè aquells que hi cauen no estan més a prop de reconèixer-la que la resta, sinó fins i tot més lluny: «Il faut éliminer le vide autant qu'on le peut – et ce n'est guère – de la vie sociale» (OC VI 2: 191).<sup>ii</sup> Si acceptar el buit és sempre humanament impossible –és l'equivalent d'un «effort sans fin particulière», i aquests esforços «sont humainement impossibles» (ibíd.: 292-293)–, acceptar el buit vital que implica la desgràcia ho és encara més. El que la desgràcia produeix de forma automàtica no és el coneixement de la veritat de la condició humana, sinó que ens enfonsa encara més profundament en la mentida:

quand on est dans le malheur ou qu'on la traversé, on ne croit pas davantage à cette vérité, on pourrait presque dire qu'on y croit encore moins [...]. La pensée placée dans la contrainte des circonstances en face du malheur fuit dans le mensonge avec la promptitude de l'animal menacé de mort et devant qui s'ouvre un refuge. Parfois, dans sa terreur, elle s'enfonce dans le mensonge très profondément; aussi arrive-t-il souvent que ceux qui sont ou ont été dans le malheur aient contracté le mensonge comme un

---

i «L'home que vivia per la seva ciutat, la seva família, els seus amics, per enriquir-se, per millorar la seva situació social... una guerra; se l'emporten com a esclau; i des d'aleshores, per sempre més, ha d'esgotar-se fins al límit extrem de les seves forces, des del matí fins a la nit, simplement per existir.

Això és horrorós, impossible, i és per això que, si es presenta i és possible, no pot haver-hi cap fi tan miserable que no s'hi enganxi; com fer que castiguin l'esclau del seu costat. Ja no pot escollir els fins. Qualsevol fi és per ell com una branca pel qui s'ofega»

ii «Cal eliminar el buit de la vida social en la mesura que es pugui –i no és gaire»

vice, au point quelquefois d'avoir perdu en toute chose jusqu'au sens même de la vérité. (OC IV 1: 364)<sup>i</sup>

Com assenyala Rita Fulco, «Weil sa perfettamenteamente che proprio la *vulnerabilità* e il *malheur*, lungi dal costituire di per sé un freno alla violenza, possono addirittura diventare una vera e propria tentazione ad esercitarla: la pulsione aggressiva, infatti, lungi dall'essere da essi limitata, ne viene [...] alimentata» (2019: 36-37).<sup>ii</sup> La desgràcia ens situa en una posició on la temptació de fer el mal és màxima, perquè, com hem vist, en aquesta situació ens aferrem a qualsevol cosa que pugui donar un sentit a la nostra existència, encara que sigui riure'ns de l'esclau crucificat al nostre costat, com el mal lladre de l'Evangeli (Lc 23,39): «On ressemble au mauvais larron quand on cherche une consolation dans le mépris et la haine des compagnons d'infortune. C'est là l'effet le plus commun du véritable malheur» (OC IV 1: 360).<sup>iii</sup> I si no podem aferrar-nos a res, llavors la desgràcia pot tornar-nos literalment bojós. Weil escriu: «Après avoir passé par là, les uns se mettent à se parler à eux-mêmes, comme les fous. Quoi qu'ils fassent après cela, il ne faut avoir pour eux que de la pitié» (OC VI 3: 355-356).<sup>iv</sup>

La desgràcia, per tant, habitualment o bé ens torna bojós, o bé ens omple d'odi i menyspreu contra qualsevol a qui puguem transmetre una part del nostre dolor. No és per tant en cap cas un mitjà per fer-nos justos. Com indica Janiaud: «Les supplices totalitaires et l'esclavage ouvrier n'ouvrent pas la porte à la vie mystique, ils ferment plutôt cette porte avec violence» (2002: 76).<sup>v</sup>

### *La idolatria*

Aquestes afirmacions sobre els efectes de la desgràcia ens obliguen a reflexionar al voltant de les relacions entre l'energia suplementària i la vegetativa. Si un esclau clavat a la creu, humiliat socialment, sofrint i morint de gana i de set, és capaç de girar-se i riure's de l'esclau que pateix al

---

i «quan som en la desgràcia o l'hem travessada, no creiem més en aquesta veritat, gairebé es podria dir que hi creiem encara menys [...]. El pensament situat per la força de les circumstàncies de cara a la desgràcia fuig en la mentida amb la rapidesa de l'animal amenaçat de mort davant del qual s'obre un refugi. A vegades, en el seu terror, s'enfonsa molt profundament en la mentida; així, sovint passa que aquells que són on han estat en la desgràcia contreuen la mentida com un vici, fins al punt, a vegades, de perdre en totes les coses el sentit mateix de la veritat»

ii «Weil sap perfectament que, pròpiament, la *vulnerabilitat* i la *desgràcia*, lluny de constituir per elles mateixes un límit a la violència, poden esdevenir fins i tot una autèntica temptació d'exercitar-la: la pulsio negativa, en efecte, lluny de ser limitada per elles, se'n nodreix»

iii «Ens assemblem al mal lladre quan busquem un consol en el menyspreu i l'odi dels companys d'infortuni. Aquest és l'efecte més comú de la veritable desgràcia»

iv «Després d'haver passat per aquí, alguns es posen a parlar amb ells mateixos, com els bojós. Facin el que facin a partir d'aleshores, no s'ha de sentir per ells altra cosa que pietat»

v «Els suplicis totalitaris i l'esclavatge obrer no obren la porta a la vida mística, més aviat tanquen aquesta porta amb violència»

seu costat, si el pot odiar i menysprear, llavors no podem explicar la desgràcia en termes d'esgotament de l'energia suplementària, perquè el consol que pot trobar «dans le mépris et la haine des compagnons d'infortune» (*OC IV 1: 360*) és evidentment imaginari. La desgràcia, per tant, no esgota l'energia suplementària, sinó que la desorienta desposseint-nos violentament dels objectes reals o imaginaris que li donaven un sentit.

D'altra banda, l'exemple dels fanàtics, capaços de morir per una causa, mostra que un objectiu social pot absorbir l'energia vegetativa: podem mobilitzar el cos i l'ànima fins a la mort per un objectiu que cau totalment dins l'àmbit de la imaginació. Això és evident en la descripció d'un fenomen que per Weil és políticament molt important, i que anomena «idolatria».

La tasca de la imaginació consisteix, com hem vist, a construir una representació del món on estem protegits de la desgràcia, on els patiments i els esforços són recompensats. Això mai és del tot veritat, ni tant sols en els més poderosos, i per això aquesta tasca només pot realitzar-se construint una representació il·lusòria del futur on serà veritat. Aquesta només pot mantenir-se, però, si realment creixem, si els nostres esforços ens aporten cada dia, o cada mes, o cada any, una mica més de diners o una posició social més alta que l'anterior.

Hi ha determinades condicions socials i determinats períodes històrics on aquesta il·lusió pot mantenir-se. Les classes burgeses, per exemple, poden viure de forma confortable en aquest somni de creixement il·limitat: «Un petit industriel, un petit commerçant peuvent s'enrichir et devenir un grand industriel, un grand commerçant» (*OC IV 1: 421*).<sup>i</sup> En moments de creixement econòmic, gran part de la societat pot viure en aquesta il·lusió d'enriquiment: «L'équipement rapide de pays neufs, tels qu'on été l'Amérique et la Russie, produit des changements à un rythme si allègre qu'il propose à tous, presque de jour en jour, des choses nouvelles à attendre, à désirer» (ibíd.).<sup>ii</sup>

No obstant això, en determinades circumstàncies, com per exemple en una guerra o en una crisi econòmica, bona part de la població queda privada de futur, atrapada en una espera angoixant. Aquesta fou precisament la situació de la dècada de 1930. A les *Réflexions* de 1934, Weil escrivia: «Nous vivons une époque privée d'avenir. L'attente de ce qui viendra n'est plus espérance, mais angoisse» (*OC II 2: 30*).<sup>iii</sup> L'energia suplementària, dirigida fins aleshores vers aquest futur que

---

i «Un petit industriel, un petit comerciant, poden enriquir-se i esdevenir un gran industrial, un gran comerciant»

ii «L'equipament ràpid de països nous, com ho han sigut Amèrica i Rússia, produeix canvis a un ritme tan alegre que proposa a tothom, gairebé cada dia, coses noves a esperar, a desitjar»

iii «Vivim en una època privada de futur. L'espera del que vindrà ja no és esperança, sinó angoixa»

prometia un creixement il·limitat, queda en aquestes circumstàncies brutalment desorientada, i l'ànima sent un buit que l'impulsa, com hem vist, a buscar desesperadament una nova direcció.

En aquesta situació la imaginació no pot orientar l'energia suplementària donant-li com a objecte de desig una possibilitat de creixement personal. La imaginació no és omnipotent, no és totalment independent de les circumstàncies. Situacions com les d'una crisi econòmica o una guerra revelen l'autèntica naturalesa d'allò «personal». A «La personne et le sacré», Weil indica: «Dans l'homme, la personne est une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur» (*OC V 1: 220*).<sup>i</sup> I quan les circumstàncies impedeixen el somni d'un futur de creixement individual, la persona corre a refugiar-se en un col·lectiu.

Associant-nos a un col·lectiu, la imaginació pot fer-nos creure que som invulnerables: ja no ho som com a persona individual, però sí com a membre d'un cos social destinat a posseir la terra sencera. La col·lectivitat, indica Rita Fulco, suscita «l'illusione dell'invulnerabilità [...] mascherando efficacemente la vulnerabilità propria dell'umano» (2020: 61).<sup>ii</sup> Aquesta operació és el que Weil anomena «idolatria»: «L'erreur qui attribue à la collectivité un caractère sacré est l'idolâtrie; c'est en tout temps, en tout pays, le crime le plus répandu» (*OC V 1: 217*).<sup>iii</sup> Aquesta operació imaginària permet donar a l'ànima d'un ésser individual i feble aquella sensació d'absència de límits, de llicència i d'impunitat que, com hem vist abans, perseguim per creure'ns déus, tot i que en aquest cas la impunitat quedarà limitada al és útil pel col·lectiu idolatrat. Això és el que explica l'embriaguesa col·lectiva provocada pels totalitarismes del segle XX:

Une nation peut jouer ce rôle. Ce fut le cas dans l'Antiquité pour Rome et pour Israël. Dès lors qu'un Romain avait cessé d'exister à ses propres yeux, en toute autre qualité qu'en qualité de Romain, il était affranchi du bien et du mal. Il n'était régi que par la loi purement animale de l'expansion. [...]

Une Église peut jouer aussi le même rôle. L'apparition de l'Inquisition au Moyen Âge montre qu'un courant de totalitarisme s'était sans doute glissé dans la chrétienté. [...]

De nos jours, les nations seules exercent cette fonction, non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un parti d'État et des organisations qui l'entourent. (Ibid.: 252-253)<sup>v</sup>

---

i «En l'home, la persona és una cosa en perill, que té fred, que corre a buscar refugi i escalfor»

ii «la il·lusió de la invulnerabilitat [...] emmascarant de forma eficaç la vulnerabilitat pròpia de l'ésser humà»

iii «L'error que atribueix un caràcter sagrat a la col·lectivitat és la idolatria; és sempre, en tots els països, el crim més estès»

iv «Una nació pot fer aquest paper. Fou el cas, en l'antiguitat, de Roma i Israel. Tan bon punt un romà havia deixat d'existir als seus propis ulls en tota altra qualitat que en la de romà, era eximit del bé i del mal. Només es regia per la llei purament animal d'expansió. [...]

Una església també pot fer aquest paper. L'aparició de la Inquisició a l'edat mitjana mostra que un corrent de totalitarisme sens dubte s'havia filtrat en la cristiandat. [...]

Aquesta operació es realitza utilitzant l'energia suplementària, atès que és clarament imaginària. La necessitat d'aquesta sensació d'invulnerabilitat és tan gran que a vegades ens empeny a la mort, absorbint l'energia vegetativa.<sup>199</sup> Els membres d'aquests cossos totalitaris no coneixen la desgràcia, n'estan protegits com per una armadura: no arriben a experimentar mai la pèrdua de tots els mòbils, són capaços de morir mantenint-se aferrats a la Causa: «le privilège d'être affranchi du bien et du mal est si précieux que beaucoup d'hommes et de femmes, ayant choisi pour toujours, restent inflexibles devant l'amour, l'amitié, la souffrance physique et la mort» (ibíd.: 253).<sup>i</sup>

Aquesta és per Weil l'explicació psicològica de l'atracció dels sistemes totalitaris. Les democràcies liberals atrauen amb la promesa d'un creixement personal il·limitat: «la soif de s'accroître», escriu, és «[le] seul motif reconnu par le libéralisme» (OC VI 3: 269).<sup>ii</sup> Però quan determinades circumstàncies històriques fan impossible aquest somni de creixement personal il·limitat, llavors només el totalitarisme és capaç d'atraure i embriagar les ànimes. Per això el 1940 Alemanya va poder travessar França, democràcia liberal que posseïa un imperi mundial, com si fos de mantega. Alemanya vivia en la mentida del totalitarisme; França, en la mentida del liberalisme: «Du point de vue spirituel, la lutte entre l'Allemagne de 1940 et la France de 1940 était principalement une lutte non entre la barbarie et la civilisation, non entre le mal et le bien, mais entre la première erreur et la seconde. La victoire de la première n'est pas surprenante; la première est par elle-même la plus forte» (OC V 1: 218).<sup>iii</sup>

Aquesta és, per Weil, la tragèdia que amenaça sempre el liberalisme, que basa tota la seva atracció en una promesa de creixement personal que determinades circumstàncies mostren que és falsa i il·lusòria: llavors el totalitarisme treu el nas. Passà després de la crisi econòmica del 1929, i em temo que està passant actualment, i que l'atracció pel totalitarisme anirà en augment amb les crisis econòmiques i ecològiques que ja són pròximes.

---

Avui en dia, només les nacions exerceixen aquesta funció, no de manera directa, però sí mitjançant un partit d'Estat i les organitzacions que l'envolten» (Weil, 2003: 129).

199 Weil accepta aquesta possibilitat fins i tot en relació als objectius del «jo»: «L'expérience montre que l'énergie supplémentaire suffisamment concentrée traîne à sa suite l'énergie végétative: joueurs, avarés, amoureux, débauchés, collectionneurs... La conquête prime le besoin chez l'individu comme dans la société» (OC VI 2: 359)

i «el privilegi d'estar eximit del bé i del mal és tan preciós que molts homes i dones, en haver-lo escollit per sempre, romanen inflexibles davant l'amor, l'amistat, el sofriment físic i la mort» (Weil, 2003: 130).

ii «la set de créixer és l'únic motiu reconegut pel liberalisme»

iii «Des del punt de vista espiritual, la lluita entre l'Alemanya de 1940 i la França de 1940 era principalment una lluita no entre la barbàrie i la civilització, no entre el mal i el bé, sinó entre el primer i el segon error. La victòria del primer no és sorprenent; el primer error és el més fort»

### 3.2. Les diverses solucions

Aquesta anàlisi ens ha permès enunciar algunes de les lleis que regulen el desig i la imaginació i que van permetre a Weil explicar alguns dels fenòmens polítics del seu temps. Segons aquesta ciència de l'ànima, hem d'entendre l'ésser humà com un animal imaginatiu, que destina la seva energia tant al manteniment de les funcions vitals del seu organisme com a crear una representació imaginària del món on pot sentir-se protegit de la desgràcia. L'anàlisi dels efectes més comuns de la desgràcia (*OC IV 1: 360*), així com del fenomen de la idolatria, ens obliguen a reconèixer que la necessitat de mantenir aquesta il·lusió d'invulnerabilitat pot prevaldre contra la de mantenir les funcions vitals de l'organisme, portant-nos en alguns casos a morir per objectius imaginaris. Per tant, no hem de pensar que l'energia disponible es distribueix en dos compartiments estancs, el de l'energia vegetativa i el de la suplementària, sinó que una mateixa energia pot requalificar-se i ser utilitzada per funcions diferents.

Un cop hem descrit fredament les lleis de la «pesanteur morale» que empeny la nostra naturalesa «continuellement vers le bas, vers le mal, vers la soumission totale à la force» (*OC V 1: 609*),<sup>i</sup> cal que analitzem els mitjans que Weil ens proposa per contrarestar-les i equilibrar-les: «un architecte étudie, non pas seulement la chute des corps, mais aussi les conditions d'équilibre. La véritable connaissance de la mécanique sociale implique celle des conditions auxquelles l'opération surnaturelle d'une quantité infiniment petite de bien pur, placée au point convenable, peut neutraliser la pesanteur» (ibíd.).<sup>ii</sup>

Tampoc en aquest punt els textos weilians són totalment coherents. En ells podem trobar-hi diferents propostes lògicament independents, algunes de les quals són contradictòries amb el punt de vista materialista que fonamentava la ciència de l'ànima. En molts dels escrits weilians veiem, d'una banda, la proposta de trobar en l'ordre mateix de l'univers un determinat simbolisme que ens recomanaria actuar d'acord amb la justícia. És la solució suggerida en un fragment del *Gòrgias* de Plató que Weil tenia en gran estima (*Gòrgias*, 507e-508a), i que trobàvem ja al text sobre la *Iliada* i a les *Réflexions*: com que la necessitat posa límits a tota desmesura, és convenient actuar d'acord amb la justícia i obeir la necessitat. Al quadern K3 llegim, per exemple: «Némésis, à la fois image

---

i «continuament cap abaix, cap al mal, cap a la submissió total a la força»

ii «un arquitecte no estudia només la caiguda dels cossos, sinó també les condicions d'equilibri. El coneixement veritable de la mecànica social implica el de les condicions en què l'operació sobrenatural d'una quantitat infinitament petita de bé pur, situat al punt convenient, pot neutralitzar la gravetat»

extérieure, et (par là même) remède du *karman*. Qui a tué tuera. Qui a tué sera tué. Les deux sont vrais. Le second est un remède du premier. Image mobile de l'équilibre» (OC VI 1: 343).<sup>i</sup>

Això no obstant, aquesta solució no compleix la precaució que ens hem imposat més amunt, segons la qual havíem de suposar que el món està regulat per una necessitat indiferent del nostre desig de bé i de justícia. Si hi ha un acord entre la necessitat i el bé, aquest acord és misteriós i no pot ser acceptat en l'àmbit del que és comprensible per les nostres facultats naturals: «Fabriquer un équivalent fictif, erroné, de cette unité, qui serait saisissable pour les facultés humaines, c'est le fond des formes inférieures de la vie religieuse» (OC V 1: 311).<sup>ii</sup> No sembla doncs que puguem superar la gravetat moral que ens domina buscant en l'ordre de l'univers raons que ens convencin de la conveniència d'actuar d'acord amb la virtut, cosa que implicaria, d'altra banda, caure en l'error «de croire que les phénomènes moraux sont arbitraires et peuvent être provoqués par l'autosuggestion» (ibíd.: 314)<sup>iii</sup>.<sup>200</sup>

Així mateix, trobem també alguns textos que suggereixen una solució semblant a la de l'estoïcisme, contradictòria, com ja hem dit al capítol anterior, amb l'experiència que Weil visqué a la fàbrica. Els estoics afirmaven que sempre és possible deixar de pensar que el dolor i les privacions que patim són un mal, assumint que tot el que és real està d'acord amb la necessitat i que per tant és bo. Marc Aureli indica, per exemple: «Ja pot sobrevenir des de l'exterior qualsevol mal a les parts del cos que poden rebre dany a causa d'aquest incident. Aquestes, un cop l'hagin patit, ja se'n lamentaran, si volen. Jo, en canvi, si penso que això que m'ha passat no és un mal, no en pateixo dany. I el fet de no pensar-ho sempre m'és possible» (*Meditacions*: VII 14). Weil escriu als seus quaderns, de forma gairebé idèntica: «La souffrance est un mal pour ceux qui pensent que la souffrance est un mal. [...] Si je pense qu'elle n'est pas un mal pour moi, elle ne l'est pas» (OC VI 2: 448).<sup>iv</sup>

---

i «Nèmesi, alhora imatge exterior i (per això mateix) remei del *karman*. Qui ha matat matarà. A qui ha matat, se'l matarà. Ambdues frases són verdaderes. La segona és un remei de la primera. Imatge mòbil de l'equilibri»

ii «Fabricar un equivalent fictici, erroni, d'aquesta unitat, que seria copsable per les facultats humanes, és el que hi ha en el fons de les formes inferiors de la vida religiosa»

iii «de creure que els fenòmens morals són arbitraris i que poden ser provocats per l'autosuggerció»

200 Tot i que no ho analitzarem en aquest treball, podria mostrar-se que aquesta exigència de conciliar les lleis de la necessitat amb la justícia està a la base de les crítiques weilianes a la ciència moderna i contemporània. Als quaderns arriba fins i tot a suggerir, com hem vist, que l'Església «a peut-être eu raison contre Galilée» (OC VI 2: 270). L'únic argument que aporta a favor d'aquesta condemna és que Galileu va substituir el moviment circular pel moviment lineal –encara que, de fet, això ho va fer Descartes (Roy, 1979: 31-32)–, atemptant contra la bellesa de l'univers i el simbolisme sobrenatural que podem trobar en el cercle (OC VI 3: 91). Em sembla un exemple del tipus d'arguments que Weil considerava il·legítims, atès que implica aferrar-se a un determinat ordre intel·ligible per fer-lo coherent amb un simbolisme sobrenatural, quan la unió entre la necessitat i el sobrenatural és, segons ella mateixa, intel·ligible i misteriosa.

iv «El patiment és un mal per aquells que pensen que el patiment és un mal. [...] Si penso que per mi no és un mal, no ho és»



Tanmateix, això pressuposa la idea d'un subjecte autònom i totalment sobirà del seu propi pensament. Marc Aureli escriu: «Les coses per elles mateixes no poden afectar l'ànima gens ni mica. No hi tenen accés ni poden modificar-la ni remoure-la. Només ella mateixa es modifica i es mou» (*Meditacions*: V 19). Això és precisament el que la desgràcia posa en dubte, atès que revela precisament que «tout ce qu'on a dans l'âme, toutes les pensées, tous les sentiments, toutes les attitudes à l'égard des idées, des hommes et de l'univers, et surtout l'attitude la plus intime de l'être envers lui-même, tout cela est entièrement à la merci des circonstances» (*OC IV 1*: 364).<sup>i</sup> La desgràcia mostra la nostra «modificabilitat» (Gabellieri, 2003: 191). No és veritat doncs que sempre ens sigui possible pensar que el que ens passa no és un mal, i aquesta pretensió ha de quedar descartada com a part de l'error de creure que «les phénomènes moraux sont arbitraires et peuvent être provoqués [...] par un acte de volonté» (*OC V 1*: 314).<sup>ii</sup>

Si les facultats naturals, la intel·ligència i la voluntat, no poden alliberar-nos de la gravetat que ens empeny cap al mal i la mentida, llavors per Weil és evident que aquest alliberament exigeix la intervenció d'un factor no natural, provinent d'una dimensió misteriosa i desconeguda. Als quaderns escriu que la misèria de la nostra condició implica un «cercle infernal dont on ne peut être délivré que d'en haut» (*OC VI 2*: 252).<sup>iii</sup> De fet, la perspectiva materialista li sembla la més adequada precisament perquè pressuposa aquesta impotència humana, com indica en uns apunts fragmentaris de Londres: «Le matérialisme au moins garde une vue juste de la faiblesse humaine» (*OC V 1*: 612).<sup>iv</sup> I és també per aquest motiu que «une spiritualité comme celle de Platon n'est séparée du matérialisme que par une nuance, un infiniment petit» (ibíd.: 311).<sup>v</sup> Cal suposar que absolutament tot el nostre ésser està sotmès a la força, a la influència del gros animal amb el qual Plató compara la societat a la *República* (493a-d), i que només podem ser-ne alliberats per aquesta irrupció d'un «facteur efficace autre que la force» (*OC V 1*: 600).<sup>vi</sup> Aquesta és per Weil l'essència tant del platonisme com del cristianisme: «La pensée fondamentale de Platon, qui est aussi celle du christianisme, mais qui a été bien oubliée, c'est que l'homme ne peut pas éviter d'être tout entier asservi à la bête, même jusqu'au centre le plus secret de son âme, excepté dans la mesure où il est libéré par l'opération surnaturelle de la grâce» (ibíd.: 607).<sup>vii</sup>

---

i «tot el que tenim a l'ànima, tots els pensaments, tots els sentiments, totes les actituds envers les idees, els homes i l'univers, i sobretot l'actitud més íntima de l'ésser envers ell mateix, tot això està absolutament a la mercè de les circumstàncies»

ii «els fenòmens morals són arbitraris i poden ser provocats [...] per un acte de la voluntat»

iii «cercle infernal del qual només se'ns pot alliberar des de dalt»

iv «El materialisme, com a mínim, manté una concepció adequada de la feblesa humana»

v «una espiritualitat com la de Plató només se separa del materialisme per un matis, per un infiniment petit»

vi «factor eficaç diferent de la força»

vii «La idea fonamental de Plató, que és també la del cristianisme, per bé que ha estat oblidada, és que l'home no pot evitar ser totalment sotmès a la bèstia, fins i tot en el centre més secret de la seva ànima, excepte en la mesura en

Weil pot anomenar «gràcia» aquest factor sobrenatural perquè intervé sense que nosaltres haguem fet res per merèixer-ho. Com diu sant Agustí al tractat *De la gracia y el libre albedrío*: «La gracia [...] no se da según los méritos, puesto que en caso contrario la gracia ya no sería gracia. Llámase de hecho gracia porque gratis se da» (Agustí, 1956: 296). Sotmesos com estem a la força, no podem fer ni un sol pas cap al bé. És Déu qui s'avança i es revela a l'ànima, sense que l'haguem buscat. Com diu Weil al text de 1942, «Formes de l'amour implicite de Dieu»: «Dans les grandes images de la mythologie et du folklore, dans les paraboles de l'Évangile, c'est Dieu qui cherche l'homme. “*Quaerens me sedisti lassus*.”<sup>201</sup> Nulle part dans l'Évangile il n'est question d'une recherche entreprise par l'homme. L'homme ne fait pas un pas à moins d'être poussé ou bien expressément appelé» (OC IV 1: 324)<sup>i</sup>.<sup>202</sup> Com els presoners del mite platònic de la caverna, no podem girar-nos nosaltres mateixos cap a la llum: cal que algú ens tregui les cadenes i ens faci girar el cap (OC IV 2: 95). Weil indica que en aquest primer moment només hem de consentir. A «L'amour de Dieu et le malheur» escriu: «Par-dessus l'infinité de l'espace et du temps, l'amour infiniment plus infini de Dieu vient nous saisir. Il vient à son heure. Nous avons le pouvoir de consentir à l'accueillir ou de refuser. Si nous restons sourds il revient et revient encore comme un mendiant [...]. Si nous consentons, Dieu met en nous une petite graine et s'en va» (OC IV 1: 357-358).<sup>ii</sup>

Segons vèiem més amunt, les lleis que dominen la nostra ànima ens impedeixen acceptar la nostra vulnerabilitat, i per això volem fer patir quan patim i no podem suportar que els nostres esforços no siguin recompensats. L'operació que Déu realitza en nosaltres amb el nostre consentiment ens allibera durant uns instants d'aquestes lleis, i ens permet acceptar el buit: «Accepter un vide en soi-même, cela est surnaturel» (OC VI 2: 136).<sup>iii</sup> Per això Weil als seus quaderns equipara aquesta llavor divina, aquest «atome de bien pur [...] entré dans une âme», amb un «point de vide où Dieu puisse passer» (OC VI 3: 55).<sup>iv</sup> Només gràcies a aquesta operació podem alliberar-nos de la tendència expansiva del jo i esdevenir capaços d'acceptar el sofriment, la vulnerabilitat i el fracàs sense exigir compensacions al món de forma violenta.

---

què és alliberat per l'operació sobrenatural de la gràcia»

- 201 «Tot buscant-me, us vau asseure esgotat», vers de l'himne *Dies irae*, atribuït al franciscà Tomàs de Celano (s. XIII).
- i «En les grans imatges de la mitologia i del folklore, en les paràboles de l'Evangelí, és Déu qui cerca l'home. “*Quaerens me sedisti lassus*”. En cap passatge de l'Evangelí es parla de recerques iniciades per l'home. L'home no fa ni un pas, tret que siga espentat o cridat a fer-lo» (Weil, 2008: 125).
- 202 Cf. la carta de sant Joan: «L'amor consisteix en això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats» (1Jn 4,10).
- ii «Per damunt la infinitat de l'espai i el temps, l'amor infinitament més infinit de Déu ve a prendre'ns. Ve a la seua hora. Nosaltres tenim el poder de consentir a acollir-lo o refusar-lo. Si ens fem els sords, tornarà i retornarà a vindre com un captaire [...]. Si consentim, Déu posarà en nosaltres una petita llavor i se n'anirà» (Weil, 2008: 74).
- iii «Acceptar un buit en un mateix, això és sobrenatural»
- iv «àtom de bé pur [...] que ha entrat a l'ànima», «un punt de buit per on Déu pugui passar»

En un primer moment, aquesta capacitat d'acceptar el buit és mínima, infinitament petita. Però segons Weil va creixent: «ce vide s'accroît» (ibíd.),<sup>i</sup> i és només quan «la graine d'amour divin déposée en nous a grandi, est devenu un arbre» (OC IV 1: 358)<sup>ii</sup> que podem acceptar plenament la possibilitat de la desgràcia, la veritat de la nostra condició. La desgràcia no és doncs positiva en ella mateixa, atès que només pot ser suportada per les persones en qui la llavor divina ha ja crescut fins a convertir-se en arbre, i per això Weil pot afirmar que «ceux qui précipitent dans le malheur des hommes non préparés à le recevoir tuent des âmes» (ibíd.: 349).<sup>iii</sup>

És evident que per Weil només aquesta capacitat d'acceptar la possibilitat de la desgràcia podia aturar l'ascens del totalitarisme. D'una banda perquè, com hem vist, és precisament la impossibilitat d'acceptar el buit el que empeny el «jo» a refugiar-se en un «nosaltres» col·lectiu, que li proporciona una sensació imaginària d'invulnerabilitat. En èpoques de crisi i de guerra com la que visqué Weil, «où le malheur est suspendu sur tous, le secours apporté aux âmes n'est efficace que s'il va jusqu'à les préparer réellement au malheur» (ibíd.: 350).<sup>iv</sup> D'altra banda perquè Weil volia aconseguir-ho mitjançant la formació d'infermeres de primera línia de foc, capaces no només d'acceptar la pròpia vulnerabilitat sinó de vulnerabilitzar-se encara més per tenir cura dels soldats ferits (ibíd.: 403).

Per això és tan important comprendre què podem fer perquè aquest «point de vide» (OC VI 3: 55) creixi i ocupi un espai cada cop més gran de la nostra ànima, alliberant-nos de la llei expansiva del «jo». Per Weil aquesta operació és sobrenatural i no pot ser provocada mitjançant les nostres facultats naturals: nosaltres només podem consentir-hi. Un cop la llavor divina ha entrat en nosaltres amb el nostre consentiment, va creixent sense que nosaltres haguem de fer res: «À partir de ce moment, Dieu n'a plus rien à faire ni nous non plus, sinon attendre»; «la graine, somme toute, croît toute seule» (OC IV 1: 358).<sup>v</sup><sup>203</sup> Això no obstant, per Weil és evident que l'ús de les nostres facultats naturals pot obstaculitzar o facilitar aquest creixement, així com també l'estructura social

---

i «aquest buit creix»

ii «la llavor d'amor diví dipositada en nosaltres ha crescut, ha esdevingut un arbre» (Weil, 2008: 74).

iii «aquells qui precipiten a la desgràcia homes no preparats per a rebre-la, maten les ànimes» (ibíd.: 64).

iv «en què la desgràcia ens amenaça a tots, l'auxili donat a les ànimes només és eficaç si les prepara realment per a la desgràcia» (ibíd.: 64).

v «A partir d'eixe moment, Déu no té res més a fer, i nosaltres tampoc, sinó esperar»; «la llavor, en qualsevol cas, creix tota sola» (ibíd.: 74).

203 Weil extreu aquesta idea de l'Evangeli segons Marc: «Amb el Regne de Déu passa com quan un home sembra la llavor a terra: tant si dorm com si està despert, de nit i de dia, la llavor germina i creix, sense que ell sàpiga com. La terra, tota sola, dona fruit: primer brins, després espigues, i finalment blat granat dins les espigues» (Mc 4,26-27).

en la mesura que condiciona aquest ús.<sup>204</sup> En una variant del text de Londres «Y a-t-il une doctrine marxiste?» escrivia: «il existe des conditions matérielles pour l'opération surnaturelle du divin présent ici-bas sous forme d'infiniment petit» (*OC V 1: 608*).<sup>i</sup> La descripció que Weil fa d'aquesta operació, així com l'anàlisi del paper que tenen en ella la voluntat i l'atenció, determinarà per tant les propostes polítiques dels seus últims textos.

### 3.2.1. Un voluntarisme negatiu

Els textos de Weil tampoc són del tot coherents en relació amb aquesta qüestió, i això fa que trobem tensions en les propostes polítiques que elaborarà a Londres. En molts dels seus escrits suggereix que un determinat ús de la voluntat és una de les condicions del creixement de la llavor divina. Déu introdueix en nosaltres un àtom infinitament petit de buit i exigeix de nosaltres un esforç de la voluntat per destruir el que n'obstaculitza el creixement. A «L'amour de Dieu et le malheur» llegim, en efecte: «du fait même que nous acceptons cette croissance, nous ne pouvons nous empêcher de détruire ce qui la gênerait, d'arracher des mauvaises herbes, de couper du chiendent; et malheureusement ce chiendent fait partie de notre chair même, de sorte que ces soins de jardinier sont une opération violente» (*OC IV 1: 358*).<sup>ii</sup> Per fer possible el creixement de la llavor divina, doncs, cal disciplinant-nos violentament. Weil escriu als quaderns:

comme on a aussi en soi un principe de violence, à savoir la volonté, il faut aussi, dans une mesure limitée, mais dans la plénitude de cette mesure, user violemment de ce principe violent; se contraindre par violence à agir comme si on n'avait pas tel désir, telle aversion, sans essayer de persuader la sensibilité, en la contraignant d'obéir. [...]

Chaque fois qu'on se fait violence dans cet esprit, on avance peu ou beaucoup, mais réellement, dans l'opération de dressage de l'animal en soi. (*OC VI 3: 111*)<sup>iii</sup>

---

204 Recordem que ja en un esborrany de carta de 1939 Weil parlava de les «formes de vie sociale où la contrainte ne détruit pas cette chose délicate et fragile qu'est un milieu favorable au développement de l'âme» (*EHP: 109-110*). A Londres reclamarà un «effort d'invention créatrice» (*OC V 2: 286*) per trobar i establir aquestes formes de vida social.

i «existeixen condicions materials per l'operació sobrenatural del diví present aquí baix en la forma de l'infiniment petit»

ii «pel fet mateix d'acceptar-lo [el creixement], no podem deixar de destruir allò que el destorba; hem d'arrancar les males herbes, tallar el gram, i, malauradament, eixe gram forma part de la nostra mateixa carn, de manera que els treballs de jardiner comporten accions violentes» (Weil, 2008: 74).

iii «com que també tenim en nosaltres un principi de violència, a saber, la voluntat, també cal, en una mesura limitada, però en la plenitud d'aquesta mesura, fer servir violentament aquest principi violent; obligar-se mitjançant la violència a actuar com si no tinguéssim aquest desig, aquesta aversió, sense intentar persuadir la sensibilitat, forçant-la a obeir. [...]

Cada vegada que ens fem violència amb aquest esperit, avancem poc o molt, però realment, en l'operació d'ensinistrament de l'animal en nosaltres»

D'acord amb el que es diu al *Llibre dels morts* egipci, que Weil cita sovint, cal realitzar aquest esforç de la voluntat per poder dir a Déu: «J'ai détruit le mal pour toi» (*OC II 3: 211*).<sup>i</sup> Segons la interpretació weiliana de l'al·legoria de la caverna, Déu ens treu les cadenes, però després ens deixa sols i hem de sortir-ne a cegues mitjançant els esforços de la voluntat. Llegim a «Dieu dans Platon»: «Le captif dont les chaînes sont tombées traverse la caverne. [...] Il faut qu'il marche, quoique ce soit au prix de mille douleurs et sans savoir où il va. La volonté ici est seule en cause; l'intelligence ne joue aucun rôle» (*OC IV 2: 98*).<sup>ii</sup>

Aquesta mateixa funció de la voluntat està descrita en la interpretació weiliana de l'al·legoria platònica de l'ànima com un carro alat, que trobem al *Fedre*. En un primer moment, la bellesa fa recordar a l'ànima que existeix una veritat transcendent, que està destinada a conèixer: «*Ce choc du beau est cette chose non nommée dans la République qui fait tomber les chaînes et force à marcher*» (ibíd.: 114).<sup>iii</sup> Aquest contacte fa créixer les ales que l'ànima ha perdut, creixement que Weil identifica amb el de la llavor divina de què parla en altres textos: «Impossible de dire plus clairement que l'aile est *un organe surnaturel, qu'elle est la GRÂCE*» (ibíd.: 108).<sup>iv</sup> Com la llavor, l'ala creix sola, «sans qu'on s'en rende compte et sans qu'on y ait aucune part directe» (ibíd.: 116).<sup>v</sup> Això no obstant, si bé la voluntat no fa créixer les ales, el seu ús és una condició del seu creixement, atès que destrueix el que l'obstaculitza:

La douleur volontaire n'a qu'une portée tout à fait négative, c'est simplement une condition – Platon pour en définir la nature se sert d'une image admirable, celle du dressage. [...] Le dressage repose sur ce qu'on appelle aujourd'hui les réflexes conditionnels [...]. Nous pouvons ainsi contraindre l'animal en nous à un comportement qui ne gêne pas l'attention quand elle est tournée vers la source de la grâce. On dresse les chiens des cirques avec des coups de fouet et des morceaux de sucre, mais beaucoup plus vite et plus facilement avec le fouet, sans compter qu'on n'a pas toujours du sucre. La douleur est donc le principal moyen. [...] La simple accumulation de punitions l'amène en fin de compte à une complète docilité. (Ibíd.: 118-119)<sup>vi</sup>

i «He destruït el mal per tu»

ii «El captiu desencadenat travessa la caverna. [...] Cal que camini, encara que sigui a costa de milers de dolors i sense saber on va. En aquest esforç només actua la voluntat; la intel·ligència no té cap paper»

iii «*Aquest xoc de la bellesa és la cosa que, a la República, no anomenada amb cap nom, fa caure les cadenes i obliga a caminar*»

iv «És impossible dir d'una manera més clara que l'ala és *un òrgan sobrenatural, que és la GRÀCIA*»

v «sense que ens n'adonem i sense la nostra col·laboració directa»

vi «El dolor voluntari té un abast totalment negatiu, és simplement una condició –per definir-ne la naturalesa, Plató utilitza una imatge admirable, l'ensinistrament. [...] L'ensinistrament es basa en el que avui en dia anomenem els reflexos condicionats [...]. D'aquesta manera podem obligar l'animal que hi ha en nosaltres a adoptar un comportament que no destorbi l'atenció quan es gira cap a la font de la gràcia. Ensinistrem els gossos dels cirques amb cops de fuet i trossos de sucre, però molt més ràpidament i més fàcilment amb el fuet, sense tenir en compte que, a més, no sempre tenim sucre. El dolor, doncs, és el mitjà principal. [...] La simple acumulació de càstigs el

Ens trobem amb una concepció semblant a la que Weil descrivia als seus primers escrits. Allà defensava, com hem vist al primer capítol, que calia «rendre le corps pénétrable à la pensée» mitjançant l'hàbit (*OC I*: 384),<sup>i</sup> aconseguir que el cos esdevingués dòcil (ibíd.: 381) i fluid (ibíd.: 383). Així mateix, com en aquesta anàlisi del *Fedre*, la possibilitat de disciplinar el nostre propi cos mitjançant l'hàbit també es basava en els reflexos condicionats (ibíd.). A més, Weil també afirmava en aquests primers escrits que l'atenció esdevé possible gràcies a aquest ensinistrament del cos: «L'effet de l'habitude, c'est que l'attention véritable est rendue possible» (ibíd.: 275).<sup>ii</sup>

En els escrits de Marsella, l'ús de la voluntat és necessari per aconseguir aquesta indiferència que permet l'atenció, per portar l'animal que hi ha en nosaltres a «une docilité parfaite» (*OC IV 2*: 118). Després d'això serà possible mantenir una atenció pura, exercici que correspondria per Weil al procés de purificació del presoner que ja ha sortit de la caverna i va acostumant els seus ulls a la llum del sol: «Une fois sorti, on souffre plus encore du fait de l'éblouissement, mais on est en sécurité. [...] Il n'y a plus à faire des efforts de volonté, il faut seulement se maintenir en état d'attente et regarder ce dont l'éclat est à peu près insupportable. Dès lors qu'on attend et qu'on regarde, le temps lui-même produira une capacité de plus en plus grande à recevoir la lumière» (ibíd.: 99).<sup>iii</sup>

Així doncs, sembla que la llavor divina creix gràcies a aquest esforç pacient d'atenció, però que abans d'arribar-hi cal haver-nos disciplinat a nosaltres mateixos a través d'un esforç de la voluntat. És doncs una condició del progrés espiritual, i per això escriu als quaderns: «Les violences sur soi appartiennent aux états inférieurs à la perfection et doivent être regardées comme un exercice indispensable, imposé par les circonstances extérieures et les imperfections» (*OC VI 2*: 351).<sup>iv</sup>

És així com hem d'entendre la relació entre la voluntat i l'atenció en molts dels escrits de maduresa de Weil. D'una banda, com analitzarem més endavant, el que ens ajuda a avançar cap al bé és l'atenció, i no la voluntat: «Ce qui produit le bien, c'est l'attention orientée avec amour vers le bien

---

conduex finalment a una docilitat completa»

i «fer que el cos sigui penetrable pel pensament»

ii «L'efecte de l'hàbit és que la verdadera atenció esdevé possible»

iii «Un cop a fora, encara patim més a causa de l'enlluernament, però ja ha passat el perill. [...] Ja no s'han de fer esforços de voluntat, només cal mantenir-se a l'espera i mirar aquesta cosa la brillantor de la qual és gairebé insuportable. Si esperem i mirem, el temps mateix produirà una capacitat cada vegada més gran de rebre la llum»

iv «Les violències sobre nosaltres mateixos pertanyen als estats inferiors a la perfecció i s'han de considerar com un exercici indispensable, imposat per les circumstàncies externes i les imperfeccions»

non représentable» (ibíd.: 479).<sup>i</sup> Tanmateix, aquesta atenció només és possible gràcies a aquest exercici violent de la voluntat mitjançant el qual aconseguim disciplinar la part de la nostra ànima que tendeix al mal.

És en aquest context que en els textos de Weil apareix l'objectiu d'«esgotar» o «destruir» la part natural de l'ànima, que correspon a la nostra imperfecció. Als quaderns llegim: «Pour parvenir à la parfaite obéissance il faut exercer sa volonté, il faut faire effort jusqu'à ce qu'on ait épuisé en soi-même la quantité finie de l'espèce d'imperfection qui correspond à l'effort et à la volonté» (ibíd.: 490).<sup>ii</sup> En els propers quaderns, aquesta quantitat d'imperfecció que cal esgotar s'identificarà amb la voluntat mateixa, que estarà destinada a autodestruir-se en els esforços per obeir la llei moral. Així, per exemple, al quadern K9, Weil afirma que no hi ha «autre critérium parfait du bien et du mal que la prière intérieure ininterrompue» (OC VI 3: 208),<sup>iii</sup> cosa que es correspon amb l'estat d'espera receptiva que caracteritza l'home que ja ha sortit de la caverna, però després afegeix: «avant d'en arriver là, il faut avoir usé la volonté propre contre l'observation des règles» (ibíd.).<sup>iv</sup> Als quaderns de Nova York escriurà: «La volonté et l'intelligence discursive qui combine sont des facultés d'adulte. Il faut les épuiser. Il faut les détruire par l'épuisement. [...] La volonté se détruit par l'accomplissement de tâches impossibles» (OC VI 4: 229).<sup>v</sup>

Cal entendre doncs que Déu, després d'introduir en nosaltres la llavor divina, es retira, ens deixa sols i exigeix que esgotem la nostra voluntat en l'intent d'obeir l'imperatiu moral. Només després, quan aquest esforç heroic ens ha deixat exhausts, podem tenir accés a les veritats sobrenaturals. Per això Weil indica a Nova York: «tous ces phénomènes spirituels sont absolument hors de ma compétence. Je n'y connais rien. Ils sont réservés à des êtres qui possèdent, pour commencer, les vertus morales élémentaires» (ibíd.: 280).<sup>vi</sup> La virtut humana és doncs una condició de possibilitat del progrés espiritual.

