

Simone Weil.
La conciencia del dolor y de la belleza

Edición de Emilia Bea

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

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

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

© Emilia Bea, 2010

© Los autores, para sus colaboraciones, 2010

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

PRÓLOGO

Emilia Bea

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

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

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

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

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

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

PRÓLOGO

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

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

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

NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA INTELECTUAL Y ESPIRITUAL

Emilia Bea

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

I

Simone Weil nace en París el 3 de febrero de 1909 en el seno de una familia de clase media con un nivel cultural muy elevado y una especial sensibilidad para el arte y la música. Los Weil eran judíos agnósticos, plenamente asimilados y ajenos a su tradición de origen, aunque los abuelos paternos sí eran judíos practicantes. Ella definirá a sus padres —el doctor Bernard Weil y Selma Reinherz¹— como librepensadores y dice haberse criado en la tradición helénica, cristiana y francesa y sin

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

ninguna formación religiosa. Para conocer el ambiente familiar que se respiraba baste recordar que los juegos de Simone y su hermano André consistían en memorizar largas escenas de Racine o resolver problemas de álgebra. Eran «casi siempre un mundo impenetrable» para los otros niños pues vivían en un «universo exclusivo» lleno de alusiones literarias². Aunque ambos están extremadamente dotados intelectualmente, André destaca antes, sobre todo en el terreno científico, llegando a ser uno de los matemáticos más importantes del siglo XX. Ante su gran inteligencia, en una carta de 1942, que ella misma denomina como su «autobiografía espiritual», llegará a confesar:

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

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

En el desarrollo de estos rasgos connaturales a su personalidad y en su formación intelectual tendrá una gran importancia su encuentro con Alain, su maestro en el instituto, quien la ayudará a entrar en contacto con la filosofía griega, especialmente con Platón, y despertará en ella su temprana preocupación política. Como escribe Simone Pétrement, amiga y biógrafa de Simone Weil, en la clase de Alain comienza su filosofía⁴, aunque, con tan sólo dieciséis años, ya parecía haber elegido su camino: la rebelión contra el orden social, la severidad respecto a los poderes y la elección de los pobres por compañeros. Su sensibilidad hacia los oprimidos y la miseria parece innata, un rasgo de carácter que

2. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid, 1997, p. 31.

3. A lo largo del libro las obras de Simone Weil se citan de acuerdo con las siglas indicadas anteriormente.

4. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil*, cit., p. 54.

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

Así, en la etapa de estudios universitarios en la prestigiosa Escuela Normal Superior no dejará de compaginar la reflexión filosófica y la actividad social de carácter obrerista y antimilitarista. Simone Weil, que era la única chica de su promoción, tiene poco que ver con la mentalidad de la mayor parte de los intelectuales que realizaban en aquellos años sus estudios universitarios, como Jean-Paul Sartre, Paul Nizan, Raymond Aron, Lévi-Strauss... Ella era muy crítica respecto a esa élite inconformista y pretendidamente antiburguesa constituida por «intelectuales de partido», pertenecientes al Partido Comunista francés y por los llamados *compagnons de route*. En este sentido afirma: «a los dieciocho años sólo me atraía el movimiento sindical». Y, en efecto, desde muy joven se vincula a grupos de extrema izquierda de carácter anarquista y sindicalista-revolucionario, y centra su interés en una acción sindical libre e independiente de los partidos, fuertemente obrerista y preocupada, sobre todo, por la educación popular, en la línea de Sorel, Pelloutier o Proudhon⁵.

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

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

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

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

ranzas, predice la victoria rotunda de Hitler y la caída del movimiento proletario alemán⁷. También frente a una gran parte de intelectuales de izquierda, toma conciencia de la subordinación de los partidos comunistas occidentales al aparato estatal soviético, que ya no puede considerarse un Estado obrero dada su degeneración autoritaria y burocrática. A partir de ahora, en los escritos reunidos en la obra *Opresión y libertad*, criticará duramente el estalinismo y el fascismo, siendo una de las primeras en denunciar el poder totalitario.