Des del punt de vista de la ciència de l'ànima, aquesta via de l'autodestrucció de la voluntat s'entén en termes d'esgotament de l'energia suplementària. Caldria esgotar-la tota per reduir la vida a

---

i «El que produeix el bé és l'atenció orientada amb amor cap al bé no representable»

ii «Per arribar a l'obediència perfecta cal exercir la voluntat, cal fer esforços fins que s'hagi esgotat en un mateix la quantitat finita del tipus d'imperfecció que correspon a l'esforç i a la voluntat»

iii «cap altre criteri perfecte del bé i del mal a part de la pregària interior ininterrompuda»

iv «abans d'arribar-hi cal haver desgastat la pròpia voluntat en l'observació de les regles»

v «La voluntat i la intel·ligència discursiva, que planifica, són facultats d'adult. Cal esgotar-les. Cal destruir-les per l'esgotament. [...] La voluntat es destrueix mitjançant l'acompliment de tasques impossibles»

vi «tots aquests fenòmens espirituals són totalment fora de la meua competència. No en sé res. Són reservats a éssers que posseeixen, per començar, les virtuts morals elementals»

l'energia vegetativa, deixant-la exposada a la llum, tal com argumenta en un dels quaderns de Nova York:

Ainsi l'énergie supplémentaire, volontaire, doit être dépensée jusqu'à épuisement dans les activités obligatoires. [...] Quand les circonstances mettent l'énergie végétative à nu et commencent à la consommer, il faut que cette énergie même s'arrache aux fonctions biologiques qu'elle alimente et se consacre à Dieu. C'est la mort spirituelle qui est aussi une opération corporelle. L'homme se donne à manger aux créatures de Dieu. (Ibid.: 257-258)<sup>i</sup>

Aquesta situació és per Weil insuportable: «Toute l'âme terrestre crie "j'en ai assez" [...]. Cela est intolérable. La volonté qui permet de résister a alors disparu. La chair vive est entamée et dévorée» (ibid.: 254).<sup>ii</sup> Però si tot i així hi consentim, segons Weil, naixem de nou, esdevenint una nova criatura sense llibertat ni voluntat pròpia. Déu no guia o transforma l'ànima, sinó que la substitueix totalment: «Cette nouvelle création est comme une incarnation. La seconde création n'est pas une création, mais génération. Le Christ entre dans l'âme et se substitue à elle. Ceux qui ont été engendrés d'en haut ne sont pas fils adoptifs de Dieu, mais fils véritables. Mais le Fils est unique. C'est donc lui qui entre dans ces âmes» (ibid.: 258).<sup>iii</sup>

Com que la llei expansiva del «jo» està alimentada per l'energia suplementària, esgotant aquesta energia esdevindríem totalment lliures del mal. Per transformar la nostra ànima caldria esgotar-se heroicament cada dia, perquè Weil suggereix: «Faut-il se placer dans des circonstances où on souffre à ce point tous les jours? Peut-être» (ibid.: 269).<sup>iv</sup>

D'aquesta concepció de la voluntat com quelcom que cal destruir prové la idea de la «descreació». Apareix per primer cop en una anàlisi que entén la desgràcia en termes de pèrdua de l'energia suplementària, i afirma que és necessària perquè l'ésser humà pugui renéixer i actuar d'acord amb la justícia: «Croix. L'extrême malheur seul apporte pleinement la souffrance rédemptrice. Il faut

---

i «Així doncs, l'energia suplementària, voluntària, s'ha de gastar fins a l'esgotament en les activitats obligatòries. [...] Quan les circumstàncies descobreixen l'energia vegetativa i comencen a consumir-la, cal que aquesta energia sigui arrencada de les funcions biològiques que alimenta i es dediqui a Déu. És la mort espiritual, que és també una operació corporal. L'home es dona com a aliment a les criatures de Déu»

ii «Tota l'ànima terrestre crida "ja en tinc prou" [...]. Això és intolerable. La voluntat que permet resistir ha desaparegut en aquell moment. La carn viva és esquinçada i devorada»

iii «Aquesta nova creació és com una encarnació. La segona creació no és una creació, sinó generació. El Crist entra a l'ànima i la substitueix. Aquells que han estat engendrats de dalt no són fills adoptius de Déu, sinó fills veritables. Però el Fill és únic. És ell, doncs, qui entra a les ànimes»

iv «Cal que ens situem cada dia en circumstàncies que ens facin patir fins a aquest extrem? Potser sí»



donc qu'il soit pour que la créature puisse se dé-créer» (*OC VI 2: 363*).<sup>i</sup> Com afirma Vetö: «Exprimée en termes d'énergie, la décréation signifie la suppression de l'énergie supplémentaire et l'assujettissement parfait de l'énergie végétative à la liberté surnaturelle» (2014: 70).<sup>ii</sup> La purificació es realitzarà doncs a través del patiment i la privació: «Il s'agit toujours de l'instauration d'un régime d'inanition de l'énergie supplémentaire et de sa transposition en énergie végétative» (ibíd.: 71).<sup>iii</sup> Finalment, «dans la perspective de Dieu», és a dir, en aquesta nova creació, fora de la caverna, «je vis dans le sacrifice et dans l'abnégation» (ibíd.: 164)<sup>iv</sup>.<sup>205</sup>

Si per alliberar-se del «jo» que ens vincula al mal, renaixent amb una vida pura, cal passar per la desgràcia, aleshores s'entén per quin motiu, tot i afirmar: «Il ne faut pas désirer le malheur; cela est contre nature» (*OC IV 1: 360*),<sup>v</sup> Weil confessés al pare Perrin: «toutes les fois que je pense à la crucifixion du Christ, je commets le péché d'envie» (*AD: 70*).<sup>vi</sup> Així mateix, en una carta enviada des de Londres a Schumann, afirmava tenir la certesa que la veritat sobre «le malheur des hommes, la perfection de Dieu et le lien entre les deux» (*EL: 213*)<sup>vii</sup> li seria revelada «seulement au moment où je serai moi-même physiquement dans le malheur, et dans une des formes extrêmes du malheur présent» (ibíd.),<sup>viii</sup> i afegia: «J'ai peur que cela ne m'arrive pas» (ibíd.).<sup>ix</sup>

### *El càstig i el govern dels jutges*

Segons aquesta proposta, el dolor i fins i tot la desgràcia tenen una funció positiva en el procés de maduració espiritual. Esgotant l'energia suplementària, que correspon a la part natural de l'ànima i

i «Creu. Només l'extrema desgràcia aporta plenament el patiment redemptor. És necessària, doncs, perquè la criatura pugui des-crear-se»

ii «Expressada en termes d'energia, la descreació significa la supressió de l'energia suplementària i la subjecció perfecta de l'energia vegetativa a la llibertat sobrenatural»

iii «Sempre es tracta de la instauració d'un règim d'inanició de l'energia suplementària i de la seva transposició en energia vegetativa»

iv «en la perspectiva de Déu, visc en el sacrifici i en l'abnegació»

205 Penso que no podem negar que, en alguns textos, sobretot els que constitueixen els quaderns de Nova York i Londres, Weil tendeix a percebre la creació com a quelcom negatiu –la caracteritza en alguns fragments com a «crim» (*OC VI 4: 120*) o «pecat» (ibíd.: 184; *OC VI 2: 374-376*)–, i que consegüentment ha de ser destruït (*OC VI 4: 155*): «“Ta royauté”, c'est le bien pur. “Que ton règne arrive”, que le mal disparaisse – et par suite la création. C'est la fin du monde ce qui est demandée dans cette demande» (ibíd.: 345). En aquest sentit, té raó Charles Moeller quan afirma: «Al hacer que el pecado recaiga sobre la creación en cuanto tal, esta doctrina no puede desembocar más que en la destrucción de la criatura» (1981: 320). Vegeu també Janiaud (2002: 78, 84-85) i Fulco (2020: 47-48). Això no obstant, Moeller no para atenció a altres textos que mostren que aquesta teoria autodestructiva no és l'única que trobem en Weil. Sobre aquesta qüestió, vegeu Otón (2020: 114-115).

v «No hem de desitjar la desgràcia; això és contra natura»

vi «totes les vegades que pense en la crucifixió de Crist, comet el pecat d'enveja» (Weil, 2008: 57).

vii «la desgràcia dels homes, la perfecció de Déu i el lligam entre ambdues»

viii «només quan jo mateixa sigui físicament en la desgràcia, i en una de les formes extremes de la desgràcia actual»

ix «Tinc por que això no em passi»

ens encadena a la llei expansiva i violenta del «jo», ens alliberen de tot el que distreu l'atenció i permeten una vida totalment il·luminada pel sobrenatural, sense cap barrera entre Déu i la creació.<sup>206</sup>

Això obre la possibilitat de provocar a través del patiment aquest esgotament en les persones que no volen disciplinar la seva ànima mitjançant aquest esforç per complir amb les obligacions morals, i Weil accepta fins i tot la possibilitat de condemnar-los a pena de mort. Escriu a «La personne et le sacré»: «Ceux qui sont devenus étrangers au bien au point de chercher à répandre le mal autour d'eux ne peuvent être réintégrés dans le bien que par l'infliction du mal» (OC V 1: 233).<sup>i</sup> Més endavant precisa: «Le châtement est uniquement un procédé pour fournir du bien pur à des hommes qui ne le désirent pas; l'art de punir est l'art d'éveiller chez les criminels le désir du bien pur par la douleur ou même par la mort» (ibíd.: 234)<sup>ii</sup>.<sup>207</sup>

Aquestes reflexions podrien ser secundàries, però esdevenen perilloses si prenem en consideració la importància que adquireix el càstig en els escrits polítics de Londres (Fulco, 2020: 155). A parer de Weil, a la Tercera República francesa no hi havia autèntica separació de poders, atès que tot estava subordinat en última instància a les decisions de l'Assemblea nacional (OC V 1: 426). Per tal de garantir la independència de la magistratura, Weil vol constituir un autèntic poder judicial, un cos de jutges que pugui aplicar càstigs inspirant-se en la legislació i una Declaració fonamental:

Les juges doivent avoir une formation spirituelle, intellectuelle, historique, sociale, bien plus que juridique [...]; ils doivent être beaucoup, beaucoup plus nombreux; et ils doivent toujours juger en équité. La législation ne leur sert que de guide. Les jugements précédents aussi. [...] En s'inspirant de la Déclaration fondamentale et de la législation qui en est le simple commentaire, les magistrats *ont la charge de punir tout ce qui est mal* [...]. Un journaliste qui ment, un patron qui brime ses ouvriers, sont des criminels de droit commun. Les juges peuvent être saisis d'une affaire par n'importe qui, ou se saisir eux-mêmes.

---

206 En un dels quaderns Weil escriu: «Je ne puis pas concevoir la possibilité que Dieu m'aime [...]. Mais je me représente sans peine qu'il aime cette perspective de la création qu'on ne peut avoir que du point où je suis. Mais je fais écran. Je dois me retirer pour qu'il puisse la voir» (OC VI 2: 489-490).

i «Aquells que han esdevingut estrangers al bé fins al punt d'intentar escampar el mal al seu voltant només poden ser reintegrats al bé per la inflicció de mal»

ii «El càstig és només un procediment per proporcionar bé pur a homes que no el desitgen; l'art de castigar és l'art de despertar en els criminals el desig de bé pur a través del dolor o fins i tot de la mort»

207 Com assenyala Moeller, d'altra banda, aquesta concepció positiva del dolor i la desgràcia semblen impedir la crítica social, atès que l'opressió seria un mitjà de la «descreació»: «Si para que el hombre se una a la “pasión” de Cristo (tal como Simone Weil la ve) es preciso que se convierta en “materia inútil”, no se ve ya la necesidad de las reformas sociales que, sin embargo, se piden, ¡y con qué elocuencia abrasadora!» (1981: 296). En coherència amb aquesta concepció positiva de la desgràcia, Forni Rosa creu que, per Weil, l'opressió experimentada a la fàbrica és bona espiritualment: «Il rischio dell'evoluzione rappresentata ne *La condizione operaia* è che Simone Weil sia entrata in fabbrica, come rivoluzionaria di formazione borghese, per cambiare o rovesciare le condizioni del lavoro [...] e poi abbia accettato quella “necessità” e ne abbia fatto un strumento di conquiste spirituali» (2009: 27).

L'initiative privée occupe dans la vie du pays [...] la plus large place possible; mais avec répression pénale toutes les fois qu'elle n'est pas orientée vers le bien publique. (Ibid.: 421-422)<sup>i</sup>

És evident que Weil proposava aquest sistema per protegir les persones indefenses dels abusos del poder. És sorprenent, tanmateix, que la mateixa pensadora que el 1933 havia condemnat les utopies tecnocràtiques perquè obviaven el cercle viciós de la lluita pel poder, afirmant que «l'enfer est pavé de bonnes intentions» (OC II 1: 327),<sup>ii</sup> i que el 1938 havia criticat les solucions polítiques que ignoraven la qüestió de la força (OC II 3: 266), ara sembli confiar que un poder judicial sobirà, si està espiritualment preparat, podrà posar límits a la injustícia mitjançant el càstig.<sup>208</sup>

És veritat que Weil pensa com limitar el poder de la magistratura, afirmant que els conflictes amb el poder legislatiu haurien de ser resolts per referèndum popular, i els conflictes amb l'executiu, per la intervenció del legislatiu. Però el poder executiu deriva, de fet, del poder judicial, atès que és la magistratura, i no el poble ni l'assemblea, la que escull el president de la República d'entre els seus membres, «parmi les hauts magistrats» (OC V 1: 422). Aquest roman al càrrec durant tota la vida, i elegeix, sense passar ni pel poble ni pel parlament, un primer ministre cada cinc anys (ibíd.).

Weil, segurament sense adonar-se'n, dissenya una societat constantment vigilada per un poder judicial que pot actuar de forma discrecional, sense haver-se de cenyir al que diu la legislació, només inspirar-se'n, i sense haver de recórrer a cap altre poder per investigar, podent-ho fer a iniciativa pròpia o per l'acusació de qualsevol particular.<sup>209</sup> Com afirma Patrice Rolland a l'article «Simone Weil et le droit», fent «de l'équité le principe de tout jugement», Weil «exclut pratiquement la possibilité d'une connaissance *a priori* de la règle juridique, sans laquelle il n'y a pas de véritable civilisation juridique ni probablement de société vraiment supportable» (1990:

---

i «Els jutges han de rebre una formació espiritual, intel·lectual, històrica i social, més que jurídica [...]; han de ser molt i molt més nombrosos; i han de jutjar sempre mitjançant judicis d'equitat. La legislació els serveix només de guia. També els judicis precedents. [...] Inspirat-se en la Declaració fonamental i en la legislació, que n'és només el simple comentari, els magistrats *tenen la responsabilitat de castigar tot el que és un mal* [...]. Un periodista que menteix, un patró que vexa els seus obrers, són criminals de dret comú. Qualsevol pot informar d'un afer als jutges, o se'n poden assabentar ells mateixos.

La iniciativa privada ocupa el màxim espai possible en la vida del país; però amb repressió penal cada vegada que no s'orienta cap al bé públic»

ii Literalment: «l'infern és pavimentat amb bones intencions», amb el sentit de: «de bones intencions, l'infern n'és ple»

208 Com escriu Tommaso Greco en relació amb aquesta magistratura, «l'unico appiglio che rimane a colui che si trova sottoposto al loro giudizio sembra essere la fiducia nella loro "formazione"» (2006: 159).

209 Com afirmen els editors del primer volum dels *Écrits de New York et de Londres*: «L'*actio popularis* qui permet à tout citoyen de porter devant le juge une question quoiqu'il n'y soit pas directement intéressé est très rarement admise dans les États modernes. Il en est de même de l'auto-saisine du juge. Ces formes de saisine ont pour effet de lui conférer une puissance exceptionnelle qui confine au "gouvernement des juges" puisqu'il peut être amené à trancher de tout conflit» (OC V 1: 731, n. 541).

250).<sup>i</sup> Aquestes propostes impliquen la instauració d'un autèntic «govern dels jutges»: fan del jutge no només un veritable poder social, sinó «le pouvoir ultime. C'est lui, en effet, qui devra fixer concrètement le contenu des normes juridiques, voire même des normes éthiques, puisque il lui revient de sanctionner le mal» (ibíd.).<sup>ii</sup>

Tot i reconeixent, com fa Rolland, que part d'aquests escrits polítics estan lligats «aux demandes conjoncturelles de Londres» i que constitueixen «des notes bien plus qu'une pensée élaborée» (ibíd.: 228),<sup>iii</sup> és innegable que Weil dissenya una proposta autoritària que pretén evitar la injustícia social a través del càstig. És paradoxal que una filòsofa que sempre estigué atenta als desequilibris de forces que poden conduir a l'establiment d'un poder centralitzat i opressiu no s'adonés de les possibles conseqüències de les propostes que ella feu per l'estructura política de la futura república francesa. És innegable que en resulta una «sur-pénalisation de la vie sociale et politique» (ibíd.: 245).<sup>iv</sup> ¿Com evitar en aquestes circumstàncies que aquest poder esdevingui il·limitat i totalitari? Com hem vist, Weil només estableix com a límits el poder legislatiu i el referèndum popular. Amb tot, és evident que a una magistratura tan poderosa li resultaria fàcil o bé eliminar els possibles opositors del legislatiu, evitant així els conflictes que han de ser resolts per referèndum i convertint-lo en un poder titella; o bé canviar la legislació per eliminar els referèndums populars; o bé, gràcies a l'amenaça de la repressió, assegurar-se la victòria en tots els sufragis.<sup>210</sup>

El poder judicial dissenyat per Weil a Londres, potencialment totalitari, i el fet que els magistrats haguessin de rebre «una formation spirituelle» (*OC V 1*: 426) ens obliguen a reconèixer que la filòsofa s'inclinà en alguns dels seus textos cap a una solució autoritària amb ressonàncies platòniques (Fulco, 2020: 95). Com indica Dujardin: «Simone Weil, dans son dernier ouvrage, tente de poser les fondements d'une société sinon théocratique, du moins éthocratique» (1975: 159).<sup>v</sup> Patrice Rolland conclou en el seu article: «Tout se passe comme si la "Déclaration des obligations

---

i «dels judicis d'equitat el principi de tot judici», «exclou pràcticament la possibilitat d'un coneixement *a priori* de la regla jurídica, sense la qual no hi ha una veritable civilització jurídica ni probablement cap societat verdaderament suportable»

ii «el poder suprem. És ell, en efecte, qui haurà de fixar el contingut concret de les normes jurídiques, fins i tot de les normes ètiques, atès que està encarregat de sancionar el mal»

iii «a les peticions conjunturals de Londres», «anotacions més que un pensament elaborat»

iv «sobre-penalització de la vida social i política»

210 També Franco convocava referèndums populars, que servien per enfortir encara més el seu poder i no per limitar-lo. El de 1947 li donà el càrrec vitalici de cap de l'Estat, com a regent de la monarquia espanyola: s'aprovà amb el 93% dels vots favorables. El de 1966 demanava l'aprovació d'una nova llei orgànica que canviava l'estructura governamental del règim: s'aprovà amb un 96% dels vots favorables (Ibáñez, 2013: 110-111, 143-144).

v «A la seva última obra, Simone Weil intenta posar els fonaments d'una societat que, si no és teocràtica, com a mínim és eticocràtica»

envers l'êre humain" avait introduit ou ré-introduit l'absolu en ce monde-ci, et que Simone Weil avait choisi de désigner le juge comme son organe essentiel» (1990: 251).<sup>i,211</sup>

Com recorda Nancy, Weil mantingué la tesi d'Alain segons la qual a *La República* de Plató no hem de buscar-hi un programa polític, sinó un símbol de l'ànima ben ordenada (2018: 23-24). Encara en un text de 1942, «Dieu dans Platon», Weil afirma de Plató que «sa construction d'une cité idéale dans la *République* est purement symbolique» (OC IV 2: 88).<sup>ii</sup> Tot i això, als quaderns es planteja explícitament la possibilitat d'organitzar la societat de forma jeràrquica, en funció de la «preparació espiritual»: «Il n'y a que par l'entrée dans le transcendant, le surnaturel, le spirituel authentique, que l'homme devient supérieur au social. [...] Dès lors la seule protection possible pour l'homme est que ceux qui sont sur la route de la sainteté aient une fonction sociale reconnue. Mais quel danger! (Platon, *République*)» (OC VI 2: 397).<sup>iii</sup>

Siensem que la funció social reconeguda que ha de tenir aquesta elit espiritual és la funció judicial, llavors ens trobem ja amb el model autoritari i jeràrquic del govern dels jutges que dissenyarà a Londres un any més tard.

### 3.2.2 El model de l'atenció

Això no obstant, el camí proposat per aquest voluntarisme negatiu, segons el qual per transformar la nostra ànima hem d'esgotar tota l'energia suplementària mitjançant esforços heroics, entra en contradicció amb la ciència de l'ànima que hem analitzant més amunt. Segons hem vist, la gravetat moral que ens domina ens empeny a exigir sempre una recompensa pels esforços que fem voluntàriament, i si aquesta recompensa no arriba, ens omplim de ressentiment i odi contra el món. Precisament per aquest motiu Weil defensa als seus quaderns que hem d'anar amb compte a l'hora de realitzar esforços voluntàriament per actuar de forma virtuosa: «[Λ<sub>e</sub>] Il est dangereux de donner à un être, une cause, etc., plus qu'on ne peut naturellement et sans effort. Si on dépasse cette limite, on risque de les prendre en haine. Aussi d'en devenir dépendant, car on attend un équivalent de ce qu'on a donné en trop, équivalent qui peut seulement venir de ce à quoi on a donné» (ibíd.: 119).<sup>iv</sup>

---

i «Sembla com si la "Declaració de les obligacions envers l'ésser humà" hagués introduït o reintroduït l'absolut en aquest món, i Simone Weil hagués escollit designar el jutge com el seu òrgan essencial»

211 Vegeu també Bea (1992: 276-278).

ii «la seva construcció d'una ciutat ideal a la *República* és purament simbòlica»

iii «L'home només esdevé superior al social per l'entrada en el transcendent, el sobrenatural, l'espiritualitat autèntica. [...] Llavors, l'única protecció possible per l'home és que aquells que són en el camí de la santedat tinguin una funció social reconeguda. Però quin perill! (Plató, *República*)»

Segons aquesta llei, l'esforç voluntari per realitzar «des tâches impossibles» (OC VI 4: 229), que exigeix als quaderns de Nova York, no ens alliberaria del «jo», sinó que intensificaria la necessitat d'obtenir del món una recompensa, omplint-nos d'odi. Aquest és el perill de l'ascetisme que confia en l'esforç de la voluntat, com el de l'estoïcisme romà que Weil denuncia en molts dels seus escrits, i que als quaderns exemplifica amb la figura de Cató: «Caton aussi a payé. Par la sclérose, la rigidité et l'aigreur» (OC VI 2: 139).<sup>i</sup>

Weil exposa en molts moments la convicció que en la nostra vida psíquica es donen aquest tipus de «capgiraments» (*retournements*) sempre que intentem forçar-nos per avançar voluntàriament cap al bé. Llegim, per exemple: «Agir au niveau de son degré présent de vertu, ou même un peu plus bas; ne pas chercher à le dépasser, avec cette seule restriction de ne rien faire ou omettre qui compromette l'avenir. [...] [Λ] Autrement, en cherchant à dépasser ce niveau, on fait nécessairement appel à une source d'énergie plus basse (*retournement*)» (ibíd.: 123).<sup>ii</sup> L'intent de sobrepassar les accions que podem fer en un determinat nivell de virtut ens degrada, rebaixa el nostre nivell i ens fa encara més incapaços d'actuar d'acord amb la justícia.

Weil no explica per quin motiu el voluntarisme negatiu que ens presenta en els textos que hem analitzat hauria de constituir una excepció d'aquesta llei. Fins i tot en els escrits on critica la «caricature romaine du stoïcisme» pel fet d'apel·lar «à la volonté musculaire» (OC IV 1: 324), Weil continua afirmant: «Les efforts de volonté ne sont à leur place que pour l'accomplissement des obligations strictes» (ibíd.: 323),<sup>iii</sup> com si en aquests casos la voluntat sola fos suficient. Però a *L'Enracinement* escriu que també en relació amb les obligacions estrictes es poden donar aquests «capgiraments» que ens omplen d'odi si els esforços de la voluntat no són recompensats de la manera que esperàvem, i afegeix que el coneixement d'aquest mecanisme «est essentielle aussi bien pour la conduite de sa propre vie que pour l'action sur les hommes»:

Par exemple, il arrive souvent qu'un malade chronique, dans une famille, soigné tendrement par l'effet d'une sincère affection, finisse par faire naître chez les siens une hostilité sourde, inavouée, parce qu'ils ont été obligés de lui donner plus d'énergie que leur affection n'en contenait.

---

iv «[Λ<sub>e</sub>] És perillós donar a un ésser, una causa, etc., més del que podem donar de manera natural i sense esforç. Si ultrapassem aquest límit, correm el risc de començar a odiar-los. També d'esdevenir-ne dependents, perquè esperem un equivalent del que hem donat de més a més, equivalent que només pot venir d'aquell a qui hem donat»

i «També Cató ho va pagar car. Amb l'esclerosi, la rigidesa i l'agror»

ii «Actuar al nivell del grau actual de virtut, o fins i tot una mica més abaix; no intentar ultrapassar-lo, amb l'única restricció de no fer o ometre res que comprometi el futur. [...] [Λ] Si no, en intentar ultrapassar aquest nivell, apel·lem a una font d'energia més baixa (*capgirament*)»

iii «Els esforços de la voluntat només tenen el seu paper en el compliment de les obligacions estrictes» (Weil, 2008: 124).

Dans le peuple, où de telles obligations, ajoutés aux fatigues habituelles, sont tellement lourdes, il en résulte parfois une apparence d'insensibilité, ou même de cruauté, incompréhensible du dehors. (OC V 2: 279)<sup>i</sup>

Així mateix, ja hem vist que la descripció de determinats efectes de la desgràcia i del patiment impedeixen entendre'ls en termes d'esgotament de l'energia suplementària, atès que tenen a veure amb la imaginació. El patiment extrem, doncs, no redueix la vida al nivell de l'energia vegetativa, com suggereixen els textos on Weil exposa la via d'aquest voluntarisme negatiu, sinó que desorienta l'energia suplementària incrementant la necessitat de reorientar-la mitjançant la imaginació. Als quaderns assenyala: «Dans n'importe quelle situation (mais, dans certaines, au prix de quel abaissement) l'imagination peut combler le vide» (OC VI 2: 152).<sup>ii</sup> Per tant, la desgràcia no destrueix l'energia suplementària, sinó que la desorienta, i la imaginació sempre pot reconstruir una concepció il·lusòria del món per ocultar la pròpia vulnerabilitat. És per això que la desgràcia no és positiva en ella mateixa i ha de ser evitada, perquè generalment ens enfonsa en la mentida (OC IV 1: 364) i ens empeny a refugiar-nos en algun ídol col·lectiu, com ja hem mostrat.<sup>212</sup>

Finalment, Weil tampoc explica com podem arribar a conèixer en què consisteixen aquestes «obligacions estrictes» que hem de complir mitjançant els esforços de la voluntat. A «Y a-t-il une doctrine marxiste?» escrivia que la contradicció essencial de la vida humana, que no podem negar sense mentir-nos, implica que l'ésser humà «est [...] soumis dans son être tout entier, dans sa pensée comme dans sa chair, à une force aveugle, à une nécessité absolument indifférente au bien» (OC V 1: 309-310).<sup>iii</sup> La veritat que revela la desgràcia ens obliga a reconèixer que «toutes les pensées, tous les sentiments, toutes les attitudes à l'égard des idées [...], tout cela est entièrement à la merci des circonstances» (OC IV 1: 364).<sup>iv</sup>

Així doncs, també les nostres opinions sobre el deure estan dictades pels efectes de la força en nosaltres. Als quaderns escriu: «La lecture –sauf une certaine qualité d'attention– obéit à la

---

i «Per exemple, sovint passa que un malalt crònic, en una família, cuidat amb la tendresa d'una sincera estima, acaba per fer néixer en els seus una hostilitat sorda, inconfessable, perquè han estat obligats a donar-li més energia que la continguda en el seu afecte.

En el poble, on aquestes obligacions, afegides a les fatigues habituals, són tan feixugues, a vegades en resulta una aparença d'insensibilitat, fins i tot de crueltat, incompreensible des de fora» (Weil, 2016: 232-233).

ii «En qualsevol situació (però, en algunes, a costa de quina degradació) la imaginació pot omplir el buit»

212 Sobre el fet que la destrucció de l'energia suplementària no ens allibera de la tendència expansiva del jo, vegeu Fulco (2020: 52-53).

iii «es troba [...] totalment sotmès, tant pel que fa al pensament com pel que fa a la carn, a una força cega, a una necessitat absolutament indiferent al bé»

iv «tots els pensaments, tots els sentiments, totes les actituds envers les idees [...], tot això està absolutament a la mercè de les circumstàncies»

pesanteur. On lit les opinions suggérées par la pesanteur» (*OC VI 2: 207*).<sup>i</sup> D'acord amb el que va experimentar a la guerra d'Espanya, quan estem dominats per la idolatria del col·lectiu el mal mateix, com assassinar persones indefenses, pot aparèixer-nos com un deure:

L'illusion, quand on y est, n'est pas sentie comme illusion, mais comme un fait. [...] Le mal, quand on y est, n'est pas senti comme mal, mais comme nécessité ou même comme devoir. [...] Espagne [...]. L'accord entre plusieurs hommes enferme un sentiment de réalité. Il enferme aussi un sentiment de devoir. L'écart, par rapport à cet accord, apparaît comme péché. Par là *tous* les retournements sont possibles. (*Ibid.*: 103)<sup>ii</sup>

Per aquest motiu escriu a «Dieu dans Platon»: «Toutes les vertus ont leur image dans la morale du gros animal» (*OC IV 2: 87*).<sup>iii</sup> Pretendre esgotar la pròpia voluntat en l'esforç per «exécuter sans défaillance ni délai tout ce qui apparaît manifestement comme un devoir» (*AD: 28*),<sup>iv</sup> com diu en una carta al pare Perrin, implica córrer el risc no només de provocar en nosaltres els capgiraments que hem analitzat més amunt, sinó d'assumir com un deure el que la força social ens fa llegir com a tal. Els fanàtics religiosos de totes les èpoques creuen complir amb les seves obligacions morals cometent atrocitats.<sup>213</sup>

El punt de vista materialista que hem assumit, valuós precisament perquè «garde une vue juste de la faiblesse humaine» (*OC V 1: 612*),<sup>v</sup> ens obliga a reconèixer que no podem fer absolutament cap pas vers el bé i la veritat sense l'ajuda de la gràcia. Cal, o bé assumir que som capaços d'acostar-nos al bé i a la veritat pels nostres esforços, o bé que se'ns concedeixen gratuïtament i sense exigir de nosaltres cap virtut com a condició. En una de les versions del text «Y a-t-il une doctrine marxiste?» Weil indica: «les vertus purement humaines ne germeraient pas hors de la nature animale de l'homme sans la lumière surnaturelle de la grâce» (*ibid.*: 609),<sup>vi</sup> de manera que és incoherent afirmar, com fa als quaderns de Nova York, que els «phénomènes spirituels [...] sont réservés à des êtres qui possèdent, pour commencer, les vertus morales élémentaires» (*OC VI 4: 280*),<sup>vii</sup> perquè

i «La lectura –llevat d'una determinada qualitat d'atenció– obeeix a la gravetat. Llegim les opinions suggerides per la gravetat»

ii «La il·lusió, quan hi som, no és sentida com a il·lusió, sinó com un fet. [...] El mal, quan hi som, no és sentit com a mal, sinó com a necessitat i fins i tot com a deure. [...] Espanya [...]. L'acord entre molts homes conté un sentiment de realitat. Conté també un sentiment de deure. Apartar-se d'aquest acord apareix com un pecat. Per aquest mecanisme *tots* els capgiraments són possibles»

iii «Totes les virtuts tenen la seva imatge en la moral del gros animal»

iv «executar, sense defallença ni dilació, tot el que apareix manifestament com un deure» (Weil, 1965: 26).

213 Jesús diu a l'Evangeli segons Joan: «arriba l'hora que els qui us maten es pensaran donar culte a Déu» (Jn 16,2).

v «manté una concepció adequada de la feblesa humana»

vi «les virtuts purament humanes no germinarien fora de la naturalesa animal de l'home sense la llum sobrenatural de la gràcia»

vii «fenòmens espirituals [...] són reservats a éssers que posseeixen, per començar, les virtuts morals elementals»



aquestes virtuts només són possibles gràcies a la llum sobrenatural que és concedida gratuïtament a tots els éssers humans, inclosos els pecadors, els maldestres i els ignorants.

En el fons d'aquest voluntarisme negatiu hi ha doncs una contradicció. Weil reconeix d'una banda que no podem avançar cap al bé mitjançant l'esforç de la voluntat i que només podem fer-ho gràcies a l'atenció: «L'application de l'attention à un objet absolument pur [...] a la propriété de détruire du mal en nous. [...] Il n'y a pas d'autre procédé pour la destruction du mal» (OC V 1: 613).<sup>i</sup> Tanmateix, com hem vist, en altres textos afirma que aquesta atenció només és possible gràcies a l'esforç virtuós de la voluntat, que disciplina mitjançant la violència el que en nosaltres es resisteix a parar atenció: «La partie de l'âme capable de regarder Dieu est entourée de chiens qui aboient, mordent et dérangent tout. Il faut prendre un fouet pour les dresser. [...] Ce dressage est une condition de l'ascension spirituelle» (OC IV 1: 277).<sup>ii</sup> Només els qui tenen la força d'ànima suficient per disciplinar-se d'aquesta manera, els capaços i els virtuosos, poden sortir de la caverna i parar atenció. Però això implica creure que podem utilitzar la nostra voluntat en la direcció del bé, quan segons Weil hem de pensar que, si no en som alliberats per la gràcia, tot el nostre ésser està sotmès a la força. Si les virtuts naturals només poden germinar per la llum sobrenatural de la gràcia, i si rebem aquesta gràcia en l'esforç d'atenció, llavors aquest esforç ha de ser possible sense exigir com a condició cap ús virtuós de la voluntat. Com ja deia al curs de Bourges de 1935-1936: «La volonté elle-même dépend de l'attention. [...] Il faut remarquer que la volonté procède de l'attention, plus qu'elle ne l'oriente» (OC I: 389)<sup>iii</sup>.<sup>214</sup>

---

i «L'aplicació de l'atenció a un objecte absolutament pur [...] té la propietat de destruir part del mal en nosaltres. [...] No hi ha cap altre procediment per la destrucció del mal»

ii «La part de l'ànima capaç de mirar Déu està envoltada de gossos que borden, mosseguen i ho dificulten tot. Cal agafar un fuet per ensinistrar-los. [...] Aquest ensinistrament és una condició de l'ascensió espiritual»

iii «La voluntat mateixa depèn de l'atenció. [...] Cal remarcar que, més que orientar-la, la voluntat procedeix de l'atenció»

214 Estic d'acord amb Tommasi quan afirma que en Weil trobem «un conflicto subterráneo, sustancialmente no resuelto, entre el componente platónico, que marca la escala ascendente del *eros*, y el componente cristiano, que indica, en cambio, como prioritario un recorrido descendente, que del *ágape* divino llega hasta el hombre, pasando por el descenso de Dios y el misterio de la encarnación. En realidad, en el cristianismo los dos recorridos son complementarios, pero el camino descendente del *ágape* se produce antes y es la condición del camino ascendente del *eros*» (Tommasi, 2010: 52). Vegeu també Tommasi (1997: 68). Em sembla que és aquesta contradicció la que trobem al fons de la discussió sobre el «voluntarisme» weilià, que tracten tant Tommasi (ibíd.: 63) com Luisa Muraro. Segons aquesta última autora, en Weil trobem la «fallacia típica del voluntarismo» quan pretén «esgotar» o «superar» la voluntat mitjançant l'esforç virtuós de la voluntat (Muraro, 1995: 43). Pascal David també reconeix que hi ha tensions en els textos weilians quan escriu: «En 1941, dans les Cahiers IV, V, VI, il peut sembler que c'est volontairement que l'homme s'arrache aux lois de ce monde; l'année suivante, à partir du Cahier VIII, voit apparaître le thème du consentement (le mot est absent des Cahiers avant le mois de février 1942) et la métaphore de la graine, du grain, de la semence, de cet infiniment petit que Dieu plante dans l'âme» (2012: 37). Vegeu també Fulco (2020: 24).

Penso que al fons d'aquesta contradicció hem de veure-hi una de les mentides que, segons Weil, inventa la part mediocre de la nostra ànima per evitar l'esforç atenció: «toute la partie médiocre de nous-mêmes, qui est presque tout nous-mêmes, qui est nous-mêmes, qui est ce que nous nommons notre moi, se sent condamnée à mort par cette application du regard sur Dieu. Et elle ne veut pas mourir. Elle se révolte. Elle fabrique tous les mensonges susceptibles de détourner le regard» (OC IV 1: 275).<sup>i</sup> Segons afirma Weil als quaderns de Nova York, el que fa que girem la nostra mirada cap a Déu és precisament el reconeixement de la nostra misèria, del fet que, com diu sant Francesc, «no ens pertanyen sinó els vicis i els pecats» (Francesc d'Assís, 1993: 68): «Il faut sentir jusqu'au fond de ses os la misère humaine et la déchéance à laquelle la chair est soumise ou exposée pour se tourner ainsi sans aucun retour sur soi-même vers le bien [...]. Alors les larmes qui du fond de la honte jaillissent devant le bien sont une offrande pure. Quand tout ce qui est *je* est honte, alors toute la pensée va à ce bien hors de moi» (OC VI 4: 218).<sup>ii</sup>

En aquest moviment que prové del reconeixement de la nostra misèria i impotència, diu Weil, «il y a l'humilité parfaite» (ibíd.). En un dels quaderns escrits a Marsella llegim també, en coherència amb aquest fragment: «L'humilité consiste à savoir qu'en ce qu'on nomme "je", il n'y a aucune source d'énergie qui permette de s'élever» (OC VI 2: 252).<sup>iii</sup> consisteix doncs a reconèixer que en nosaltres no hi ha res que pugui ser utilitzat en la direcció del bé, i que, per tant, si mai som capaços de fer-ho, és només per quelcom que se'ns ha donat gratuïtament i sense merèixer-ho. L'orgull, en canvi, consisteix a creure's capaç d'actuar virtuosament gràcies a les pròpies forces, com els fariseus (ibíd.).

Si la humilitat ens porta a girar-nos cap a Déu, llavors és normal que la part mediocre de nosaltres mateixos, que vol evitar-ho per no morir, inventi mentides per ocultar la nostra misèria. Ja hem vist més amunt que la imaginació treballava constantment per fabricar una representació del món segons la qual tenim el dret d'exigir una compensació pels nostres sofriments i els nostres esforços: la humilitat consisteix a reconèixer en canvi que no mereixem res. Una de les mentides més profundes

---

i «tota la part mediocre de nosaltres mateixos, que és gairebé la totalitat de nosaltres mateixos, que és nosaltres mateixos, que és el que anomenem el nostre jo, se sent condemnada a mort per aquesta mirada dirigida cap a Déu. I no vol morir. Es revolta. Fabrica totes les mentides que podrien fer-nos apartar la mirada»

ii «Cal sentir fins al fons dels propis ossos la misèria humana i la decadència a què la carn està sotmesa o exposada per girar-se així cap al bé, sense cap retorn sobre si mateix [...]. Llavors les llàgrimes que brollen davant del bé des del fons de la vergonya són una ofrena pura. Quan tot el que és *jo* és vergonya, llavors tot el pensament es dirigeix cap a aquest bé que es troba fora de mi»

iii «La humilitat consisteix a saber que en el que anomenem "jo" no hi ha cap font d'energia que pugui elevar-nos»

és la que ens fa creure que ens podem fer mereixedors d'alguna recompensa mitjançant els esforços de la voluntat: «L'effort de la volonté vers le bien est un des mensonges secrétés par la partie médiocre de nous-mêmes dans sa peur d'être détruite. Cet effort ne la menace aucunement, ne diminue même pas son confort, et cela même s'il s'accompagne de beaucoup de fatigue et de souffrance. Car la partie médiocre de nous-mêmes ne craint pas la fatigue et la souffrance, elle craint être tuée» (*OC IV 1: 323*).<sup>i</sup> En virtut d'aquesta mentida, som capaços d'acceptar el sacrifici més heroic, l'abnegació i l'autodestrucció voluntàries abans d'assumir humilment la nostra radical impotència.<sup>215</sup>

Com assenyala Cristina Campo a la introducció de la traducció italiana d'*Attente de Dieu*, aquest voluntarisme, per bé que negatiu, revela que es manté en Weil un «impulso incoercibile a fare anziché lasciar fare, e a fari tutto da soli: i “muscoli tesi della volontà” dei quali Simone Weil tanto diffida» (1998: 155)<sup>ii</sup>.<sup>216</sup> Weil es resisteix a acceptar que la gràcia sigui completament gratuïta, concedida purament per misericòrdia sense que l'haguem merescuda. Déu concediria el seu ajut només als qui han demostrat que el mereixen, i per això escriu a Nova York: «Dieu peut faire seulement le bien et seulement à qui le mérite, et ne peut en priver qui le mérite» (*OC VI 4: 154*).<sup>iii</sup> Però si és merescuda, aleshores ja no és gràcia, com hem vist que recordava sant Agustí (1956: 296). Campo comenta, en relació amb una expressió semblant: «Alla frase di Simone Weil: “Quando amerò Dio a sufficienza per meritare la grazia del battesimo”» es podria respondre mitjançant «la piccola parola che dovrebb'essere iscritta a grandi lettere sulla porta di ogni scuola spirituale: *Sine me nihil potestis facere*.<sup>217</sup> Tanto meno amare Dio a sufficienza, che dico, amarlo appena, anzi cominciare soltanto a desiderare di amarlo» (1998: 155).<sup>iv</sup>

---

i «L'esforç de la voluntat cap al bé és una de les mentides segregades per la part més mediocre de nosaltres mateixos en la seua por de ser destruïda. Aquest esforç no l'amenaça de cap manera, ni tan sols disminueix la seua comoditat, encara que vaja acompanyat de molta fatiga i patiment. Perquè la part mediocre de nosaltres mateixos no tem la fatiga ni el patiment, tem la mort» (Weil, 2008: 124).

215 Cf. una de les «Admonicions» de sant Francesc: «N'hi ha molts que, persistint en oracions i oficis, practiquen qui-sap-les abstinències i afliccions en llurs cossos; però per una sola paraula que els sembla d'ésser injuriosa a llurs persones o per qualsevol cosa que se'ls prengui, escandalitzats, de seguida es contorben. Aquests no són pobres d'esperit, ja que el qui és veritablement pobre d'esperit, s'odia a si mateix i estima els qui li peguen a la galta» (Francesc d'Assís, 1993: 98)

ii «un impuls irrefrenable a fer en lloc de deixar fer, i a fer-ho tot sense ajuda: els “músculs tensos de la voluntat”, dels quals Simone Weil desconfia tant»

216 Per una anàlisi de la lectura que Cristina Campo feu de l'obra de Simone Weil, vegeu Pieracci (2013).

iii «Déu només pot fer el bé i només a qui se'l mereix, i no pot privar-lo a qui se'l mereix»

217 «Sense mi no podeu fer res» (Jn 15,5).

iv «A la frase de Simone Weil: “Quan estimaré Déu suficientment per merèixer la gràcia del baptisme”», «la petita paraula que hauria d'inscriure's amb grans lletres sobre la porta de tota escola espiritual: *Sine me nihil potestis facere*. Encara menys estimar Déu suficientment, què dic, tan sols estimar-lo, més aviat començar només a desitjar estimar-lo»

Un cop descartada la via d'aquest voluntarisme negatiu, cal que analitzem l'alternativa que també ofereixen els textos de Simone Weil, la via de l'atenció. Diversos fragments mostren que era conscient de la tensió entre aquestes dues vies. En un dels quaderns de Marsella escriu: «Essayer de remédier aux fautes par l'attention et non par la volonté» (*OC VI 2: 371*),<sup>i</sup> afirmació que resta importància a la pretensió de disciplinar-se violentament mitjançant la voluntat. I als quaderns de Nova York llegim: «Dois-je faire appel à la volonté, ou tout attendre de la seule contemplation? De la seule contemplation, même si cette voie est plus longue et apparemment moins efficace. La contemplation non mélangée de volonté, purement obéissante. On verra bien ce que cela donnera» (*OC VI 4: 118*).<sup>ii</sup> Paral·lelament al voluntarisme negatiu que hem analitzat, hem de trobar doncs en els textos de Weil una via que «ho esperi tot» de la contemplació.

En l'exposició de la solució voluntarista hem hagut d'utilitzar algunes afirmacions de Weil sense haver-les analitzat prèviament ni haver-ne aclarit el contingut. Hem dit per exemple: «Ce qui produit le bien, c'est l'attention orientée avec amour vers le bien non représentable» (*OC VI 2: 479*),<sup>iii</sup> però això no és evident i cal demostrar-ho. Així mateix, hem parlat de «Déu» i de «gràcia sobrenatural», però, com hem dit més amunt, aquests conceptes només poden ser utilitzats quan el materialisme xoca amb fenòmens que no poden ser explicats únicament en termes de força.

Per comprendre el que Weil ens proposa, hem d'analitzar el que entén per atenció, concepte que, com hem vist al primer capítol, era ja present en els seus primers escrits. La definició més completa d'aquest concepte es troba en un text de 1942 titulat «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu»: «L'attention consiste à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet, à maintenir en soi-même à proximité de la pensée, mais à un niveau inférieur et sans contact avec elle, les diverses connaissances acquises qu'on est forcé

---

i «Intentar posar remei a les faltes mitjançant l'atenció i no la voluntat»

ii «He de recórrer a la voluntat, o esperar-ho tot només de la contemplació? Només de la contemplació, fins i tot si aquesta via és més llarga i aparentment menys eficaç. La contemplació no barrejada amb la voluntat, purament obedient. Ja veurem què en resultarà»

iii «El que produeix el bé és l'atenció orientada amb amor cap al bé no representable»

d'utiliser. [...] Et surtout la pensée doit être vide, en attente, ne rien chercher, mais être prête à recevoir dans sa vérité nue l'objet qui va y pénétrer» (OC IV 1: 260).<sup>i</sup> 218

Weil indica que l'atenció implica un esforç: «L'attention est un effort, le plus grand des efforts peut-être» (ibíd.: 259),<sup>ii</sup> però l'oposa a l'espècie «d'effort musculaire» (ibíd.: 258) associat a la voluntat (ibíd.: 259). Els esforços voluntaris es caracteritzen per la recerca activa de quelcom ja concebut, mentre que l'atenció té a veure amb una espera receptiva, amb l'acceptació d'un buit en el pensament, deixant-lo disponible per acollir la veritat sense predeterminar-la, sigui quina sigui. És per això que el contrari de l'atenció és l'obsessió, que omple el nostre pensament amb l'objecte desitjat i impedeix que el deixem buit i disponible. Al curs de Le Puy, Weil ja observava: «L'attention consiste à se débarrasser de l'obsession qu'on a de faire attention. L'attention est toujours accompagnée d'une obsession qui n'est pas de l'attention» (OC I: 392).<sup>iii</sup> I al curs de Bourges, de 1935-1936, indicava: «Les choses auxquelles *on ne peut pas ne pas faire attention. Obsessions*» (ibíd.: 388).<sup>iv</sup>

Ara bé, ¿està sempre al nostre abast realitzar aquest esforç d'atenció? En diversos textos Weil respon afirmativament. Ja ho feia en els escrits dels anys trenta, com hem vist al primer capítol: al curs de Bourges afirma: «Seule l'attention est libre» (ibíd.: 390).<sup>v</sup> I continuarà afirmant-ho en molts dels seus darrers escrits. A la carta enviada al pare Couturier des de Nova York, coneguda com a «Lettre à un religieux», escriu: «L'attention seule est volontaire. Aussi est-elle *seule* matière d'obligation» (OC V 1: 184).<sup>vi</sup> Així mateix, en un text de 1942, «Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu», Weil afirma quelcom semblant, encara que amb un llenguatge religiós: «Il ne dépend pas de nous de croire en Dieu, mais seulement de ne pas accorder notre amour à de faux dieux» (OC IV 1: 280).<sup>vii</sup> Si bé no depèn de nosaltres dirigir la nostra atenció a Déu –perquè, com hem dit, «Déu» està pel damunt de tot el que podem copsar amb les facultats humanes–, Weil

---

i «L'atenció consisteix a suspendre el propi pensament, a deixar-lo disponible, buit i penetrable per l'objecte, a mantenir en si mateix a prop del pensament, però a un nivell inferior i sense contacte amb ell, els diversos coneixements adquirits que hom està obligat a utilitzar [...]. I sobretot el pensament, ha d'ésser buit, en espera, sense cercar res, preparat per rebre, en la seva veritat nua, l'objecte que hi penetrarà» (Weil, 1965: 86).

218 Al curs de Le Puy de 1931-1932 Weil ja ensenyava a les seves alumnes: «Dans une question de géométrie, l'attention consiste à se détendre, à faire le vide un moment dans sa pensée» (OC I: 392).

ii «L'atenció és un esforç, potser el més gran dels esforços» (Weil, 1965: 85).

iii «L'atenció consisteix a alliberar-se de l'obsessió que tenim de parar atenció. L'atenció va sempre acompanyada d'una obsessió que no és atenció»

iv «Les coses a les quals *no podem parar atenció. Obsessions*»

v «Només l'atenció és lliure»

vi «Només l'atenció és voluntària. Per això *sols* ella és matèria d'obligació»

vii «No depèn de nosaltres creure en Déu, sinó només no concedir el nostre amor a déus falsos»

suggereix que sí que podem apartar el nostre pensament de totes les obsessions (ibíd.: 280-281) i deixar-lo buit en un estat d'espera receptiva.

Però això sembla contradictori amb la ciència de l'ànima que hem analitzat més amunt. Segons la descripció que n'hem fet, l'atenció implica necessàriament acceptar un buit, i això és precisament el que nosaltres no podem fer: «Accepter un vide en soi-même, cela est surnaturel» (OC VI 2: 136).<sup>i</sup> Com indica Pascal David: «Le vide est un effet du surnaturel, car *la possibilité même du vide est surnaturelle*» (2012: 36).<sup>ii</sup> Si fóssim capaços d'alliberar-nos de la necessitat d'omplir els buits mitjançant el nostre propi esforç, llavors podríem eliminar el mal sense la gràcia, atès que, segons Weil: «Tous les péchés sont des tentatives pour combler des vides» (OC VI 2: 193).<sup>iii</sup>

Si no volem negar, segons la perspectiva materialista que hem adoptat, que l'ésser humà «est [...] soumis dans son être tout entier, dans sa pensée comme dans sa chair, à une force aveugle, à une nécessité absolument indifférente au bien» (OC V 1: 309-310),<sup>iv</sup> llavors hem d'acceptar que en aquesta condició no depèn de nosaltres alliberar-nos de les obsessions, atès que omplim el nostre pensament amb elles precisament per no haver de suportar el buit; i les obsessions, com hem vist, impedeixen parar atenció. Com afirma Roberta De Monticelli, l'atenció en Weil està relacionada amb «ciò che si oppone alla necessità, alla forza, alla pesantezza, insomma alla cieca legge naturale che governa il volere umano. L'attenzione ha un carattere passivo e paziente, opposto a quello attivo e lavoratore della vita che si svolge sotto l'impero della necessità» (2004: 180).<sup>v</sup> Però si s'oposa a les lleis que ens dominen, llavors no pot dependre de nosaltres, sotmesos com estem a aquestes lleis.

El reconeixement d'aquesta impotència és molt important per comprendre el concepte weilià del sobrenatural. Si poguéssim acceptar el buit per nosaltres mateixos, sense cap ajuda, llavors el sobrenatural no seria necessari. Només podem acceptar-ne l'existència si topem amb algun fenomen que és inexplicable des d'un punt de vista materialista i tanmateix és innegablement real. Com veïem més amunt: «Le rationnel au sens cartésien, c'est-à-dire le mécanisme, la nécessité

---

i «Acceptar un buit en un mateix, això és sobrenatural»

ii «El buit és un efecte del sobrenatural, atès que *la possibilitat mateixa del buit és sobrenatural*»

iii «Tots els pecats són temptatives d'omplir buits»

iv «es troba [...] totalment sotmès, tant pel que fa al pensament com pel que fa a la carn, a una força cega, a una necessitat absolutament indiferent al bé»

v «el que s'oposa a la necessitat, a la força, a la gravetat, en definitiva a la cega llei natural que governa el voler humà. L'atenció té un caràcter passiu i pacient, oposat al caràcter actiu i treballador de la vida que es desenvolupa sota l'imperi de la necessitat»

humainement représentable, doit être supposée partout où on le peut, afin de mettre en lumière ce qui lui est irréductible» (OC VI 3: 312).<sup>i</sup>

Si en el món tot fos explicable segons les lleis de la força, que encadenen la nostra ànima a una llei expansiva i violenta, llavors no podríem suposar legítimament l'existència del sobrenatural. Però per Weil hi ha com a mínim un fenomen innegablement real que no pot ser explicat per aquestes lleis de la força: la bellesa. «Deux choses irréductibles à tout rationalisme: le temps et la beauté. C'est de là qu'il faut partir» (OC VI 4: 88).<sup>ii</sup>

És per la bellesa, i no pels nostres esforços, que l'atenció esdevé possible: «Le beau c'est quelque chose à quoi on peut faire attention» (OC VI 2: 66).<sup>iii</sup> A «La personne et le sacré» llegim:

La beauté est le mystère suprême d'ici-bas. C'est un éclat qui sollicite l'attention, mais ne lui fournit aucun mobile pour durer. [...] Elle suscite le désir, et elle fait sentir clairement qu'il n'y a en elle rien à désirer, car on tient avant tout à ce que rien d'elle ne change. Si on ne cherche pas d'expédients pour sortir du tourment délicieux qu'elle inflige, le désir peu à peu se transforme en amour, et il se forme un germe de la faculté d'attention gratuite et pure. (OC V 1: 231)<sup>iv</sup>

No som nosaltres doncs els qui ens alliberem de les obsessions per parar atenció, sinó que és la bellesa la que arrenca la nostra mirada d'elles i «sol·licita l'atenció». És la bellesa la que ens crida, nosaltres només responem: «elle ne parle pas; elle ne dit rien. Mais elle a une voix pour appeler» (ibíd.: 232).<sup>v</sup> A diferència de les obsessions, en ella no hi ha cap objecte de desig, la imaginació no hi troba res que pugui ser utilitzat per crear una expectativa de satisfacció il·limitada, però és innegable que la bellesa es fa desitjar. I gràcies a la transformació que la bellesa provoca en nosaltres pot formar-se «un germen de la facultat d'atenció gratuïta i pura». Si mai podem parar atenció deixant la nostra ment autènticament buida en un estat d'espera receptiva, això és gràcies a la seducció de la bellesa.

---

i «Hem de suposar el racional en el sentit cartesià, és a dir, el mecanisme, la necessitat humanament representable, per tot arreu on podem fer-ho, per tal de fer evident el que no pot reduir-s'hi»

ii «Dues coses irreductibles a tot racionalisme: el temps i la bellesa. Cal començar per aquí»

iii «El bell és una cosa a què podem parar atenció»

iv «La bellesa és el misteri suprem d'aquí baix. És un esclat que sol·licita l'atenció, però no li proporciona cap motiu per mantenir-se. [...] Suscita el desig, i fa sentir clarament que no hi ha en ella res a desitjar, perquè el que volem sobretot és que res en ella no canviï. Si no busquem subterfugis per sortir del turment deliciós que infligeix, el desig es transforma poc a poc en amor, i es forma un germen de la facultat d'atenció gratuïta i pura»

v «ella no parla; no diu res. Però té una veu per cridar»

Amb tot, això no vol dir que no tinguem cap responsabilitat en la transformació que la bellesa inicia en nosaltres. La bellesa ens sedueix, però nosaltres ens hem de deixar seduir:<sup>219</sup> hem de consentir-hi. Per això Weil identifica l'atenció amb el consentiment: «L'attention est liée au désir. Non pas à la volonté, mais au désir. (Ou plus exactement au consentement; elle est consentement. C'est pourquoi elle est liée au bien)» (OC VI 3: 229).<sup>i</sup> Parar atenció vol dir consentir al desig de contemplació silenciosa i pura que la bellesa fa néixer en nosaltres sense nosaltres.<sup>220</sup>

És aquest consentiment el que transforma l'ànima, tal com diu Weil a «Formes de l'amour implicite de Dieu»: «L'effort par lequel l'âme se sauve ressemble à celui par lequel on regarde, par lequel on écoute, par lequel une fiancée dit oui. C'est un acte d'attention et de consentement. Au contraire, ce que le langage nomme volonté est quelque chose d'analogue à l'effort musculaire» (OC IV 1: 322).<sup>ii</sup> Tot i això, aquest consentiment suposa «le plus grand des efforts» (ibíd.: 259), perquè «toute la partie médiocre de nous-mêmes, qui est presque tous nous-mêmes, qui est nous-mêmes, qui est ce que nous nommons notre moi» (ibíd.: 275),<sup>iii</sup> «craignant la mort d'une crainte plus violente que celle causée par l'approche de la mort charnelle, se révolte et suscite de mensonges pour se protéger» (ibíd.: 322).<sup>iv</sup> Per evitar aquest consentiment pot enganyar-nos exigint de nosaltres un esforç positiu de la voluntat, fatigant i heroic, atès que aquesta part mediocre de la nostra ànima «répugne à la véritable attention beaucoup plus violemment que la chair ne répugne à la fatigue» (ibíd.: 259).<sup>v</sup>

---

219 «Senyor, m'has seduït i m'he deixat seduir» (Jr 20,7).

i «L'atenció està relacionada amb el desig. No amb la voluntat, sinó amb el desig. (O més exactament amb el consentiment; ella és consentiment. Per aquest motiu està relacionada amb el bé)»

220 Aquesta idea està d'acord amb la concepció cristiana de la gràcia: l'inici del procés de transformació de la nostra ànima prové exclusivament de Déu i es realitza sense nosaltres: la nostra responsabilitat consisteix únicament a acceptar o rebutjar això que se'ns concedeix gratuïtament. Vegeu per exemple el que diu sant Bernat de Claravall a *Sobre la gracia y el libre albedrío*: «El comienzo de nuestra salvación, sin duda alguna, viene de Dios, y no por nosotros ni con nosotros. Pero el consentimiento y la realización, aunque no proceden de nosotros no se dan sin nosotros» (Bernat de Claravall, 2016: 447). L'únic que es demana de nosaltres és que consentim a aquesta transformació que s'inicia sense nosaltres: «cuando la gracia realiza la salvación, el libre albedrío coopera con su consentimiento, es decir, acepta la salvación. Consentir es ser salvado» (ibíd.: 393). També diu sant Agustí: «para que nosotros queramos, sin nosotros a obrar comienza, y cuando queremos y de grado obramos, con nosotros coopera» (Agustí d'Hipona, 1956: 275).

ii «L'esforç pel qual l'ànima se salva s'assembla a aquell pel qual mira, pel qual escolta, pel qual una núvia diu sí. És un acte d'atenció i de consentiment. Pel contrari, allò que el llenguatge anomena voluntat és una cosa anàloga a l'esforç muscular» (Weil, 2008: 123).

iii «tota la part mediocre de nosaltres mateixos, que és gairebé la totalitat de nosaltres mateixos, que és nosaltres mateixos, que és el que anomenem el nostre jo»

iv «amb un temor a la mort encara més violent que el causat per la proximitat de la mort carnal, es revolta i suscita mentides per tal de protegir-se» (Weil, 2008: 123).

v «repugna a l'atenció veritable amb molta més violència que no la carn repugna a la fatiga» (Weil, 1965: 86).



És en aquest punt que podem introduir el que Weil anomena la «prova ontològica experimental» de l'existència de Déu, que trobem al quadern K8 de 1942:

Preuve ontologique expérimentale. Je n'ai pas en moi de principe d'ascension. Je ne puis grimper dans l'air jusqu'au ciel. C'est seulement en orientant ma pensée vers quelque chose de meilleur que moi que ce quelque chose me tire vers le haut. Si je suis réellement tirée, ce qui me tire est réel. Aucune perfection imaginaire ne peut me tirer en haut même d'un millimètre. Car une perfection imaginaire se trouve mathématiquement au niveau de je qui l'imagine, ni plus haut ni plus bas. L'orientation de la pensée vers une perfection réelle est ce qui tire. (OC VI 3: 121)<sup>i</sup>

Així doncs, si és veritat que gràcies a la bellesa podem parar atenció durant uns instants, i si en aquesta atenció «quelque chose me tire vers le haut», llavors cal acceptar que això que ens aixeca i ens estira cap amunt és real.

Aquesta prova és experimental.<sup>221</sup> Només pot ser acceptada si la verifiquem en la pròpia experiència, i no pot ser deduïda de principis metafísics abstractes. Per això és important comprendre en què consisteix aquesta operació. Al text «Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu», Weil descriu la misèria humana, sotmesa a les lleis que hem analitzat més amunt, en termes d'un lligam entre el patiment i el «pecat». En virtut d'aquest lligam, el patiment ens porta a exercir violència contra el món per exigir una compensació: «Le mal n'est ni la souffrance ni le péché, c'est l'un et l'autre à la fois, quelque chose de commun à l'un et à l'autre; car ils sont liés, le péché fait souffrir et la souffrance rend mauvais, et ce mélange indissoluble de souffrance et de péché est le mal où nous sommes malgré nous et où nous avons horreur de nous trouver» (OC IV 1: 281).<sup>ii</sup>

Aquesta és la llei de la força que ens domina. Tanmateix, si la bellesa permet que parem atenció, i si mitjançant aquests instants d'atenció aquesta llei esdevé menys feixuga, si esdevenim més capaços d'acceptar el patiment que sentim sense haver de retornar-lo al món en forma de violència, llavors

---

i «Prova ontològica experimental. No tinc en mi cap principi d'ascensió. No puc grimpar per l'aire fins al cel. Només quan oriento el meu pensament cap a alguna cosa millor que jo mateixa, aquesta cosa m'estira cap amunt. Si soc realment estirada, el que m'estira és real. Cap perfecció imaginària no pot estirar-me cap a dalt ni un sol mil·límetre. Perquè una perfecció imaginària es troba matemàticament al mateix nivell que jo que l'imagino, ni més amunt ni més avall. El que estira és l'orientació del pensament vers una perfecció real»

221 «La science du surnaturel», indica Pascal David, «est une *science expérimentale*» (2012: 76).

ii «El mal no és ni el patiment ni el pecat, és l'un i l'altre a la vegada, una cosa que ambdós tenen en comú; perquè estan relacionats, el pecat fa patir i el patiment ens fa tornar dolents, i aquesta barreja indissoluble de patiment i pecat és el mal on ens trobem malgrat nosaltres mateixos i on tenim l'horror de trobar-nos»

és que en la contemplació de la bellesa ha intervingut un factor que ens allibera de les lleis naturals de la força: és a dir, un factor sobrenatural. I això és el que passa, segons Weil, i podem verificar-ho experimentalment:

si par l'attention et le désir nous transportons une partie de notre mal sur une chose parfaitement pure, elle ne peut pas en être souillée; elle reste pure; elle ne nous renvoie pas ce mal; ainsi nous en sommes délivrés. [...] Il n'y a de pur ici-bas que les objets et les textes sacrés, la beauté de la nature [...], et, à un degré moindre, les êtres humains en qui Dieu habite et les œuvres d'art issues d'une inspiration divine. [...] Le contact avec la pureté produit une transformation dans le mal. Le mélange indissoluble de la souffrance et du péché ne peut être dissocié que par lui. Par ce contact, peu à peu la souffrance cesse d'être mélangée du péché; d'autre part le péché se transforme en simple souffrance. (Ibíd.: 281-282)<sup>i</sup>

Aquest contacte amb la puresa és el que per Weil caracteritza els sagraments: «À l'intérieur d'un âme, la prière et le sacrement doivent transmuter le péché en souffrance. [...] Le faux Dieu change la souffrance en violence. Le vrai Dieu change la violence en souffrance» (OC VI 3: 206).<sup>ii</sup> Com que aquesta transformació també es realitza en la contemplació de la bellesa, Weil pot afirmar: «La joie qui est une adhésion totale et pure de l'âme à la beauté du monde est un sacrement (celle de saint François)» (ibíd.: 398)<sup>iii</sup>.<sup>222</sup>

Així doncs, Déu ofereix a tots els éssers humans, a través de la bellesa, la possibilitat de deixar-se transformar per tal d'esdevenir capaços de suportar els sofriments que la vida comporta sense convertir-los en violència. Gràcies a aquesta transformació podem anar assumint cada vegada més la nostra vulnerabilitat, alliberant-nos de la necessitat d'ocultar-la amb la mentida. I se'ns ofereix gratuïtament, és a dir, sense exigir res de nosaltres, atès que abans d'aquesta transformació la

---

i «si per l'atenció i el desig transportem una part del nostre mal a una cosa perfectament pura, aquesta cosa no pot embrutar-se; roman pura; no ens retorna aquest mal; d'aquesta manera en som alliberats. [...] Les úniques coses pures que hi ha aquí baix són els objectes i els textos sagrats, la bellesa de la naturalesa [...] i, en un grau menor, els éssers humans en qui Déu habita i les obres d'art sorgides d'una inspiració divina. [...] El contacte amb la puresa produeix una transformació en el mal. La barreja indissoluble del patiment i el pecat només pot ser dissociada per ell. Per aquest contacte, a poc a poc el patiment deixa d'estar barrejat amb el pecat; d'altra banda el pecat es transforma en simple patiment»

ii «A l'interior d'una ànima, la pregària i el sacrement han de transmutar el pecat en patiment. [...] El fals Déu converteix el patiment en violència. El Déu veritable converteix la violència en patiment»

iii «La joia caracteritzada per una adhesió total i pura de l'ànima a la bellesa del món és un sacrement (la de sant Francesc)»

222 Weil pensa segurament en el *Càntic de les criatures*, que copia en italià antic al final del quadern K6 (OC VI 2: 405-406). Anys abans, durant el seu primer viatge a Itàlia, ja es referia a la vida de sant Francesc com una vida joiosa pel contacte amb la bellesa: «Pas de spectacle plus serein, plus paradisiaque que l'Ombrie vue de là-haut. Ce saint François savait choisir les lieux les plus délicieux pour y vivre pauvrement; il n'avait rien d'un ascète» (CSW, X-2: 115). A Londres expressa opinions semblants (OC V 2: 385). Vegeu Rius Gatell (2016: 89).

naturalesa humana està sotmesa «à une pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers la soumission totale à la force» (OC V 1: 608-609).<sup>i</sup> L'únic que se'ns demana és que consentim, que ens deixem transformar: «Nous ne pouvons nous transformer nous mêmes, nous ne pouvons qu'être transformés, mais nous ne pouvons l'être que si nous voulons bien» (ibíd.: 343).<sup>ii</sup>

### *La joia*

Aquesta operació sobrenatural de la gràcia ens dona la possibilitat d'acceptar el buit, és a dir, segons hem vist més amunt, la desorientació de l'energia suplementària que caracteritza el patiment i la desgràcia.<sup>223</sup> La gràcia ens allibera de les obsessions que capten l'energia, deixant-la suspesa en el buit i fent possible l'atenció. Per això Weil escriu als quaderns: «Analogie de l'*habitude* et de la *grâce*» (OC VI 2: 238),<sup>iii</sup> atès que als seus primers textos afirmava, com hem vist: «L'effet de l'*habitude*, c'est que l'attention véritable est rendue possible» (OC I: 275).<sup>iv</sup> És doncs la gràcia, i no l'exercici violent de la voluntat, el que ens allibera dels aferraments i permet l'actitud d'espera receptiva que caracteritza l'atenció. És per això que, si bé no es realitza sense el nostre consentiment –i per això és un esforç, potser el més gran dels esforços–, l'atenció mateixa ha de ser considerada «la forma per eccellenza etica della grazia, o di quel “soprannaturale” che può, in noi, opporsi alla necessità» (De Monticelli, 2004: 164).<sup>v</sup> L'atenció veritable, com també defensava Leibniz, és doncs un do de la gràcia (ibíd.: 159).

En cada esforç d'atenció consentim a la transformació de la gràcia i som efectivament alliberats dels aferraments, i això fa més fàcil l'esforç d'atenció, en un cercle virtuós: per això Weil parla d'una progressió «exponentielle des grâces» (OC VI 2: 446). Per aquest motiu, com diu a les

---

i «a una gravetat moral que l'estira contínuament cap abaix, cap al mal, cap a una submissió total a la força»

ii «No podem transformar-nos a nosaltres mateixos, només podem ser transformats, però només podem ser-ho si ho volem»

223 En aquest punt retrobem la mateixa ambigüitat que hem descrit més amunt pel que fa a la relació entre els objectes de desig i l'energia. En molts textos Weil parlarà de la gràcia en termes d'una «energia sobrenatural» capaç d'animar literalment el nostre cos. A «Dieu dans Platon», per exemple, llegim: «La beauté comme telle est source d'une énergie qui est au niveau de la vie spirituelle» (OC IV 2: 115). Vegeu també el que escriu a *L'Enracinement* (OC V 2: 332) i en una de les cartes a Schumann (EL: 210). Això no obstant, també trobem l'altra interpretació, segons la qual l'operació que la gràcia realitza en nosaltres en la contemplació de la bellesa no consisteix a aportar-nos nova energia, sinó alliberar la que tenim aferrada, deixant-la disponible. En alguns moments s'inclina per aquesta segona opció: «La beauté comme source d'énergie spirituelle? Ou appareil transformateur, regradateur? L'un de ces effets se produit certainement. Plutôt le second» (OC VI 2: 445). També a «Dieu dans Platon» escriu: «le beau est une machine à transmuier l'énergie basse en énergie élevée» (OC IV 2: 115), suggerint que la bellesa transforma la qualitat de l'energia i no necessàriament n'aporta de nova. Penso que aquesta qüestió està relacionada amb l'anàlisi que Rius Gatell fa de la bellesa en Weil com un «aliment»: «La belleza es, entonces, nutrición [...], la belleza puede ser “comida” sin por ello ser destruida» (2016: 90).

iii «Analogia de l'*hàbit* i la *gràcia*»

iv «L'efecte de l'*hàbit* és que la verdadera atenció esdevé possible»

v «la forma ètica per excel·lència de la gràcia, o del “sobrenatural” que, en nosaltres, pot posar-se a la necessitat»

«Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu», «toutes les fois qu'on fait véritablement attention, on détruit du mal en soi» (OC IV 1: 259).<sup>i</sup> Com hem vist abans, si consentim a l'operació mitjançant la qual Déu introdueix en nosaltres «un point de vide» (OC VI 3: 55), i «ce vide s'accroît par le simple écoulement du temps selon une progression géométrique, d'une croissance exponentielle» (ibíd.).<sup>ii</sup> L'única condició perquè aquest buit creixi és que consentim contínuament al seu creixement, que, en la mesura que puguem, parem constantment atenció. En això consisteix «imitar la divinitat», segons Weil: «Dieu est l'attention sans distraction. Il faut imiter l'attente et l'humilité de Dieu» (OC VI 4: 185).<sup>iii</sup> Per això, com afirma Roberta De Monticelli, es pot considerar la inatenció com la causa del mal, perquè és el que bloqueja el creixement d'aquest buit interior que ens allibera de la violència. Relacionant el pensament de Weil amb el de Hannah Arendt i Edith Stein, De Monticelli conclou que «l'inattensione, per diffusa e socialmente poco riprovata che sia, quell'inattensione di cui tutti, in modo più o meno grave, ci rendiamo colpevoli, è né più né meno che il *male radicale* (morale)» (2004: 163).<sup>iv</sup>

Gràcies al creixement d'aquest buit ens és cada vegada més fàcil deixar d'exigir recompenses al món pels nostres esforços i sofriments. Al text «À propos du *Pater*», llegim: «Nos débiteurs», en virtut de la llei que domina la nostra ànima, «ce sont tous les êtres, tous les choses, l'univers entier» (OC IV 1: 342).<sup>v</sup> Pel creixement del buit interior podem «perdonar els nostres deutors» i reconciliar-nos amb el món acceptant-lo tal com és en realitat, acceptació que constitueix per Weil la justícia, com hem vist més amunt: «au fond pour nous la suprême justice est l'acceptation de la coexistence avec nous de tous les êtres et de toutes les choses qui en fait existent» (OC IV 2: 282).<sup>vi</sup>

A diferència del que trobàvem a la via del voluntarisme negatiu, caracteritzada sobretot pel dolor (ibíd.: 98-99), el creixement d'aquest buit és descrit per Weil com una operació feliç, gràcies a la pau que ens aporta l'alliberament de les obsessions: «Cette opération d'anéantissement de ce qui dit je s'accompagne tantôt de félicité et tantôt de douleur, mais dans les deux cas, c'est toujours essentiellement une opération heureuse, à cause de la lente croissance du silence intérieur» (OC VI

---

i «cada vegada que realment parem atenció, destruïm part del mal que hi ha en nosaltres» (Weil, 1965: 86, traducció lleugerament modificada).

ii «un punt de buit», «aquest buit creix pel simple pas del temps segons una progressió geomètrica, de creixement exponencial»

iii «Déu és l'atenció sense distracció. Cal imitar l'espera i la humilitat de Déu»

iv «la inatenció, per molt que estigui estesa i sigui poc reprovada socialment, aquesta inatenció de la qual tots, d'una manera més o menys grau, som culpables, és ni més ni menys que el *mal radical* (moral)»

v «Els nostres deutors són tots els éssers, totes les coses, l'univers sencer»

vi «en el fons, per nosaltres, la suprema justícia és l'acceptació de la coexistència amb nosaltres de tots els éssers i de totes les coses que de fet existeixen»

3: 55).<sup>i</sup> Unes pàgines abans havia escrit: «Il n'y a pas de félicité qui vaille le silence intérieur» (ibíd.: 52).<sup>ii</sup> No es tracta doncs d'una abnegació heroica i admirable. Si es prossegueix en aquest camí és perquè aporta una felicitat més profunda i valuosa que la que podem obtenir perseguint les obsessions que normalment ens encadenen. Un cop s'ha tastat aquesta pau, senzillament seria absurd deixar-se-la perdre.<sup>224</sup>

Malgrat que en les descripcions relacionades amb la via voluntarista que hem vist més amunt Weil insisteixi en la dimensió dolorosa d'aquesta «conversió» (*OC IV 2: 98*), els escrits que analitzen el paper que hi té la bellesa tendeixen a destacar-ne més aviat la dimensió joiosa. Als quaderns indica: «La grâce enlève (ravisement), puis séduit. L'âme ne se donne pas, elle est prise. L'âme s'engage sans le savoir, par la joie. Quand elle revient à la chair, elle ne peut plus lui appartenir» (*OC VI 3: 52*).<sup>iii</sup>

Això és el que permet aclarir com conciliar l'imperatiu weilià d'acceptar el dolor i la possibilitat de la desgràcia –i la desgràcia mateixa, si les circumstàncies ens hi condueixen– amb la necessitat política de protegir els éssers humans no només de la desgràcia sinó fins i tot del patiment. Ella mateixa, a causa de la via voluntarista, sembla dubtar en alguns moments sobre la possibilitat d'aquesta conciliació. Es pregunta efectivament als quaderns: «Il est clair que porter sur une souffrance la pleine lumière de l'attention, savoir qu'on peut la secourir et ne pas le faire est comme la causer. Pourquoi ne doit-on pas la causer? [...] Si on rencontrait vraiment le Christ affamé, pourquoi faudrait-il le nourrir?» (*OC VI 2: 399*).<sup>iv</sup> Però en altres moments afirma que és només gràcies a la joia que podem acceptar el patiment i la desgràcia sense enfonsar-nos en la mentida. «La joie accroît le sentiment de réalité, la douleur le diminue» (ibíd.: 399),<sup>v</sup> i és per això que la plenitud de la joia, que ens permet acceptar la realitat, és la condició de possibilitat de l'acceptació

---

i «Aquesta operació d'anihilació del que diu jo va acompanyada alguns cops de felicitat i d'altres de dolor, però en els dos casos és sempre essencialment una operació feliç, a causa del lent creixement del silenci interior»

ii «Cap felicitat val tant com el silenci interior»

224 Em sembla que això és el que indiquen diverses paràboles dels Evangelis: «Amb el Regne del cel passa com amb un tresor amagat en un camp: l'home que el troba el torna a amagar i, ple de joia, se'n va a vendre tot el que té i compra aquell camp» (Mt 13,44). No és per ascetisme que aquest home ho ven tot, sinó perquè ha trobat un tresor: i per això ho fa «ple de joia». El despreniment ve de la joia, i no al revés. Vegeu també Mt 13,45-46.

iii «La gràcia rapta (arrabassament), després sedueix. L'ànima no es dona, és presa. L'ànima es compromet sense saber-ho, per la joia. Quan retorna a la carn, ja no pot pertànyer-li»

iv «Està clar que dirigir tota la llum de l'atenció cap a un patiment, saber que podem alleujar-lo i no fer-ho és com causar-lo. Per què no hem de causar-lo? [...] Si trobéssim veritablement el Crist afamat, per què hauríem de donar-li menjar?»

v «La joia augmenta el sentiment de realitat, el dolor el disminueix»

del dolor, i no al revés: «Il faut avoir eu par la joie la révélation de la réalité pour trouver la réalité dans la souffrance. Autrement la vie n'est qu'un rêve plus ou moins mauvais» (ibíd.: 402).<sup>i</sup>

Per tant, si els éssers humans cauen en la desgràcia o són afeixugats amb patiments sense haver experimentat aquesta transformació provocada per la joia, perden el contacte amb la realitat. I és per aquest motiu que políticament cal evitar el patiment, perquè aquest, si és útil, ho és només per les persones que ja han consentit a aquesta transformació joiosa: «Il faut éliminer le vide autant qu'on le peut – et ce n'est guère – de la vie sociale, car le vide ne sert qu'à la grâce, et la société n'est pas une société d'élus. Il y aura toujours assez de vide pour les élus» (ibíd.: 191).<sup>ii</sup>

Així doncs, el que és indispensable pel procés de transformació que ens ha de fer capaços d'acceptar la vulnerabilitat que defineix la nostra condició és la joia, i no la desgràcia. Malgrat que en alguns textos Weil suggereix que cal destruir la part natural de la nostra ànima, en altres afirma que aquesta transformació pot realitzar-se totalment sense passar per la desgràcia extrema. A «L'amour de Dieu et le malheur» escriu: «La connaissance du malheur étant naturellement impossible aussi bien à ceux qui l'ont qu'à ceux qui ne l'ont pas éprouvé, elle est également possible aux uns et aux autres par faveur surnaturelle» (OC IV 1: 365).<sup>iii</sup> I també: «La joie pure et la douleur pure sont deux aspects de la même vérité infiniment précieuse. Heureusement, car grâce à cela on a le droit de souhaiter à ceux qu'on aime la joie plutôt que la douleur» (ibíd.: 363).<sup>iv</sup>

Com que el coneixement de la veritat de la nostra condició és possible als qui no han experimentat la desgràcia, és compatible amb una vida feliç: «Un homme parfaitement heureux peut en même temps pleinement jouir du bonheur et porter sa croix, s'il a réellement, concrètement et à tout moment la connaissance de la possibilité du malheur» (ibíd.: 362).<sup>v</sup> El coneixement de la nostra fragilitat no disminueix la joia: «La joie en devient seulement d'une douceur plus pénétrante et plus poignante, comme la fragilité des fleurs de cerisiers en accroît la beauté» (ibíd.: 361).<sup>vi</sup>

---

i «Cal haver tingut gràcies a la joia la revelació de la realitat per trobar la realitat en el patiment. Si no, la vida no és altra cosa que un somni més o menys dolent»

ii «Cal eliminar el buit de la vida social en la mesura que es pugui –i no és gaire–, perquè el buit només és útil per la gràcia, i la societat no és una societat d'escollits. Sempre hi haurà prou buit pels escollits»

iii «El coneixement de la desgràcia, essent impossible tant pels qui l'han experimentada com pels qui no ho han fet, és igualment possible als uns i als altres per favor sobrenatural»

iv «La joia pura i el dolor pur són dos aspectes de la mateixa veritat infinitament preciosa. Sortosament, perquè gràcies a això tenim el dret de desitjar, pels que estimem, la joia més que no pas el dolor»

v «Un home perfectament feliç pot gaudir plenament de la felicitat i alhora portar la seva creu, si té realment, concretament i en tot moment el coneixement de la possibilitat de la desgràcia»

vi «La joia només adquireix una dolçor més penetrant i més punyent, com la fragilitat de les flors dels cirerers n'augmenta la bellesa»

No hi ha doncs contradicció entre aquest progrés espiritual i una vida serenament feliç on les necessitats bàsiques del cos i de l'ànima estiguin satisfetes. «L'expérience et le désir des joies surnaturelles», afirma Weil a «À propos de la doctrine pythagoricienne», «ne détruisent pas dans l'âme l'aspiration au bonheur naturel, mais lui confèrent une plénitude de signification. Le bonheur naturel n'a de véritable valeur que quand une joie parfaitement pure s'y surajoute par le sentiment de beauté» (OC IV 2: 275).<sup>i</sup> La transformació de l'ànima operada per l'atenció no és, doncs, contrària a la felicitat natural, mentre que sí que ho és la desgràcia: «Le crime et le malheur [...] détruisent au contraire pour toujours l'aspiration au bonheur naturel» (ibíd.), i això és dolent, perquè aquesta aspiració «est bonne, saine et précieuse» (ibíd.: 274).<sup>ii</sup> A «Le christianisme et la vie des champs» Weil escriu que si un pagès treballés amb consciència d'aquesta fragilitat de la vida humana i mogut per l'amor, pensant que el fruit del seu treball serveix «pour nourrir les hommes» (OC IV 1: 269), llavors «ce paysan, en menant une vie normale, avec femme et enfants, avec des plaisirs modérés des dimanches et jours de fête, serait aussi bien placé qu'un religieux pour parvenir à la perfection» (ibíd.: 266).<sup>iii</sup>

El que és indispensable no és doncs la desgràcia, sinó la joia, perquè només la joia permet travessar la desgràcia sense mentir-se ni omplir-se d'odi. Indica als quaderns: «Beauté, joie pure: complicité du corps et de la partie naturelle de l'âme à la faculté de consentement surnaturel. Indispensable, même à ceux qui ont pour vocation la Croix» (OC VI 3: 405).<sup>iv</sup> A «À propos de la doctrine pythagoricienne» afirma amb contundència: «même les hommes qui ont le privilège infiniment précieux de participer à la croix du Christ ne pourraient pas y atteindre s'ils n'avaient pas traversé de la joie. Le Christ a connu la perfection de la joie humaine avant d'être précipité tout au fond de la détresse humaine» (OC IV 2: 283).<sup>v</sup>

És per aquest motiu que, contràriament al que diu Vetö, alguns dels textos de Weil permeten afirmar que la joia té una preeminència sobre el dolor i la desgràcia, i no al revés.<sup>225</sup> És innegable que per

i «L'experiència i el desig de joies sobrenaturals no destrueixen en l'ànima l'aspiració a la felicitat natural, sinó que li confereixen una plenitud de significat. La felicitat natural només és veritablement valuosa quan s'hi afegeix una joia perfectament pura pel sentiment de bellesa»

ii «El crim i la desgràcia [...], en canvi, destrueixen per sempre l'aspiració a la felicitat natural», «és bona, sana i preciosa»

iii «per donar menjar als homes», «aquest pagès, fent una vida normal, amb dona i fills, amb plaers moderats els diumenge i els dies de festa, estaria tan ben situat com un religiós per arribar a la perfecció»

iv «Belleza, joia pura: complicitat del cos i la part natural de l'ànima amb la facultat de consentiment sobrenatural. Indispensable, fins i tot per aquells que tenen la Creu per vocació»

v «fins i tot els homes que tenen el privilegi infinitament preciós de participar a la creu de Crist no podrien arribar-hi si no haguessin travessat la joia. El Crist va conèixer la perfecció de la joia humana abans de ser precipitat al fons de l'angoixa humana»

225 Vetö escriu que «la logique interne de la pensée la force d'admettre qu'il y a une équivalence entre joie et souffrance qui s'aident et complètent comme voies possibles dans la recherche de Dieu» (Vetö, 2014: 127), per bé

Weil el patiment inevitable que comporta la vida real té un paper important en el procés de transformació de la nostra ànima, com veurem, però és la joia el que ens permet acceptar el dolor en la seva realitat sense buscar compensacions mitjançant la il·lusió i la violència.

Així mateix, els textos que hem examinat ens presenten la plenitud de la joia com a condició de possibilitat de l'acceptació de la desgràcia, de manera que desgràcia i joia no són equivalents ni intercanviables. Si caiem en la desgràcia abans d'haver-nos transformat per la joia, necessàriament ens enfonsarem en la mentida. És per això que pot afirmar que «ceux qui précipitent dans le malheur des hommes non préparés à le recevoir tuent des âmes» (OC IV 1: 349).<sup>i</sup> I per aquest motiu penso que determinades afirmacions d'estudiosos del pensament de Weil han de ser matisades. Nancy, per exemple, escrivia: «malheur et joie ne sont-ils pas seulement deux expériences, deux voies possibles pour découvrir la réalité: ce sont très profondément une expérience unique, achevée seulement quand elle comporte ces deux éléments» (1967: 25).<sup>ii</sup> I més endavant: «De vraie joie, il ne peut donc s'en trouver que dans le malheur, ou, pour opérer une assimilation qui, nous l'avons vu, est le fait de Simone Weil elle-même, sur la croix» (ibíd.: 28).<sup>iii</sup> Tanmateix, els textos que hem mostrat ens obliguen a reconèixer que la joia i la desgràcia són dues experiències específicament diferents: podem acceptar la veritat de la nostra condició per la joia i sense la desgràcia, però no al revés. Per això també caldria problematitzar el que escriu Gabellieri, donant una funció positiva a la desgràcia en ella mateixa: «La condition humaine implique nécessairement l'humilité devant la finitude du moi mais, en fait, seule l'expérience du malheur peut en révéler la profondeur radicale, et permettre d'user le *je* jusqu'à la disparition de toutes les illusions» (2003: 202)<sup>iv</sup>.<sup>226</sup> Per Weil la desgràcia per si sola no és positiva: «le malheur par lui-même n'enferme aucun don d'en haut» (OC IV 1: 367).<sup>v</sup> Recordem que «l'effet le plus commun du véritable malheur» consisteix a buscar «une consolation dans le mépris et la haine des compagnons d'infortune» (ibíd.: 360).<sup>vi</sup> No és doncs la desgràcia el que ens deslliura del «jo», sinó la joia experimentada en la contemplació de la bellesa.