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

La nueva forma de opresión descrita por Weil estaría cerca de lo que Hannah Arendt denomina «dictadura de lo impersonal», esto es, un sistema en el que nadie crea, nadie entiende y nadie responde de nada en primera persona, donde el poder ya no pertenece al sujeto sino a la función. Reflexiones sobre la opresión que causan una auténtica convulsión en el movimiento revolucionario, comentadas por figuras clave como su gran amigo Boris Souvarine o el mismo Leon Trotsky⁹ y que Albert Camus elo-

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

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

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

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

II

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

La descripción de la condición obrera se realiza en páginas conmovedoras, donde el sufrimiento cotidiano del trabajador anónimo se presenta en toda su crudeza. Simone Weil intenta expresar la desgracia callada, el cansancio, el miedo, la humillación, la angustia y la muerte de las facultades mentales a las que conduce la moderna servidumbre industrial. Ella misma confiesa haber caído en la tentación más fuerte que comporta esta vida: la de no pensar para no sufrir¹².

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

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

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

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

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

la consecución de la libertad humana, entendida como relación adecuada entre pensamiento y acción. El trabajo manual consciente reviste para ella una función liberadora incomparable; de ahí que reclame la necesidad de pensar una filosofía del trabajo¹³ que lo coloque en el centro de nuestra civilización. Una civilización popular con una cultura obrera que permita tomar conciencia del contacto directo con la belleza del universo que proporciona el trabajo manual. Sería, por ello, una civilización de la sobriedad donde no se despilfarrarían los recursos, y los bienes materiales y espirituales podrían ser compartidos por todos no privando de ellos a las generaciones futuras. Aunque este aspecto no suele ser destacado, Weil fue pionera en este campo, pues mucho antes de extenderse la sensibilidad ecológica, había proyectado importantes transformaciones de tipo técnico y organizativo que anticipan elementos de algunas corrientes del movimiento ecologista. A su juicio, el objetivo de vivir en comunidades construidas «a escala humana» debía pasar por la creación de una tecnología no agresiva para el hombre y para la naturaleza, y por el diseño de una organización productiva descentralizada, donde los trabajadores pudieran apropiarse interiormente de aquello que les rodea y pudieran acceder a la verdadera cultura.

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

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

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

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

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

Otra experiencia que tendrá también un gran impacto sobre ella y sobre su visión de la condición humana es su breve participación como miliciana en la guerra civil española junto a los anarquistas en la columna Durruti, en agosto de 1936¹⁴. Su objetividad e imparcialidad en la descripción de los hechos superará el partidismo de la mayor parte de la literatura sobre la contienda. Podemos mencionar, en este sentido, la célebre carta a Georges Bernanos, publicada en el libro *Escritos históricos y políticos*. En la carta leemos:

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

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

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

neutralidad y no intervención de la Francia de los años treinta. Ante las ansias de poder del Tercer Reich, los países democráticos debían hacer autocrítica y mirar en su propio pasado. No es posible enfrentarse al enemigo reproduciendo sus mismas taras. Simone Weil denuncia las contradicciones de la política exterior francesa, en especial en lo concerniente a la cuestión colonial. La crítica se centra en la conjunción de subordinación política, explotación económica y desarraigo cultural vividos en las colonias y derivados de un Estado centralista y dominador, que es indiferente ante el sufrimiento provocado dentro y fuera de sus fronteras. Para Francia, sólo será legítimo oponerse a Hitler, si reniega también de su pasado esclavista y colonial¹⁵.

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

III

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

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

Durante la guerra, el horizonte de su obra será, como siempre, la identificación con estas personas situadas en la cuneta de la historia. La ocupación de Francia por las tropas alemanas resulta determinante, pues su origen judío la conduce al exilio. En 1940 abandona París, junto a sus padres, ante la persecución antisemita buscando refugio en Marsella, en la Francia libre, donde pasará dos años especialmente fructíferos centrados en su búsqueda religiosa, de la mano del filósofo católico Gustave Thibon (en cuya explotación agrícola trabajaría algún tiempo) y del sacerdote dominico Joseph-Marie Perrin, que serán los legatarios de gran parte de su obra¹⁶. Junto a ellos podemos citar a otros dos grandes amigos a los que desvelará sus pensamientos más íntimos: el poeta occitano Joë Bousquet, paralítico de guerra, al que sólo verá en una ocasión, y el campesino anarquista Antonio Atarés, recluido en un campo de internamiento y al que nunca llegará a conocer personalmente. Aunque sus adscripciones ideológicas eran muy diferentes, en la profundidad de sus corazones, los cuatro participaban del único conocimiento realmente importante: que las cosas y los seres existen realmente, más allá de nuestra perspectiva y de nuestros deseos e intereses. La amistad ayuda en esta tarea, pues «es el milagro por el que un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como el alimento» (ED 125).