---

que «la souffrance ait une pré-éminence sur la joie» (ibíd.).

i «aquells qui precipiten en la desgràcia els hòmens que no estan preparats per rebre-la, maten les ànimes» (Weil, 2008: 64).

ii «desgràcia i joia no són només dues experiències, dues vies possibles per descobrir la realitat: són molt profundament una experiència única, aconclerta únicament quan implica aquests dos elements»

iii «De joia veritable només se'n pot trobar en la desgràcia, o, per fer una assimilació que, com hem vist, fa Simone Weil mateixa, en la Creu»

iv «La condició humana implica necessàriament la humilitat davant la finitud del jo, però, de fet, només l'experiència de la desgràcia pot revelar-ne la profunditat radical, i permetre desgastar el *jo* fins a la desaparició de totes les il·lusions»

226 Vegeu també el que afirma Canciani: «Seul le malheur a le pouvoir de purifier le regard, d'ouvrir les yeux sur la réalité, de dévoiler la vérité du monde et l'impossibilité de la vie» (2000: 118).

v «la desgràcia, per ella mateixa, no conté cap do de dalt»

vi «l'efecte més comú de la veritable desgràcia», «un consol en el menyspreu i l'odi dels companys d'infortuni»



El model de l'atenció permet una explicació alternativa del procés mitjançant el qual l'ànima surt de la caverna, alliberant-se de les il·lusions i la gravetat moral que la lliga a la violència. Segons aquesta altra concepció, no sortim de la caverna gràcies a l'esforç de la voluntat, sinó per un esforç d'atenció entès com a consentiment a una forma o una altra d'amor. Aquests amors capaços de transformar-nos, que poden néixer en persones sense cap tipus de fe explícita i estan dirigits cap a coses d'aquest món, per Weil són realment sobrenaturals.

Weil desenvolupa aquesta concepció en un text de 1942 titulat «Formes de l'amour implicite de Dieu», indicant que hi ha quatre formes d'amor sobrenatural possibles abans d'haver tingut cap tipus de contacte místic amb la divinitat: l'amor al proïsme, l'amistat, l'amor a la bellesa del món i l'amor a les pràctiques religioses. Els quatre poden néixer dins la caverna, en la situació miserable on estem totalment dominats per la força, i són ells, de fet, els qui ens en fan sortir.

Segons Weil, el mateix procés de transformació pot donar-se independentment a través de cadascun d'aquests amors, atès que tots quatre «ont une vertu exactement, rigoureusement équivalente» (*OC* IV 1: 286).<sup>i</sup> Això no obstant, «d'une manière générale la beauté du monde est la voie la plus commune, la plus facile, la plus naturelle [...]. L'inclination naturelle de l'âme à aimer la beauté est le piège le plus fréquent dont se sert Dieu pour l'ouvrir au souffle d'en haut» (ibíd.: 302).<sup>ii</sup>

Així doncs, no esdevenim capaços d'estimar la bellesa gràcies als nostres esforços, sinó que Déu la utilitza com una «trampa» per cridar la nostra atenció. Aquesta depèn de nosaltres perquè podem consentir a aquesta crida o refusar-la, però no exigeix cap virtut moral prèvia i pot néixer en tot ésser humà: «Tous les hommes, mêmes les plus ignorants, même les plus vils, savent que la beauté seule a droit à notre amour. Les plus authentiquement grands le savent aussi. Aucun homme n'est au-dessous ni au-dessus de la beauté» (ibíd.: 304).<sup>iii</sup> Aquest amor és doncs possible al fons mateix de la caverna, atès que és Déu qui el fa néixer gratuïtament en qualsevol ànima que l'accepti, que hi consenteixi, amb independència de les seves qualitats morals: «Dieu se précipite en toute âme dès

---

i «tenen una virtut exactament i rigorosament equivalent» (Weil, 2008: 79).

ii «la bellesa del món és, en termes generals, la via més comuna, més fàcil i més natural [...]. La inclinació natural de l'ànima a estimar la bellesa és la trampa més freqüent que utilitza Déu per obrir-la a l'alè del cel» (ibíd.: 99).

iii «Tots els hòmens, àdhuc els més ignorants, àdhuc els més vils, saben que només la bellesa té dret al nostre amor. Els més autènticament grans també ho saben. Cap home està per damunt ni per davall de la bellesa» (ibíd.: 101).

qu'elle est entrouverte [...] pour aimer et admirer à travers elle la beauté sensible de sa propre création» (ibíd.: 302).<sup>i</sup>

És Déu doncs qui es precipita al fons de la nostra misèria i fa néixer en nosaltres l'amor a la bellesa, i és el consentiment a aquest amor, i no els esforços de la voluntat, el que transforma l'ànima, atès que la presència d'aquest amor és com un sacrament: «La beauté du monde, c'est le sourire de tendresse du Christ pour nous à travers la matière [...]. L'amour de cette beauté procède de Dieu descendu dans notre âme et va vers Dieu présent dans l'univers. C'est aussi quelque chose comme un sacrement» (ibíd.: 303).<sup>ii</sup>

Gràcies a aquesta transformació l'esforç d'atenció ens resulta cada vegada més fàcil i accessible, i és per això que els diferents amors s'alimenten recíprocament. Per aquest motiu, segons Weil, als països occidentals els diferents amors podran renéixer més fàcilment gràcies a la bellesa: «à notre époque, dans les pays de race blanche, la beauté du monde est presque la seule voie par laquelle on puisse laisser pénétrer Dieu. Car nous sommes encore bien éloignés des deux autres. [...] Au lieu que le sentiment du beau, quoique mutilé, déformé et souillé, demeure irréductiblement dans le cœur de l'homme comme un puissant mobile» (ibíd.: 302).<sup>iii</sup>

Això no obstant, si bé la via oberta per la bellesa és la més fàcil, les altres també són possibles malgrat la misèria de la nostra condició, atès que tampoc exigeixen de nosaltres cap virtut moral prèvia. Així com en tot ésser humà pot néixer el desig de contemplar la bellesa del món, també hi pot néixer un moviment de compassió sincera. Com en el cas de l'amor a la bellesa, és Déu qui introdueix aquest amor en nosaltres, gratuïtament i amb independència de la nostra imperfecció:

L'amour du prochain est l'amour qui descend de Dieu vers l'homme. Il est antérieur à celui qui monte de l'homme vers Dieu. Dieu a hâte de descendre vers les malheureux. Dès qu'une âme est disposée au consentement, fût-elle la dernière, la plus misérable, la plus difforme, Dieu se précipite en elle pour pouvoir à travers elle regarder, écouter les malheureux. Avec le temps seulement elle prend

---

i «Déu es precipita en qualsevol ànima, només aquesta s'entreobri, [...] per a estimar i admirar la bellesa sensible de la seua creació» (Weil, 2008: 99, traducció lleugerament modificada).

ii «La bellesa del món és el somriure, ple de tendresa, que Crist ens adreça a través de la matèria [...]. L'amor a aquesta bellesa procedeix de Déu, descendit a la nostra ànima, i va cap a Déu present en l'univers. És quelcom semblant a un sacrament» (ibíd.: 100).

iii «en la nostra època, en els països de raça blanca, la bellesa del món és quasi l'única via per la qual Déu podria penetrar. Perquè de les altres dues encara estem més allunyats. [...] Però el sentiment de la bellesa, encara que mutilat, deformat i deshonorat, roman irreductible en el cor de l'home com un mòbil potent» (ibíd.: 99).

connaissance de cette présence. Mais ne trouverait-elle pas de nom pour la nommer, partout où les malheureux sont aimés par eux-mêmes, Dieu est présent. (OC IV 1: 294)<sup>i</sup>

No és doncs quelcom que puguem provocar mitjançant un esforç de voluntat, sinó un amor que es desperta en nosaltres sense nosaltres, que podem acceptar o rebutjar. Weil defineix també el consentiment a aquest amor com una forma d'atenció, comentant la paràbola del bon samarità que li serveix d'exemple:

Le Christ nous a enseigné que l'amour surnaturel du prochain, c'est l'échange de compassion et de gratitude qui se produit com un éclair entre deux êtres dont l'un est pourvu et l'autre privé de la personne humaine. L'un des deux est seulement un peu de chair nue, inerte et sanglante au bord d'un fossé, sans nom, dont personne ne sait rien. Ceux qui passent à côté de cette chose l'aperçoivent à peine, et quelques minutes plus tard ne savent même pas qu'ils l'ont aperçue. Un seul s'arrête et y fait attention. Les actes qui suivent ne sont que l'effet automatique de ce moment d'attention. (Ibid.: 291-292)<sup>ii</sup>

L'amor al proïsme no es caracteritza, doncs, pels actes que realitzem voluntàriament per obeir a l'imperatiu moral, sinó pels que procedeixen d'aquest instant d'atenció, d'un esforç que consisteix a consentir a l'amor que neix inoportunament en la nostra ànima. Weil escriu als quaderns: «Le bien accompli ainsi, presque malgré soi, presque avec honte et remords, est pur. On ne peut pas *vouloir* l'accomplir ainsi. Tout bien pur échappe complètement à la volonté» (OC VI 3: 123).<sup>iii</sup> Els actes d'amor al proïsme ens fan sentir remordiments perquè ens obliguen a aturar-nos i a deixar de banda els objectius que perseguíem amb la voluntat, encara que aquests fossin sentits com un deure.<sup>227</sup> No

i «L'amor al proïsme és l'amor que descendeix de Déu a l'home. És anterior al que ascendeix de l'home a Déu. Déu s'afanya per descendir als desgraciats. Quan una ànima està disposada al consentiment, encara que siga l'última, la més miserable o la més deforme, Déu es precipita en ella per a mirar i escoltar els desgraciats a través d'ella. Només amb el temps esdevé conscient d'aquesta presència. Però encara que no trobe paraules per a anomenar-la, pertot arreu on els desgraciats són estimats per ells mateixos, Déu està present» (ibíd.: 89).

ii «Crist ens ha ensenyat que l'amor sobrenatural al proïsme és l'intercanvi de compassió i gratitud que es produeix com un llampec entre dos éssers, un dels quals està dotat de la persona humana, mentre l'altre n'està privat. Un dels dos és només un tros de carn nua, inerta i sagnant tirat en una cuneta, sense nom i del qual ningú no sap res. Els que passen a la vora quasi no s'adonen de la seva presència i, moments després, ni tan sols se'n recorden. Només un s'hi atura i hi presta atenció. Els actes següents són no són més que l'efecte automàtic d'eixe moment d'atenció» (ibíd.: 86).

iii «El bé acomplert d'aquesta manera, gairebé malgrat un mateix, gairebé amb vergonya i remordiments, és pur. No podem *voler* acomplir-lo d'aquesta manera. Tot bé pur escapa completament a la voluntat»

227 Als quaderns, Weil analitza, com a exemple d'amor al proïsme, la història russa de sant Nicolau, el qual, «allant avec saint Cassien à travers la steppe russe à un rendez-vous avec Dieu, ne pouvait pas s'empêcher de manquer l'heure du rendez-vous en s'attardant à dégager dans la boue la voiture embourbée d'un moujik» (OC VI 3: 123). L'acte de compassió es fa doncs negligint el que la part natural de l'ànima entenia com un deure, fins i tot com un deure envers Déu. En la paràbola del bon samarità, les dues persones que passen de llarg són un levita i un sacerdot (Lc 10,31-32). Podem pensar doncs que, a diferència de sant Nicolau, van considerar erròniament que el seu deure religiós era més important que l'amor al proïsme. Potser Jesús es refereix a aquest error quan afirma: «si en el moment de presentar l'ofrena a l'altar, allí et recordes que el teu germà té alguna cosa contra tu, deixa allí mateix,

podem gloriar-nos-en, doncs, perquè es tracta d'uns actes que realitzem a conseqüència d'una compassió que no hem fet néixer nosaltres.<sup>228</sup>

Per tant, també els actes d'amor al proïsme provenen del consentiment. A «La personne et le sacré», escrit a Londres, Weil afirma: «Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal» (*OC V 1: 213*).<sup>i</sup> Així doncs, tots els éssers humans amb què ens creuem esperen de nosaltres que els fem el bé. Però fer el bé no vol dir ajudar-los com nosaltres creiem que necessiten ser ajudats, en un esforç actiu de la voluntat, sinó sobretot, abans de fer res, aturar-nos a escoltar-los, parar-hi atenció. A les «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu» escriu: «Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux. [...] La plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander: "Quel est ton tourment?"» (*OC IV 1: 262*).<sup>ii</sup> Per això, continua dient, n'hi ha prou en poder dirigir cap a l'altre «un certain regard»: «Ce regard est d'abord un regard attentif, où l'âme se vide de tout contenu propre pour recevoir en elle-même l'être qu'elle regarde, tel qu'il est, dans toute sa vérité. Seul en est capable qui est capable d'attention» (*ibíd.*).<sup>iii</sup>

Així doncs, tot ésser humà espera de la resta que el miri amb atenció i amor. No necessàriament que li doni coses, sinó sobretot que s'aturi i l'escolti, com Jesús, que davant del prec del cec de Jericó «s'aturà i [...] li preguntà: Què vols que faci per tu?» (*Lc 18,40-41*). No satisfem aquest desig de ser escoltats quan donem el que nosaltres pressuposem que cal a l'altre. Encara menys, evidentment, quan tractem les persones amb indiferència i menyspreu, o quan les convertim en un mitjà per assolir els nostres fins: llavors les seves necessitats són reduïdes al silenci. «L'esprit de justice»,

---

davant l'altar, l'ofrena i vés primer a fer les paus amb el teu germà; ja tornaràs després a presentar la teva ofrena» (*Mt 5,23-24*).

228 Sant Pau diu que també les bones obres que realitzem venen de Déu: «Som obra seva: Déu ens ha creat en Jesucrist, i ens ha destinat a realitzar les bones obres que ell mateix havia preparat perquè visquéssim practicant-les» (*Ef 2,10*). I també: «és Déu qui, per la seva benvolença, actua en vosaltres impulsant la vostra voluntat i les vostres accions» (*F1 2,13*).

i «Al fons del cor humà hi ha, des de la primera infància fins a la tomba, alguna cosa que, malgrat tota l'experiència dels crims comesos, patits i observats, espera irresistiblement que se li faci el bé i no el mal»

ii «Els desgraciats no tenen en aquest món necessitat d'altra cosa que d'homes capaços de parar-hi atenció. [...] La plenitud de l'amor al proïsme és simplement d'ésser capaç de preguntar-li: "Quin és el teu turment?"» (Weil, 1965: 88-89, traducció lleugerament modificada).

iii «Aquest esguard és d'antuvi un esguard atent, on l'ànima es buida de tot contingut propi per tal de rebre en ella mateixa l'ésser que esguarda tal com és, en tota la seva veritat. Només n'és capaç el qui és capaç d'atenció» (*ibíd.*: 89).

escriu Weil a «La personne et le sacré», «[...] n'est pas autre chose qu'une certaine espèce d'attention, qui est du pur amour» (OC V 1: 231).<sup>i</sup>

Per aquest motiu, com en el cas de l'amor a la bellesa, l'amor al proïsme no és quelcom que produïm nosaltres mitjançant els esforços positius de la voluntat, sinó una resposta al crit de les altres persones. Tot ésser humà demana de nosaltres ser mirat amb atenció i amor, i podem consentir a aquesta demanda o refusar-la. Consentir-hi vol dir aturar-se i preguntar «què puc fer per tu?», escoltar la resposta i actuar en conseqüència. «Les actes qui suivent», escrivia Weil, «ne sont que l'effet automatique de ce moment d'attention. (OC IV 1: 292).<sup>ii</sup>

Aquest consentiment no només permet que realitzem determinades accions puntuals, sinó que transforma la nostra ànima, atès que cadascuna de les formes d'amor implícit, «au moment où elle touche l'âme, a la vertu d'un sacrement» (ibíd.: 286).<sup>iii</sup> És Déu mateix qui, en els altres, espera de nosaltres atenció i amor, i per això aquesta «partie profonde, enfantine du cœur qui s'attend toujours à du bien» (OC V 1: 214)<sup>iv</sup> és per Weil el que és sagrat en tot ésser humà (ibíd.: 213). Quan acceptem la demanda de l'altre, consentim a l'amor, i aquest amor és Déu.<sup>229</sup> Així doncs, cada vegada que ens deixem guiar per la compassió, el mal que portem dins és transformat, perquè hi ha contacte real amb Déu; i això encara que la persona que consenteix sigui totalment atea: «La compassion et la gratitude descendent de Dieu, et quand elles s'échangent en un regard, Dieu est présent au point où les regards se rencontrent. Le malheureux et l'autre s'aiment à partir de Dieu, à travers Dieu, mais non pas pour l'amour de Dieu; ils s'aiment pour l'amour l'un de l'autre» (OC IV 1: 294-295).<sup>v</sup>

Així mateix, per Weil aquest procés de transformació es pot realitzar també a través de l'amistat, que en sentit estricte també és sobrenatural: «Quand un être humain est attaché à un autre par un lien d'affection enfermant à un degré quelconque la nécessité, il est impossible qu'il souhaite la conservation de l'autonomie à la fois en lui-même et dans l'autre. Impossible en vertu du mécanisme de la nature. Mais possible par l'intervention miraculeuse du surnaturel. Ce miracle,

---

i «L'esprit de justice [...] no és altra cosa que un determinat tipus d'atenció, que és amor pur»

ii «Els actes següents són no són més que l'efecte automàtic d'eixe moment d'atenció» (Weil, 2008: 86).

iii «en el moment en el que toca l'ànima, té la virtut d'un sacrement» (ibíd.: 80).

iv «part profunda, infantil del cor que sempre espera el bé»

229 «Estimats meus, estimem-nos els uns als altres, perquè l'amor ve de Déu; tothom qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu. El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor» (1Jn 4,7-8).

v «La compassió i la gratitud vénen de Déu i, quan s'intercanvien en una mirada, Déu està present en el punt en el que les mirades es troben. El desgraciat i l'altre s'estimen a partir de Déu, a través de Déu, però no per amor a Déu; s'estimen per l'amor d'un a l'altre» (Weil, 2008: 90, traducció lleugerament modificada).

c'est l'amitié» (ibíd.: 330).<sup>i</sup> Per Weil, segons el mecanisme que ens domina, els lligams afectius entre els humans impliquen sempre algun grau de violència, atès que quan tenim necessitat d'alguna persona, o bé ens sentim impulsats a atemptar contra la seva llibertat per posseir-la, o bé renunciem a la pròpia voluntat per plaure-li. Aquesta situació, tanmateix, acaba tenyint les relacions humanes o d'odi o de fastigueig (ibíd.: 332). Només podem evitar-ho transformant les nostres relacions en amistat.

Cal pensar doncs que, així com neix l'amor davant la bellesa i la compassió davant el patiment, també en les relacions humanes neix el desig de respectar la llibertat de les persones que sentim com a necessàries per la nostra vida. Si hi consentim, aquest desig transforma poc a poc la nostra relació en amistat: «L'amitié est le miracle par lequel un être humain accepte de regarder à distance et sans s'approcher l'être même qui lui est nécessaire comme une nourriture» (ibíd.: 330).<sup>ii</sup> I aquest amor té també el poder transformador d'un sagrament (ibíd.: 332).<sup>230</sup>

Finalment, aquest poder es troba també per Weil, evidentment, en l'amor a les pràctiques religioses. L'explica a partir d'una tradició budista: «On dit que le Bouddha aurait fait vœu d'élever jusqu'à lui, dans le Pays de la Pureté, tous ceux qui réciteraient son nom avec le désir d'être sauvés par lui; et qu'à cause de ce vœu la récitation du nom du Seigneur a réellement la vertu de transformer l'âme» (ibíd.: 315).<sup>iii</sup> Weil afegeix: «Toute pratique religieuse, tout rite, toute liturgie est une forme de la récitation du nom du Seigneur, et doit en principe avoir réellement une vertu; la vertu de sauver quiconque s'y adonne avec désir» (ibíd.)<sup>iv</sup>.<sup>231</sup>

---

i «Quan un ésser humà està lligat a un altre per un vincle afectiu que comporta en algun grau la necessitat, és impossible que desitgi la conservació de l'autonomia alhora en si mateix i en l'altre. Impossible d'acord amb els mecanismes de la naturalesa. Però possible mitjançant la intervenció miraculosa del sobrenatural. Aquest miracle és l'amistat» (ibíd.: 132).

ii «L'amistat és el miracle pel qual un ésser humà accepta mirar a distància, i sense acostar-se, a aquell ésser qui li és indispensable com l'aliment» (ibíd.: 133).

230 Per una anàlisi de les conseqüències polítiques d'aquesta concepció weiliana de l'amistat, vegeu Tommasi (1997: 77-91).

iii «Es diu que Buda hauria fet vot d'elevar fins a ell, en el País de la Puresa, tots els qui recitaren el seu nom amb el desig de ser salvats per ell. En virtut d'eixe vot, la recitació del nom del Senyor té realment la virtut de transformar l'ànima» (Weil, 2008: 114).

iv «Tota pràctica religiosa, tot ritu, tota litúrgia, és una forma de la recitació del nom del Senyor, i, en principi, ha de tindre realment una virtut: la virtut de salvar qualsevol que es lliure a ella amb eixe desig» (ibíd.: 114).

231 En el cristianisme ortodox trobem una pràctica molt semblant, la «pregària de Jesús». La trobem descrita, de forma novel·lada, al text anònim *Relats sincers d'un pelegrí rus al seu pare espiritual*, escrit al segle XIX: «La pregària de Jesús interior i contínua és la invocació constant i ininterrompuda del nom diví de Jesucrist amb els llavis, la ment i el cor, imaginant la seva presència permanent i demanant perdó, en totes les ocasions, en tot lloc, en tot moment, fins i tot mentre dormim. S'expressa amb aquestes paraules: "Senyor Jesucrist, tingueu pietat de mi!"» (*Relats sincers*: 29).

Com en els altres amors, pot passar que sentim, davant pràctiques religioses, el desig de participar-hi, de pronunciar el nom del Senyor en la llengua que sigui i de la manera que sigui. Si consentim a aquest desig creient que aquesta pràctica realment transformarà l'ànima, llavors l'ànima és transformada.

Més amunt hem vist que Weil afirmava als quaderns que abans d'arribar a «la prière intérieure ininterrompue», pràctica força semblant a la recitació del nom del Senyor, calia «avoir usé la volonté propre contre l'observation des règles» (OC VI 3: 208).<sup>i</sup> Així doncs, aquesta pràctica només seria eficaç per les persones que ja s'haguessin esforçat voluntàriament i fins a l'esgotament per complir amb les obligacions morals. Però la descripció que Weil fa d'aquesta pràctica a *L'Enracinement* suggereix que és eficaç també en les persones totalment dominades per l'avarícia:

Un jeune moine bouddhiste était inquiet pour le salut éternel de son père, vieil avar qui ne pensait qu'à l'argent. Le prier du couvent se fit amener le vieux et lui promit un sou chaque fois qu'il pratiquerait la récitation du nom du Seigneur; s'il venait le soir dire combien de sous on lui devait, on les lui paierait. Le vieux, ravi, consacra à cette pratique tous ses moments disponibles. Il venait se faire payer au couvent chaque soir. Soudain on ne le vit plus. Après une semaine le prier envoya le jeune moine chercher des nouvelles de son père. On apprit ainsi que le vieux était maintenant absorbé par la récitation du nom du Seigneur au point qu'il ne pouvait plus compter combien de fois il pratiquait; c'est ce qui l'empêchait de venir chercher son argent. [...] Quelque temps après, le vieux arriva au couvent avec des yeux rayonnants, et raconta qu'il avait eu une illumination. (OC V 2: 279-280)<sup>ii</sup>

En alguns dels textos on reflexiona sobre aquesta virtut transformadora de les pràctiques religioses, Weil suggereix que només és eficaç si ens hi acostem amb un desig totalment purificat. Al text «Théorie des sacrements», escrit a Londres, afirma: «Seul le désir dirigé directement sur le bien pur, parfait, total, absolu, peut mettre dans l'âme un peu plus de bien qu'il n'y en avait avant» (OC V 1: 341).<sup>iii</sup> Si fos així, les pràctiques religioses difícilment podrien servir-nos per treure'ns de la caverna, atès que hem de suposar que allà la nostra atenció i el nostre desig estan totalment captats

---

i «la pregària interior ininterrompuda», «haver desgastat la pròpia voluntat en l'observació de les regles»

ii «Un jove monjo budista estava inquiet per la salvació eterna del seu pare, vell avar que no pensava més que en els seus diners. El prior del convent va fer cridar el vell i li va prometre una moneda cada vegada que practiquéssis la recitació del nom del Senyor; si anava cada nit a dir-li quantes monedes li devia, les hi pagaria. El vell, content, consagrà a aquesta pràctica tots els seus moments disponibles. Anava al convent cada nit a cobrar. De cop no se'l va veure més. Després d'una setmana, el prior envià el jove monjo a cercar noves del seu pare. Així es va saber que el vell estava llavors absorbit per la recitació del nom del Senyor fins al punt que ja no podia comptar quantes vegades la practicava; això li impedia anar a cercar els diners. [...] Algun temps després el vell va arribar al convent amb la mirada radiant, i contà que havia tingut una il·luminació» (Weil, 2016: 233-234).

iii «Només el desig dirigit directament cap al bé pur, perfecte, total, absolut, pot posar en l'ànima una mica més de bé del que hi havia abans»

per les obsessions. Però la història budista de la recitació del nom del Senyor, tal com Weil l'exposa a *L'Enracinement*, suggereix que la pràctica és eficaç també quan el desig és impur —el vell no busca el bé pur, sinó tan sols enriquir-se—, i que és aquesta mateixa pràctica la que purifica el desig. A la «Théorie des sacrements», tot i afirmar que cal «que l'objet du désir ne soit pas autre chose que le bien unique, pur, parfait, total, absolu et inconcevable pour nous» (ibíd.: 343),<sup>i</sup> després afegeix que la pregària és eficaç fins i tot sense aquesta concepció de Déu totalment purificada: «Cet état n'est pas sans espérance, car le nom de Dieu et celui du Christ ont par eux-mêmes une telle vertu qu'ils peuvent avec le temps en sortir l'âme et la tirer dans la vérité» (ibíd.)<sup>ii</sup> 232

La força transformadora d'aquestes pràctiques és doncs independent de la virtut i la puresa d'aquell que les practica, i precisament per això són eficaces també al fons de la caverna. No exigeixen de nosaltres un esforç positiu de la voluntat, sinó tan sols que consentim a parar-hi atenció, que ens deixem transformar per elles. En un sentit és més fàcil realitzar esforços heroics mitjançant la voluntat, encara que impliquin fatiga i patiment, que no atorgar contínuament aquest consentiment, atès que «la partie médiocre de nous-mêmes ne craint pas la fatigue et la souffrance, elle craint d'être tuée» (*OC IV 1: 323*),<sup>iii</sup> i és el contacte amb la puresa el que li ocasiona la mort.

Consentir a aquest desig de ser purificat pel contacte amb les pràctiques religioses implica reconèixer que som impurs i que no podem purificar-nos a nosaltres mateixos mitjançant els nostres esforços, i això atempta contra el nostre orgull. A «Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu» llegim: «Le seul obstacle à cette transmutation de l'horreur en amour, c'est l'amour-propre qui rend pénible l'opération par laquelle on porte sa souillure au contact de la pureté» (ibíd.: 282).<sup>iv</sup> Consentim a aquesta transformació perquè ens reconeixem febles, imperfectes i incapaços de produir-la amb les nostres forces, i en això consisteix la humilitat: acceptar que hem rebut gratuïtament tot el que hi ha de valuós en nosaltres, que no prové del nostre esforç. Als quaderns

---

i «que l'objecte del desig no sigui altra cosa que el bé únic, pur, perfecte, total, absolut i inconcebible per nosaltres»

ii «Aquest estat no és sense esperança, perquè el nom de Déu i el del Crist tenen per ells mateixos una virtut tan gran que poden fer sortir l'ànima i estirar-la cap a la veritat»

232 Aquesta idea també es troba en la tradició ortodoxa de la «pregària de Jesús». Als *Relats sincers d'un pelegrí rus al seu pare espiritual*, enfront un sacerdot que afirma que la pregària només és eficaç si es fa amb «una ment atenta i un cor net» (*Relats sincers: 186*), un monjo contesta: «Les conclusions que presenteu podrien tenir algun fonament [...] si la pregària en nom de Jesucrist no tingués un poder propi, i no obtingués l'atenció i el zel com a fruits de la seva pràctica contínua» (ibíd.: 187). Així doncs, l'eficàcia de la pràctica no depèn de la puresa de l'atenció, que és purificada per ella: «Vetlla i no cessis en la invocació contínua de la pregària del Senyor, per bé que aquest crit teu vingui d'un cor encara distret i ocupat per les passions. No hi fa res! Només cal continuar, no callar i no amoïnar-se: la invocació per ella mateixa es purificarà per repetició» (ibíd.: 181).

iii «la part mediocre de nosaltres mateixos no tem la fatiga ni el patiment, tem la mort» (Weil, 2008: 124).

iv «L'únic obstacle a aquesta transmutació de l'horror en amor és l'amor propi que fa que l'operació mitjançant la qual posem la pròpia brutícia en contacte amb la puresa sigui penible»



llegim: «N'accorder de valeur en moi qu'à ce qui est transcendant, c'est-à-dire inconnu de moi en moi-même, qui n'est pas moi – et à rien d'autre, sans aucune exception» (OC VI 2: 383).<sup>i</sup>

La humilitat està relacionada amb l'atenció, atès que parem atenció, per exemple en l'intent de resoldre un problema de matemàtiques, quan reconeixem que no sabem la veritat, que no la tenim i l'hem de rebre de fora: «Dans le domaine de l'intelligence, la vertu d'humilité n'est pas autre chose que l'attention» (ibíd.: 348).<sup>ii</sup> La pregària és aquest reconeixement en relació amb el bé moral, i per això Weil creu que la pregària i l'atenció estan estretament relacionades: «L'amour surnaturel et la prière ne sont pas autre chose que la forme la plus haute de l'attention» (ibíd.: 435).<sup>iii</sup> Per aquest lligam amb l'atenció i el consentiment, la humilitat és la porta d'entrada al sobrenatural. Per això, si a «Dieu dans Platon» Weil escrivia que totes les virtuts «ont leur image dans la morale du gros animal» (OC IV 2: 87), immediatament després afegeix: «sauf l'humilité. La clef du surnaturel» (ibíd.)<sup>iv</sup>.<sup>233</sup>

Així doncs, per sortir de la caverna no hem de destruir la pròpia voluntat mitjançant el patiment i esforços esgotadors, sinó senzillament parar atenció i consentir a aquests amors quan neixen en la nostra ànima: amor a la bellesa, amor al proïsme i a les amistats, amor a les pràctiques religioses. Dins de la caverna, aquests amors no poden anar dirigits a Déu, atès que de Déu no en sabem res; però impliquen cadascun d'ells un contacte secret i real amb Déu, i per això ens purifiquen: «Ce qui est parfaitement pur ne peut être autre chose que Dieu présent ici-bas. [...] Si Dieu n'était présent, nous ne pourrions jamais être sauvés» (OC IV 1: 282).<sup>v</sup>

Tot i no estar dirigides explícitament cap a Déu, cadascuna d'aquestes formes d'amor està destinada «à devenir amour de Dieu» (ibíd.: 285).<sup>vi</sup> Però no depèn de nosaltres transformar aquest amor implícit en explícit: nosaltres tan sols podem consentir a aquests amors dirigits a les coses d'aquest món on Déu és «réellement, quoique secrètement présent» (ibíd.: 286).<sup>vii</sup> Només poden convertir-se en amor explícit de Déu quan ell es revela a l'ànima, i no abans; i això no els destrueix ni els anul·la, sinó que els intensifica (ibíd.: 333).

---

i «Atribuir valor, en mi mateixa, només al que és transcendent, és a dir desconegut per mi mateixa en mi mateixa, que no és jo –i a cap altra cosa, sense cap excepció»

ii «En l'àmbit de la intel·ligència, la virtut d'humilitat no és altra cosa que l'atenció»

iii «L'amor sobrenatural i la pregària són només la forma més elevada de l'atenció»

iv «tenen la seva imatge en la moral del gros animal, excepte la humilitat. La clau del sobrenatural»

233 Silvà del Mont Athos (1866-1938) escriu: «El qui és humil ja ha vençut d'Adversari» (1982: 33).

v «El que és perfectament pur només pot ser Déu present aquí baix. [...] Si Déu no fos present, mai podríem ser salvats»

vi «a esdevindre amor a Déu» (Weil, 2008: 79).

vii «realment present, encara que secretament» (ibíd.: 79).

Això no obstant, abans d'aquesta contacte, els diferents amors «ont une vertu exactement, rigoureusement équivalente» (ibíd.: 286), i és per això que, segons Weil, per sortir de la caverna no és necessari cap tipus de fe o creença religiosa explícita. Les pràctiques religioses són només un dels camins de sortida de la caverna, però se'n pot sortir igualment a través de l'amor a la bellesa o als éssers humans:

Certains hommes contractent malgré eux, dans le malheur, la haine et le mépris de la religion, parce que la cruauté, l'orgueil ou la corruption de certaines de ses ministres les ont fait souffrir. D'autres ont été élevés dès leur enfance dans un milieu imprégné de cet esprit. Il faut penser qu'en pareil cas, par miséricorde de Dieu, l'amour du prochain et celui de la beauté du monde [...] sont suffisants pour conduire l'âme à n'importe quelle hauteur. (Ibíd.: 314-315)<sup>i</sup>

D'altra banda, ja hem vist que aquests amors no s'exclouen mútuament, i de fet, en la mesura que el consentiment a cadascun d'aquests amors transforma la nostra ànima i ens fa més capaços de parar atenció, cal creure que com més avancem deixant-nos guiar per un d'ells, més fàcil ens resulta consentir al naixement dels altres, de manera que s'enforteixen mútuament. Pel que fa al moment en què podran esdevenir amor explícit de Déu, no en sabem res i no depèn de nosaltres.

L'existència d'aquests amors no pot ser demostrada teòricament, només podem constatar-la per l'experiència. Només hem d'estar atents per percebre'ls en nosaltres, i consentir-hi quan hi són. La seva existència demostra experimentalment, d'altra banda, que el món no està completament dominat per les lleis de la força, tal com diu a *L'Enracinement*: «Si la force est absolument souveraine, la justice est absolument irréelle. Mais elle ne l'est pas. Nous le savons expérimentalement. Elle est réelle au fond du cœur des hommes. La structure d'un cœur humain est une réalité parmi les réalités de cet univers, au même titre que la trajectoire d'un astre» (*OC V 2*: 309).<sup>ii</sup> Sabem per experiència que en el cor dels éssers humans podem trobar-hi, a part de l'adoració de la força, amor real pels amics, pels qui pateixen i per la bellesa del món.

---

i «En la desgràcia, alguns hòmens desenvolupen, al seu pesar, odi i menyspreu a la religió, a causa de la crueltat, l'orgull o la corrupció que alguns dels seus ministres els han fet patir. Altres han sigut educats des de la seua infància en un ambient impregnat d'aquest esperit. Cal pensar que l'amor al proïsme i a la bellesa del món [...] són suficients en eixos casos, per la misericòrdia de Déu, per a elevar l'ànima a qualsevol altura» (ibíd.: 114).

ii «Si la força és absolutament sobirana, la justícia és absolutament irreal. Però no, no ho és. Ho sabem experimentalment. És real en el fons del cor dels homes. L'estructura d'un cor humà és una realitat entre les realitats d'aquest univers, de la mateixa manera que la trajectòria d'un astre» (Weil, 2016: 267).

Així doncs, només cal que ens deixem guiar per aquests amors, que ens renoven i ens fan sortir de la caverna. El fet que tinguin aquest poder transformador,<sup>234</sup> d'altra banda, tampoc es dedueix de cap principi metafísic: ho coneixem empíricament. Inexplicablement, en la contemplació de la bellesa, en la compassió efectiva envers els qui pateixen, en l'amistat, en les pràctiques religioses, es produeix una transmutació en el mal que ens domina, en què el patiment i la violència es dissocien: «C'est là une vérité de fait, qui par suite n'est pas susceptible de démonstration. Elle n'est susceptible que de vérification expérimentale» (OC IV 1: 318).<sup>i</sup> No sembla doncs que calgui afegir res més.

### *El paper del patiment*

Aquesta explicació no seria completa si no acceptéssim el paper que el patiment ha de tenir necessàriament en el camí de sortida de la caverna. D'una banda hem vist que el que ens transforma és l'esforç negatiu d'atenció, i no el positiu de la voluntat. No són doncs els patiments que ens infligim a nosaltres mateixos els que ens fan sortir de la caverna. Això no obstant, segons Weil el patiment és necessari perquè el consentiment a les diferents formes d'amor sigui real. Com hem vist, la transformació que aquests amors produeixen en nosaltres consisteix a dissociar el sofriment de la violència, fent-nos capaços d'acceptar el mal que rebem sense retornar-lo al món. Aquesta dissociació romandria abstracta i virtual, tanmateix, si no experimentéssim mai patiment, i és per això que Weil escriu: «Avec la joie seule, nous ne pourrions pas plus devenir amis de Dieu que l'on ne devient capitaine seulement en étudiant des manuels de navigation» (OC IV 1: 357).<sup>ii</sup> Per aquest motiu indica als quaderns: «La douleur et la joie alternées purifient un être jusqu'à ce qu'il soit assez pur pour devenir malédiction, et avoir en même temps en lui la plénitude de la douleur, et au-dessus de lui la plénitude de la joie» (OC VI 3: 382).<sup>iii</sup>

Així mateix, el procés de transformació que s'inicia amb el nostre consentiment, com hem vist, desaferra la nostra energia i la deixa suspesa en el buit, fent-nos cada cop més capaços d'acceptar la

---

234 Potser caldria afegir també l'amor a la veritat en els estudis, atès que Weil afirma: «La solution d'un problème de géométrie n'est pas en elle-même un bien précieux, mais [...] elle est l'image d'un bien précieux. Étant un petit fragment de vérité particulière, elle est une image pure de la Vérité unique, éternelle et vivante, cette Vérité qui a dit un jour d'une voix humaine: "Je suis la Vérité." Pensé ainsi, tout exercice scolaire ressemble à un sacrement» (OC IV 1: 260).

i «És eixa una veritat de fet i, per tant, no és susceptible de demostració. Només és susceptible de verificació experimental» (Weil, 2008: 118).

ii «Amb l'alegria sola no podríem esdevenir amics de Déu, així com ningú esdevé capità només estudiant manuals de navegació» (ibíd.: 73).

iii «El dolor i la joia, alternant-se, purifiquen un ésser fins que és prou pur per convertir-se en maledicció, i tenir en ell mateix alhora la plenitud del dolor, i per damunt del dolor la plenitud de la joia»

nostra vulnerabilitat. Això implica un procés de despullament, atès que ens anem desprenent d'aquelles coses a què ens aferràvem per protegir-nos de la possibilitat de la desgràcia: privilegis, riquesa, possibilitat d'exercir la violència impunement. Si aquest procés és real, llavors estem verdaderament més exposats a la possibilitat de ser ferits, i per tant és inevitable que hi hagi més patiment que abans, tot i que també hi hagi més joia «à cause de la lente croissance du silence intérieur» (ibíd.: 55).<sup>i</sup> Finalment, aquesta transformació només és real si ens fa més capaços de parar atenció als éssers humans que hi ha al nostre voltant, i això implica no només aturar-nos a escoltar-los, cosa que ja exigeix de nosaltres una renúncia, sinó també realitzar efectivament els actes que estan al nostre abast per ajudar-los, encara que impliquin sofriment i despreniment de les coses a què estàvem aferrats. Consentir a la compassió vol dir negar-se a un mateix, vol dir posar-se al servei de l'amor al proïsme deixant de banda els propis interessos, i cal aprendre a fer-ho també quan és desagradable i dolorós. Per això es diu de Jesús a la carta als Hebreus, en un fragment que Weil cita sovint: «Així, tot i que era el Fill, aprengué en els sofriments què és obeir» (He 4,8). Gràcies a aquest aprenentatge, que comença per la joia i implica una transformació sobrenatural de l'ànima, arribem a ser capaços d'acceptar la desgràcia, cosa que només és possible quan «la graine d'amour divin déposée en nous a grandi, est devenue un arbre» (OC IV 1: 358).<sup>ii</sup> Llavors podem travessar la desgràcia sense enfonsar-nos en l'odi ni en la mentida, acceptant la realitat tal i com és. No hem de desitjar la desgràcia,<sup>235</sup> «cela est contre nature; c'est une perversion» (ibíd.: 360-361),<sup>iii</sup> sinó aquesta transformació sobrenatural que ens fa capaços de mantenir-nos fidels a l'amor i a la veritat fins i tot en la desgràcia. Només aleshores, i només per les persones en qui l'amor ha crescut fins a convertir-se en un arbre i ocupa tots els racons de l'ànima, la desgràcia té una funció positiva:

L'extrême malheur, qui est à la fois douleur physique, détresse de l'âme et dégradation sociale, constitue ce clou. La pointe est appliquée au centre même de l'âme. La tête du clou est toute la nécessité éparse à travers la totalité de l'espace et du temps. [...] Celui dont l'âme reste orientée vers Dieu pendant qu'elle est percée d'un clou se trouve cloué sur le centre même de l'univers. C'est le vrai centre, qui n'est pas un milieu, qui est hors de l'espace et du temps, qui est Dieu. [...] Par cette dimension merveilleuse, l'âme peut, sans quitter le lieu et l'instant où se trouve le corps auquel elle est

i «a causa del lent creixement del silenci interior»

ii «la llavor d'amor diví dipositada en nosaltres ha crescut, ha esdevingut un arbre» (Weil, 2008: 74).

235 De fet, per Weil és impossible desitjar la desgràcia. Si creiem fer-ho, en realitat desitgem alguna altra cosa: «La transmutation d'un homme, à ses propres yeux, de l'état d'être humain à l'état d'un ver à demi écrasé qui s'agite sur le sol n'est pas une opération où même un perversi puisse se complaire. Un sage, un héros, un saint non plus ne s'y complaisent pas. Le malheur est ce qui s'impose à un homme bien malgré lui» (OC IV 1: 309). En cap cas es tracta doncs d'un sacrifici voluntari.

iii «això és contra natura; és una perversió»

liée, traverser la totalité de l'espace et du temps et parvenir devant la présence même de Dieu. (Ibid.: 359)<sup>i</sup>

Això no obstant, no són els patiments voluntaris els que ens ensenyen a negar-nos a nosaltres mateixos, sinó els que ens són imposats per les circumstàncies i les demandes de les altres persones (*OC VI 2: 254*). A més, el dolor només pot tenir aquest paper positiu un cop ha començat el procés de transformació, que s'inicia per l'atenció, no la voluntat, i en la joia. Per això, si volem aportar als éssers humans l'ajut que permeti «les préparer réellement au malheur» (*OC IV 1: 350*), com volia Weil, el que hem de donar-los no és patiment, sinó unes condicions materials que afavoreixin el desenvolupament de l'atenció, per tal que consenteixin a les diferents formes d'amor i siguin transformats.

### 3.3. Les necessitats vitals del cos i de l'ànima

Aquesta explicació permet conciliar la valoració positiva del patiment i la desgràcia amb l'obligació d'evitar-los als éssers humans. Perquè el patiment només col·labora en el procés de la transformació de la nostra ànima quan és un patiment acceptat, i només podem acceptar-lo si abans hem consentit joiosament a l'amor. Abans d'aquest consentiment, el dolor enfonsa en l'odi i la mentida: «Toute douleur qui ne détache pas est de la douleur perdue. Toute douleur non acceptée. La douleur perdue, rien de plus affreux; froid désert, âme recroquevillée» (*OC VI 2: 312*).<sup>ii</sup>

La concepció weiliana de la transformació que la gràcia opera en nosaltres quan consentim a les diverses formes d'amor implícit de Déu és el que fonamenta el pensament polític que desenvolupa a Londres. En un text titulat «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», que havia d'esdevenir «l'inspiration pratique de la vie du pays» (*OC V 2: 104*), Weil comença afirmant la relació que hem anat descrivint entre el bé, l'atenció i el consentiment:

Il est une réalité située hors du monde, c'est-à-dire hors de l'espace et du temps, hors de l'univers mental de l'homme, hors de tout le domaine que les facultés humaines peuvent atteindre. [...]

---

i «La desgràcia extrema, que és alhora dolor físic, angoixa de l'ànima i degradació social, és el clau. La punta està aplicada al centre mateix de l'ànima. La cabota del clau és la necessitat dispersa per la totalitat del temps i de l'espai. [...] Aquell que segueix tenint l'ànima orientada cap a Déu mentre és foradada per un clau, es troba clavat en el centre mateix de l'univers. Eixe és el centre autèntic, que no està al mig, que és fora de l'espai i del temps, que és Déu. [...] Per aquesta dimensió meravellosa, l'ànima pot, sense deixar el lloc i l'instant on es troba el cos al qual està lligada, travessar la totalitat de l'espai i del temps i arribar a la presència mateixa de Déu» (Weil, 2008: 75-76).

ii «Tot dolor que no ens porta al despreniment és un dolor perdut. Tot dolor no acceptat. El dolor perdut, no hi ha res de més horrorós; fred desert, ànima recargolada»

C'est d'elle uniquement que descend en ce monde tout le bien susceptible d'y exister, toute beauté, toute vérité, toute justice, toute légitimité, tout ordre, toute subordination de la conduite humaine à des obligations.

L'unique intermédiaire par lequel le bien puisse descendre de chez elle au milieu des hommes, ce sont ceux qui parmi les hommes ont leur attention et leur amour tournés vers elle. [...]

Rien jamais ne peut autoriser à supposer d'un homme, quel qu'il puisse être, qu'il est privé de ce pouvoir.

Ce pouvoir n'est quelque chose de réel ici-bas qu'autant qu'il s'exerce. L'unique condition pour qu'il s'exerce, c'est le consentement. (Ibid.: 96-97)

Veiem doncs que el bé només pot esdevenir real en aquest món gràcies a l'esforç d'atenció, no de la voluntat. Cap ús virtuós de la voluntat, positiu o negatiu, no pot exigir-se com a condició prèvia a aquest esforç d'atenció, atès que tota virtut prové d'ell. L'únic que cal és que consentim a parar atenció.

La possibilitat de consentir a alguna de les formes d'amor parant atenció lliga absolutament tot ésser humà amb el bé, convertint-lo en un mediador, en potència o en acte, entre Déu i el món. No hi ha altres mediadors a part dels éssers humans, i és per això, segons Weil, que tot ésser humà és sagrat: «L'exigence de bien absolu habitant au centre du cœur et le pouvoir, quoique virtuel, d'orienter l'attention et l'amour hors du monde et d'en recevoir du bien, constituent ensemble un lien qui attache à l'autre réalité tout homme sans exception. [...] Il n'est pas d'autre mobile possible au respect universel de tous les êtres humains» (ibid.: 97).<sup>ii</sup>

Weil afegeix que aquest respecte només pot expressar-se eficaçment mitjançant la satisfacció de les necessitats dels éssers humans «en ce monde-ci, les besoins terrestres de l'âme et du corps» (ibid.: 98).<sup>iii</sup> Quan aquestes no són respectades, «ce n'est pas [...] la sensibilité seule qui subit le coup, mais aussi l'aspiration au bien. Il y a alors eu sacrilège envers ce que l'homme enferme de sacré»

---

i «Hi ha una realitat situada fora del món, és a dir, fora de l'espai i el temps, fora de l'univers mental de l'home, fora de tot l'àmbit que les facultats humanes poden atènyer. [...]

Tot el bé que pot existir en aquest món davalla únicament d'ella, tota bellesa, tota veritat, tota justícia, tota legitimitat, tot ordre, tota subordinació humana a obligacions.

L'únic intermediari a través del qual el bé pot baixar d'ella al medi dels homes, són aquells qui, d'entre els homes, tenen la seva atenció i el seu amor dirigits cap a ella. [...]

Res pot autoritzar mai suposar d'un home, sigui quin sigui, que està privat d'aquest poder.

Aquest poder només és real aquí baix en la mesura que s'exerceix. L'única condició perquè s'exerceixi és el consentiment»

ii «L'exigència de bé absolut que habita al centre del cor, i el poder, per bé que virtual, d'orientar l'atenció i l'amor fora del món i rebre'n un bé, constitueixen conjuntament un lligam que vincula tot home sense excepció a l'altra realitat. [...] No hi ha cap altre mòbil possible pel respecte universal de tots els éssers humans»

iii «en aquest món, les necessitats terrenals de l'ànima i del cos»

(ibíd.: 99).<sup>i</sup> Aquestes necessitats terrenals de l'ànima i del cos són les que fonamenten les obligacions que tenim envers cadascun dels éssers humans. A *L'Enracinement* indica: «Aucun être humain, quel qu'il soit, en aucune circonstance ne peut s'y soustraire sans crime» (ibíd.: 112).<sup>ii</sup>

Weil proposa diversos llistats d'aquestes necessitats, semblants però no idèntics entre si, i indica: «Cette étude est toujours susceptible de révision» (ibíd.: 101).<sup>iii</sup> No pretenia doncs haver arribat a una formulació definitiva. A *L'Enracinement*, d'altra banda, indica tan sols que es tracta de «besoins humains qui sont vitaux, essentiels, analogues à la faim» (ibíd.: 114),<sup>iv</sup> que, a diferència «des désirs, des fantaisies ou des vices, [...] les besoins sont limités» (ibíd.: 119)<sup>v</sup> i que «s'ordonnent par couples de contraires, et doivent se combiner en un équilibre» (ibíd.).<sup>vi</sup> Però no sembla que això sigui un criteri suficient per establir amb precisió les diverses necessitats vitals, que difereixen en els textos de Weil.

Al text «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain» suggereix que cal deduir aquestes necessitats vitals de la relació que hi ha entre la sensibilitat i l'aspiració al bé que batega al fons de tot ésser humà. Amb tot, això no aporta gaire claredat si no s'especifica en què consisteix aquesta relació. A «La personne et le sacré» també en parla, afirmant que si no hem de fer mal a cap ésser humà és perquè «il aurait l'âme déchirée par la pensée qu'on lui fait du mal» (*OC V 1: 213*),<sup>vii</sup> i suggereix una distinció entre la reivindicació envejosa de capritxos i privilegis, que fa néixer la queixa: «per què l'altre té més que jo?», i l'autèntica demanda de justícia, expressada pel crit: «per què se'm fa mal?» (ibíd.: 214). Però això tampoc ens ajuda gaire si no tenim un criteri que permeti distingir els dos crits amb precisió, tenint en compte que, a més, el segon és «un cri silencieux qui sonne seulement dans le secret du cœur» (ibíd.).<sup>viii</sup>

Trobem un criteri més precís, en canvi, en un altre escrit de Londres, titulat «Luttons-nous pour la justice?». Allà escriu: «La justice a pour objet l'exercice terrestre de la faculté de consentement. Le préserver religieusement partout où il existe, essayer d'en faire apparaître les conditions là où il

---

i «qui pateix el cop no és només la sensibilitat, sinó també l'aspiració al bé. Hi ha hagut aleshores sacrilegi envers el que l'home conté de sagrat»

ii «Cap ésser humà, sigui qui sigui, en cap circumstància, no s'hi pot sostraure sense crim» (Weil, 2016: 28).

iii «Aquest estudi és sempre susceptible de revisió»

iv «necessitats humanes que són vitals, essencials, anàlogues a la fam» (Weil, 2016: 30).

v «dels desitjos, les fantasies o els vicis, [...] les necessitats són limitades» (ibíd.: 36).

vi «s'ordenen per parelles de contraris, i han de combinar-se en un equilibri» (ibíd.).

vii «el fet de pensar que se li fa mal li esquinçaria l'ànima»

viii «un crit silenciós que sona únicament en el secret del cor»

manque, c'est aimer la justice» (ibíd.: 244).<sup>i</sup> Així doncs, les necessitats vitals que estem obligats a respectar en els éssers humans són les que permeten que donin el seu consentiment.

El text suggereix que només pot haver-hi lliure consentiment allà on els éssers humans tenen la possibilitat real de refusar-lo, cosa que prohibeix tot tipus de pressió exercida per obtenir-lo. Aquesta idea ens permet comprendre amb més precisió en quin sentit la injustícia atempta contra «l'aspiració al bé» que hi ha en el cor de tot ésser humà. A «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», Weil expressava la igualtat fonamental entre els éssers humans d'aquesta manera: «Tous les êtres humains sans exception sont absolument identiques pour autant qu'ils peuvent être conçus comme constitués par une exigence centrale de bien autour de laquelle est disposée de la matière psychique et charnelle» (OC V 2: 98).<sup>ii</sup> A «Luttons-nous pour la justice?» precisa que «chaque homme sans exception» està constituït «par une faculté de consentir librement au bien par amour, faculté emprisonnée dans de l'âme et dans la chair» (OC V 1: 243).<sup>iii</sup> Quan utilitzem la força per fer que un ésser humà actuï en una direcció determinada, fins i tot si aquesta direcció és realment la del bé, estem impedit que hi consenteixi lliurement.<sup>236</sup> Com que és aquest consentiment el que transforma l'ànima, tal com hem anat exposant, impedit-lo encadenem els éssers humans a la gravetat moral que sotmet la naturalesa humana a la força. En aquest text escriu: «le consentement humain est chose sacrée. Il est ce que l'homme accorde à Dieu. Il est ce que Dieu vient chercher comme un mendiant auprès des hommes» (ibíd.: 242).<sup>iv</sup> Quan en les relacions humanes intervé la força, es priva algú de la possibilitat de deixar-se guiar lliurement per l'amor en alguna de les seves formes, i és per això que al text «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», de 1942, Weil indica: «Tout ce qui est soumis au contact de la force est avili, quel que soit le contact» (OC IV 2: 420).<sup>v</sup> El consentiment no és ni verdader ni lliure quan el refús està castigat amb la misèria, la violència o les privacions: «Le dénuement, les privations de l'âme et du corps empêchent que le consentement puisse s'opérer dans le secret du cœur» (OC V 1: 245).<sup>vi</sup>

---

i «La justícia té per objecte l'exercici terrestre de la facultat de consentiment. Estimar la justícia vol dir preservar-lo religiosament allà on existeix i intentar fer-ne aparèixer les condicions allà on és absent»

ii «Tots els éssers humans sense excepció són absolutament idèntics en la mesura que poden ser concebuts com a constituïts per una exigència central de bé envoltada de matèria psíquica i carnal»

iii «cada ésser humà sense excepció», «per una facultat de consentir lliurement al bé per amor, facultat empresonada en l'ànima i en la carn»

236 Fulco indica: «Opposto, radicalmente altro dalla forza, è il *consenso*, sul quale soltanto si regge Amore» (2020: 75).

iv «el consentiment humà és una cosa sagrada. És el que l'home concedeix a Déu. És el que Déu ve a buscar com un mendicant entre els homes»

v «Tot allò que és sotmès al contacte de la força queda envilit, sigui quin sigui aquest contacte» (Weil, 2017: 110-111).

vi «La indigència, les privacions de l'ànima i del cos impedeixen que el consentiment pugui realitzar-se en el secret del cor»



Hi ha injustícia sempre que un ésser humà actua per por al càstig o a la misèria i no pel que el seu poder d'atenció lliurement exercit l'impulsa a fer. L'amor al proïsme consisteix a posar-se al servei d'una altra persona lliurement, perquè se l'estima: la injustícia consisteix a aconseguir aquesta obediència per la força, sense que hi hagi consentiment. Per això escriu Weil: «Le viol est une affreuse caricature de l'amour d'où le consentement est absent. Après le viol, l'oppression est la seconde horreur de l'existence humaine. C'est une affreuse caricature de l'obéissance. Le consentement est essentiel à l'obéissance comme à l'amour» (ibíd.: 242).<sup>i</sup>

Per l'íntima relació entre atenció i consentiment, hi ha injustícia cada vegada que l'ús de la força impedeix l'autèntic esforç d'atenció: com indica Janiaud, Weil denuncia les estructures socials «qui ne laissent pas place à la *respiration* de l'attention» (2002: 58).<sup>ii</sup> L'esforç d'atenció es caracteritzava, com hem vist, per deixar la ment buida en un estat d'espera receptiva, cosa que només és possible en absència d'amenaçes i coaccions i exigeix espais de silenci i lliure disposició del temps. Al text de Londres «Note sur la suppression générale des partis politiques», Weil assenyala: «L'attention véritable est un état tellement difficile à l'homme, tellement violent, que tout trouble personnel de la sensibilité suffit à y faire obstacle. Il en résulte l'obligation impérieuse de protéger autant qu'on peut la faculté de discernement qu'on porte en soi-même contre le tumulte des espérances et des craintes personnelles» (OC V 1: 409).<sup>iii</sup>

Així doncs, d'una banda cal garantir les condicions corporals i físiques de l'atenció, i d'aquí en derivaran les necessitats vitals del cos que han de ser respectades.<sup>237</sup> A les «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu», Weil afirmava: «Quand la fatigue se fait sentir, l'attention n'est presque plus possible, à moins qu'on soit déjà bien exercé; il vaut mieux alors s'abandonner, chercher une détente, puis un peu plus tard recommencer, se déprendre et se reprendre comme on inspire et expire» (OC IV 1: 259).<sup>iv</sup> Per aquest motiu aquelles condicions socials que impedeixen un repòs suficient, que enfonsen els éssers humans en un estat constant de fatiga, són injustes i han de ser reformades. Així mateix, escriu Weil a «Condition première d'un

---

i «La violació és una caricatura horrible de l'amor on el consentiment és absent. Després de la violació, l'opressió és el segon horror de l'existència humana. És una caricatura horrible de l'obediència. El consentiment és essencial tant a l'obediència com a l'amor»

ii «que no deixen espai a la *respiració* de l'atenció»

iii «L'atenció veritable és un estat tan difícil per l'home, tan violent, que qualsevol torbament personal de la sensibilitat és suficient per obstaculitzar-lo. En resulta l'obligació imperiosa de protegir, en la mesura del possible, la facultat de discerniment que tenim en nosaltres contra el tumult d'esperances i pors personals»

237 Per algun motiu, diversos estudiosos de l'obra de Weil obliden comentar aquestes necessitats, com si només parlés de «necessitats de l'ànima». Vegeu per exemple Saint-Sernin (1988: 42).

iv «Quan la fatiga es deixa sentir, l'atenció és gairebé impossible, si no és que un hom s'hi hagi exercitat molt; aleshores val més abandonar-se, cercar una distensió, recomençar un xic més tard; desprendre's i reprendre's, com hom inspira i expira» (Weil, 1965: 85, traducció lleugerament modificada).

travail non servile», en la mesura que «il est impossible de souffrir sans aspirer au soulagement» (ibíd.: 428),<sup>i</sup> els patiments han de ser reduïts al mínim indispensable, perquè impedeixen l'esforç d'atenció orientant «la pensée vers l'avenir» (ibíd.), encadenant-la a les obsessions de la imaginació. Això s'ha de garantir sobretot en el treball manual, monòton i sense gaires perspectives de canvi: «Les privations seraient mieux à leur place dans toute autre condition sociale que dans celle-là. La nourriture, le repos et le loisir doivent être tels qu'une journée de travail prise en elle-même soit normalement vide de souffrance» (ibíd.).<sup>ii</sup>

D'aquí deriven les necessitats vitals del cos que estem obligats a respectar en tots els éssers humans. A «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», indica: «Le corps humain a surtout besoin de nourriture, de chaleur, de sommeil, d'hygiène, de repos, d'exercice, d'air pur» (OC V 2: 102).<sup>iii</sup> A *L'Enracinement* –on per algun motiu Weil no explicita la relació entre les necessitats vitals i la facultat de consentiment i atenció– llegim: «Parmi ces besoins, certains sont physiques [...]. Ils concernent la protection contre la violence, le logement, les vêtements, la chaleur, l'hygiène, les soins en cas de maladie» (ibíd.: 114).<sup>iv</sup> Tota societat que no garanteix la satisfacció d'aquestes necessitats vitals és per Weil una societat injusta.

Però l'atenció no només té condicions corporals, sinó que es relaciona també amb el que Weil anomena «necessitats de l'ànima». A *L'Enracinement* escriu que, tot i que són «beaucoup plus difficiles à reconnaître et à énumérer que les besoins du corps», «tout le monde reconnaît qu'ils existent» (ibíd.: 115).<sup>v</sup> Dificilment considerariem que la vida d'una persona condemnada perpètuament a l'aïllament en una cel·la és digna, encara que totes les seves necessitats corporals fossin respectades.

Com hem comentat, Weil no justifica per què aporta aquesta llista de necessitats de l'ànima i no una altra, ni per quin motiu la llista s'atura a les quinze necessitats que trobem a *L'Enracinement*.<sup>238</sup> Els escrits de Londres presenten propostes diferents. No sembla, doncs, que haguem de considerar la

---

i «és impossible patir sense aspirar a l'alleujament»

ii «Les privacions estarien millor en qualsevol altra condició social que en aquesta. L'aliment, el repòs i el lleure han de ser de tal manera que una jornada de treball considerada en ella mateixa sigui normalment lliure de patiment»

iii «El cos humà necessita sobretot aliment, escalfor, hores de son, higiene, repòs, exercici, aire pur»

iv «Entre aquestes necessitats, algunes són físiques [...]. Concerneixen la protecció contra la violència, l'habitatge, el vestit, l'escalfor, la higiene, l'atenció en cas de malaltia» (Weil, 2016: 31).

v «molt més difícils de reconèixer i enumerar que les necessitats del cos», «tothom reconeix que existeixen» (ibíd.).

238 Les necessitats exposades a *L'Enracinement* són: 1) l'ordre, 2) la llibertat, 3) l'obediència, 4) la iniciativa i la responsabilitat, 5) la igualtat, 6) la jerarquia, 7) l'honor, 8) el càstig, 9) la llibertat d'expressió, 10) la seguretat, 11) el risc, 12) la propietat privada, 13) la propietat col·lectiva, 14) la veritat i 15) l'arrelament.

l·lista com a definitiva. Potser és més útil, en canvi, analitzar el lligam d'aquestes necessitats amb les condicions materials de l'atenció, atès que deriven d'elles.

A «La personne et le sacré», Weil indica que el que és sagrat en l'ésser humà no és la «persona», que ella entén com la representació imaginària que tenim de nosaltres mateixos en funció de la consideració social: «la personne ne s'épanouit que lorsque du prestige social la gonfle; son épanouissement est un privilège social» (OC V 1: 224).<sup>i</sup> El que és sagrat és la possibilitat «de consentir librement au bien par amour» (ibíd.: 243),<sup>ii</sup> de deixar-se guiar per l'amor renunciant als desitjos i objectius «personals», quedant-se en un estat d'espera receptiva capaç d'acollir la veritat, la bellesa i la justícia, encara que siguin diferents de com «jo» les desitjo. Per això Weil escriu: «La vérité et la beauté habitent ce domaine des choses impersonnelles et anonymes. C'est lui qui est sacré. L'autre ne l'est pas» (ibíd.: 217),<sup>iii</sup> i afirma: «Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel» (ibíd.: 216).<sup>iv</sup> L'autèntic esforç d'atenció sempre és en un sentit impersonal, atès que implica precisament deixar un espai buit, alliberat de les obsessions personals.

L'àmbit de la persona és el del «jo» i la imaginació, que a l'inici d'aquest capítol hem vist que Weil relacionava amb l'energia suplementària. Ens n'hem d'alliberar per actuar d'acord amb la justícia: «La perfection est impersonnelle. La personne en nous, c'est la part en nous de l'erreur et du péché. Tout l'effort des mystiques a toujours visé à obtenir qu'il n'y ait plus dans leur âme aucune partie qui dise "je"» (ibíd.: 217).<sup>v</sup> Això no obstant, seria un error pensar que cal destruir violentament aquest àmbit personal<sup>239</sup> –com suggeria el voluntarisme negatiu que hem analitzat–, atès que només la persona pot realitzar l'esforç d'atenció capaç d'il·luminar la nostra ànima i alliberar-la del mal: «Le personnel est opposé à l'impersonnel, mais il y a un passage de l'un à l'autre» (ibíd.).<sup>vi</sup> En canvi, no hi ha cap possibilitat d'accedir a l'impersonal quan l'àmbit personal s'ha vist obligat a refugiar-se en un col·lectiu, en un «nosaltres», en el procés que més amunt hem vist que per Weil definia la «idolatria»: «Il n'y a passage du collectif à l'impersonnel. Il faut que d'abord une

---

i «la persona només es realitza quan l'infla el prestigi social; la seva realització és un privilegi social»

ii «de consentir lliurement al bé per amor»

iii «La veritat i la bellesa habiten en aquest àmbit de les coses impersonals i anònimes. És ell el que és sagrat. L'altre no ho és»

iv «El que és sagrat, lluny de ser la persona, és el que, en un ésser humà, és impersonal»

v «La perfecció és impersonal. La persona és la part de l'error i del pecat en nosaltres. Tot l'esforç dels místics ha tingut sempre l'objectiu d'aconseguir que ja no hi hagi cap part de l'ànima que digui "jo"»

239 Com assenyala Fulco, «la critica alla soggettività condotta da Weil [...] non implica una pura e semplice *negazione* dell'io e della persona, ma una loro radicale trasformazione» (2020: 63).

vi «El personal s'oposa a l'impersonal, però hi ha un passatge de l'un a l'altre»

collectivité se dissolve en personnes séparées pour que l'entrée dans l'impersonnel soit possible» (ibíd.).<sup>i</sup>

Per aquest motiu, tot i que la persona no sigui sagrada, políticament ha de ser protegida, perquè les seves condicions d'existència són també les condicions de possibilitat de l'atenció que permet l'accés a l'àmbit impersonal (Janiaud, 2002: 99-100). Més concretament, cal protegir «tout ce que la personne recouvre de fragiles possibilités de passage dans l'impersonnel» (OC V 1: 219).<sup>ii</sup> Així doncs, haurem d'establir les condicions adequades perquè cada ésser humà tingui una existència personal garantida, a partir de la qual pugui parar atenció consentint a alguna de les formes d'amor i, per la gràcia, aconseguixi alliberar-se de la persona:

Les rapports entre la collectivité et la personne doivent être établis avec l'unique objet d'écarter ce qui est susceptible d'empêcher la croissance et la germination mystérieuse de la partie impersonnelle de l'âme.

Pour cela, il faut d'un côté qu'il y ait autour de chaque personne de l'espace, un degré de libre disposition du temps, des possibilités pour le passage à des degrés d'attention de plus en plus élevés, de la solitude, du silence. Il faut en même temps qu'elle soit dans la chaleur, pour que la détresse ne la contraigne pas à se noyer dans le collectif. (Ibíd.: 220)<sup>iii</sup>

Són doncs aquestes possibilitats d'accedir a graus cada vegada més elevats d'atenció, i no els esforços autodestructius de la voluntat, el que ens allibera de la gravetat moral que ens domina, i aquestes exigeixen que tinguem garantida una existència personal. L'energia suplementària no s'ha d'esgotar, sinó reorientar mitjançant l'esforç d'atenció per tal que pugui ser utilitzada pel que l'amor exigeix. Així doncs, la instauració «d'un régime d'inanition de l'énergie supplémentaire et de sa transposition en énergie végétative» (Vetö, 2014: 71),<sup>iv</sup> lluny d'alliberar-nos de l'àmbit personal, obliga la persona a buscar refugi en el col·lectiu, atès que «la personne est une chose en détresse, qui a froid, qui court chercher un refuge et une chaleur» (OC V 1: 220).<sup>v</sup> Per alliberar els éssers humans de la gravetat no hem d'instaurar un règim de privacions i patiments, sinó garantir-

---

i «No hi ha pas del col·lectiu a l'impersonal. Cal que una col·lectivitat es dissolgui primer en persones separades perquè sigui possible l'entrada a l'impersonal»

ii «les fràgils possibilitats de pas a l'impersonal que conté la persona»

iii «Les relacions entre la col·lectivitat i la persona han d'establir-se amb l'únic objectiu d'excloure tot el que pot impedir el creixement i la germinació misteriosa de la part sobrenatural de l'ànima.

Per això, d'una banda cal que al voltant de cada persona hi hagi espai, un grau de lliure disposició del temps, possibilitats pel pas a graus d'atenció cada vegada més elevats, solitud, silenci. Alhora cal que es trobi en la calidesa, per tal que l'angoixa no l'obligui a ofegar-se en el col·lectiu»

iv «d'un règim d'inanició de l'energia suplementària i de la seva transposició en energia vegetativa»

v «la persona és una cosa en perill, que té fred, que corre a buscar refugi i escalfor»

los una existència personal confortable, per tal que puguin parar atenció a la bellesa, a les necessitats de la resta, als amics, a les pràctiques religioses, i siguin joiosament transformats. El patiment només té una funció positiva per aquells que ja han donat el seu consentiment, i és per això que cal evitar-lo.<sup>240</sup>

Les necessitats de l'ànima estan relacionades d'una banda amb el que la persona necessita per sentir-se segura, per tal que no es refugii en el col·lectiu, i de l'altra amb el que propicia que esdevingui capaç de parar atenció i deixar-se guiar per un amor que l'empeny fora de l'àmbit personal. Així, per exemple, els éssers humans necessitem honor, és a dir, poder participar en una col·lectivitat amb «une tradition de grandeur enfermée dans son passé et publiquement reconnue au dehors» (*OC V 2*: 125).<sup>i</sup> La pèrdua de la pròpia dignitat que Weil va patir a la fàbrica, doncs, no és positiva en ella mateixa, no obre l'ànima a la gràcia. El reconeixement social és necessari perquè un ésser humà no s'enfonsi en la desesperació i l'auto-menyspreu. Weil afirma també que els éssers humans necessitem seguretat, atès que la por o el terror, «comme états d'âme durables, sont des poisons presque mortels, que la cause en soit la possibilité du chômage, ou la répression policière, ou la présence d'un conquérant étranger, ou l'attente d'une invasion probable, ou tout autre malheur qui semble surpasser les forces humaines» (ibíd.: 137).<sup>ii</sup> Si bé l'aprenentatge espiritual ens ha de fer capaços d'acceptar la possibilitat sempre present de la desgràcia, per tal que aquest aprenentatge pugui iniciar-se cal que els éssers humans no s'hi sentin brutalment exposats, atès que la desgràcia, quan no estem preparats per acceptar-la, ens enfonsa en la mentida i fa impossible l'esforç d'atenció. A més, als éssers humans ens cal llibertat, entesa no, com a les *Réflexions* de 1934, en termes d'acció totalment racional, sinó com a possibilitat real de deixar-nos guiar pel desig i la inclinació natural, en una mesura limitada: «La liberté, au sens concret du mot, consiste dans une possibilité du choix. Il s'agit, bien entendu, d'une possibilité réelle» (ibíd.: 119).<sup>iii</sup> També cal garantir la igualtat entre tots els éssers humans, entesa com «la reconnaissance publique, générale, effective, exprimée réellement par les institutions et les mœurs, que la même quantité de respect et d'égards est due à tout être humain» (ibíd.: 122):<sup>iv</sup> hem d'assegurar-nos, doncs, que cap ésser humà

---

240 Per això em sembla imprecís definir, com fa Canciani, el treball com a «malheur consenti, contemplé et transfiguré» (2000: 21, 2009: 297). Si fos així no hauríem de canviar les condicions opressives del treball, només dir als obrers: «consentiu a l'opressió».

i «una tradició de grandesa continguda en el seu passat i públicament reconeguda defora» (Weil, 2016: 44).

ii «com a estats d'ànim duradors, són verins quasi mortals, en sigui la causa la possibilitat de quedar-se a l'atur, o la repressió policial, o la presència d'un conqueridor estranger, o l'espera d'una probable invasió, o qualsevulla altra desgràcia que sembla sobrepassar les forces humanes» (ibíd.: 58).

iii «La llibertat, en el sentit concret de la paraula, consisteix en la possibilitat d'escollir. Es tracta, òbviament, d'una possibilitat real» (ibíd.: 37).

iv «el reconeixement públic, general, efectiu, expressat realment per les institucions i els costums, que devem la mateixa quantitat de respecte i consideració a tot ésser humà» (ibíd.: 40).

tingui la sensació de «no comptar per res», de tenir un valor inferior al de la resta, que és el que Weil experimentà a la fàbrica. Així mateix, cal garantir l'accés a una forma de propietat privada, que no se satisfà «par la possession d'une somme d'argent, mais par l'appropriation d'objets concrets, tels que maison, champ, meubles, outils, que l'âme regarde comme un prolongement d'elle-même et du corps» (ibíd.: 103).<sup>i</sup> Aquesta és clarament una necessitat de la persona, de la tendència del «jo» a creure que el passat ens dona drets sobre el futur, com deia Weil al text «À propos du *Pater*» (OC IV 1: 342). Tant és així que en diversos dels escrits de Londres s'hi refereix com a necessitat de «propriété personnelle» (OC V 2: 103, 375).

Per tant, tot i que el «jo» i la persona, de l'àmbit de l'energia suplementària, estiguin relacionats amb l'error i el pecat (OC V 1: 217), cal protegir-los per evitar la creació de buits que empenyin els éssers humans a refugiar-se en el col·lectiu. Per això escrivia als quaderns, com hem vist: «Il faut éliminer le vide autant qu'on le peut –et ce n'est guère– de la vie sociale, car le vide ne sert qu'à la grâce, et la société n'est pas une société d'élus» (OC VI 2: 191).<sup>ii</sup>

Ara bé, no només hem de protegir la persona, sinó també oferir-li l'oportunitat de depassar-se, de despendre's dels objectius personals en obediència a l'amor impersonal.<sup>241</sup> Com assenyala Greco, algunes de les necessitats de l'ànima, com l'arrelament, apunten a l'objectiu de «creare lo spazio più idoneo in cui l'individuo possa uscire da stesso» (2006: 168).<sup>iii</sup> Per això cal donar als éssers humans «de la solitude, du silence» (OC V 1: 220), atès que el pas a l'impersonal «ne s'opère que par une attention d'une qualité rare et qui n'est possible que dans la solitude» (ibíd.: 217).<sup>iv</sup> Per aquest motiu algunes de les llistes inclouen la necessitat humana «de solitude et d'intimité» (OC V 2: 103), de «ne jamais être parqués comme du bétail» (ibíd.: 376).<sup>v</sup>

A aquest silenci cal afegir situacions que exigeixin de l'ésser humà un esforç d'atenció. «L'initiative et la responsabilité», escriu Weil, «le sentiment d'être utile et même indispensable, sont des besoins vitaux de l'âme humaine» (ibíd.: 121).<sup>vi</sup> Cal que tota persona es trobi davant l'obligació de «prendre

---

i «per la possessió d'una summa de diners, sinó per l'apropiació d'objectes concrets, com ara casa, camp, mobles, eines, que l'ànima considera com una prolongació d'ella mateixa i del cos»

ii «Cal eliminar el buit de la vida social en la mesura que es pugui –i no és gaire–, perquè el buit només és útil per la gràcia, i la societat no és una societat d'escollits»

241 També en això consisteix «imitar la divinitat», atès que, segons Weil, «Il est le modèle divin d'une personne qui se dépasse elle-même en se renonçant» (OC IV 1: 313).

iii «crear l'espai més idoni en què l'individu pugui sortir de si mateix»

iv «només es realitza gràcies a una atenció d'una qualitat rara que sols és possible en la solitud»

v «de solitud i d'intimitat», «no ser mai apilonats com si fossin bestiar»

vi «La iniciativa i la responsabilitat, el sentiment de ser útil i fins i tot indispensable, són necessitats vitals de l'ànima humana» (Weil, 2016: 39).

souvent des décisions dans des problèmes, grands ou petits, affectant des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé» (ibíd.).<sup>i</sup> El fet que els problemes no tinguin a veure amb els seus interessos personals demostra que es tracta d'una oportunitat de negar-se lliurement a si mateix per amor als altres, consentint a parar atenció. Això és el que impedièn les condicions de les fàbriques tayloritzades on Weil va treballar. A «La vie et la grève des ouvrières métallos», de 1936, escrivia: «Ne jamais rien faire, même dans le détail, qui constitue une initiative. Chaque geste est simplement l'exécution d'un ordre» (OC II 2: 355).<sup>ii</sup> Per aquest motiu, afegit a les privacions corporals i a l'obsessió per arribar al rendiment mínim, a «Condition première d'un travail non servile», de 1942, indica: «La basse espèce d'attention exigée par le travail taylorisé n'est compatible avec aucune autre, parce qu'elle vide l'âme de tout ce qui n'est pas le souci de vitesse. Ce genre de travail ne peut pas être transfiguré, il faut le supprimer» (OC IV 1: 429).<sup>iii</sup>

També per aquest motiu la vida humana necessita cert risc: «L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur, mais presque autant» (OC V 2: 137).<sup>iv</sup> Necessitem sentir que hem d'esforçar-nos, que no se'ns donarà tot resultat: necessitem reptes que ens obliguin a parar atenció. Amb tot, el risc no ha de superar «les ressources de l'âme au point de l'écraser sous la peur», per tal que «ne se transforme pas en sentiment de fatalité» (ibíd.).<sup>v</sup>

Així mateix, cal garantir que es donen les condicions adequades perquè els éssers humans puguem esforçar-nos per trobar la veritat. Per això: «la liberté d'expression totale, illimité, pour toute opinion qu'elle soit, sans aucune restriction ni réserve, est un besoin absolu pour l'intelligence. Par suite c'est un besoin de l'âme, car quand l'intelligence est mal à l'aise, l'âme entière est malade» (ibíd.: 127-128).<sup>vi</sup> Aquesta llibertat ha de servir perquè pensem verdaderament atenció: s'atempta contra aquesta necessitat quan es pressiona d'una manera o d'una altra perquè un ésser humà accepti una opinió sense haver-la analitzada. Per aquest motiu, «le besoin même de la liberté si essentiel à l'intelligence exige une protection contre la suggestion, la propagande, l'influence par

---

i «prendre souvent des décisions en face des problèmes, grands ou petits, qui affectent des intérêts étrangers aux siens propres, mais envers lesquels il se sent engagé» (ibíd.: 40).

ii «No fer mai res, ni tan sols en el detall, que constitueixi una iniciativa. Cada gest és simplement l'execució d'una ordre»

iii «L'espèce basse d'attention exigée par le travail taylorisé n'est compatible avec aucune autre, parce qu'elle vide l'âme de tout ce qui n'est pas le souci de vitesse. Ce genre de travail ne peut pas être transfiguré, il faut le supprimer»

iv «L'absence de risque suscite une espèce d'ennui qui paralyse autrement que la peur, mais presque autant» (Weil, 2016: 58).

v «les recours de l'âme fins au point d'écraser la peur», «ne se transforme pas en sentiment de fatalité» (ibíd.: 58-59).

vi «la liberté d'expression totale, illimitée, pour toute opinion qu'elle soit, sans aucune restriction ni réserve, est un besoin absolu pour l'intelligence. Par suite c'est un besoin de l'âme, car quand l'intelligence est mal à l'aise, l'âme entière est malade» (ibíd.: 47).

obsession» (ibíd.: 130),<sup>i</sup> típiques dels règims totalitaris i de les disputes partidistes en els països democràtics. El soroll mediàtic i propagandístic impedeix que parem verdaderament atenció. A més, l'ànima humana està perduda si les dades mateixes a partir de les quals cal resoldre els problemes són falses, i per això assenyala: «Le besoin de vérité est plus sacré qu'aucun autre» (ibíd.: 140).<sup>ii</sup>

D'altra banda, en la mesura que l'amor al proïsme implica posar-se al servei dels altres, obeint-los lliurement per parar atenció a les seves necessitats, cal donar ocasions d'obeir lliurement: «L'obéissance est un besoin vital de l'âme humaine» (ibíd.: 120). Amb tot, aquesta només allibera l'ànima quan és lliurement acceptada, i per això en diversos llistats Weil parla directament de «besoin d'obéissance consentie» (ibíd.: 102, 370, 374).<sup>242</sup> A *L'Enracinement* escriu: «Elle suppose le consentement, non pas à l'égard de chacun des ordres reçus, mais un consentement accordé une fois pour toutes, sous la seule réserve, le cas échéant, des exigences de conscience» (ibíd.: 120).<sup>iii</sup> Aquesta necessitat no és satisfeta allà on l'obediència és imposada per la força o comprada mitjançant els diners, i és per això que tant el totalitarisme com el capitalisme priven els éssers humans d'aquesta necessitat:

Ceux qui soumettent des masses humaines par la contrainte et la cruauté les privent à la fois de deux nourritures vitales, liberté et obéissance; car il n'est plus au pouvoir de ces masses d'accorder leur consentement intérieur à l'autorité qu'elles subissent. Ceux qui favorisent un état de choses où l'appât du gain soit le principal mobile enlèvent aux hommes l'obéissance, car le consentement n'est pas une chose qui puisse se vendre. (Ibíd.: 121)<sup>iv</sup>

L'obediència és una necessitat de l'ànima perquè ens ensenya a posar-nos al servei dels altres consentint a l'amor, cosa que, segons hem vist més amunt, ens allibera del mal. Qui no aprèn a obeir, negant-se a si mateix per amor, no pot alliberar-se mai de la llei que ens porta a exercir violència i es condemna a la foscor de la caverna. Per això la impunitat i el poder absolut són mals: «L'obéissance étant une nourriture nécessaire à l'âme, quiconque en est définitivement privé est malade. Ainsi toute collectivité régie par un chef souverain qui n'est comptable à personne se trouve

---

i «la mateixa necessitat de llibertat, tan essencial per a la intel·ligència, exigeix una protecció contra la suggestió, la propaganda, la influència per obsessió» (Weil, 2016: 50).

ii «La necessitat de veritat és més sagrada que cap altra» (ibíd.: 61).

242 Sobre aquesta qüestió vegeu Greco (2019: 60-61).

iii «Suposa el consentiment, no pas pel que fa a cadascuna de les ordres rebudes, sinó un consentiment concedit una vegada per totes, amb l'única reserva, si arriba el cas, de les exigències de consciència» (Weil, 2016: 38, traducció lleugerament modificada).

iv «Els qui sotmeten masses humanes mitjançant la coerció i la crueltat les priven alhora de dos aliments vitals: llibertat i obediència; perquè ja no està a les mans d'aquestes masses de concedir el seu consentiment a l'autoritat que pateixen. Els qui afavoreixen un estat de coses on l'afany de guany és el mòbil principal prenen als homes l'obediència, ja que el consentiment que n'és el principi no és una cosa que es pugui vendre» (ibíd.: 39).



entre les mains d'un malade» (ibíd.: 120).<sup>i</sup> Però només aprenem a obeir en la mesura que ho fem per amor: «Pour que l'obéissance puisse être consentie», escriu a «Luttons-nous pour la justice?», «il faut avant quelque chose à aimer, pour l'amour de quoi les hommes consentent à obéir» (OC V 1: 247).<sup>ii</sup> Un ordre social satisfà aquesta necessitat quan les seves lleis serveixen clarament per garantir la satisfacció de les necessitats dels éssers humans, és a dir, en la mesura que són justes. Llavors podem obeir per amor als éssers humans a qui beneficia aquesta obediència. Quan els ordres socials impliquen una barreja de justícia i injustícia, també cal obeir lliurement i per amor, en la mesura que tot ordre social, «même s'il est mauvais», és «moins mauvais que le désordre» (OC VI 3: 205)<sup>iii</sup>.<sup>243</sup> Això no obstant, quan l'obediència implica cometre injustícies, per acció o per omissió, llavors és obligatori desobeir.<sup>244</sup> Però «toutes les fois qu'on n'est pas rigoureusement obligé de désobéir, on est rigoureusement obligé d'obéir» (OC V 2: 256)<sup>iv</sup>.<sup>245</sup>

I si és bo que l'ordre social porti als éssers humans ocasió d'obeir, sempre que no ordeni la injustícia, llavors també ho és que hi hagi jerarquia, considerada per Weil com una necessitat de l'ànima. En alguns dels textos, Weil la vincula únicament amb la responsabilitat (ibíd.: 102). A *L'Enracinement*, en canvi, escriu que es caracteritza «par une certaine vénération, un certain dévouement, à l'égard des supérieurs, considérés non pas dans leurs personnes ni dans le pouvoir qu'ils exercent, mais comme des symboles» (ibíd.: 124).<sup>v</sup> Com l'obediència, tanmateix, aquesta necessitat vital no pot ser satisfeta quan la jerarquia és mantinguda mitjançant l'ús de la força.

Així mateix, cal oferir als éssers humans la possibilitat de parar atenció a la bellesa de l'univers i a les pràctiques religioses. És això, em sembla, el que significa la necessitat «d'arrelament».<sup>246</sup>

i «Essent l'obediència un aliment necessari per a l'ànima, qualsevulla que n'estigui definitivament privat està malalt. Així, tota col·lectivitat governada per un cap que no és responsable davant de ningú es troba a les mans d'un malalt» (Weil, 2016: 38).

ii «Perquè l'obediència pugui ser consentida, abans cal alguna cosa a estimar, per l'amor de la qual els homes consenteixen a obeir»

iii «fins i tot si és dolent», «menys dolent que el desordre»

243 A *L'Enracinement* escriu: «Il faut obéir à l'État, quel qu'il soit, à peu près comme des enfants affectueux, que les parents en voyage ont confiés à une gouvernante médiocre, lui obéissent néanmoins pour l'amour des parents» (OC V 2: 256).

244 Sant Francesc, tot i fer l'elogi de la «santa Obediència» (1993: 138), escriu a la *Regla no butllada*: «si cap ministre manava res a algun dels frares contra la nostra vida o contra la seva ànima, que aquest no estigui obligat a obeir-lo, ja que no hi ha obediència allà on es comet un delictes o pecat» (ibíd.: 58).

iv «totes les vegades que hom no està rigorosament obligat a desobeir, està rigorosament obligat a obeir» (Weil, 2016: 201).

245 En particular, per exemple, si pensem en les necessitats vitals del cos, és obligatori desobeir sempre que l'obediència implica acceptar que persones es quedin sense casa, que morin de fred o ofegades al mar, siguin detingudes i torturades arbitràriament per la policia, etc.

v «per una certa veneració, una certa devoció als superiors, considerats no des del punt de vista de les seves persones ni del poder que exerceixen, sinó com a símbols» (Weil, 2016: 43).

246 Per una anàlisi de l'ús de conceptes «organicistes» i «vitalistes» en el pensament de Weil, en relació amb una determinada tradició de filosofia política d'arrels romàntiques, vegeu Forni Rosa (2009: 42-45).

L'enracinement est peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine. [...] Un être humain a une racine par sa participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir. Participation naturelle, c'est-à-dire amenée automatiquement par le lieu, la naissance, la profession, l'entourage. Chaque être humain a besoin d'avoir de multiples racines. Il a besoin de recevoir la presque totalité de sa vie morale, intellectuelle, spirituelle, par l'intermédiaire des milieux dont il fait naturellement partie. (Ibid.: 142-143)<sup>i</sup>

La bellesa capaç de transformar la nostra ànima si consentim a parar-hi atenció és la bellesa de l'univers. Però per esdevenir capaços de captar-la ens fan falta intermediaris que vagin obrint a poc a poc la nostra ànima a la bellesa: l'art, la ciència, les tradicions, totes les col·lectivitats que neixen de la vida mateixa de forma natural i sense imposició. Weil escriu a «Formes de l'amour implicite de Dieu»:

Les choses vraiment précieuses, ce sont celles qui constituent des échelons vers la beauté du monde, des ouvertures sur elle. [...] De ce nombre sont les accomplissements purs et authentiques de l'art et de la science. [...] Tout être humain est enraciné ici-bas par une certaine poésie terrestre, reflet de la lumière céleste, qui est son lien plus ou moins vaguement senti avec sa patrie universelle. Le malheur est le déracinement.