En la ciudad de los exiliados, por la que transitan miles de desarraigados obligados como ella a abandonar los territorios ocupados, Simone Weil, víctima de la tragedia de su tiempo, pasa, sin embargo, por un periodo de gran creatividad y plenitud. Este periodo, que ha sido definido como la estación de la amistad¹⁷, será vivido por ella como una apasionante aventura espiritual reflejada en escritos de una gran belleza.

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

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

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

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

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

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

LO BELLO COMO ENCARNACIÓN*

Wanda Tommasi

«La belleza del mundo es la sonrisa llena de ternura que Cristo nos dirige a través de la materia. Él está realmente presente en la belleza universal» (ED 102). Para Simone Weil, la belleza de lo creado es aquello que invita a amar el orden del mundo, en su necesidad impersonal: situada en el punto de intersección entre necesidad y bien, la belleza es la sonrisa de Dios en la materia, es la caricia de aquel Dios que, habiéndose ausentado del mundo, ha dejado en él la huella de su presencia. La vía de la belleza es, junto a la de la desgracia, una puerta abierta a lo sobrenatural: por esto, para Simone Weil, lo bello es una vía privilegiada para acceder a lo divino¹. Lo es en especial en el horizonte contemporáneo, en el que, mientras que la autoridad de la religión está en declive, continúa vivo el prestigio de la ciencia y del arte. El amor por lo bello está todavía bien presente en la vida profana:

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

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

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

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

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

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

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

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

Sin embargo, en los textos weilianos se da, a mi juicio, un conflicto subterráneo, sustancialmente no resuelto, entre el componente platónico, que marca la escala ascendente del *eros*, y el componente cristiano, que indica, en cambio, como prioritario un recorrido descendente, que del *ágape* divino llega hasta el hombre, pasando por el descenso de Dios y el misterio de la encarnación. En realidad, en el cristianismo los dos recorridos son complementarios, pero el camino descendente del *ágape* se produce antes y es la condición del camino ascendente del *eros*³. También en el platonismo cristiano de Weil⁴ los dos caminos, ascendente y descendente, están estrecha y mutuamente relacionados: no obstan-

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

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

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

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

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

La influencia de Platón⁵ se deja sentir ante todo en la teoría de la creación artística de Simone Weil: a tal efecto, la autora realiza una original reelaboración de los textos platónicos, que en realidad llega a operar un desvío respecto al pensamiento del filósofo griego. De hecho, como es sabido, en el libro décimo de la *República* Platón había condenado el arte, porque el arte es para él una mala mimesis, que imita al mundo sensible, el cual es también la copia de lo suprasensible, produciendo así una copia de la copia y alejándose irremediamente del modelo trascendente. Poniendo entre paréntesis la condena platónica del arte, Simone Weil se sirve de la distinción platónica entre buena y mala mimesis para distinguir el arte de primer orden del de nivel inferior: si la buena mimesis es aquella que se refiere directamente al modelo trascendente para extraer su inspiración, la mala mimesis es, por el contrario, la que imita naturalmente el mundo sensible dejando de ponerse a la escucha de lo divino⁶.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tratemos ahora de detenernos precisamente en esta última dirección, en la referente al movimiento descendente del *ágape*: se trata de un componente, a mi juicio, nada platónico, sino auténticamente cristiano. Aquí encontramos la belleza como una forma de encarnación, como fruto de un descenso de Dios que no es gravedad sino amor. Estamos en el espacio del Hijo, del Cristo, en el corazón del misterio cristiano. El tiempo del Hijo, del Dios encarnado, es el presente, distinto del pasado del Padre y del futuro del Espíritu⁷. Cristo, el Dios que se ha hecho hombre, aceptando la condición humana en su fragilidad y como una criatura, se propone como modelo concreto que imitar por cada uno de nosotros, y nos invita a captar en el rostro del prójimo, en el tiempo y en la historia, los signos de su presencia. Si se acepta en toda su profundidad el misterio de la encarnación, ya no hay que huir del presente, del tiempo y de la historia, no es necesario desencarnarse según el recorrido ascendente del *eros*, sino, al contrario, hay que aceptar íntegramente el peso de la encarnación. En esta dirección, a mi juicio antiplatónica y auténticamente cristiana, lo bello aparece como testimonio de la encarnación de Dios en el mundo: «La presencia de la belleza en el mundo es la prueba experimental de la posibilidad de la encarnación» (OC VI/3, 398).