Les cités humaines principalement, chacune selon son degré de perfection, enveloppent de poésie la vie de leurs habitants. (OC IV 1: 314)<sup>ii</sup>

Com amb les altres necessitats de l'ànima, aquesta no és satisfeta si l'arrelament és imposat per la força. Un ésser humà només pot arrelar-se en una tradició que li ofereix intermediaris que l'obren a la bellesa universal si hi participa de forma «natural», és a dir, no forçada. Per aquest motiu la colonització, que priva els éssers humans de la pròpia cultura, és per Weil un dels pitjors crims comesos pels europeus: «Depuis plusieurs siècles, les hommes de race blanche ont détruit du passé

---

i «L'arrelament és, potser, la necessitat més important i la més ignorada de l'ànima humana. [...] Un ésser humà té una arrel per la seva participació real, activa i natural en l'existència d'una col·lectivitat que conserva vius certs tresors del passat i certs pressentiments de l'esdevenidor. Participació natural, és a dir, donada automàticament pel lloc, el naixement, la professió, l'entorn. Cada ésser humà necessita tenir múltiples arrels. Necessita rebre la quasi totalitat de la seva vida moral, intel·lectual, espiritual, a través dels medis de què forma part de manera natural» (Weil, 2016: 67, traducció lleugerament modificada).

ii «Les coses autènticament valuoses constitueixen escalons cap a la bellesa del món, portes d'entrada en ella. [...] Entre aquestes coses estan totes les realitzacions pures i autèntiques de l'art i de la ciència. [...] Tot ésser humà està arrelat en aquest món per una certa poesia terrestre, reflex de la llum celestial, que és el seu lligam, sentit més o menys, amb la seua pàtria universal. La desgràcia és el desarrelament. Les ciutats humanes, cadascuna en un nivell diferent segons el grau de perfecció, envolten de poesia la vida dels seus habitants» (Weil, 2008: 113).

partout, stupidement, aveuglément, chez eux et hors de chez eux. [...] La destruction du passé est peut-être le plus grand crime. [...] Il faut arrêter le déracinement terrible que produisent toujours les méthodes coloniales des Européens, même sous leurs formes les moins cruelles» (*OC V 2*: 150).<sup>i</sup> Privant determinats pobles dels seus intermediaris naturals, se'ls priva de la possibilitat d'esdevenir sensibles a la bellesa de l'univers. I també per això la centralització estatal, que tendeix a imposar una única cultura destruint la diversitat i la riquesa de les regions, és per Weil un mal: «La nation seule s'est substituée à tout cela. La nation, c'est-à-dire l'État» (ibíd.: 192)<sup>ii</sup>.<sup>247</sup>

La mateixa precaució és vàlida també per les pràctiques religioses: la seva eficàcia depèn del lliure consentiment, de manera que una fe imposada deixa les ànimes a les fosques i provoca una pietat superficial, externa i acomplida a força de voluntat. Per això llegim a *L'Enracinement* que «la fonction propre de la religion [...] consiste à imprégner de lumière toute la vie profane, publique et privée, sans jamais aucunement la dominer» (ibíd.: 208).<sup>iii</sup> La religió ha de mantenir-se al marge del poder i mai s'ha d'imposar per la força, per garantir que, si algú s'hi acosta, ho faci lliurement. El consentiment només és lliure, com hem vist, quan es té la possibilitat real de refusar.

Finalment, aquesta necessitat d'arrelament potser està relacionada amb l'obligació d'aportar als éssers humans ocasions per establir lligams d'amistat, una de les formes implícites de l'amor de Déu. A «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain» Weil indica que la «vie sociale» (ibíd.: 103) és una de les necessitats de l'ànima humana, i en una de les variants afegeix que els éssers humans «doivent aussi pouvoir se mêler librement dans des fêtes et des occasions de ce genre» (ibíd.: 376).<sup>iv</sup> Si a *L'Enracinement* aquesta necessitat desapareix, potser cal interpretar que quedava incorporada en la participació natural en les diverses col·lectivitats que constitueixen l'arrelament.

Si aquestes necessitats de l'ànima i del cos són satisfetes, llavors els éssers humans es troben en la situació més favorable per consentir a alguna de les formes d'amor implícit de Déu. Segons hem vist, aquests amors transformen verdaderament l'ànima, aportant-li joia. I és per això que a «Étude

---

i «Després de molts segles, els homes de raça blanca han destruït pertot arreu el passat, estúpidament, cegament, dins i fora dels seus països. [...] És necessari aturar el desarrelament terrible que sempre produeixen els mètodes colonials dels europeus, fins i tot en les seves formes menys cruels» (Weil, 2016: 75).

ii «Totes han estat substituïdes per la nació. La nació, és a dir l'Estat» (ibíd.: 122).

247 Weil dedica bona part de *L'Enracinement* a analitzar la història de la centralització francesa, que eliminà les particularitats d'Occitània, la Borgonya i el Franc-Comtat, la Bretanya i Còrsega (*OC V 2*: 198-200).

iii «la funció pròpia de la religió [...], consistent a impregnar de claror tota la vida profana, pública i privada, sense dominar-la mai de cap manera» (Weil, 2016: 142).

iv «també han de poder barrejar-se lliurement en festes i ocasions d'aquest tipus»

pour une déclaration des obligations envers l'être humain» Ilegim: «Le critère permettant de reconnaître que quelque part les besoins des êtres humains sont satisfaits, c'est un épanouissement de fraternité, de joie, de beauté, de bonheur. Là où il y a repliement sur soi, tristesse, laideur, il y a des privations à guérir» (ibíd.: 104).<sup>i</sup>

Així doncs, malgrat el que semblen suggerir alguns dels textos weilians, cal concloure que per facilitar que els éssers humans consenteixin lliurement a ser transformats per l'amor, el que cal donar-los no és privació, dolor i aïllament, sinó una comunitat que els permeti sentir-se estimats i protegits i els proporcionï ocasions per parar atenció a la bellesa, a la veritat i a les necessitats dels altres. Per això escriu a «La personne et le sacré»:

aux malheureux que le malheur a mordus au fond de l'âme, une aide capable de les amener à étancher leur soif aux sources surnaturelles; à tous les autres un peu de bien-être, beaucoup de beauté, et la protection contre ceux qui leur feraient du mal; partout la limitation rigoureuse du tumult des mensonges, des propagandes et des opinions, l'établissement d'un silence où la vérité puisse germer et mûrir; c'est cela qui est dû aux hommes. (OC V 1: 234)<sup>ii</sup>

Bellesa, felicitat natural –benestar–, protecció, silenci i ocasions per establir relacions humanes que ens vinculin profundament els uns amb els altres: és això el que obre els cors a la gràcia sobrenatural, i no el dolor, la privació o la violència.

### 3.4. Una acció política per a temps de pau

A *L'Enracinement* Weil exposa com haurien de ser les condicions de treball perquè aquestes necessitats fossin respectades, cosa que exigeix una autèntica revolució tècnica en el sentit que hem analitzat als capítols anteriors: «La technologie [...] est au cœur de la politique» (Saint-Sernin, 1988: 67).<sup>iii</sup> Caldria dissenyar la maquinària garantint que compleix tres condicions: «D'abord elle doit pouvoir être maniée sans épuiser ni les muscles, ni les nerfs, ni aucun organe – et aussi sans

---

i «El criteri que permet reconèixer que en algun lloc les necessitats de l'ànima són satisfetes, és una expansió de fraternitat, de joia, de bellesa, de felicitat. Allà on hi ha replègament sobre un mateix, tristesa, lletjor, hi ha privacions a guarir»

ii «als desgraciats que la desgràcia ha mossegat fins al fons de l'ànima, una ajuda capaç de portar-los a saciar la seva set a les fonts sobrenaturals; a tota la resta una mica de benestar, molta bellesa, protecció contra aquells que els farien mal; per tot arreu la limitació rigorosa del tumult de mentides, de propagandes i d'opinions, l'establiment d'un silenci on la veritat pugui germinar i madurar; això és el que és degut als homes»

iii «La tecnologia [...] és al cor de la política»

couper ou déchirer la chair, sinon d'une manière très exceptionnelle» (OC V 2: 156),<sup>i</sup> respectant les nécessités vitales del cos.<sup>248</sup> A més, per disminuir l'amenaça de l'atur, que atempta contra la necessitat de seguretat, «l'appareil de production dans son ensemble doit être aussi souple que possible, pour pouvoir suivre les variations de la demande. Par suite une même machine doit être à usages multiples, très variés si possible et même dans une certaine mesure indéterminés» (ibíd.: 156-157).<sup>ii</sup> d'aquesta manera un mateix obrer podria realitzar tasques diferents i adaptar-se al tipus de treball necessari. I això es relaciona amb la tercera característica: «elle doit normalement correspondre à un travail de professionnel qualifié» (ibíd.: 157), quelcom «indispensable à la dignité, au bien-être moral des ouvriers» (ibíd.),<sup>iii</sup> i que permet satisfer la necessitat d'honor. Weil sabia que aquestes màquines encara no existien, però res no impedia realitzar recerques tècniques en aquesta direcció: «Un très grand développement de la machine automatique, réglable, à usages multiples, satisferait dans une large mesure à ces besoins. Les premières réalisations dans ce domaine existent, et il est certain qu'il y a dans cette direction de très grandes possibilités» (ibíd.).<sup>iv</sup>

Aquest tipus de màquines, exigint treballadors qualificats, permetria també satisfer la necessitat d'iniciativa i responsabilitat, que el treball en cadena impedeix totalment. I això faria possible satisfer també la necessitat d'obediència, atès que s'obeiria lliurement, per responsabilitat i amb dignitat, i no per la por a la misèria o a les escridassades:

Si la plus grande partie des ouvriers étaient des professionnels hautement qualifiés, ayant à faire preuve assez souvent d'ingéniosité et d'initiative, responsables de leurs productions et de leur machine, la discipline actuelle du travail n'aurait plus aucune raison d'être. Certains ouvriers pourraient travailler chez eux, d'autres, dans de petits ateliers qui pourraient souvent être organisés sur le mode coopératif. [...] De tels ateliers [...] seraient organismes industriels d'une espèce nouvelle, où pourrait souffler un esprit nouveau; quoique petits, ils auraient entre eux des liens organiques assez forts pour qu'ils forment ensemble une grande entreprise. [...] L'obéissance ne serait plus une soumission de chaque seconde. Un ouvrier ou un groupe d'ouvriers pourrait avoir un certain nombre

---

i «Abans que res, ha de poder ser manejada sense esgotar ni els músculs, ni els nervis ni cap altre òrgan –i també sense tallar ni esqueixar la carn, tret de casos molt excepcionals» (Weil, 2016: 81).

248 Això mostra de nou que l'esgotament no pot ser considerat com a positiu en ell mateix, com suggerien altres textos de Weil.

ii «l'aparell productiu en el seu conjunt ha de ser tan flexible com sigui possible per poder adaptar-se a les variacions de la demanda. Per tant, una mateixa màquina ha de tenir diferents usos, tan variats com sigui possible i fins i tot, en una certa mesura, indeterminats» (Weil, 2016: 81, traducció lleugerament modificada).

iii «ha d'implicar normalment un treball de professional qualificat», «indispensable per a la dignitat i el benestar moral dels obrers» (ibíd.: 81).

iv «Un gran desenvolupament de la màquina automàtica, regulable i d'usos múltiples satisfaria en gran manera aquestes necessitats. Les primeres realitzacions en aquest àmbit ja existeixen, i és cert que hi ha grans possibilitats en aquesta direcció» (ibíd.: 82-83).

de commandes à effectuer dans un délai donné, et disposer d'un libre choix dans l'aménagement du travail. (Ibid.: 158-159)<sup>i</sup>

Aquestes condicions permetrien establir al voltant de cada obrer, també en el treball industrial, «un degré de libre disposition du temps, des possibilités pour le passage à des degrés d'attention de plus en plus élevés, de la solitude, du silence» (OC V 1: 220),<sup>ii</sup> com Weil reclamava a «La personne et le sacré». Per satisfer la necessitat d'arrelament, el treball en els grans tallers coordinats, on els obrers treballarien per torns, «n'y serait que d'une demi-journée, le reste devant être consacré aux liens de camaraderie, à l'épanouissement d'un patriotisme d'entreprise, à des conférences techniques pour faire saisir à chaque ouvrier la fonction exacte des pièces qu'il produit et les difficultés techniques surmontées par le travail des autres» (OC V 2: 171).<sup>iii</sup> També caldria satisfer la necessitat de propietat: «Les machines n'appartiendraient pas à l'entreprise. Elles appartiendraient aux minuscules ateliers dispersés partout, et ceux-ci à leur tour soit individuellement soit collectivement la propriété des ouvriers. Chaque ouvrier posséderait en plus une maison et un peu de terre» (ibíd.).<sup>iv</sup> L'única condició per aconseguir aquesta triple propietat seria haver «accompli avec succès un essai technique difficile, accompagné d'une épreuve pour contrôler l'intelligence et la culture générale» (ibíd.).<sup>v</sup> Els obrers que no aprovessin l'examen treballarien com a assalariats, però podrien «toute sa vie, sans limite d'âge, faire de nouvelles tentatives», i se'ls hauria de permetre «à tout âge et à plusieurs reprises demander à faire un stage gratuit de quelques mois dans une école professionnelle» (ibíd.: 172).<sup>vi</sup>

---

i «Si la major part dels obrers fossin professionals altament qualificats, que sovint haguessin de donar prova d'enginy i d'iniciativa, responsables de la seva producció i de la seva màquina, la disciplina actual del treball no tindria cap raó de ser. Alguns obrers podrien treballar a casa seva, d'altres en petits tallers que sovint podrien estar organitzats com a cooperatives. [...] Aquests tallers [...] serien organismes industrials d'un nou tipus, on es podria respirar un nou esperit; encara que fossin petits, tindrien entre ells lligams orgànics prou forts per formar tots junts una gran empresa. [...] L'obediència ja no seria una submissió a cada pas. Un obrer o un grup d'obers podria tenir cert nombre de comandes que caldria efectuar en un termini determinat, i disposar d'una lliure elecció en l'organització del treball» (Weil, 2016: 83-84).

ii «un grau de lliure disposició del temps, possibilitats pel pas a graus d'atenció cada vegada més elevats, solitud, silenci»

iii «només seria de mitja jornada, i la resta es dedicaria a les relacions de camaraderia, l'expansió d'un patriotisme d'empresa, conferències tècniques perquè cada obrer compregués la funció exacta de les peces que ell fabrica i els obstacles que els altres han hagut de superar amb el seu treball» (Weil, 2016: 97).

iv «Les màquines no serien de l'empresa. Serien dels petits tallers dispersos arreu, i aquests tallers, a la vegada, serien, individualment o col·lectiva, propietat dels obrers. Cada obrer posseiria, a més, una casa i un tros de terra» (ibíd.).

v «superat amb èxit una prova tècnica difícil, acompanyada d'un examen per controlar la intel·ligència i la cultura general» (ibíd.: 98).

vi «sense límit d'edat, fer noves temptatives al llarg de tota la vida», «a qualsevol edat i les vegades que fos, sol·licitar fer una estada gratuïta d'uns quants mesos a una escola professional» (ibíd.: 99).

Així mateix, caldria garantir la satisfacció de les necessitats de les persones que treballen al camp, cosa que implica una redistribució de la propietat:

Il y a quantité de dispositions légales possibles pour faire passer peu à peu aux mains des paysans les terres qui n'y sont pas. Rien ne peut légitimer un droit de propriété d'un citoyen sur une terre. La grande propriété agricole n'est justifiable que dans certains cas, pour des raisons techniques; et dans ces cas eux-mêmes on peut concevoir des paysans cultivant intensément en légumes et produits de ce genre chacun son bout de terrain, et en même temps appliquant les méthodes de culture extensive avec un outillage moderne, sur de vastes espaces possédés par eux en commun, sous forme coopérative. (Ibíd.: 177)<sup>i</sup>

Això no obstant, fins i tot assumint que aquestes mesures fossin materialment possibles –cosa que Weil no demostra–, i acceptant que fossin desitjables,<sup>249</sup> només tracem les línies generals d'un ideal, que caldria definir amb més precisió i detall. A les *Réflexions* de 1934, Weil ens advertia: «Désirer n'est rien, il faut connaître les conditions matérielles qui déterminent nos possibilités d'action» (*OC* II 2: 37):<sup>ii</sup> no n'hi ha prou en exposar l'ideal, també cal analitzar els obstacles que ens en separen i les accions que podem realitzar per acostar-nos-hi.

Weil no tingué temps d'elaborar del tot aquestes respostes –escrigué la majoria dels textos de Londres estant ja malalta, abans de ser ingressada el 15 d'abril de 1943–, i els seus escrits ens deixen molts interrogants. D'entrada ens podríem preguntar com es pot realitzar aquesta redistribució massiva de la propietat sense expropiar-la abans als capitalistes i terratinents. A *L'Enracinement* afirma que aquest ideal és «d'une réalisation longue» (*OC* V 2: 174), de manera que segurament hem de descartar una redistribució feta de cop mitjançant una acció revolucionària i cal pensar més aviat en una transformació lenta de la societat, en què la nova tècnica i el nou «règim de producció industrial» conviuen durant molt de temps amb el mode de producció capitalista. Això estaria d'acord amb el mètode materialista, com diu a «Y a-t-il une doctrine marxiste?»: «une révolution visible ne se produit jamais que comme sanction d'une révolution invisible déjà consommée» (*OC* V 1: 320).<sup>iii</sup> Per treure els obrers de la situació de dependència i d'esclavatge, «il

---

i «Hi ha una gran quantitat de disposicions legals possibles per fer passar a poc a poc a les mans dels pagesos les terres que encara no hi estan. Res no pot legitimar un dret de propietat d'un urbanita sobre una terra. La gran propietat agrícola només és justificable en certs casos, per raons tècniques; i en aquests mateixos casos es pot concebre que els pagesos conreïn intensament hortalisses o productes similars cadascú en el seu tros de terra i que al mateix temps s'apliquin mètodes d'explotació extensiva, amb utillatge modern, en grans espais posseïts en comú per ells en forma de cooperativa» (ibíd.: 106).

249 Per una crítica interessant del perill «paternalista» de les propostes weilianes, vegeu Fulco (2020: 110-113).

ii «Desitjar no serveix de res, cal conèixer les condicions materials que determinen les nostres possibilitats d'acció»

iii «una revolució visible només es produeix com a ratificació d'una revolució invisible ja gairebé realitzada»

faut chercher s'il existe des méthodes susceptibles de les amener à s'emparer silencieusement, graduellement, presque invisiblement, d'une grande partie de la puissance sociale réelle», abans d'empènyer-los «dans l'aventure d'une révolution politique» (ibíd.)<sup>i, 250</sup> Sembla doncs que per millorar les condicions de vida dels obrers i els pagesos, cal treballar silenciosament, sense fer gaire rebombori, per promoure la creació d'una tècnica més humana i perquè la propietat vagi sent redistribuïda poc a poc, passant progressivament en mans de cooperatives. Res no prohibeix que el govern estableixi les mesures necessàries per promoure aquesta transició, per exemple mitjançant incentius a les empreses cooperatives, càrregues fiscals més dures per les grans empreses i ajudes a la reconversió industrial i empresarial. Això és el que sembla suggerir Weil a *L'Enracinement*:

Les capitaux engagés seraient bien plus réduits que maintenant. Un système de crédit pourrait facilement permettre à un jeune homme pauvre qui a la capacité et la vocation d'être chef d'entreprise de le devenir. [...] Quant aux sociétés anonymes, il n'y aurait peut-être pas d'inconvénient, en ménageant un système de transition, à les abolir et à les déclarer interdites. [...] Le plan esquissé ici ne peut apparaître que comme terme de longs efforts au nombre desquels des efforts d'invention technique seraient indispensables.

En tout cas, un tel mode de vie sociale ne serait ni capitaliste ni socialiste. (*OC V 2: 173*)<sup>ii</sup>

### *La solució punitiva*

Això no obstant, com hem vist, en molts dels escrits de Londres Weil sembla apostar per garantir el respecte de les necessitats vitals dels éssers humans mitjançant el càstig. A *L'Enracinement* les referències al càstig són freqüents: «Ne serait-il pas temps de proclamer que tout crime discernable est punissable, et qu'on est résolu, si on en a l'occasion, à punir tous les crimes?» (ibíd.: 140).<sup>iii</sup> Per garantir el respecte de les necessitats vitals dels éssers humans, Weil exigeix la creació de tribunals capaços de castigar tota desviació. Pel que fa a la necessitat de veritat, per exemple, proposa

---

i «cal analitzar si existeixen mètodes capaços de fer que s'emparin silenciosament, de forma gradual i gairebé invisible, d'una gran part del poder social real», «a l'aventura d'una revolució política»

250 Com comenta Saint-Sernin: «Si la refonte totale de la société est impraticable, à la réalisation mythique d'une révolution doit être préférée la réduction graduelle et ponctuelle, quoique ordonnée, du mal et du malheur inhérents aux sociétés humaines. [...] C'est l'action durable, répétée, convergente qui transforme en profondeur la vie d'une société» (1988: 68).

ii «Els capitals invertits serien bastant més petits que ara. Un sistema de crèdit podria permetre fàcilment a un jove pobre, que en tingui la capacitat i la vocació, de convertir-se en el futur en director d'empresa. [...] Pel que fa a les societats anònimes, potser no hi hauria cap inconvenient –arbitrant un sistema de transició– a abolir-les i declarar-les prohibides. [...] El pla aquí esbossat només serà possible després de grans esforços, entre els quals els d'invenció tècnica serien indispensables. En tot cas, aquest model de vida social no seria ni capitalista ni socialista» (Weil, 2016: 100-101).

iii «¿Que potser no ha arribat el moment de proclamar que tot crim discernible es pugui castigar, i que estem disposats, si es dona l'ocasió, a castigar tots els crims?» (ibíd.: 62).



«l'institution [...] de tribunaux spéciaux, hautement honorés, composés de magistrats spécialement choisis et formés. Ils seraient tenus de punir de réprobation publique toute erreur évitable, et pourraient infliger la prison et le bague en cas de récidive fréquente aggravée par une mauvaise foi démontré» (ibíd.: 140-141).<sup>251</sup> Aquests tribunals també haurien de controlar la premsa i la ràdio, que d'altra banda s'haurien de limitar a donar «information non tendancieuse» (ibíd.: 142), la imparcialitat de la qual estaria garantida per una constant vigilància judicial. Weil afegeix: «il peut y avoir répression contre la presse, les émissions radiophoniques, et toute autre chose semblable, non seulement pour atteindre aux principes de moralité publiquement reconnus, mais pour la bassesse du ton et de la pensée, le mauvais goût, la vulgarité, pour une atmosphère morale sournoisement corruptrice» (ibíd.: 131).<sup>ii</sup>

L'expressió d'opinions només seria permesa en una freqüència setmanal, bimensual o mensual (ibíd.), i per garantir que no s'atempta contra la llibertat de pensament, que per Weil és sempre individual, caldria prohibir «par la loi à un groupement d'exprimer une opinion. Car lorsqu'un groupe se met à avoir des opinions, il tend inévitablement à les imposer à ses membres» (ibíd.).<sup>iii</sup> Per aquest motiu, els partits polítics haurien de ser prohibits (ibíd.: 132): a les eleccions, caldria escollir la persona que ha expressat de forma individual les opinions que cadascú considera més adequades sobre problemes polítics concrets, segons exposa a «Note sur la suppression générale des partis politiques» (OC V 1: 412-413). Fins i tot la literatura hauria de passar pel control dels tribunals (OC V 2: 130).<sup>252</sup>

Pel que fa als grups de persones que s'ajunten per reivindicar els seus interessos –per exemple els sindicats–, no només caldria prohibir-los l'expressió d'opinions col·lectives, com ja hem vist (ibíd.:

---

i «la institució [...] de tribunals especials, altament honorats, compostos per magistrats especialment escollits i formats. Estarien encarregats de castigar amb reprovació pública qualsevol error evitable, i podrien infligir presó i treballs forçats en cas de reincidència freqüent» (Weil, 2016: 62, traducció lleugerament modificada).

251 Weil reivindica, per exemple, la possibilitat d'acusar Jacques Maritain davant d'aquests tribunals per haver escrit: «Les plus grands penseurs de l'Antiquité n'avaient pas songé à condamner l'esclavage» (OC V 2: 141), basant-se en el fet que a *La Política* d'Aristòtil es diu vagament que «quelques-uns affirment que l'esclavage est absolument contraire à la nature et à la raison» (ibíd.: 141). Weil volia pensar que Plató, per exemple, era contrari a l'esclavatge –vegeu el que escriu als quaderns (OC VI 3: 206)–, tot i que el justifica explícitament a *Les Lleis*, 777c-778a. Al text del *Polític* on, segons Weil, es troba la condemna a l'esclavatge, Plató afirma: «els qui rodolen en la ignorància o en una classe social molt baixa, els junyeix el llinatge dels esclaus» (*Polític*: 309a).

ii «hi pot haver repressió contra la premsa, les emissions radiofòniques i tota altra cosa semblant, no tan sols per atemptat contra els principis de moralitat públicament reconeguts, sinó també per la baixesa del to i del pensament, el mal gust, la vulgaritat, per una atmosfera moral hipòcritament corruptora» (Weil, 2016: 51).

iii «per la llei que un col·lectiu expressi una opinió. Ja que quan un grup es posa a tenir opinions, tendeix inevitablement a imposar-les als seus membres» (ibíd.: 52).

252 Per una anàlisi més extensa de la concepció weiliana de la literatura, que no abordo en aquest treball, vegeu Laurenzi (2013).

131), sinó que la seva activitat hauria d'estar «continuellement contrôlée, limitée, et toutes les fois qu'il y a lieu réprimée par les pouvoirs publics» (ibíd.: 136).<sup>i</sup>

Aquesta concepció autoritària i punitiva implica la creació d'un poder extremadament fort, amb la capacitat de control sobre la societat. Weil volia establir-lo, evidentment, per limitar el poder dels forts i protegir els febles, atès que escriu: «Il va de soi que les limites les plus étroites et les châtements les plus douloureux conviennent à celles qui par nature sont les plus puissantes» (ibíd.).<sup>ii</sup> El problema és que per poder castigar els poderosos mitjançant la força, cal tenir més força que els poderosos, la qual cosa exigeix la creació d'un poder central omnipotent.

Com ja hem vist, la proposta d'establir un poder judicial tan poderós, capaç de jutjar sempre mitjançant judicis d'equitat, «produit le contraire de la sécurité juridique [...] sans laquelle il n'y a pas de véritable civilisation juridique ni probablement de société vraiment supportable» (Rolland, 1990: 250).<sup>iii</sup> Aquesta vigilància permanent d'un poder capaç de castigar de manera discrecional generaria una angoixa, una por i una incertesa difícilment acceptables, sobretot si fins i tot el «baix to» i el «mal gust» poden ser reprimits.

Com en totes les solucions autoritàries, el problema d'aquesta proposta és com evitar que un poder tan fort no s'acabi imposant per defensar els seus propis interessos i no les necessitats vitals dels éssers humans. Weil n'era conscient: ja hem vist que durant tota la seva vida va criticar els intents de solucionar els problemes polítics mitjançant l'establiment d'un poder central fort. A *L'Enracinement* escriu: «La question du meilleur procédé pour empêcher qu'il s'établisse en haut une conspiration en vue d'obtenir l'impunité est un des problèmes politiques les plus difficiles à résoudre» (OC V 2: 127).<sup>iv</sup> Tanmateix, en aquest text sembla suggerir que això se solucionaria establint uns tribunals capaços de castigar els poderosos: «Il ne peut être résolu que si un ou plusieurs hommes ont la charge d'empêcher une telle conspiration, et se trouvent dans une situation telle qu'ils ne soient pas tentés d'y entrer eux-mêmes» (ibíd.).<sup>v</sup> Per Weil això podria aconseguir-se gràcies a la formació espiritual dels jutges: «La seule garantie [...], c'est [...] qu'ils soient formés

---

i «contínuament supervisada, limitada i, totes les vegades que calgui, reprimida pels poders públics» (Weil, 2016: 57)

ii «No cal dir que els límits més restringits i els càstigs més dolorosos corresponen a aquells que per naturalesa són els més poderosos» (ibíd.).

iii «produceix el contrari de la seguretat jurídica [...] sense la qual no hi ha una veritable civilització jurídica ni probablement cap societat verdaderament suportable»

iv «La qüestió del millor procediment per impedir que s'estableixi des de dalt una conspiració dirigida a obtenir la impunitat és un dels problemes polítics més difícils de resoldre» (Weil, 2016: 47).

v «Només pot ser resolt si un o diversos homes s'encarreguen d'impedir una tal conspiració, i no es troben en la situació de ser temptats de formar-ne part ells mateixos» (ibíd.: 47).

dans une école où ils reçoivent une éducation non pas juridique, mais avant tout spirituelle et intellectuelle en second lieu» (ibíd.: 142).<sup>i</sup>

Però fins i tot acceptant la integritat moral d'aquest poder judicial, aquesta proposta entra en contradicció frontal amb el propi pensament de Weil tal com l'hem exposat fins ara. Perquè si la justícia «a pour objet l'exercice terrestre de la faculté de consentement» (OC V 1: 244),<sup>ii</sup> llavors no pot imposar-se mitjançant la força i la por al càstig, que impedeixen «que le consentement puisse s'opérer dans le secret du cœur» (ibíd.).<sup>iii</sup> Aquest poder judicial, fins i tot si no estigués corromput, no només atemptaria contra la necessitat vital de seguretat instaurant en totes les persones una por constant a ser castigades, sinó també contra la necessitat d'obediència, que implica un consentiment lliure. Com hem vist, «il n'est plus au pouvoir de ces masses d'accorder leur consentement intérieur à l'autorité qu'elles subissent» (OC V 2: 121).<sup>iv</sup>

L'essència de la inspiració que Weil volia que renovés la vida política i espiritual europea es basava precisament en el refús de la força, per tal de no atemptar contra la facultat sagrada del consentiment humà. Havia de ser anàloga a la inspiració que segons Weil alimentava la vida a l'Occitània medieval, descrita al text de 1942 «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?»: «L'essence de l'inspiration occitanienne est identique à celle de l'inspiration grecque. Elle est constituée par la connaissance de la force. [...] Connaître la force, c'est, en la reconnaissant pour presque absolument souveraine en ce monde, la refuser avec dégoût et mépris» (OC IV 2: 419).<sup>v</sup> Així doncs, tot i saber que la força determina de forma gairebé total les relacions humanes, cal refusar-la i negar-se a utilitzar-la com a mitjà, fins i tot amb l'objectiu d'establir la justícia, sabent que tot el que «est soumis au contact de la force est avili, quel que soit le contact» (ibíd.: 420).<sup>vi</sup>

Per algun motiu que Weil no explica, el càstig sembla estar alliberat d'aquest efecte envilidor de la força. Per això el reserva com a necessitat vital de l'ànima, destacant-ne únicament la dimensió dolorosa: «Tout être humain qu'un crime a mis hors du bien a besoin d'être réintégré dans le bien au

---

i «L'única garantia [...] és [...] que siguin formats en una escola on rebin una educació no pas jurídica, sinó més que res espiritual, i intel·lectual en segon lloc» (Weil, 2016: 64).

ii «té per objecte l'exercici terrestre de la facultat de consentiment»

iii «que el consentiment pugui realitzar-se en el secret del cor»

iv «no està a les mans d'aquestes masses de concedir el seu consentiment a l'autoritat que pateixen» (Weil, 2016: 39).

v «L'essència de la inspiració occitana és idèntica a la de la inspiració grega. La constitueix el coneixement de la força. [...] Conèixer la força vol dir, tot i reconèixer-la com a gairebé absolutament sobirana en aquest món, rebutjar-la amb repugnància i menyspreu» (Weil, 2017: 107-108).

vi «és sotmès al contacte de la força queda envilit, sigui quin sigui aquest contacte» (ibíd.: 110-111).

moyen de la douleur» (*OC V 2*: 104).<sup>i</sup> Podríem acceptar que el càstig és una necessitat vital argumentant que la impunitat impedeix que parem atenció i ens embriaga, com diu a «La personne et le sacré» (*OC V 1*: 214). Si el que volem és que les persones embriagades esdevinguin capaces de parar atenció, llavors el que hem de generar al seu voltant és un entorn de silenci i d'intimitat i oferir-los ocasions de parar atenció a la bellesa i als éssers humans, i no necessàriament dolor, soledat i privacions. D'aquí podria sorgir una proposta de reforma del sistema penal. Però no és això el que trobem en Weil. Per ella, cal continuar castigant mitjançant la força i produint patiment, dotant, a més, aquest poder repressiu d'un caràcter sagrat. A «Formes de l'amour implicite de Dieu» escriu: «Le Christ a épargné la femme adultère. [...] Mais il n'a pas prescrit d'abolir la justice pénale. Il a permis qu'on continuât à jeter des pierres.<sup>253</sup> Partout où on le fait justement, c'est donc lui qui jette la première» (*OC IV 1*: 295).<sup>ii</sup> Però si l'ús de la força impedeix que el consentiment sigui real, llavors no podem aconseguir que els éssers humans obeeixin la justícia, deixant-se transformar per amor, amb l'amenaça d'apedregar-los.<sup>254</sup>

L'única manera de donar al càstig un caràcter sagrat, d'altra banda, és barrejant el poder repressiu i la religió, tal com Weil proposa en aquest text: «Une séance de tribunal devrait commencer et finir par une prière commune des magistrats, de la police, de l'accusé, du public» (ibíd.: 326).<sup>iii</sup> Però això contra la fe autèntica, atès que només provenir d'un consentiment totalment lliure. Aquestes afirmacions justifiquen en part l'opinió de Cristina Campo, segons la qual, en el fons, Weil desitjava l'establiment d'una «teocràcia espiritual» (1998: 157).<sup>255</sup>

---

i «Qualsevol ésser humà que ha estat expulsat fora del bé per un crim necessita ser reintegrat al bé mitjançant el dolor»

253 Fa feredat pensar que l'escena evangèlica fa referència a la lapidació fins la mort per adulteri (Jn 8,1-11). El Nou Testament insisteix contínuament en el perdó, concepte que Weil no analitza gaire: «si perdoneu als altres les seves faltes, el vostre Pare celestial també us perdonarà a vosaltres; però si no els les perdoneu, el vostre Pare no us perdonarà les vostres» (Mt 6,14); «El Senyor us ha perdonat: perdoneu també vosaltres» (Col 3,13).

ii «Crist va perdonar la dona adúltera. [...] Però ell no va ordenar abolir la justícia penal. Va permetre que es continuara llançant pedres. Sempre que es fa amb justícia, és ell qui llança la primera» (Weil, 2008: 91).

254 Tommasi mostra que aquestes reflexions sobre la justícia penal es troben en contradicció amb altres elements del pensament weilià: «¿Cómo traducir, sin embargo, esta justicia irrepresentable [...] en los comportamientos humanos? La respuesta de Weil es extremadamente ambivalente [...]. La relación, que en Weil se articula casi siempre en forma de disyunción, entre la justicia humana y la sobrenatural [...], se convierte, en el caso de la justicia penal, en un vínculo muy estrecho, casi un paso de consignas de Dios al hombre» (1995: 68-69).

iii «Una sessió del tribunal hauria de començar i acabar amb una pregària en comú dels magistrats, de la policia, de l'acusat i del públic» (Weil, 2008: 127-128).

255 Hi ha un text de Londres, «Bases d'un statut des minorités françaises non chrétiennes et d'origine étrangère», que revela una tendència clarament teocràtica en Weil. Hi llegim: «Si une inspiration authentiquement chrétienne [...] imprégnait réellement l'enseignement, l'éducation et la formation de la jeunesse en France [...] ni la soi-disant religion juive, ni l'athéisme propre aux Juifs émancipés de leur religion, n'auraient assez de force pour empêcher la contagion. Le racisme juif aurait seul assez de force pour cela; au bout de deux ou trois générations, il ne resterait comme Juifs conscients de l'être que les racistes fanatiques. À ce moment là le problème serait de trouver un critère pour les discerner afin de leur ôter la nationalité française» (*OC V 1*: 481). Weil proposa, doncs, expulsar tots els jueus que, en dues o tres generacions, no s'haguessin convertit a «l'autèntic cristianisme». Vegeu Canciani (2000: 65-68), que reconeix que aquesta tendència autoritària és «certainement dangereuse et contradictoire» (ibíd.: 67).

## *L'eficàcia de la no-violència*

Podem estar d'acord amb l'ideal weilià de les necessitats de l'ànima i del cos, acceptant que cal generar al voltant de cada persona protecció, acolliment comunitari i espais de silenci i lliure disponibilitat del temps per tal que pugui desenvolupar la facultat d'atenció (*OC V 1: 220*), sense acceptar necessàriament que el mitjà més adequat de fer-ho sigui l'establiment d'un poder judicial capaç de castigar tota desviació d'aquests principis. L'establiment de tal poder, de fet, com he mostrat, es troba en contradicció amb algunes de les necessitats de l'ànima.

A més, als textos de Weil no trobem sols aquesta proposta d'acció política, sinó una altra completament oposada i més coherent amb la idea de refusar l'ús de la força. Si qualsevol ús de la força envileix, llavors només podem actuar políticament sense envilir-nos ni atemptar contra el lliure consentiment de la resta si trobem la manera d'actuar eficaçment des de la feblesa. A «Y a-t-il une doctrine marxiste?», Weil afirma explícitament que aquesta possibilitat existeix:

L'idée que la faiblesse comme telle, demeurant faible, peut constituer une force, n'est pas une idée nouvelle. C'est l'idée chrétienne elle-même, et la Croix en est l'illustration. Mais il s'agit d'une force d'une toute autre espèce que celle qui est maniée par les forts; c'est une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit. (Ibid.: 329)<sup>i</sup>

És evident que aquesta força sobrenatural de la feblesa no pot ser encarnada en la magistratura que trobem en alguns escrits, atès que hauria de ser prou forta com per castigar els poderosos. La força de la feblesa actua d'una altra manera, discretament, secretament, anònimament,<sup>256</sup> i aconsegueix canviar les coses d'una manera més profunda que la força. Weil escriu a *L'Enracinement*: «La foi est plus réaliste que la politique réaliste. Qui n'en a pas la certitude n'a pas la foi» (*OC V 2: 282*).<sup>ii</sup>

El projecte weilià d'una formació d'infermeres de primera línia de foc constitueix una proposta d'acció política des de la feblesa. Les infermeres no castiguen ningú, no fereixen ningú, sinó que

---

i «La idea que la feblesa com a tal, romanent feble, pot constituir una força no és una idea nova. És la idea cristiana mateixa, i la Creu n'és la il·lustració. Però es tracta d'una força d'una espècie totalment diferent de la que manegen els forts; és una força que no és d'aquest món, que és sobrenatural. Opera com ho fa el sobrenatural, de forma decisiva però secreta, silenciosament, en l'aparença de l'infiniment petit»

256 Aquesta concepció de la inspiració de la feblesa, com argumenta Tommasi, «impedisce alla comunità politico-religiosa delineata dalla Weil nella *Prima radice* di "solidificarsi"» (1997: 72).

ii «La fe és més realista que la política realista. Qui no té aquesta certesa no té fe» (Weil, 2016: 236).

s'inclinen tendrament vers els ferits, bons i dolents indistintament, i els aporten atenció i escalfor humana. Només aquest tipus d'accions són capaces de vèncer verdaderament el totalitarisme, perquè si el vencem per la força posem les bases d'un nou totalitarisme en el futur: «Si nous sommes délivrés seulement par l'argent et les usines de l'Amérique», escriu Weil a «Cette guerre est une guerre de religions», «nous retomberons d'une manière ou d'une autre dans une autre servitude équivalente à celle que nous subissons» (*OC V 1*: 257).<sup>i</sup> I escriu sobre Hitler: «Il joue pour le mal; sa matière est la masse, la pâte», això és: la força. «Nous jouons pour le bien, notre matière est le levain. Les procédés doivent différer en conséquence» (*ibid.*: 258).<sup>ii</sup> Així com el llevat és capaç de fer pujar la massa, tornant-la esponjosa, així mateix la presència petita i feble d'actes de tendresa enmig de la barbàrie de la Segona Guerra mundial havia de servir per infondre una nova inspiració als pobles europeus oprimits pel feixisme, encenent una revolta que obligués Hitler a rendir-se (*ibid.*: 257-258).

Com ja hem comentat, Weil analitza a *L'Enracinement* el problema d'infondre una inspiració a un poble (*OC V 2*: 260). Allà indica que «la crainte et l'espérance, provoquées par les menaces et les promesses» (*ibid.*: 263) és el mitjà «le plus grossier» (*ibid.*: 264)<sup>iii</sup> d'aconseguir l'obediència del poble, de manera que cal descartar-lo. L'establiment d'un poder judicial capaç de castigar les desviacions morals no sembla doncs la manera més adequada d'infondre una inspiració contrària a la totalitària. D'altra banda, tampoc no podem infondre-la mitjançant la propaganda, l'art utilitzat per Hitler: «La propagande ne vise pas à susciter une inspiration; elle ferme, elle condamne tous les orifices par où une inspiration pourrait passer; elle gonfle l'âme tout entière avec du fanatisme» (*ibid.*: 261).<sup>iv</sup> I això és així perquè està estretament relacionada amb la força: «La suggestion est, comme l'a vu Hitler, une emprise. Elle constitue une contrainte. La répétition d'une part, d'autre part la force dont le groupe d'où elle émane dispose ou qu'il se propose de conquérir, lui donnent une grande part de son efficacité» (*ibid.*: 264).<sup>v</sup> Si del que es tracta és d'alliberar els éssers humans de l'adoració i la submissió a la força, llavors ens hem de negar a utilitzar-la. Per això escriu, citant sant Pau (2Co 12,9): «L'efficacité est rendue parfaite dans la faiblesse» (*ibid.*: 267).<sup>vi</sup>

---

i «Si només som alliberats pels diners i les fàbriques d'Amèrica, tornarem a caure d'una manera o altra en una altra servitud, equivalent a la que patim» (Weil, 2003: 135).

ii «Hitler juga a favor del mal; la seva matèria és la massa, la pasta. Nosaltres juguem a favor del bé, la nostra matèria és el llevat. En conseqüència, els procediments han de ser diferents» (*ibid.*: 136).

iii «el temor i l'esperança provocats per les amenaces i les promeses», «més grosser» (Weil, 2016: 212-213).

iv «La propaganda no va dirigida a suscitar una inspiració; la propaganda tanca, condemna tots els orificis per on podria passar una inspiració; omple tota l'ànima amb el fanatisme» (*ibid.*: 209-210).

v «La suggestió és, com Hitler ha vist, una influència. Constitueix una coerció. La repetició, d'una part, i, de l'altra, la força de la qual disposa o pretén conquerir el grup d'on emana la suggestió, li donen una gran part de la seva eficàcia» (*ibid.*: 213, traducció lleugerament modificada).

vi «L'eficàcia esdevé perfecta en la feblesa» (*ibid.*: 217).

Per infondre aquesta inspiració, cal escollir les paraules més adequades per expressar-la. Això no obstant, inevitablement rebaixaríem les expressions més tendres i nobles si disposéssim del poder d'imposar-nos per la força: «Un gouvernement qui emploie des paroles, des pensées trop élevées pour lui, loin d'en recevoir un éclat quelconque, les discrédite et se ridiculise», atès que és «souillé par nécessité de toutes les bassesses liées à l'exercice d'un pouvoir» (ibíd.: 266).<sup>i</sup> No és el poder polític, doncs, qui pot infondre una nova inspiració. Si la França Lliure podia fer-ho, això es deu precisament al fet que no tenia cap tipus de força: «Le mouvement français de Londres a actuellement, pour peu de temps peut-être, ce privilège extraordinaire qu'étant dans une large mesure symbolique il lui est permis de faire rayonner les inspirations les plus élevées sans discrédit pour elles ni inconvenance de sa part» (ibíd.).<sup>ii</sup> Weil no nega que calgui l'exercici del poder polític, però els qui l'exerceixen, posseint una part gran o petita de la força social, no poden assumir la responsabilitat d'infondre una inspiració. Això només pot fer-se des de la feblesa, sense cap connivència amb el poder ni la força. No hem de culpar els governants de no fer-ho, atès que no els correspon a ells. Només la feblesa respecta la facultat de lliure consentiment: «le mouvement français de Londres est dans la meilleure situation qu'on puisse rêver, s'il sait l'utiliser. [...] N'ayant pas sur les Français d'autorité gouvernementale même nominale, même fictive, tirant tout du libre consentement, il a quelque chose d'un pouvoir spirituel» (ibíd.: 269-270).<sup>iii</sup>

Per infondre una nova inspiració, cal que els mots responguin «à des pensées sourdes et à des besoins sourds des êtres humains qui composent le peuple» (ibíd.: 270), perquè siguin capaços «d'éveiller un écho dans le cœur des Français» (ibíd.: 271).<sup>iv</sup> Per això fan falta persones amb «un intérêt passionné pour les êtres humains, quels qu'ils soient, et pour leur âme, une capacité de se mettre à leur place et de faire attention aux signes des pensées non exprimées, un certain sens intuitif de l'histoire en cours d'accomplissement, et la faculté d'exprimer par écrit des nuances délicates et des relations complexes» (ibíd.).<sup>v</sup>

---

i «Un govern que utilitza paraules, pensaments massa elevats per a ell, lluny de rebre'n resplendor, les desacredita i es posa en ridícul», «tacat per força de totes les baixeses lligades a l'exercici d'un poder» (ibíd.: 216).

ii «El moviment francès de Londres té actualment, potser per poc temps, aquest privilegi extraordinari en virtut del qual, tot i que és en una gran mesura simbòlic, li és permès de fer brillar les inspiracions més elevades, i això sense descrèdit per elles ni inconvenient per la seva banda» (ibíd.: 216, traducció lleugerament modificada).

iii «el moviment francès de Londres està en la millor situació que es pugui imaginar, si sap utilitzar-la. [...] Com que no té sobre els francesos una autoritat governamental, ni tan sols nominal, ni fictícia, i ho obté tot del lliure consentiment, posseeix alguna cosa d'un poder espiritual» (ibíd.: 220).

iv «a pensaments sords i a necessitats sordes dels éssers humans que componen el poble», «tenir un eco en el cor dels francesos» (ibíd.: 221-222).

v «un interès apassionat pels éssers humans, siguin els que siguin, i per la seva ànima, una capacitat de posar-se en el seu lloc i fixar-se en els senyals dels pensaments no expressats, una certa intuïció de la història en curs de realització i la capacitat d'expressar per escrit matisos delicats i relacions complexes» (ibíd.: 222).

Aquesta és una de les funcions que Weil creia poder dur a terme a França, i per això insistia tant en ser enviada al continent, tal com ja deia en una carta a Maurice Schumann escrita el juliol de 1942 des de Nova York (*EL*: 196).<sup>257</sup> Per realitzar-la, cal poder parar «une attention tendre et divinatrice» capaç de «discerner la signification» del «cri faible et maladroit» que sorgeix de l'ànima dels malaurats (*OC V 1*: 215).<sup>i</sup> I aquesta atenció és el fruit de la transformació espiritual que hem analitzat més amunt, com diu Weil a «La personne et le sacré»: «Seule l'opération surnaturelle de la grâce fait passer une âme à travers son propre anéantissement jusqu'au lieu où se cueille l'espèce d'attention qui seule permet d'être attentif à la vérité et au malheur. C'est la même pour les deux objets. C'est une attention intense, pure, sans mobile, gratuite, généreuse. Et cette attention est amour» (*ibíd.*: 231).<sup>ii</sup>

A *L'Enracinement* Weil planteja aquesta acció en un context de guerra. Tanmateix, podem trobar una analogia pels temps de pau. Per promoure una nova inspiració capaç d'arrencar els éssers humans de la mentida i l'embriaguesa de la força, per evitar que la desgràcia engendri la idolatria, cal d'entrada persones capaces de parar atenció a la desgràcia, que puguin aturar-se a mirar les víctimes de la violència i l'opressió, enfonsades en el silenci i la submissió, i els preguntin: «què puc fer per tu?». I és necessari no només que esdevinguin capaces de parar atenció, sinó que entrin en contacte amb les persones víctimes de la desgràcia, que convisquin amb elles i coneguin què pensen, què temen, què desitgen, què esperen. Durant la segona guerra mundial, el lloc de la desgràcia per Weil era el continent europeu. En temps de pau, la desgràcia es troba als barris perifèrics castigats per l'atur, en les persones sense llar, en les migrants indocumentades que malviuen en una pseudoclandestinitat realitzant feines d'esclavatge o tancades als centres d'internament, a les presons, com indica Fulco (2020: 13). Així mateix, com escriu Greco: «La imatge weiliana invita Europa a enderrocar els murs construïts a la Mediterrània i a mostrar el genoll als pobres desgraciats que la travessen gemegant» (2010a: 74).

Pels temps de pau, Weil proposava crear grups de persones que s'apropessin a la desgràcia sense barreres ni proteccions. Escriu a «Cette guerre est une guerre de religions»:

---

257 En una de les cartes enviades a Jean Posternak el 1937 des d'Itàlia, Weil afirmava, específicament sobre la població obrera: «Je possède (l'ayant chèrement acheté) le pouvoir de lire dans les yeux d'une équipe d'ouvriers d'usine qui vont commencer la journée de travail ou qui en sortent» (*CSW*, X-2: 108).

i «tendra i endevina», «comprendre el significat», «crit feble i maldestre»

ii «Només l'operació sobrenatural de la gràcia fa passar una ànima a través del seu propi anorreament fins al lloc on es cull l'únic tipus d'atenció que permet estar atent alhora a la veritat i a la desgràcia. És el mateix tipus pels dos objectes. És una atenció intensa, pura, sense mòbil, gratuïta, generosa. I aquesta atenció és amor»



En matière de civilisation, les masses ne sont pas créatrices si des élites authentiques ne leur infusent pas une inspiration. Il faut aujourd'hui qu'une élite allume parmi les masses misérables la vertu de pauvreté spirituelle. Pour cela, il faut d'abord que les membres de cette élite soient pauvres, non seulement spirituellement, mais en fait. Il faut qu'ils subissent tous les jours, dans leur âme et dans leur chair, les douleurs et les humiliations de la misère.

Ce n'est pas un nouvel ordre franciscain qu'il faut. Une robe de bure, un couvent, sont une séparation. Ces gens doivent être dans la masse et la toucher sans que rien s'interpose. Et, ce qui est plus difficile que de supporter la misère, ils ne doivent se permettre aucune compensation; ils doivent mettre sincèrement dans leurs rapports avec la masse qui les entoure la même humilité qu'un naturalisé envers les citoyens du pays qui l'a reçu. (*OC V 1: 255-256*)<sup>i 258</sup>

És evident que aquesta elit no pot estar formada per uns magistrats capaços d'imposar càstigs per la força. L'elit ha de ser feble i pobra.

La presència d'aquestes persones enmig de la desgràcia hauria de servir per escollir les paraules susceptibles de fer néixer una inspiració capaç de transformar les ànimes. Això no obstant, ja hem vist que les paraules no són suficients: «Bien entendu, il ne s'agit pas d'une inspiration verbale. Toute inspiration réelle passe dans les muscles et sort en actions» (*OC V 2: 270*).<sup>ii</sup>

Ara bé, ¿quin tipus d'accions poden fer néixer una inspiració contrària a l'embriaguesa totalitària de la força? Escrivint en un context bèl·lic, Weil afirma: «aujourd'hui les actions des Français ne peuvent être que celles qui contribuent à chasser l'ennemi» (ibíd.).<sup>iii</sup> Això no obstant, malgrat haver renunciat al pacifisme integral, les accions que Weil proposa són accions no violentes. La més elaborada, que ja hem analitzat, la constitueix el projecte d'infermeres de primera línia de foc: «La

---

i «En matèria de civilització, les masses no són creadores si les autèntiques elits no els infonen una inspiració. Avui dia cal que una elit encengui entre les masses miserables la virtut de la pobresa espiritual. Per això cal, en primer lloc, que els membres d'aquesta elit siguin pobres, no solament espiritualment, sinó de fet. Cal que pateixin cada dia, en la seva ànima i en la seva carn, els dolors i les humiliacions de la misèria.

No cal un nou ordre franciscà. Un saial, un convent, són una separació. Aquestes persones han de trobar-se entre la massa i tocar-la sense que res s'hi interposi. I, cosa més difícil de suportar que la misèria, no han de permetre's cap compensació; han de mostrar sincerament, en les seves relacions amb la massa que els envolta, la mateixa humilitat que un naturalitzat envers els ciutadans del país que l'ha acollit» (Weil, 2003: 133).

258 Trobem una proposta semblant als quaderns (*OC VI 3: 65-66*). Potser podem veure-hi la influència de Lawrence d'Aràbia, que escriu als *Seven Pillars of Wisdom*: «My poverty had constrained me to mix with the humbler classes, those seldom met by European travellers, and thus my experiences gave me an unusual angle of view, which enabled me to understand and think for the ignorant many as well as for the more enlightened whose rare opinions mattered, not so much for the day, as for the morrow. In addition, I had seen something of the political forces working in the minds of the Middle East, and especially had noted everywhere sure signs of the decay of imperial Turkey» (Lawrence, 2008a: 54).

ii «És clar que no es tracta d'una inspiració verbal. Tota inspiració real passa pels músculs i es manifesta en forma d'accions» (Weil, 2016: 221).

iii «avui dia les accions dels francesos no poden ser altres que les que contribueixen a expulsar els enemics» (ibíd.: 221).

simple persistence de quelques offices d'humanité au centre même de la bataille, au point culminant de la sauvagerie, serait un défi éclatante à cette sauvagerie que l'ennemi a choisie et qu'il nous impose à notre tour. Le défi serait d'autant plus frappant que ces offices d'humanité seraient accomplis par des femmes et enveloppés d'une tendresse maternelle» (OC IV 1: 408).<sup>i</sup> Com indica Gaeta, segons Weil aquest cos d'infermeres «avrebbero svelato con la loro sola presenza il meccanismo della forza, la sua logica perversa, e richiamato all'obbligo morale di farne un uso esclusivamente finalizzato alla costruzione della pace» (2019a: 46).<sup>ii</sup>

Així mateix, les altres propostes que trobem als seus escrits, que elabora assumint que el projecte d'infermeres no té sentit «tant que la guerre reste à la phase maritime et aérienne» (OC IV 1: 396),<sup>iii</sup> també intenten reduir al mínim el seu component violent. A *L'Enracinement* escriu sobre les possibles accions: «Si on tue des soldats allemands pour servir la France, et qu'au bout d'un certain temps assassiner des êtres humains devienne un goût, il est clair que c'est un mal. Si on aide des ouvriers qui fuient l'envoi en Allemagne pour servir la France, et qu'au bout d'un certain temps le secours aux malheureux devienne un goût, il est clair que c'est un bien» (OC V 2: 281).<sup>iv</sup>

Les accions proposades han de ser doncs bones en elles mateixes, no només com a mitjans amb vista a un bé. És per això que Weil recomana accions de sabotatge dirigides a impedir les comunicacions i la producció de l'Alemanya nazi. Al text «Réflexions sur la révolte» escriu: «Dans cette guerre-ci, étendue au globe entier, il est de plus en plus clair que le point décisif, ce n'est pas la bataille, ni même la production, mais les communications. Sera vainqueur le camp qui conservera ses communications et empêchera celles de l'ennemi» (OC V 1: 261).<sup>v</sup> I a *L'Enracinement*: «Le couple locomotives-sabotage est symétrique du couple bateau-sous-marin. La destruction des locomotives vaut celle de sous-marins. [...] La désorganisation de la production n'est pas moins essentielle» (OC V 2: 276).<sup>vi</sup>

---

i «La simple persistència d'alguns tasques humanitàries al centre mateix de la batalla, al punt culminant de la salvatgeria, seria un desafiament esclatant a la salvatgeria que l'enemic ha escollit i que ens imposa a nosaltres. El desafiament seria encara més xocant pel fet que aquestes tasques humanitàries serien realitzades per dones i embolcallades d'una tendresa maternal»

ii «hauria revelat només amb la seva presència el mecanisme de la força, la seva lògica perversa, i hauria recordat l'obligació moral d'utilitzar-la únicament amb la finalitat de construir la pau»

iii «mentre la guerra roman en una fase marítima i aèria»

iv «Si es maten soldats alemanys per servir França i al cap de cert temps assassinar éssers humans esdevé un gust, és clar que és un mal. Si s'ajuda obrers que fugen de ser deportats a Alemanya per servir França i al cap de cert temps socórrer els desgraciats esdevé un plaer, és clar que és un bé» (Weil, 2016: 235).

v «En aquesta guerra, estesa al globus sencer, és cada vegada més evident que el punt decisiu no és la batalla, ni tan sols la producció, sinó les comunicacions. Sortirà vencedor el camp que conservarà les pròpies comunicacions i impedirà les de l'enemic»

vi «La parella locomotores-sabotatge és simètrica a la parella vaixell-submarí. La destrucció de les locomotores equival a la dels submarins. [...] La desorganització de la producció no és menys essencial» (Weil, 2016: 229).

Així doncs, Weil proposa realitzar accions de sabotatge, desaconsellant l'assassinat com a acció de resistència: «Les meurtres de soldats allemands, d'ailleurs moins répandus en France qu'ailleurs, comportent des dangers d'ordre moral terribles» (OC V 1: 263)<sup>i</sup>.<sup>259</sup> A més de la destrucció d'armament i ferrocarrils, Weil proposa «la *destruction des documents officiels* relatifs au contrôle des individus par l'État, destruction qui peut être opérée par des procédés très variés, incendies, etc.» (OC V 2: 282),<sup>ii</sup> així com boicotejar la producció organitzant la fugida de treballadors clau: «si on sait quels sont les quelques hommes indispensables à la marche d'une entreprise, on peut tenter de les approcher l'un après l'autre et essayer de leur persuader soit de fuir, soit de se cacher quelque part à la campagne, soit de feindre une maladie. De même pour les réseaux de voies ferrées» (OC V 1: 262).<sup>iii</sup> I indica que es podrien idear altres accions, coordinant-les en un «Conseil suprême de la révolte, conseil où siègeraient, sous la présidence anglaise, des représentants de tous les territoires occupés par l'Allemagne» (ibíd.).<sup>iv</sup> Gràcies a aquestes accions que redueixen al mínim la violència exercida contra éssers humans, «on doit pouvoir faire que la désorganisation s'étende peu à peu sur le territoire occupé par l'ennemi comme une lèpre, comme une maladie mortelle et sans remède, de sorte que la situation de l'Allemagne, en peu de temps, devienne bien pire que si elle était enfermée à l'intérieur de ses propres frontières» (ibíd.).<sup>v</sup>

Un esforç d'invenió ens permetria trobar accions equivalents per temps de pau. En la nostra societat hi ha víctimes de la desgràcia i la misèria que es troben tan desateses com els soldats a primera línia de front: res no impedeix que ens acostem a escoltar-les i les ajudem amb el que tenim: menjar quan hi ha fam, escalfor a l'hivern, roba, medicines, higiene, suport en tràmits administratius. Així mateix, sempre que les lleis i l'activitat governamental impliquen la violació de les obligacions fonamentals envers els éssers humans, privant-los per exemple de llar, condemnant-los a la clandestinitat per manca de documentació o torturant-los a les presons, tenim l'obligació de

---

i «Els assassinats de soldats alemanys, menys estesos a França que a la resta de territoris, d'altra banda, comporten terribles perill d'ordre moral»

259 Weil sembla inspirar-se explícitament en Lawrence d'Aràbia, que menciona a l'inici del text «Réflexions sur la révolte» (OC V 1: 261). Llegim als *Seven Pillars of Wisdom*: «The death of a Turkish bridge or rail, machine or gun or charge of high explosive, was more profitable to us than the death of a Turk» (Lawrence, 2008a: 199).

ii «la *destrucció dels documents oficials* relatius al control dels individus per l'Estat, destrucció que es pot operar amb procediments molt variats: incendis, etc.» (Weil, 2016: 236-237).

iii «si sabem quins homes són indispensables pel funcionament d'una empresa, podem intentar apropar-los els uns als altres i buscar la manera de persuadir-los perquè fugin, s'amaguin en algun lloc al camp o fingixin estar malalts. I el mateix per les xarxes de vies de tren»

iv «Consell suprem de la revolta, consell on participarien, sota la presidència anglesa, representants de tots els territoris ocupats per Alemanya»

v «hem de poder aconseguir que la desorganització s'estengui a poc a poc pel territori ocupat per l'enemic com una lepra, com una malaltia mortal i sense remei, de manera que la situació d'Alemanya, en poc temps, esdevingui pitjor que si estigués tancada a l'interior de les seves fronteres»

resistir-nos-hi sense violència, impeditint aquestes violacions i afavorint que les persones perseguides injustament puguin escapar-se de la repressió. També es pot evitar col·laborar de forma directa o indirecta amb les col·lectivitats, empreses o Estats, que incompleixen les obligacions envers els éssers humans. Així mateix, com Weil indica al text «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», sempre que les necessitats vitals no són respectades, tenim l'obligació de denunciar-ho públicament (*OC V 2*: 100).

Totes aquestes accions impliquen assumir la possibilitat de ser víctima de la injustícia i exigeixen ser capaç de patir sense retornar el sofriment en forma de violència. Seran doncs possibles en la mesura que la transformació espiritual que hem descrit més amunt s'estigui realitzant efectivament, guiada per les diverses formes d'amor implícit –cosa que permet que es realitzi també en persones que s'entenen com a atees. Però a més, en la mesura que aquestes accions tenen com a mòbil l'amor al proïsme, elles mateixes contribueixen a aquesta transformació, segons assenyala Weil a *L'Enracinement*: «une fois que du bien pur est devenu mobile agissant dans une âme, il y est la source d'une impulsion inépuisable et invariable» (ibíd.: 281).<sup>i</sup> No hem de pensar doncs que primer s'ha de donar la transformació espiritual i després les accions, sinó que les accions mateixes col·laboren en aquesta transformació. Negar-se a obeir els impulsos de l'amor al proïsme per por al patiment o al càstig, o per fàstic o rebuig envers la pobresa i la misèria, implica refusar Déu, que ens crida secretament des dels altres, i més en particular des dels més pobres.

Així mateix, segons Weil l'eficàcia d'aquestes accions no violentes és directament proporcional a la profunditat de la transformació espiritual de l'ànima. Als quaderns escriu: «La non-violence n'est bonne que si elle est efficace» (*OC VI 2*: 87),<sup>ii</sup> però afegeix: «S'efforcer de devenir tel qu'on puisse être non violent» (ibíd.: 88).<sup>iii</sup> Davant d'algú que amenaça una altra persona amb violència, Weil recomana: «use de la force, à moins que tu sois tel que tu puisses la défendre, avec autant de probabilité de succès, sans violence. À moins que tu ne possèdes un rayonnement dont l'énergie [...] soit égale à celle contenue dans tes muscles» (ibíd.).<sup>iv</sup> Cal suposar que aquesta claror té a veure amb l'espiritualitat, perquè escriu: «Certains ont été ainsi. Saint François» (ibíd.).<sup>260</sup> I conclou:

---

i «una vegada que el bé pur esdevé un motiu actiu en una ànima, és la font d'un impuls inesgotable i invariable» (Weil, 2016: 236).

ii «La no-violència només és bona si és eficaç»

iii «Esforçar-se per esdevenir de tal manera que es pugui ser no violent»

iv «utilitza la força, a no ser que puguis defensar-la sense violència amb les mateixes probabilitats d'èxit. A no ser que posseeixis una claror l'energia de la qual [...] sigui igual a la continguda en els teus músculs»

260 Weil potser basava aquesta opinió en les històries recollides a *Les Floretes de sant Francesc*, que coneixia bé. Vegeu per exemple els capítols XXI i XXV. Aquest compromís extrem amb la no violència també es troba a la *Regla no butllada*, encara que no sabem si Weil la va llegir: «Que els frares, onsevulla que seran, en eremitoris o d'altres llocs, es guardin d'apropiar-se cap indret ni defensar-lo contra ningú. I que qualsevol que a ells vindrà, amic

«S’efforcer de substituer *de plus en plus*, dans le monde, la non-violence *efficace* à la violence» (ibíd.).<sup>i</sup>

Com ja escrivia en un text de 1925: «La seule force en ce monde est la pureté» (OC I: 58).<sup>ii</sup> «Ainsi s’explique la possibilité d’une efficacité de l’action, qui ne soit fondée ni sur la force ni sur le pouvoir, mais sur une puissance orientée vers le bien» (Saint-Sernin, 1988: 169).<sup>iii</sup> Malgrat la feblesa, els actes de pura tendresa són eficaços perquè impacten en la imaginació de tots els qui els contemplen. Això és el que esperava que provoqués la formació d’infermeres de primera línia de foc, com hem vist (OC IV 1: 408). I aquest efecte té una enorme importància política, atès que, recordem-ho, per Weil la imaginació «est toujours le tissu de la vie sociale et le moteur de l’histoire» (OC II 3: 74).<sup>iv</sup>

Perquè provoqui aquest impacte, els actes de tendresa han de ser reals. No poden ser explicats en paraules ni substituïts per l’expressió literària d’un ideal. Les històries de compassió i sacrifici ens semblen falses, insulses, però quan les veiem encarnades realment en accions, llavors són capaces d’arrencar-nos de la passivitat.<sup>261</sup> «Le bien imaginaire est ennuyeux; le bien réel est toujours nouveau, merveilleux, enivrant» (OC VI 2: 147).<sup>v</sup> Per això no pot infondre’s una inspiració només amb paraules: calen accions.

Però per Weil hi ha quelcom encara més eficaç que les accions individuals: «Un degré de réalité supérieur encore à l’action est constitué par l’organisation qui coordonne les actions; quand une telle organisation n’a pas été fabriquée artificiellement, mais a poussé comme une plante au milieu des nécessités quotidiennes, et en même temps a été modelée par une vigilante patiente d’après la vue claire d’un bien, c’est là peut-être le degré de réalité le plus haut possible» (OC V 2: 282).<sup>vi</sup> Per infondre una inspiració no hem de promoure només les accions individuals que hem descrit més

---

o enemic, lladre o bandoler, sigui benigneament rebut» (Francesc d’Assís, 1993: 61).

i «Alguns han sigut així. Sant Francesc». «Esforçar-se per substituir *cada vegada més*, en el món, la violència per la no-violència *eficaç*»

ii «En aquest món, l’única força és la puresa»

iii «D’aquesta manera s’explica la possibilitat d’una eficàcia de l’acció que no es fonamenta ni en la força ni en el poder, sinó en una potència orientada cap al bé»

iv «és sempre el teixit de la vida social i el motor de la història»

261 Com ja deia Kropotkin: «Le courage, le dévouement, l’esprit de sacrifice, sont aussi contagieux que la poltronnerie, la soumission et la panique» (1885: 284)

v «El bé imaginari és avorrit; el bé real és sempre nou, meravellós, embriagador»

vi «Un grau de realitat encara superior a l’acció està constituït per l’organització que coordina les accions; quan una organització semblant no ha estat fabricada artificialment, sinó que ha crescut com una planta entre les necessitats quotidianes, i al mateix temps ha estat modelada per una vigilància pacient d’acord amb una visió clara d’un bé, heus ací el grau de realitat més alt possible» (Weil, 2016: 237).

amunt, sinó procurar que les persones que s'hi comprometen es trobin, es relacionin i es coordinin creant organitzacions per dur-les a terme.

Són aquestes organitzacions, desposseïdes de poder polític, les que per Weil poden infondre una nova inspiració. Paral·lelament a la política institucional, per combatre efectivament el totalitarisme cal que existeixin organitzacions que es dediquin quotidianament a vetllar mitjançant accions efectives perquè les necessitats dels éssers humans siguin respectades, acollint tendrament les persones caigudes en desgràcia i rebent els embats de la força sense tornar mal per mal. I això és tan vàlid per una situació de guerra com per una situació de pau:

Une organisation qui cristallise et capte les paroles lancées officiellement, qui en traduise l'inspiration en paroles différentes et bien à elle, qui les réalise en actions coordonnées pour lesquelles elle constitue une garantie d'efficacité toujours croissante, qui soit un milieu vivant, chaleureux, plein d'intimité, de fraternité et de tendresse – voilà la terre végétale où les malheureux Français, déracinés par le désastre, peuvent vivre et trouver la salut pour la guerre et pour la paix. (Ibíd.: 283)

A «La personne et le sacré», Weil afirma que «la personne ne peut être protégée contre le collectif, et la démocratie assurée, que par une cristallisation dans la vie publique du bien supérieur, qui est impersonnel et sans relation avec aucune forme politique» (OC V 1: 236).<sup>ii</sup> Però són aquestes organitzacions populars, sorgides espontàniament de les accions concertades de persones anònimes i febles, les que poden cristal·litzar el bé superior en la vida pública, i no, com suggereix en altres textos, una magistratura omnipotent capaç d'imposar-se mitjançant el càstig. No és subordinant la democràcia a una autoritat espiritual superior, que podem protegir-la del totalitarisme. A «Luttons-nous pour la justice?» escriu: «en France, la République, le suffrage universel, un syndicalisme indépendant sont tout à fait indispensables» (ibíd.: 247-248)<sup>iii</sup>.<sup>262</sup>

---

i «Una organització que cristal·litza i capta les paraules pronunciades oficialment, que en tradueix la inspiració amb paraules diferents i ben pròpies, que les fa realitat en accions coordinades per a les quals constitueix una garantia d'eficàcia sempre creixent, que sigui un medi viu, càlid, ple d'intimitat, de fraternitat i de tendresa: heus ací la terra enriquida on els malaurats francesos, desarmats pel desastre, poden viure i trobar la salvació per a la guerra i per a la pau» (Weil, 2016: 237).

ii «la persona només pot protegida del col·lectiu, i la democràcia assegurada, per una cristal·lització en la vida pública del bé superior, que és impersonal i no té relació amb cap forma política»

iii «a França, la República, el sufragi universal i un sindicalisme independent són totalment indispensables»

262 No es pot afirmar doncs que Weil fos «corporatista» en el sentit de Vichy, com pretén Dujardin (1975: 188). René Belin, per defensar la *Charte du Travail*, afirmà que es basava en les idees d'Auguste Detœuf sobre la necessitat d'establir un sindicalisme obligatori, únic i apolític (Juillard, 1972: 199). Weil dedicà diversos textos a criticar la conferència on Detœuf expressava aquestes idees (OC II 3: 265-276). A *L'Enracinement* defensava que, al costat de les organitzacions professionals promogudes per Vichy, existissin sindicats independents amb el dret de convocar vagues (OC V 2: 134-135). La *Charte du Travail* aprovada el 4 d'octubre de 1941 ho prohibia (Juillard, 1972: 168).

Però això no és suficient per combatre el totalitarisme, atès que formalment «la démocratie n'oppose aucune défense aux dictateurs» (ibíd.: 222).<sup>i</sup> Per evitar la injustícia cal garantir que «dans la plus grande mesure possible le pouvoir sous toutes ses formes, sans exception», estigui en mans «de ceux qui acceptent en fait d'être liés par l'obligation universelle envers tous les êtres humains» (OC V 2: 96),<sup>ii</sup> però això no s'aconsegueix reservant autoritàriament el poder a una elit especialment preparada, sinó pel contagi de la tendresa que anima l'acció quotidiana d'organitzacions populars. A «Luttons-nous pour la justice?» afirma, parlant de la «folia d'amor» que per ella havia de renovar la vida europea: «La foule des êtres privés de pouvoir d'accorder ou de refuser le consentement n'a pas, dans son ensemble, la moindre chance de s'élever jusqu'à en atteindre possession, sans quelque complicité dans les rangs de ceux qui commandent. Mais il n'y a pas de telle complicité, sauf chez les fous. Et plus il y a de la folie en bas, plus il y a de chances pour qu'il apparaisse par contagion de la folie en haut» (OC V 1: 244)<sup>iii</sup>.<sup>263</sup> Només gràcies a aquest contagi es podrà aconseguir que els tècnics, els polítics i els enginyers tinguin, com reivindica a *L'Enracinement*, «toujours présents à l'esprit les besoins de ceux qui fabriquent», i no només les necessitats de la fabricació (OC V 2: 158).<sup>iv</sup> I en virtut d'aquesta influència, «la technique entière de la production devrait être peu à peu transformée» (ibíd.)<sup>v</sup> en el sentit que hem indicat més amunt.

És doncs la força inspiradora de l'activitat d'aquestes organitzacions populars la que pot solucionar l'atzucac polític on Weil es trobava el 1934. A les *Réflexions* escrivia: «L'unique possibilité du salut consisterait dans une coopération méthodique de tous, puissants et faibles, en vue d'une décentralisation progressive de la vie sociale; mais l'absurdité d'une telle idée saute immédiatement aux yeux. Une telle coopération ne peut pas s'imaginer même en rêve dans une civilisation qui repose sur la rivalité, sur la lutte, sur la guerre» (OC II 2: 105).<sup>vi</sup> Aparentment no hem avançat gaire, atès que el 1943 Weil caracteritza aquesta cooperació de «folia». Però ara aquesta folia és possible gràcies a una transformació sobrenatural.

---

i «la democràcia no oposa cap obstacle als dictadors»

ii «en la major mesura possible, el poder en totes les seves formes, sense excepció», «d'aquells que de fet accepten estar lligats per l'obligació universal envers tots els éssers humans»

iii «La massa d'éssers privats del poder de concedir o refusar el consentiment no té, en el seu conjunt, la mínima possibilitat d'eleva-se fins a apoderar-se'n sense alguna complicitat entre els rangs dels que manen. Però aquesta complicitat només existeix en els folls. I com més folia hi hagi a baix, més possibilitats hi haurà que aparegui, per contagi, folia a dalt»

263 En aquest sentit es pot caracteritzar la proposta weiliana com una aposta per «una política dal basso», com reivindica Tommasi (1997: 138), tot i que no veig tan clar que aquesta passi, com afirma la pensadora italiana, per un treball cultural i lingüístic de resignificació del simbòlic.

iv «sempre presents en el seu esperit les necessitats dels qui fabriquen» (Weil, 2016: 82).

v «a poc a poc s'hauria de transformar enterament la tècnica de la producció» (ibíd.).

vi «L'única possibilitat de salvació consistiria en una cooperació metòdica de tots, poderosos i febles, amb vista a una descentralització progressiva de la vida social; però l'absurditat d'una idea semblant salta immediatament a la vista. Una tal cooperació no pot imaginar-se ni en somnis en una civilització basada en la rivalitat, la lluita, la guerra»

Així doncs, si d'una banda Weil no ens proporciona una proposta institucional alternativa que sigui acceptable –a part del «govern dels jutges»–, de l'altra ens mostra la importància política d'aquestes accions que depassen l'àmbit institucional. L'aposta weiliana per posar l'èmfasi en les obligacions que tenim envers les altres persones, en l'atenció a les seves necessitats, més que en la reivindicació dels nostres drets personals, no s'ha d'entendre com un «rechazo de la normatividad jurídica, sino como señalización de la radical insuficiencia e ineficacia de una política de reivindicación respecto al sufrimiento de quien no puede detentar derechos, porque nadie está dispuesto a reconocérselos» (Tommasi, 1995: 54-55). La consciència del fet que els drets reconeguts no són suficients perquè deixen moltes persones desemparades no anul·la la importància política dels drets, però posa de manifest l'obligació de depassar-los mitjançant accions que satisfacin les necessitats dels éssers humans als quals no els són reconeguts. Del reconeixement d'aquesta insuficiència neix la «tensione tra l'istanza del diritto e quella della giustizia», l'única que pot fer que les institucions esdevinguin «sempre più giuste» (Fulco, 2019: 50).<sup>i</sup>

Amb tot, com indica Greco, l'aposta weiliana per les obligacions no serveix només per reconèixer la insuficiència de l'àmbit dels drets institucionalment reconeguts, sinó que apunta vers un tipus d'accions que, inclinant-se cap als exclosos i oprimits, permeten equilibrar les forces socials i formen lligams capaços de construir una autèntica comunitat: «El cumplimiento de un deber, en efecto, en cuanto tiende a superar la distancia respecto al otro produce siempre un movimiento hacia él y tiende por ello a activar un vínculo, mientras que, por el contrario, la reivindicación de un derecho produce más bien una separación» (2010b: 223). Les organitzacions populars que Weil desitjava veure néixer, en què es coordinen les accions d'éssers humans que paren atenció a les necessitats que no estan sent respectades, permeten «agli individui di sentirsi comunità attraverso l'obbligo che reciprocamente li lega» (Greco, 2006: 151).<sup>ii</sup> I és aquesta comunitat nascuda de l'atenció, i no de l'embriaguesa cohesionadora de la força, la que pot plantar cara al totalitarisme.

Només gràcies a la presència infinitament petita i anònima de persones obedients a «la loi non écrite» que guiava Antígona, que no és altra cosa «que l'amour extrême, absurde, qui a poussé le Christ sur la Croix» (OC V 1: 223),<sup>iii</sup> serà possible teixir uns lligams comunitaris suficientment forts per evitar la divisió de la societat en col·lectius compactes i excloents, que fan néixer la idolatria totalitària: «Le bien pur n'est envoyé du ciel ici-bas qu'en quantité imperceptible, soit dans chaque

---

i «tensió entre la demanda del dret i la de la justícia», «cada vegada més justes»

ii «als individus sentir-se comunitat a través de l'obligació que els lliga recíprocament»

iii «que l'amor extrem, absurd, que va empènyer el Crist a la Creu»



âme, soit dans la société. [...] Mais comme dans les réactions chimiques les catalyseurs ou les bactéries, dont le levain est un exemple, de même dans les choses humaines les grains imperceptibles de bien pur opèrent d'une manière décisive par leur seule présence, s'ils sont mis où il faut» (ibíd.: 235).<sup>i</sup>

---

i «El bé pur només és enviat del cel a aquí baix en una quantitat imperceptible, ja sigui en cada ànima o en la societat. [...] Però així com ho fan els catalitzadors o els bacteris en les reaccions químiques, de les quals el llevat és un exemple, de la mateixa manera en les coses humanes les llavors imperceptibles de bé pur actuen d'una forma decisiva únicament per la seva presència, si són col·locades allà on cal»

## Conclusions

Al llarg d'aquest treball he resseguit el pensament polític de Simone Weil en el seu desenvolupament, tot parant atenció als canvis i a les contradiccions que sorgeixen en els seus textos. He intentat comprendre les propostes concretes d'acció que va elaborar per tal de combatre el feixisme nazi i fer possible l'establiment d'una nova civilització capaç d'equilibrar, gràcies a la integració d'un element sobrenatural, la tendència opressiva de la força.

En l'elaboració d'aquest treball l'atenció s'ha dirigit més cap a la comprensió de les propostes polítiques concretes de Weil que no pas vers la possible sistematització abstracta del seu pensament. Aquest mètode de lectura m'ha permès comprendre millor les raons dels canvis que trobem en els seus textos, així com copsar l'especificitat i la complexitat de les seves propostes, que podem considerar com autèntiques aportacions de Simone Weil a la filosofia política del segle XX. Com a conclusió, assenyalaré que algunes d'aquestes aportacions són:

1. L'elaboració d'un mètode materialista d'anàlisi social, inspirat en les obres de Marx i de Maquiavel, que permet criticar les concepcions revolucionàries hegemòniques durant bona part del segle XX. S'ha posat de manifest que la crítica weiliana al marxisme es basa en aquest mètode i no en una pertinença ideològica al sindicalisme revolucionari francès. Segons aquest mètode, els fenòmens socials estan determinats per les relacions d'interdependència entre el mode de producció, les lluites pel poder i l'estat de la imaginació col·lectiva suscitat per aquestes lluites. Aquest punt de vista permet estendre l'anàlisi materialista més enllà de l'àmbit econòmic, que és considerat ara com a dependent del fenomen del poder. A més, aquestes relacions d'interdependència, definides per Simone Weil a partir de l'experiència del Front Popular, no s'imposen a la societat com una fatalitat –com semblaven suggerir les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934–, sinó que defineixen un equilibri inestable que deixa un cert marge per l'acció política eficaç. Aquesta manera de concebre els fenòmens socials permet a Simone Weil definir un «art de la política» que consisteix a tenir compte d'aquest marge d'acció determinat pel mode de producció, les lluites pel poder i l'estat d'imaginació col·lectiva i aprofitar l'oportunitat que ens ofereix de transformar de manera estable les relacions socials de força. D'altra banda, aquest mètode d'anàlisi social rebutja el caràcter teleològic de la història i l'esperança revolucionària que trobem en el marxisme, i considera que la història és oberta i pot ser modificada per l'acció dels agents que, en cada instant, poden fer atenció i aprofitar les possibilitats de transformació que ofereix l'equilibri inestable de forces.

2. Una anàlisi rigorosa del fenomen de la desgràcia (*malheur*) que condueix al reconeixement d'alguns obstacles que l'acció política ha de superar per tal de ser verdaderament eficaç. La desgràcia no és exactament el mateix que l'opressió. Es defineix per aquelles circumstàncies que obliguen una ànima a tenir compte de la pròpia fragilitat, de l'extrema vulnerabilitat de l'ésser humà, que és ferit, en la desgràcia, en les seves tres dimensions, física, psíquica i social. La desgràcia no ens fa sentir únicament víctimes de la injustícia social: fa sentir al desgraciat que és un ser indigne i sense valor, essencialment diferent d'aquells que governen i posseeixen el poder social. A més, suscita el menyspreu en aquells que el veuen, perquè, segons Simone Weil, el nostre pensament intenta sempre evitar parar atenció a la desgràcia: aquesta ens revela l'extrema vulnerabilitat humana, cosa que no volem acceptar. La radicalitat amb què Simone Weil aborda aquesta qüestió permet identificar alguns dels problemes que han de resoldre les propostes ètiques i polítiques basades en la comuna vulnerabilitat humana.

Aquesta concepció de la desgràcia i dels seus efectes en l'ànima humana produeix un canvi en el llenguatge polític de Simone Weil: la gran divisió de la societat, causa de la injustícia social, deixa de ser aquella entre els qui governen i els que obeeixen i passa a ser la divisió entre aquells a qui la societat fa sentir que compten per alguna cosa i aquells a qui les condicions socials fan sentir que no compten per res. Aquest canvi de llenguatge és políticament rellevant, perquè en la primera concepció la injustícia social pot suscitar reaccions de revolta entre els oprimits i sentiments de solidaritat entre la resta, mentre que en la segona la injustícia engendra en els qui la pateixen «una tendència gairebé irresistible cap a la submissió més completa» (*OC*: 223) i el menyspreu en aquells que els contemplen. Per tal de combatre la injustícia social, doncs, cal trobar la manera d'invertir aquesta tendència que enfonsa els oprimits en la passivitat i empeny la resta cap a la indiferència. És a causa d'aquest nou punt de vista que Simone Weil va deixar de participar del moviment sindical a partir de 1938.

3. Aquesta descripció dels sentiments suscitats per la desgràcia permet a Simone Weil fer una nova anàlisi de l'opressió industrial moderna. Gràcies a la seva experiència com a treballadora en diverses fàbriques, va poder identificar els factors concrets de la tècnica de producció que fan néixer en els obrers el sentiment de no comptar per res. Només podem transformar autènticament la societat si canviem aquests factors concrets mitjançant una nova tècnica de producció, les característiques de la qual Weil descriu en els seus textos: un augment dels salaris i una reducció del

temps de treball no són suficients.<sup>264</sup> Sense aquesta nova tècnica, les reformes polítiques no poden eliminar l'opressió, causada no només per les condicions materials del mode de producció, sinó també per les relacions entre aquest mode de producció i la imaginació col·lectiva, és a dir, entre la tècnica de producció i els sentiments que engendra en els obrers.

4. Una anàlisi de les tècniques de dominació totalitària basada en la comprensió de les reaccions provocades per la desgràcia, descrita per analogia amb els mètodes de conquesta romans. L'extrema brutalitat, utilitzada metòdicament, no provoca la revolta en aquells que la pateixen, sinó que els enfonsa en la submissió i la passivitat, i suscita la credulitat. Segons Weil, aquesta és l'explicació de la rapidesa amb què Hitler va envair gran part de l'Europa continental. En aquestes tècniques de dominació, les formacions especials, com les SS, tenen un paper fonamental, que ha de ser combinat amb un ús hàbil de la propaganda. Simone Weil va elaborar una proposta d'acció política amb l'objectiu de neutralitzar aquests efectes: la creació d'una formació especial d'infermeres de primera línia. Aquesta formació, mitjançant actes de tendresa i d'humanitat, havia d'impactar la imaginació de les masses –d'acord amb el mètode d'anàlisi descrit al punt 1– per suscitar-hi sentiments oposats als provocats per la brutalitat de les SS. Al llarg del treball he argumentat que l'elaboració d'aquesta proposta de resistència al feixisme nazi està fortament inspirada per la lectura dels *Seven Pillars of Wisdom* de T. E. Lawrence. Encara que aquesta proposta d'acció només té sentit per un context de guerra, en els textos de Weil trobem elements que ens permeten imaginar altres accions anàlogues –no-violentes i basades en la tendresa– que també serien vàlides pels temps de pau.

5. Una proposta original de les relacions entre espiritualitat i política. Segons Simone Weil, els actes de tendresa que han d'inspirar les accions de formacions anàlogues a la de les infermeres només són possibles gràcies a la intervenció d'un factor «sobrenatural». Exigeixen haver esdevingut capaç de parar atenció a la desgràcia i d'acceptar la pròpia vulnerabilitat, cosa que, com hem vist, l'ésser humà és incapaç de fer. La intervenció d'aquest factor és doncs fonamental des d'un punt de vista polític, atès que només aquesta intervenció pot invertir la tendència a menysprear els desgraciats. Simone Weil analitza les condicions d'aquesta intervenció i conclou que es realitza quan donem el nostre consentiment a una de les «formes de l'amor implícit de Déu», a saber: l'amor a la bellesa del món, l'amor al proïsme, l'amistat, l'amor a les pràctiques religioses i l'amor a la veritat. El consentiment a cadascuna d'aquestes formes d'amor s'expressa a través de l'esforç d'atenció, que

---

264 Aquest aspecte del pensament polític de Simone Weil ja ha estat estudiat amb detall per Robert Chenavier (2001), raó per la qual no hi hem aprofundit en aquest treball.

es defineix per un estat d'espera receptiva i es distingeix específicament de l'esforç de voluntat, que és sempre un tipus de recerca activa. L'esforç que permet la intervenció del sobrenatural consisteix doncs a consentir i acollir l'amor que se'ns ofereix gratuïtament a tots, i no a fer sacrificis per tal de merèixer-lo.

La transformació operada mitjançant el consentiment a qualsevol d'aquestes formes d'amor és segons Simone Weil sobrenatural, perquè l'amor a què consentim és l'amor de Déu. Tanmateix, aquesta transformació no exigeix cap tipus de fe explícita i és igualment possible pels ateus. El que compta és que consentim a l'amor que neix en nosaltres.

Aquesta explicació de la transformació que es realitza amb el nostre consentiment permet conciliar les reflexions weilianes sobre la importància espiritual de la desgràcia i l'obligació d'evitar-la políticament quan és possible. Gràcies a aquesta transformació esdevenim poc a poc capaços de contemplar la desgràcia i acceptar la nostra vulnerabilitat sense ocultar-la amb mentides, però aquesta operació no pot realitzar-se si caiem en la desgràcia abans d'haver sigut transformats per l'amor. El que ens transforma no és la desgràcia en si mateixa, sinó el consentiment a l'amor, i és per això que hem de fer tot el possible per evitar la desgràcia dels éssers humans. El consentiment, per tant, té condicions materials, i la justícia consisteix precisament a garantir-les. Les necessitats vitals de l'ànima i del cos, tal i com s'exposen en els escrits de Londres, són les condicions de l'exercici terrestre de la facultat de consentiment. Malgrat el que semblen suggerir alguns textos de Simone Weil, doncs, veiem que per transformar l'ànima dels éssers humans no hem d'esgotar l'energia vinculada a les facultats naturals ni destruir la seva persona, sinó proporcionar-los les condicions adequades perquè puguin exercir l'esforç d'atenció que caracteritza el consentiment.

Finalment, aquest treball de recerca també ha posat de manifest algunes de les tensions i contradiccions que romanen en els textos que Simone Weil va escriure a Marsella, Nova York i Londres, en els quals trobem una concepció de la transformació espiritual oposada a la descrita, i que la caracteritza en termes d'un esgotament de l'energia de l'ànima mitjançant el patiment i esforços heroics de la voluntat. També he argumentat que hi ha una relació molt estreta entre aquesta descripció i la importància que alguns textos de Simone Weil concedeixen a la qüestió del càstig, que es troba al centre de les conseqüències clarament autoritàries i punitives que deriven d'alguns dels escrits polítics que va redactar a Londres.

Si d'una banda no es troba en Simone Weil cap proposta institucional alternativa a la democràcia liberal que sigui acceptable, de l'altra els seus escrits mostren la importància política d'un tipus d'accions que ultrapassen l'àmbit institucional. L'acció perseverant de les organitzacions populars que, d'una manera anàloga a la de la formació d'infermeres, presten atenció a les necessitats de les persones caigudes en la desgràcia, d'aquelles persones que no només no són protegides per les institucions, sinó que fins i tot són perseguides per elles –les necessitats dels éssers humans els drets dels quals no són reconeguts per cap Estat–, aquesta acció és políticament decisiva. Tot i acceptar que aquest tipus d'acció no resol tots els problemes polítics, és políticament rellevant perquè contribueix a crear vincles comunitaris que són fonamentals per evitar el naixement del totalitarisme, que sempre reforça l'exclusió definint categories de persones la vida de les quals no val res i poden ser eliminades. Aquest tipus d'acció, caracteritzat per la tendresa i dut a terme per persones anònimes en el si d'organitzacions populars, i que per Simone Weil només és possible gràcies a la intervenció del sobrenatural, és tan decisiva pel manteniment de la llibertat i la democràcia com ho és l'acció del llevat pel creixement de la massa.