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

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

La belleza es, kantianamente⁸, una finalidad sin ningún fin particular: por ello, es lo único que puede hacer soportable una condición, la de los trabajadores manuales, cuya existencia está caracterizada por la ausencia más completa de finalidad, por el tedio más opresor: «Una sola cosa hace soportable la monotonía, una luz de eternidad: es la belleza» (CO 309). Sólo la belleza permite dirigir el propio deseo, no a algo que se querría obtener, sino a lo que simplemente es:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La leche de la Virgen es la belleza del mundo. El mundo es perfectamente puro desde el punto de vista de la belleza.

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

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

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

III

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

EL PROYECTO CÍVICO

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

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

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

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

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

Georges Bataille también vincula el compromiso ético weiliano al cristianismo. En su novela, *El azul del cielo*, cuando Lazare, el personaje inspirado en Weil, afirma: «Pase lo que pase debemos estar al lado de los oprimidos», el protagonista reconoce inmediatamente esta actitud política como cristiana⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(EL 17). Esta sacralidad del individuo impide que se le pueda ocasionar daño alguno. Conviene leer las sobrecogedoras descripciones de este documento weiliano desde la perspectiva de una humanidad maltratada por la tiranía de los totalitarismos y por los estragos ocasionados por el conflicto bélico. Evitar la repetición de las atrocidades cometidas durante la segunda guerra mundial tendría que ser el gran objetivo de la humanidad, un objetivo para el cual no es necesario idear ningún fundamento teórico, porque es indiscutible. Según el propio Adorno, reclamar una justificación teórica podría ser una auténtica monstruosidad⁵.

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

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

A MODO DE CONCLUSIÓN

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

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

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

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

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

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

Conciencia de la esclavitud inherente a la condición humana¹⁶, percepción de la belleza y del sentido de lo impersonal, valoración de las prácticas religiosas, así como de los objetos y textos sagrados, se convierten en factores fundamentales en la experiencia religiosa de la autora y sustentan las líneas básicas de su reflexión al respecto.

EN LA PERSPECTIVA DE LA ATENCIÓN

Sobre el fondo de su breve pero muy densa biografía el tema de la atención¹⁷ adquiere un perfil tan marcado que no puede ser pasado por alto. La relevancia de este tema, sin embargo, lejos de atenuar su complejidad más bien la acentúa, obligando a esa lectura múltiple a la que la autora invita como modo de salir de las ilusiones que nacen del punto de vista personal, de la dinámica de la imaginación y del mecanismo de la fuerza que impone una única perspectiva.

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

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

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

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

19. *Ibid.*, p. 178.

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

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

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

20. *Ibid.*, p. 179.

21. *Ibid.*

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

23. *Ibid.*, p. 180.

el ser humano «en el extremo de sus facultades extiende sus brazos, se detiene, mira y espera» (*Ibid.*, 149). Bajo este otro aspecto la atención se opone a la voluntad y, concretándose como *attente*, se inserta en la reflexión de la autora sobre la acción no-actuante y sobre la des-creación del yo²⁴, desarrollada tras el giro que introduce en su pensamiento la experiencia mística.

Hay, sin embargo, una profunda coherencia entre el ejercicio de la atención intelectual que, dirigida, por ejemplo, a la geometría, pone en contacto con la necesidad y da acceso a lo impersonal, por una parte, la propuesta de una «política de la atención»²⁵ frente a la deriva idolátrica de la sociedad²⁶ en sus últimos escritos, por otra, y, en último término, esa forma de atención que «en su grado más alto», «pura y sin mezcla», dice que «es oración» (GG 153). Respecto a esta aparente evolución, M. Vetö ha señalado dos etapas de superación de la perspectiva personal, que corresponderían a «la no-perspectiva abierta por la inteligencia y la perspectiva de Dios abierta por el amor que ella califica de sobrenatural»²⁷; el hecho de que la experiencia mística marque una inflexión perceptible en el tratamiento de muchos de sus temas, desde el punto de vista del tema de la atención, al hacer de ésta, en su grado extremo, «la facultad creadora del hombre», proporciona un punto de referencia para reparar en el modo en el que se integra en su preocupación política, acentuando el compromiso que, en sus últimas obras, se orienta a una refundación radical de la civilización, porque «la magnitud del genio de una época es rigurosamente proporcional a la magnitud de atención extrema, es decir, de religión auténtica, en dicha época» (GG 154).

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

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

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

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

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

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

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

Tal vez para acercarnos a este nivel de atención pueda ayudar la compañía de Cristina Campo, una autora profundamente weiliana en muchos sentidos y considerablemente sensible, en concreto, a este tema, llegando incluso a haber proyectado la creación de una revista que, con el título *L'attenzione*, respondiese a una concepción de la «lectura» sustentada en la disponibilidad del pensamiento que, «vacío y a la espera», se abre a la verdad desnuda del objeto²⁹.

Al final de su nota introductoria a la traducción italiana de *A la espera de Dios* Cristina Campo³⁰ dice que su finalidad no es sino «proponer al

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

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

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

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

Si se atiende a la cronología de la relación entre ambas autoras es posible destacar un segmento en el que resulta claramente perceptible una evolución y que iría de la redacción del escrito sobre «La gravedad y la gracia en *Ricardo II*», probablemente en 1952, un examen del *malheur* shakespeariano cuajado de alusiones a Weil³⁵, a la de la Introducción a la traducción italiana del que considera «un inmenso

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

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

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

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

34. *Ibid.*, p. 61.

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

libro [...] un gran clásico precristiano»³⁶, *A la espera de Dios*, de 1972, pero en el que a partir de la consideración de la posición «inequívoca» de Weil en el umbral de la Iglesia católica apunta las insuficiencias teológicas, y también morales, de la autora, derivadas, en su opinión, de la falta de lecturas que le hubieran sido necesarias³⁷. En esta etapa, en la que la convivencia con Elémir Zolla es con toda probabilidad determinante³⁸, la presencia de elementos weilianos en Cristina Campo es continua como lo muestra su trabajo de traducción, el contacto que establece y mantiene con la madre de la autora, Selma Weil, las referencias explícitas en su correspondencia y, naturalmente, el tono y el contenido mismo de sus trabajos, que da testimonio de su interés por un pensamiento que se cruza con el suyo y con el que se teje sin confundirse. Y es justamente el hecho de que no se confundan sus voces lo que concede a las observaciones de Cristina Campo un valor singular como perspectiva de lectura, síntoma y signo de la huella de Weil en una autora cuya aristocrática distinción espiritual y voluntad de perfección, habitualmente señalada, no parece ajena a la advertencia weiliana respecto a la mediocridad que castiga el «crimen» de «no conceder atención a la belleza del mundo» (PD 88-89).

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

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

36. *Ibid.*, p. 168.