## Conclusions

Au long de ce travail on a suivi la pensée politique de Simone Weil dans son développement tout en faisant attention aux changements et aux contradictions qui surgissent dans ses textes. On a essayé de comprendre les propositions concrètes d'action politique qu'elle a élaborées afin de combattre le fascisme nazi et faire possible l'établissement d'une civilisation nouvelle capable d'équilibrer, grâce à l'intégration d'un élément surnaturel, la tendance oppressive de la force.

Dans l'élaboration de ce travail, notre attention a été plus concentrée sur la compréhension de ses propositions politiques concrètes que sur la possible systématisation abstraite de sa pensée. Cette méthode de lecture nous a permis de mieux saisir les raisons des changements qu'on trouve dans ses textes, ainsi que de mieux comprendre la spécificité et la complexité de ses propositions politiques, qu'on peut considérer comme des vrais apports de Simone Weil à la philosophie politique du XX<sup>ème</sup> siècle. Voici ceux qui nous semblent les plus remarquables :

1. L'élaboration d'une méthode matérialiste d'analyse sociale, inspirée des œuvres de Marx et de Machiavel, qui permet de critiquer les conceptions révolutionnaires qui ont été hégémoniques pendant une grande partie du XX<sup>ème</sup> siècle. Selon cette méthode, les phénomènes sociaux sont déterminés par les rapports d'interdépendance entre le mode de production, les luttes pour le pouvoir et l'état de l'imagination collective soulevé par ces luttes. Ce point de vue fait possible d'étendre l'analyse matérialiste au-delà du domaine économique, qui est considéré maintenant comme dépendant du phénomène du pouvoir. En plus, ces rapports d'interdépendance, définis par Simone Weil à partir de l'expérience du Front Populaire, ne s'imposent pas sur la société comme une fatalité –ce qui semblait être le cas dans ses *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* de 1934–, mais ils définissent un équilibre instable qui laisse une certaine marge pour l'action politique efficace. Cette manière de concevoir les phénomènes sociaux permet à Simone Weil de définir un « art de la politique » qui consiste à faire attention à cette marge d'action déterminée par le mode de production, les luttes pour le pouvoir et l'état d'imagination collective et profiter de l'opportunité que cette marge offre de transformer de manière durable les rapports sociaux de forces. D'ailleurs, cette méthode d'analyse sociale refuse le caractère téléologique de l'histoire et l'espoir révolutionnaire qu'on trouve dans le marxisme, et considère que l'histoire est ouverte et susceptible d'être modifiée par l'action des agents qui, à chaque instant, peuvent être attentifs aux circonstances et saisir les possibilités de transformation laissées par l'équilibre instable de forces.

2. Une analyse rigoureuse du phénomène du malheur qui amène à la reconnaissance de quelques obstacles que l'action politique doit surmonter afin d'être vraiment efficace. Le malheur n'est pas exactement la même chose que l'oppression. Il est défini par des circonstances qui obligent une âme à faire attention à sa propre fragilité, à l'extrême vulnérabilité de l'être humain, qui est blessé dans le malheur dans ses trois dimensions, physique, psychique et sociale. Le malheur ne nous fait pas seulement nous sentir comme victimes de l'injustice sociale, les malheureux ressentent qu'ils sont indignes et sans valeur, essentiellement différents de ceux qui gouvernent et possèdent le pouvoir social. En plus, il suscite le mépris chez ceux qui regardent le malheureux, parce que, selon Simone Weil, notre pensée répugne à faire attention au malheur : il nous révèle l'extrême vulnérabilité humaine, ce que nous ne voulons pas accepter. La radicalité avec laquelle Simone Weil aborde cette question permet d'identifier quelques-uns des problèmes que doivent surmonter les propositions éthiques et politiques fondées sur la commune vulnérabilité humaine.

Cette conception du malheur et de ses conséquences dans l'âme humaine produit un changement dans le langage politique de Simone Weil : la grande division de la société cause de l'injustice sociale, cesse d'être la division entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent pour devenir celle entre ceux à qui la société fait sentir qu'ils comptent pour quelque chose et ceux à qui les conditions sociales font sentir qu'ils ne comptent pour rien. Ce changement de langage est politiquement significatif, car dans la première conception l'injustice sociale peut susciter des réactions de révolte parmi les opprimés et des sentiments de solidarité parmi le reste, tandis que dans la deuxième, l'injustice engendre chez ceux qui la subissent « une tendance presque irrésistible à la plus complète soumission » (*CO* : 223) et le mépris chez ceux qui les regardent. Afin de combattre l'injustice sociale, donc, il faut trouver la manière de renverser cette tendance qui plonge les opprimés dans la passivité et pousse le reste vers l'indifférence. C'est à cause de ce nouveau point de vue que Simone Weil a cessé de participer au mouvement syndical en 1938.

3. Cette description des sentiments suscités par le malheur permet à Simone Weil de faire une analyse nouvelle de l'oppression industrielle moderne. Grâce à son expérience de travail dans quelques usines, elle a pu identifier les facteurs concrets de la technique de production qui font naître chez les ouvriers le sentiment de ne compter pour rien. On ne peut transformer vraiment la société que si on change ces facteurs concrets moyennant une nouvelle technique de production, que Simone Weil décrit dans ses textes : une hausse des salaires et une réduction du temps de travail



ne sauraient y suffire.<sup>265</sup> Sans cette nouvelle technique, les réformes politiques ne peuvent pas mettre fin à l'oppression, qui est causée, comme on l'a vu, non seulement par les conditions matérielles du mode de production, mais par les rapports entre ce mode de production et l'imagination collective, c'est-à-dire, entre la technique de production et les sentiments qu'elle engendre chez les ouvriers.

4. Une analyse des techniques de domination totalitaire fondée sur la compréhension des réactions provoquées par le malheur, décrite par analogie avec les méthodes de conquête romaines. L'extrême brutalité, manié méthodiquement, n'engendre pas la révolte chez ceux qui la subissent, mais les plonge dans la soumission et la passivité, et suscite la crédulité. Selon Simone Weil, c'est là l'explication de la rapidité avec laquelle Hitler a envahi une grande partie de l'Europe continentale. Dans ces techniques de domination, les formations spéciales, telles que les SS, jouent un rôle fondamental, qui doit être combiné avec un usage rusé de la propagande. Simone Weil a élaboré une proposition d'action politique en vue de contrebalancer ces effets : la création d'une formation spéciale d'infirmières de première ligne, qui, moyennant des actes de tendresse et d'humanité, devait frapper l'imagination des masses –conformément à la méthode d'analyse décrite au point 1– afin d'y susciter des sentiments opposés à ceux provoqués par la brutalité des SS. Au long du travail on a argumenté que l'élaboration de cette proposition de résistance au fascisme nazi est fortement inspiré de la lecture du livre *Seven Pillars of Wisdom*, de T. E. Lawrence. Même si cette proposition d'action n'a de sens que dans un contexte de guerre, on trouve dans les textes de Simone Weil des éléments permettant d'imaginer d'autres actions analogues –non-violentes et fondées sur la tendresse– qui seraient valables aussi pendant des temps de paix.

5. Une proposition originale des rapports entre spiritualité et politique. Selon Simone Weil, les actes de tendresse qui doivent inspirer les actions de formations analogues à celle des infirmières de première ligne sont possibles uniquement grâce à l'intervention d'un facteur « surnaturel ». Ils exigent être devenu capable de faire attention au malheur et d'accepter la propre vulnérabilité, ce que, on l'a vu, l'être humain est incapable de faire. L'intervention de ce facteur surnaturel est donc fondamentale du point de vue politique, puisque cette intervention seule peut renverser la tendance à mépriser les malheureux qu'on a indiquée ci-dessus. Simone Weil analyse les conditions de cette intervention et conclut qu'elle se réalise quand on donne son consentement à une des formes de « l'amour implicite de Dieu », à savoir : l'amour à la beauté du monde, l'amour au prochain, l'amitié, l'amour des pratiques religieuses et l'amour à la vérité. Le consentement à chacune de ces

---

265 Cet aspect de la pensée politique de Simone Weil a été déjà étudié en détail par Robert Chenavier (2001), raison pour laquelle on n'y a pas approfondi dans ce travail.

formes d'amour s'exprime à travers l'effort d'attention, qui se définit par un état d'attente réceptive et se distingue spécifiquement de l'effort de la volonté, qui est toujours une espèce de recherche active. L'effort qui permet l'intervention du surnaturel consiste donc à consentir et accueillir l'amour qui s'offre à nous tous gratuitement, et non à faire des sacrifices pour le mériter.

La transformation opérée à travers le consentement à une quelconque de ces formes d'amour est selon Simone Weil surnaturelle, parce que l'amour auquel on consent est l'amour de Dieu. Cependant, cette transformation n'exige aucune foi explicite et elle est également possible pour les athées. Ce qui compte, c'est qu'on consente à l'amour qui naît en nous.

Cette explication de la transformation qui se réalise avec notre consentement permet de concilier les réflexions weiliennes sur l'importance spirituelle du malheur et l'obligation de l'éviter politiquement quand il est possible. Grâce à cette transformation on devient peu à peu capables de regarder le malheur et accepter notre vulnérabilité sans la cacher avec des mensonges, mais cette opération ne peut pas se réaliser si on tombe dans le malheur avant d'avoir été transformés par l'amour. Ce qui nous transforme n'est pas le malheur lui-même, mais le consentement à l'amour, et c'est pour cette raison qu'on doit faire de son mieux pour éviter le malheur aux êtres humains. Le consentement a donc des conditions matérielles, et la justice consiste précisément à les garantir. Les besoins vitaux de l'âme et du corps, tels qu'ils sont exposés dans les écrits de Londres, sont les conditions de l'exercice terrestre de la faculté de consentement. Malgré ce que semblent suggérer quelques des textes de Simone Weil, donc, on voit que pour transformer l'âme des êtres humains il ne faut pas épuiser l'énergie attachée aux facultés naturelles ni détruire les personnes, mais leur proportionner les conditions adéquates afin qu'elles puissent exercer l'effort d'attention qui caractérise le consentement.

Finalement, avec ce travail on a montré aussi quelques-unes des tensions et contradictions qui subsistent dans les textes que Simone Weil a écrits à Marseille, New York et Londres, parmi lesquels on trouve une conception de la transformation spirituelle opposée à celle qu'on a décrite, et qui la caractérise en termes d'un épuisement de l'énergie de l'âme moyennant la souffrance et des efforts héroïques de la volonté. On a argumenté aussi qu'il y a un rapport très étroit entre cette description et l'importance concédée par quelques textes de Simone Weil à la question du châtement, qui est au cœur des conséquences clairement autoritaires et punitives qui dérivent de quelques écrits politiques qu'elle a rédigés à Londres.

Si d'un côté on n'a pas su trouver, chez Simone Weil, aucune proposition institutionnelle alternative à la démocratie libérale qui soit acceptable, de l'autre ses écrits montrent l'importance politique de certaines actions qui dépassent le domaine institutionnel. L'action persévérante des organisations populaires qui, d'une façon analogue à celle de la formation d'infirmières, s'occupent des besoins des malheureux, de ceux qui non seulement ne sont pas protégés par les institutions, mais même harcelés par elles –les besoins des êtres humains dont les droits ne sont reconnus par aucun État–, cette action est politiquement décisive. Tout en acceptant que cette espèce d'action ne peut pas résoudre tous les problèmes politiques, elle est politiquement importante parce qu'elle contribue à créer des liens communautaires fondamentaux pour éviter la naissance du totalitarisme, qui renforce toujours l'exclusion en définissant des catégories de personnes dont la vie ne vaut rien et qui peuvent être éliminées. Cette sorte d'action, caractérisée par la tendresse et menée par des personnes anonymes au sein d'organisations populaires, et qui, selon Simone Weil, n'est possible que par l'intervention du surnaturel, est aussi décisive au maintien de la liberté et la démocratie que celle du levain pour le levage de la pâte.

## Bibliografia

### 1. Obres de Simone Weil\*

- (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard.
- (1959), *Leçons de philosophie*, París: Union Générale d'Éditions.
- (1960), *Écrits historiques et politiques*, París, Gallimard.
- (1962), *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, París: Gallimard.
- (1966), *Sur la science*, París: Gallimard.
- (1968), *Poèmes suivis de Venise sauvée. Lettre de Paul Valéry*, París: Gallimard.
- (1987), «Lettres de Simone Weil à Jean Posternak», *Cahiers Simone Weil*, t. X, n. 2, p. 101-136.
- (1988), *Œuvres Complètes I: Premiers écrits philosophiques*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Gilbert Kahn i Rolf Kühn, París: Gallimard.
- (1988), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 1*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Géraldi Leroy, París: Gallimard.
- (1989), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 3*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Simone Fraisse, París: Gallimard.
- (1991), *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques, 2*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Géraldi Leroy i Anne Roche, París: Gallimard.
- (1992), «Lettres de Simone Weil à Boris Souvarine», *Cahiers Simone Weil*, t. XV, n. 1, p. 10-22.
- (1992), «Lettres de Simone Weil à Boris Souvarine (suite)», *Cahiers Simone Weil*, t. XV, n. 2, p. 117-129.
- (1994), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 1*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Alyette Degrâces, Pierre Kaplan, Florence de Lussy i Michel Narcy, París: Gallimard.

---

\* Per realitzar aquest treball he utilitzat els textos de Simone Weil en l'edició de les *Œuvres Complètes* de Gallimard. Tanmateix, aquesta edició encara no és completa: falta el tom III, *Poèmes et Venise sauvée*, i els volums 2 i 3 del tom VII, *Correspondance générale*. Per aquest motiu, indico edicions més antigues on poden trobar-se alguns dels textos que no es troben a les *Œuvres Complètes*.

- (1997), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 2*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy i Michel Narcy, París: Gallimard.
- (1999), *Œuvres*, edició de Florence de Lussy, París: Gallimard.
- (2002), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 3*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Alyette Degrâces, Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy i Michel Narcy, París: Gallimard.
- (2002), *La Condition ouvrière*, introducció i notes de Robert Chenavier, París: Gallimard.
- (2006), *Œuvres Complètes VI: Cahiers, 4*, edició dirigida per Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy i Jean Riaud, París: Gallimard.
- (2008), *Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, 1*, edició dirigida per André A. Devaux i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Monique Broc-Lapeyre, Marie-Annette Fourneyron, Pierre Kaplan, Florence de Lussy i Jean Riaud, París: Gallimard.
- (2009), *Œuvres Complètes IV: Écrits de Marseille, 2*, edició dirigida per Anissa Castel-Bouchouchi i Florence de Lussy, textos establerts, presentats i anotats per Anne Brenon, Silvia d'Intino, Michel Narcy, Jean-Luc Périllié i Marwan Rashed, París: Gallimard.
- (2012), *Œuvres Complètes VII: Correspondance, 1*, edició dirigida per Robert Chenavier, textos establerts, presentats i anotats per Robert Chenavier, André A. Devaux, Marie-Noëlle Chenavier-Jullien, Annette Devaux i Olivier Rey, París: Gallimard.
- (2013), *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, 2*, edició dirigida per Robert Chenavier i Patrice Rolland, textos establerts, presentats i anotats per Robert Chenavier, Patrice Rolland i Marie-Noëlle Chenavier-Jullien, París: Gallimard.
- (2016), *Attente de Dieu*, París: Albin Michel.
- (2019), *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, 1*, edició dirigida per Robert Chenavier, textos establerts, presentats i anotats per Robert Chenavier, Jean Riaud, Patrice Rolland, Marie-Noëlle Chenavier-Jullien i Françoise Durand-Échard, París: Gallimard.
- (2019), *La Pesanteur et la grâce*, París: Plon.

## 2. Obres de Simone Weil traduïdes al català

- (1965), *En espera de Déu*, trad. d'Hermínia Grau de Duràn, pròleg de Jordi Maragall, Barcelona: Edicions 62.
- (2003), *Escrits sobre la guerra*, trad. d'Anna Berenguer i Isabel Ortega, Alzira: Bromera.

- (2008), *Autobiografia espiritual i altres escrits de Marsella*, trad. d'Emilia Bea, València: Denes.
- (2016), *L'arrelament*, trad. de Rosina Ballester, Barcelona: Edicions de 1984.
- (2017), *El geni d'Oc. Reflexions sobre la civilització occitana medieval*, trad. de Jordi Quingles, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta.
- (2021), *La gravetat i la gràcia*, trad. de Pau Matheu, Barcelona: Fragmenta.

### 3. Estudis sobre Simone Weil

- ABOSCH, Heinz (1985), «La critique du marxisme par Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. VIII, n. 2, p. 151-163.
- BEA, Emilia (1992), *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid: Encuentro.
- (2008), «Pròleg», a WEIL, Simone, *Autobiografia espiritual i altres escrits de Marsella*, trad. d'Emilia Bea, València: Denes, p. 7-31.
- (ed.) (2010), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta.
- (2013), «Silencio y dolor. Las entrañas de la palabra», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 177-202.
- (2018), «Prólogo», a WEIL, Simone, *Primeros escritos filosóficos*, trad. de Teresa Escartín i José Luis Escartín, Madrid: Trotta, p. 9-20.
- BIRULÉS, Fina (2013), «Observaciones en torno al legado de Simone Weil», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 11-28.
- BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.) (2013), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria.
- BLUM, Lawrence A. i SEIDLER, Victor J. (1989), *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*, Londres: Routledge.
- CAMPO, Cristina (1998), *Sotto falso nome*, Milà: Adelphi.
- CANCIANI, Domenico (1996), *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Roma: Lavoro.
- (2000), *L'intelligence et l'amour. Réflexion religieuse et expérience mystique chez Simone Weil*, París: Beauchesne.
- (2009), «Simone Weil. Le travail, un fil rouge», a DELSOL, Chantal (dir.), *Simone Weil*, París: Cerf, p. 285-306.
- (2016), «El industrial y la filósofa: Adriano Olivetti y Simone Weil», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, «Simone Weil, pensar con un acento nuevo», coord. per Emilia Bea i Alejandro del Río, p. 55-65.

- CANCIANI, Domenico i VITO, Maria Antonietta (eds.) (2015), «Una visitatrice amorosa», «Ci vorranno le manette per portarmi via» i «Oh, luce benedetta!», a WEIL, Simone, *Viaggio in Italia*, Roma: Castelvechi, p. 7-8, 11-26 i 73-90, respectivament.
- CHENAVIER, Robert (2001), *Simone Weil. Une philosophie du travail*, París: Cerf.
- (2002), «Introduction», a WEIL, Simone, *La Condition ouvrière*, París: Gallimard, p. 11-47.
- (2009), *L'attention au réel*, París: Michalon.
- (2010), «Simone Weil, ¿la última filósofa del trabajo?», a BEA, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta, p. 187-206.
- (2011), «Simone Weil leitora de Marx», a LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara i REY PUENTE, Fernando (eds.), *Simone Weil e a filosofia*, Rio de Janeiro: PUC, p. 89-113.
- (2018), «Simone Weil, Rousseau prolongado», a REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz, p. 99-119.
- (2019), «Marx et le marxisme», a WEIL, Simone, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres, I*, París: Gallimard, p. 297-305.
- CONTIJOCH, Josefa (2016), «Elogi d'un text», a WEIL, Simone, *L'arrelament*, trad. de Rosina Ballester, Barcelona: Edicions de 1984, p. 7-13.
- DAVID, Pascal (2012), «L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?», *Cahiers Simone Weil*, t. XXXV, n. 1, p. 29-87.
- DE MONTICELLI, Roberta (2004), *L'allegria della mente*, Milà: Mondadori.
- DELSOL, Chantal (dir.) (2009), *Simone Weil*, París: Cerf.
- DEVETTE, Pascal i TASSIN, Étienne (dirs.) (2016), *Oppressions et liberté. Simone Weil ou la résistance de la pensée*, París: Kimé.
- DOERING, Jane (2009), «Justice sociale et opération de la grâce», a DELSOL, Chantal (dir.), *Simone Weil*, París: Cerf, p. 307-322.
- DUJARDIN, Philippe (1975), *Simone Weil, idéologie et politique*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
- ESPOSITO, Roberto (1999), *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. de Rosa Rius Gatell, Barcelona: Paidós.
- FARRON-LANDRY, Béatrice-Clémentine (1983), «Notes introductives sur le vide, ou la nuit obscure selon Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. VI, n. 3, p. 243-248.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2007), «Prólogo» a WEIL, Simone, *Escritos históricos y políticos*, trad. d'Agustín López i María Tabuyo, Madrid: Trotta, p. 11-31.
- (2013), «Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 203-222.

- (2020), *Simone Weil*, Barcelona: El Viejo Topo.
- FIORI, Gabriella (1989), *Simone Weil. An Intellectual Biography*, trad. de Joseph R. Berrigan, Athens (Geòrgia): University of Georgia Press.
- FORNI ROSA, Guglielmo (2009), *Simone Weil. Politica e mistica*, Torí: Rosenberg & Sellier.
- FRAISSE, Simone (1978), «Simone Weil et le monde antique», a KAHN, Gilbert (ed.), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, París: Aubier.
- (1989a), «Avant-propos», a WEIL, Simone, *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques*, 3, París: Gallimard, p. 9-36.
- (1989b), «I. Genèse de l'article sur Hitler. II. Genèse de l'article sur l'*Illiade*», a WEIL, Simone, *Œuvres Complètes II: Écrits historiques et politiques*, 3, París: Gallimard, p. 301-309.
- FULCO, Rita i GRECO, Tommaso (eds.) (2019), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Macerata: Quodlibet.
- FULCO, Rita (2017), «I diritti dell'altro uomo e gli obblighi verso l'essere umano: Emmanuel Lévinas e Simone Weil», a DI MARTINO, Carmine (ed.), *I diritti umani e il proprio dell'uomo nell'età globale: diritto etica política*, Roma: InSchibboleth, p. 105-127.
- (2019), «Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni», a FULCO, Rita i GRECO, Tommaso (eds.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Macerata: Quodlibet, p. 31-51.
- (2020), *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Macerata: Quodlibet.
- FUSTER, Àngela Lorena (2013a), «Demorarse en el mirar. La imaginación en Simone Weil, Iris Murdoch y Hannah Arendt», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, n. 60, p. 141-157.
- (2013b), «Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 29-50.
- GABELLIERI, Emmanuel (2003), *Être et don. Simone Weil et la philosophie*, París: Peeters.
- (2009), «Le donné et le mystère. Notes sur phénoménologie, métaphysique et révélation chez S. Weil», *Centre Sèvres «Archives de Philosophie»*, t. 72, p. 627-644.
- GAETA, Giancarlo (2013), «Simone Weil, una elección de vida», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 161-175.
- (2018), *Leggere Simone Weil*, Macerata: Quodlibet.
- (2019a), «La volontà di comprendere», a WEIL, Simone, *Pagine scelte*, trad. de Giancarlo Gaeta, Bolonya: Marietti 1820, p. 9-78.
- (2019b), «Tutto va rimesso in questione», a FULCO, Rita i GRECO, Tommaso (eds.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Macerata: Quodlibet, p. 15-27.



- GRANEL, Gérard (1962), «L'école française de la perception. (Lagneau, Alain, Alexandre)», *Critique*, n. 183-184, p. 758-788.
- GRECO, Tommaso (2006), *La bilancia e la croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Torí: Giappichelli.
- (2010a), «La justícia és en un altre lloc», *Revista del Col·legi Oficial de Doctors i Llicenciats en Filosofia i Lletres i en Ciències de Catalunya*, n. 132, p. 65-74.
- (2010b), «Derecho y justicia en Simone Weil», a BEA, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta, p. 207-228.
- (2019), «“Distinguere la vera grandezza da quella falsa”. Sulla legittimità delle istituzioni in Simone Weil», a FULCO, Rita i GRECO, Tommaso (eds.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Macerata: Quodlibet, p. 53-72.
- HERRANDO, Carmen (2016), «L'Enracinement en la crítica literaria (Camus, Mounier, Eliot)», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, «Simone Weil, pensar con un acento nuevo», coord. per Emilia Bea i Alejandro del Río, p. 117-132.
- (2019), «Traces possibles de surnaturel dans deux écrits de jeunesse de Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. XLII, n. 1, p. 17-38.
- JANIAUD, Joël (2002), *Simone Weil, l'attention et l'action*, París: Presses Universitaires de France.
- KAHN, Gilbert (ed.) (1978), *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, París: Aubier.
- (1984), «L'évolution politique de Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. VII, n. 1, p. 6-21.
- LARRAURI, Maite (1997), «Geometria de la virtut», a WEIL, Simone, *Ecrits sobre la guerra*, trad. d'Anna Berenguer i Isabel Ortega, Alzira: Bromera, p. 7-18.
- (2006), «No se gana la guerra con la fuerza», a RIUS GATELL, Rosa (ed.), *Sobre la guerra y la violencia en el discurso femenino*, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, p. 103-113.
- LAURENZI, Elena (2013), «La responsabilidad de los escritores. Elsa Morante, lectora de Simone Weil», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 91-110.
- LEIBOVICI, Martine (2001), «Comment lutter contre le dragon sans devenir soi-même un dragon?», a NARCY, Michel i TASSIN, Étienne (eds.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, París: L'Harmattan, p. 307-335.
- LEROY, Géraldi (1979), «Simone Weil et le Front populaire», *Cahiers Simone Weil*, t. II, n. 1, p. 27-37.
- (1990), «La Critique de l'idée de révolution dans les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*», *Cahiers Simone Weil*, t. XIII, n. 1, p. 15-23.

- LITTLE, Janet Patricia (1987), «Simone Weil: du vide-privation au vide-plénitude», *Cahiers Simone Weil*, t. X, n. 2, p. 181-199.
- LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara i REY PUENTE, Fernando (eds.) (2011), *Simone Weil e a filosofia*, Rio de Janeiro: PUC.
- LUSSY, Florence de (2014), «Présentation», a WEIL, Simone, *L'enracinement ou Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris: Flammarion, p. 9-71.
- MATHEU RIBERA, Pau (2017), «La justícia i la mesura. Pensar la justícia i la injustícia a partir de Simone Weil i Plató», *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, n. 10, p. 85-100.
- (2018), «Pensar la història europea amb Simone Weil», *Lectora: revista de dones i textualitat*, n. 24, p. 45-60.
- (2019), «María Zambrano, Simone Weil y la Europa fortaleza», *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, n. 20, p. 48-60.
- (2020), «Una aproximació a la filosofia política de Simone Weil», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, t. XXX-XXXI, p. 471-478.
- (2021), «Sur une ambiguïté de l'énergétique de l'âme weilienne. Faut-il réorienter l'énergie supplémentaire ou l'épuiser?», *Cahiers Simone Weil*, t. XLIV (en premsa).
- MOELLER, Charles (1981), *Literatura del siglo XX y cristianismo*, vol. I, trad. de Valentín García Yebra, Madrid: Gredos.
- MURARO, Luisa (1995), *Lingua materna, scienza divina*, Milà: M. D'Auria Editore.
- NARCY, Michel (1967), *Simone Weil, malheur et beauté du monde*, Paris: Éditions du Cénturion.
- (1984), «Simone Weil, mystique ou politique?», *Cahiers Simone Weil*, t. VII, n. 2, p. 105-119.
- (1990), «Simone Weil dans la guerre, ou la guerre pensée», *Cahiers Simone Weil*, t. XIII, n. 4, p. 413-423.
- (1994), «Avant-propos 1. Le domaine grec», a WEIL, Simone, *Œuvres Complètes VI: Cahiers, I*, Paris: Gallimard, p. 19-33.
- (1998), «Simone Weil et Lawrence d'Arabie», *Cahiers Simone Weil*, t. XXI, n. 4, p. 329-345.
- (2001), «La pertinence politique du christianisme», a NARCY, Michel i TASSIN, Étienne (eds.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, Paris: L'Harmattan, p. 189-207.
- (2016), «Estado, sociedad y religión en *L'Enracinement*», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, «Simone Weil, pensar con un acento nuevo», coord. per Emilia Bea i Alejandro del Río, p. 109-116.
- (2018), «Una lectura política de Platón», a REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz, p. 15-32.

- NARCY, Michel i TASSIN, Étienne (eds.) (2001), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, París: L'Harmattan.
- OTÓN, Josep (2007), *Totalitarisme, arrelament i nació en l'obra de Simone Weil*, Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- (2008), *Simone Weil: el silenci de Déu*, Barcelona: Fragmenta.
- (2020), «Vulnerabilidad y violencia en el “Prologue” de Simone Weil», *Aurora. Papeles del «Seminario María Zambrano»*, n. 21, p. 104-116.
- (2021), *Simone Weil: el silencio de Dios*, Barcelona: Fragmenta.
- PÉTREMENT, Simone (1973), *La vie de Simone Weil. 1909-1934*, París: Fayard.
- (1973), *La vie de Simone Weil. 1934-1943*, París: Fayard.
- (1997), *Vida de Simone Weil*, trad. de Francisco Díez del Corral, Madrid: Trotta.
- PIERACCI HARWELL, Margherita (2013), «“Una escalera hacia lo alto cuya cima es difícil de entrever”. El diálogo entre Simone Weil y Cristina Campo», a BIRULÉS, Fina i RIUS GATELL, Rosa (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona: Icaria, p. 131-158.
- PUTINO, Angela (1995), «*Deus absconditus*. Apuntes políticos», a REVILLA, Carmen (ed.), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta, 105-117.
- (2006), *Simone Weil. Un'intima estraneità*, Troina: Città Aperta.
- REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.) (2018), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz.
- REVILLA, Carmen (ed.) (1995), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta.
- (1995), «Descifrar el silencio del mundo», en *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta, p. 37-50.
- (2003), *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Madrid: Trotta.
- (2010), «A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político», a BEA, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta, p. 109-128.
- (2016), «A la altura de las cosas pequeñas: sobre la experiencia intelectual de Simone Weil», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, «Simone Weil, pensar con un acento nuevo», coord. per Emilia Bea i Alejandro del Río, p. 23-32.
- REY PUENTE, Fernando (2007), *Simone Weil et la Grèce*, París: L'Harmattan.
- (2009), «Simone Weil: “lectures” de la Grèce comme un chemin vers Dieu», a DELSOL, Chantal (dir.), *Simone Weil*, París: Cerf, p. 343-380.
- (2020), «Simone Weil et Thucydide. L'expansion de la force et la justice naturelle», *Cahiers Simone Weil*, t. XLIII, n. 4, p. 323-347.
- RÍO HERRMANN, Alejandro del (2010), «“Habitar la ciudad en estado de vigilia”. Mística y política en Simone Weil», *Diálogo Filosófico*, n. 78, p. 441-460.

- (2015), *Fuerza y atención en Simone Weil. Una lectura filosófico-política*, tesi doctoral, Universitat de València, disponible a: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=187600&orden=0&info=link>, consultada el 22/06/2021.
- (2019), «Le stoïcisme de Simone Weil», *Cahiers Simone Weil*, t. XLII, n. 1, p. 1-15.
- RIUS GATELL, Rosa (2014), «À la recherche des savoirs anciens. Simone Weil dans l'air du temps», *Cahiers Simone Weil*, t. XXXVII, n. 3, 223-238.
- (2015), «En busca de saberes antiguos: Simone Weil y María Zambrano», *Segni e Comprensione*, t. XXIX, n. 87, p. 60-77.
- (2016), «De la belleza, el arte y la pintura “verdadera” en Simone Weil», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, n. 5, «Simone Weil, pensar con un acento nuevo», coord. per Emilia Bea i Alejandro del Río, p. 87-97.
- (2018), «Simone Weil lectora de Maquiavelo», a REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz, p. 77-98.
- ROLLAND, Patrice (1980), «Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire», *Cahiers Simone Weil*, t. III, n. 4, p. 245-273.
- (1990), «Simone Weil et le droit», *Cahiers Simone Weil*, t. XIII, n. 3, p.127-161.
- (2001), «Simone Weil et Hannah Arendt: la politique entre le bonheur et le malheur», a NARCY, Michel i TASSIN, Étienne (eds.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, París: L'Harmattan, p. 211-253.
- (2009), «“L'Enracinement” et la société démocratique», a DELSOL, Chantal (dir.), *Simone Weil*, París: Cerf, p. 257-283.
- (2013), «Avant-propos I. Un texte pour la France Libre», a WEIL, Simone, *Œuvres Complètes V: Écrits de New York et de Londres*, 2, París: Gallimard, p. 11-45.
- SAINT-SERNIN, Bertrand (1988), *L'action politique selon Simone Weil*, París: Cerf.
- (2018), «Simone Weil y Spinoza», a REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz, p. 33-53.
- THIBON, Gustave (2019), «Préface», a WEIL, Simone, *La Pesanteur et la grâce*, París: Plon, p. 7-36.
- TOMMASI, Wanda (1995), «Más allá de la ley», a REVILLA, Carmen (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta, p. 51-71.
- (1997), *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Nàpols: Liguori.
- (2010), «Lo bello como encarnación», a BEA, Emilia (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid: Trotta, p. 51-61.
- VETÖ, Miklos (2014), *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, París, L'Harmattan.

- VILLELA-PETIT, Maria da Penha (2011), «A crise das ciências segundo Simone Weil e Edmund Husserl», a LUCCHETTI BINGEMER, Maria Clara i REY PUENTE, Fernando (eds.), *Simone Weil e a filosofia*, Rio de Janeiro: PUC, p. 115-130.
- WEIL, Sylvie (2009), *Chez les Weil: André et Simone*, París: Buchet/Chastel.
- WINCH, Peter (1989), *Simone Weil. «The Just Balance»*, Nova York: Cambridge University Press.
- ZAMBONI, Chiara (1995), «Simone Weil: entre necesidad y deseo», a REVILLA, Carmen (ed.), *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid: Trotta, p. 73-87.
- (2018), «Simone Weil, lectora de textos taoístas», a REVILLA, Carmen i BEA, Emilia (eds.), *Simone Weil*, Buenos Aires: Katz, p. 55-76.

#### 4. Altres fonts primàries

- AGUSTÍ D'HIPONA (1956), *Obras Completas, IV: Tratados sobre la gracia*, Madrid: BAC.
- ANÒNIM (1980), *Les floretes de sant Francesc*, trad. de Bernabé Dalmau, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- ANÒNIM (2012), *Relats sincers d'un pelegrí rus al seu pare espiritual*, trad. d'Àngels Margarit i Victòria Izquierdo, Lleida: Pagès.
- ARENDT, Hannah (2007), *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, trad. de Marina López i Agustín Serrano de Haro, Madrid: Encuentro.
- ARQUIMEDES (1972), *Commentaires d'Eutocius et fragments*, trad. de Charles Mugler, París: Les Belles Lettres.
- BERNAT DE CLARAVALL (2016), *Obras Completas, I*, trad. d'Iñaki Aranguren, Juan María de la Torre i Mariano Ballano, Madrid: BAC.
- BRUHAT, Jean (1983), *Il n'est jamais trop tard*, París: Albin Michel.
- CANCOUËT, Lucien (2011), *Mémoires d'un authentique prolétaire*, París: Vendémiaire Éditions.
- DESCARTES, René (1996), *Œuvres de Descartes*, t. XI, París: Vrin.
- (2007), *Discurs del mètode*, trad. de Pere Lluís Font, Barcelona: Edicions 62.
- DIÒGENES LAERCI (1988), *Vides dels filòsofs*, vol. 1 i 2, trad. d'Antoni Piqué Angordans, Barcelona: Edicions 62.
- FLAVI ARRIÀ (2007), *Anábasis de Alejandro Magno*, trad. d'Antonio Guzmán Guerra, Madrid: Gredos.
- FRANCESC D'ASSÍS i CLARA D'ASSÍS (1993), *Escrits*, trad. de Nolasco del Molar, Joan Giró i Francesc Gamissans, Barcelona: Clàssics del Cristianisme.

- HERBERT, George (2014), *Antologia poética*, trad. de Misael Ruiz Albarracín i Santiago Sanz, Barcelona: animal sospechoso.
- HERÒDOT (2001), *Història*, vol. 2, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- HOMER (2019), *Iliada*, trad. de Pau Sabaté, Barcelona: Bernat Metge.
- HUSSERL, Edmund (2016), *Meditacions cartesianes*, trad. de Francesc Pereña Blasi i Joan González-Guardiola, Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- KROPOTKIN, Piotr (1885), *Paroles d'un révolté*, ed. d'Élisée Reclus, París: Flammarion.  
Disponible a: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5496690s.texteImage>, consultat el 22/06/2021.
- LAGNEAU, Jules (1964), *Célèbres leçons et fragments*, París: Les Presses Universitaires de France.
- LAWRENCE, Thomas Edward (2008a), *Seven Pillars of Wisdom*, Londres: Vintage.
- (2008b), *Guerrilla*, trad. d'Álvaro García-Ormaechea, Madrid: Acuarela. Text original disponible a: <https://www.britannica.com/topic/T-E-Lawrence-on-guerrilla-warfare-1984900>, consultat el 22/06/2021.
- LENIN, V. I. (2017a), *L'imperialisme, fase superior del capitalisme*, trad. d'Addenda, València: Tres i Quatre.
- (2017b), *L'Estat i la revolució*, trad. d'Addenda, València: Tres i Quatre.
- LOUZON, Robert (1931), «La raison des crises économiques», *La Révolution prolétarienne*, n. 115, p. 5-10. Disponible a: <http://cras31.info/IMG/pdf/larpnumero115.pdf>, consultat el 22/06/2021.
- LUXEMBURG, Rosa (1969), *Crítica de la revolució rusa*, trad. de José Arico, Buenos Aires: La Rosa Blindada.
- (2019), *Reforma o revolució*, trad. de Daniel Escribano, Manresa: Tigre de Paper.
- MAQUIAVEL (2013), *El príncep*, trad. de Carme Arenas, Barcelona: Edicions 62.
- MARC AURELI (2008), *Meditacions*, trad. de Joan Alberich, Barcelona: Llibres de l'Índex.
- MARX, Karl i ENGELS, Friedrich (1969), *La ideologia alemanya*, trad. d'Alexandre Ferrer, Barcelona: Edicions 62.
- (2017), *Manifest del Partit Comunista*, trad. de Núria Mirabet i Cucala, Barcelona: Taifa Llibres.
- MARX, Karl (1979), *La misèria de la filosofia*, trad. de Jordi Arquer, Barcelona: 7x7 Edicions.
- (1983), *El capital. Llibre primer, seccions 1a a 4a*, trad. de Jordi Moners i Sinyol, Barcelona: Edicions 62.
- (1984), *El capital. Llibre primer, seccions 4a a 7a*, trad. de Jordi Moners i Sinyol, Barcelona: Edicions 62.
- (1991), *Manuscrits econòmico-filosòfics*, trad. de Gerard Vilar, Barcelona: Edicions 62.

- (2010), *Las crisis del capitalismo*, trad. d'Alberto Nadal Fernández, Madrid: Diario Público.
- MAURÍN, Joaquín (1932), *El Bloque Obrero y Campesino: origen, actividad, perspectivas*, Barcelona: Centro de Información Bibliográfica.
- MAURÍN, Jeanne (1980), *Cómo se salvó Joaquín Maurín*, Madrid: Jucar.
- MONATTE, Pierre (1920), «Lettre à Trotsky». Disponible a: [https://www.marxists.org/francais/monatte/works/1920/03/monatte\\_19200313.htm](https://www.marxists.org/francais/monatte/works/1920/03/monatte_19200313.htm), consultat el 22/06/2021.
- NIETZSCHE, Friedrich (2012), *El anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*, trad. de Carlos Vergara, Madrid: Edaf.
- PLANK, Max (1984), *El coneixement del món físic*, trad. de Jaume Gascon i Rodà, Barcelona: Edicions 62.
- PLATÓ (1986), *Gòrgias*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- (1989), *La República. Llibres I-IV*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- (1990), *La República. Llibres V-VII*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- (1992), *La República. Llibres VIII-X*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- (1997), *El Polític*, trad. de Manuel Balasch, Barcelona: Bernat Metge.
- (2000), *Timeu. Crítias*, trad. de Josep Vives, Barcelona: Bernat Metge.
- QUINT CURCI (1925), *Història d'Alexandre el Gran*, vol. 1, trad. de Manuel de Montoliu, Barcelona: Bernat Metge.
- SÈNECA (2011), *De la brevetat de la vida. De la vida benaurada. De la providència*, trad. de Carles Cardó, Barcelona: Bernat Metge.
- SILVÀ del MONT ATHOS (1982), *Escrits espirituals*, trad. d'Oriol M. Diví, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- SÒFOCLES (2011), *Les dones de Traquis. Antígona*, trad. de Carles Riba, Barcelona: Bernat Metge.
- SOREL, Georges (1972), *Réflexions sur la violence*, París: Éditions Marcel Rivière.
- STEIN, Edith (1998), *La mujer*, trad. de Carlos Díaz, Madrid: Palabra.
- TÀCIT (1926), *Obres menors: Diàleg dels oradors. Agrícola. Germània*, trad. de Miquel Ferrà i Llorenç Riber, Barcelona: Bernat Metge.
- TROTSKY, León (2008), *Acerca de los sindicatos*, Madrid: Fundación Federico Engels.

## 5. Bibliografia complementària

- ARANA, Juan (1987), «La doble significación científica y filosófica de la evolución del concepto de fuerza de Descartes a Euler», *Anuario Filosófico*, vol. 20, n. 1, p. 9-42.

- BIRULÉS, Fina (2007), «Reflexiones sobre vulnerabilidad y violencia», a MOLAS FONT, Maria Dolors (ed.), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona: Icaria, p. 17-25.
- BUTLER, Judith (2004), *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Londres-Nova York: Verso.
- (2009), *Frames of War: When is a Life Grievable?*, Londres-Nova York.
- (2020), *The force of nonviolence: an ethico-political bind*, Londres-Nova York: Verso.
- CAVARERO, Adriana (2019), «Inclinaciones desequilibradas», trad. d'À. Lorena Fuster, *Papeles del CEIC*, n. 2, p. 1-12.
- CHAMBELLAND, Colette (1986), «Monatte lecteur de Sorel», *Cahiers Georges Sorel*, n. 4, p. 140-146.
- COLOMINES I COMPANYS, Agustí (2020), «La segona vida de Joaquín Maurín: Nova York i la creació de l'American Literary Agency (ALA)», *Afers*, n. 95/96, p. 177-197.
- CONSOLARO, Francesca (2009), «Il “vulnerable” come chiave del “mondo che viene”: considerazioni etimologiche», *Filosofia política*, t. XXIII, n. 1, p. 45-50.
- ELLUL, Jacques (2018), *Pour qui, pour quoi travaillons-nous?*, París: La Table Ronde.
- FERRATER, Gabriel (1979), *Les dones i els dies*, Barcelona: Edicions 62.
- HENRY, John (2007), «Isaac Newton y el problema de la acción a distancia», *Estudios de Filosofía*, n. 35, p. 189-226.
- IBÁÑEZ SALAS, José Luis (2013), *El franquismo*, Madrid: Sílex.
- JULLIARD, Jacques (1972), «La Charte du Travail», a *Le gouvernement de Vichy. 1940-1942*, París: Armand Collin, p. 157-210.
- ORTIZ ACUÑA, Leonardo (2014), «Galileo y Descartes: la matematización de la física», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. LIII, n. 135, p. 107-116.
- PLA I CARRERA, Josep (2016), *Història de la matemàtica: Egipte i Mesopotàmia*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- ROY RAMÍREZ, Edgar (1979), «Galileo y el principio de inercia», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XVII, n. 45, p. 31-36.
- RIUS GATELL, Rosa (ed.) (1997), *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Barcelona: Columna.
- SACRISTÁN, Manuel (1983), «Pròleg», a MARX, Karl, *El capital. Llibre primer, seccions 1a a 4a*, trad. de Jordi Moners i Sinyol, Barcelona: Edicions 62, p. 5-9.
- SIRINELLI, Jean-François (1994), *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, París: Presses Universitaires de France.