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

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

ley de la gravedad que los sitúa en la desventura: no hay nada que «no se pliegue a la necesidad» porque «aquí todo obedece a la ley de la gravedad»³⁹; el autor, sin embargo, sorprende y detiene «al borde de la caída» esos gestos en los que, sin rastro de aversión o rencor, la «contemplación milagrosamente límpida de la propia desventura» propicia instantes en los que la gracia rescata de los efectos de la gravedad, transmitiendo «esta maravillosa conciencia del nudo de la tragedia humana, de la reciprocidad e inconciliabilidad simultánea de los elementos que la componen» y ligan con tanta fuerza a los seres humanos⁴⁰. En esta obra, nos dice, «todo es elocuente: la desnudez de las imágenes, elevadas a su máxima tensión intelectual; el extraordinario sentido del tiempo, medido con dureza y minuciosidad por el verso; el esfuerzo, sobre todo, por contenerlo todo en los límites del más puro dolor»⁴¹; por eso se pregunta cómo llegó su autor a «ese perfecto equilibrio de percepciones espirituales», único en el conjunto de su obra en la que *Ricardo II* representa una «inconfundible pausa que denuncia las primeras grandes experiencias del alma»⁴².

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

Con posterioridad Cristina Campo se detendrá muy especialmente en otra obra, incompleta, pero en la que «confluyen como en un delta las vetas del pensamiento de Simone Weil» y que, añade, «podríamos definir como la traducción poética del ensayo sobre la *Iliada*»⁴³: «Una tragedia de Simone Weil: *Venecia salvada*», que apareció como Introducción a su traducción del texto weiliano en 1963, aunque existe una versión precedente de 1956⁴⁴, lo que confirmaría su interés en esta obra; una obra literalmente centrada en la relación entre «la ley de la necesidad y el amor sobrenatural («aunque se dirija a cosas de esta tierra»): amor al que aquí se refiere con otro de sus nombres: facultad de atención»⁴⁵. Si digo

39. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., pp. 24-25.

40. *Ibid.*, p. 27.

41. *Ibid.*, p. 29.

42. *Ibid.*

43. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., p. 51.

44. Se trata de un guión radiofónico, conservado en los archivos de la RAI de Florencia, que se considera una primera redacción, ampliamente alternativa, de la Introducción a *Venecia salvada*, texto recogido en *Sotto falso nome*, cit., sin variantes.

45. C. Campo, *Sotto falso nome*, cit., p. 52.

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

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

«EN PEQUEÑAS DOSIS»

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

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 57.

48. C. Campo, *Gli imperdonabili*, cit., p. 167.

49. *Ibid.*, pp. 169-170.

50. C. Campo, *Lettere a Mita*, cit., p. 171.

MÍSTICA Y DESCREACIÓN

Miklos Vetö

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por lo que concierne a la mística descriptiva, se encuentra consignada sobre todo en documentos de la vida espiritual que van desde las autobiografías de los santos y de otras figuras religiosas significativas hasta las grandes «clasificaciones» sistemáticas, surgidas de la experiencia y de la observación, y en especial de la dirección espiritual que han prodigado, por ejemplo, los místicos españoles del siglo XVI como Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, y también los maestros de la escuela francesa como Francisco de Sales o Fénelon. Los maestros de la mística descriptiva no pretenden situarse en el corazón de la divinidad, y sobre todo no aspiran a obtener a través de la mística un conocimiento íntimo y adecuado de la divinidad en sí misma. No-deductiva y experimental, esta vía no se refiere a Dios en sí mismo. En términos generales, no tiene ningún tipo de ambición metafísica y no aspira a transmitir conocimientos sobre la estructura de la realidad o las conexiones ontológicas entre la divinidad y la criatura inteligente. La mística descriptiva se conforma casi siempre con describir las experiencias y los acontecimientos que parecen jalonar las relaciones entre las almas contemplativas y orantes y Dios, entre el hombre que aspira a reunirse con su creador y la divinidad condescendiente con él. Si *esta* mística es más modesta y más humilde, porque no pretende ningún conocimiento de Dios en sí mismo y no confía en el poder inmanente del concepto, no es por ello menos antropocéntrica, pero antropocéntrica en un sentido que se podría clasificar de «positivo». De manera que estando todo perfectamente claro en cuanto a la trascendencia absoluta y la gratitud soberana de la gracia, la gracia que opera en nuestras relaciones con Dios y en la unión con él, centra y concentra su trabajo en la observación y el análisis de lo que ocurre en el interior del sujeto humano³.

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

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

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

II

El término «descreación» es un neologismo. Charles Péguy lo utiliza ciertamente en un sentido diametralmente opuesto⁴. Simone Weil se sirve de él con bastante frecuencia, aunque no de una manera verdaderamente sistemática y consecuente, y no está ni siquiera segura de la ortografía de la palabra⁵. El término, o más bien la noción que traduce, significa una oposición a la creación y a sus obras; implica, e incluso prescribe, la posibilidad o, de hecho, la necesidad de deshacer la creación y a la criatura. Naturalmente, este «deshacer» no es la destrucción-aniquilación, y el sentido y el alcance de «creación» debe ser calificado.

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

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

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

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

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

5. Sobre la «descreación», véase M. Vető, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, L'Harmattan, Paris, 2019, pp. 19 ss.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

SIMONE WEIL, ¿LA ÚLTIMA FILÓSOFA DEL TRABAJO?

Robert Chenavier

Hubo una «edad de oro del trabajo para la filosofía» en el curso de los años que siguieron a la guerra y hasta el final de los años cincuenta¹. En la *Crítica de la razón dialéctica*, que acaba intelectualmente este periodo, Sartre subraya que esta «edad de oro del trabajo para la filosofía» se debió a la «presencia tenaz, desde mi horizonte, de las masas obreras, cuerpo enorme y sombrío que vivía el marxismo»². Este «cuerpo enorme» encarnaba la causa de una emancipación de la humanidad *por* el trabajo, más que una eventual emancipación *del* trabajo en sí mismo, en una fase superior de la sociedad comunista, tal como lo concebía Marx.

Las figuras dominantes del trabajo obrero han quedado hoy debilitadas por nuevas formas de organización de las tareas, el peso del marxismo ha disminuido y el concepto de clase obrera se ha vuelto problemático. Desde *Adieux au prolétariat*³, de André Gorz (1980) hasta *La fin du travail*⁴, de Jeremy Rifkin (1996), pasando por *Le travail, une valeur en voie de disparition*⁵, de Dominique Méda (1995), no daríamos abasto a la hora de enumerar razones para renunciar a una reflexión filosófica sobre el trabajo.

1. En la introducción a su obra *Travail et philosophie. Convocation mutuelle*, Y. Schwartz escribe: «La lectura de la *Crítica de la razón dialéctica* autoriza a pensar que las décadas de los cuarenta y de los cincuenta —que dicha obra de Sartre termina [...] intelectualmente— fueron la edad de oro del trabajo para la filosofía. [...] Esta edad de oro ya no es» (Octares, Toulouse, 1994, p. 3).

2. J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, en *Obras completas III*, trad. de M. Lamana, Aguilar, Madrid, 1982, pp. 915 ss.

3. A. Gorz, *Adiós al proletariado: más allá del socialismo*, Ediciones 2001, Barcelona, 2001.

4. J. Rifkin, *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo, el nacimiento de una nueva era*, Paidós, Barcelona, 2008.

5. D. Méda, *El trabajo: un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Nos preguntaremos, por tanto, si la filosofía debe «abandonar de una vez por todas un objeto de estudio que ya no tendría consistencia propia». ¿Habría que dejar el sitio para «discursos indirectos» sobre el trabajo, como los de los sociólogos, los juristas, los economistas o los gestores de recursos humanos? Examinemos, pues, la situación de las filosofías del trabajo, preguntando a tres figuras eminentes del pensamiento contemporáneo: a Simone Weil, sobre todo, pero también a Hannah Arendt y a André Gorz.

LUGAR QUE OCUPA EL TRABAJO EN UNA FILOSOFÍA PRIMERA

Un materialismo espiritual o un espiritualismo materialista

En 1943, Simone Weil escribe: «Una filosofía del trabajo está por hacerse. Es tal vez indispensable. Es tal vez una necesidad más particularmente en esta época» (OL 198). Ahora bien, ni siquiera Marx emprendió, en este campo, «el esbozo del esbozo» y «casi no ha dado más que algunas indicaciones» (*Ibid.*). Así, toda la historia de la filosofía podría volver a leerse según dos tesis enunciadas por Simone Weil. La primera surge de la única salvedad que puede hacerse a los griegos, a los que tanto admira, y es que hay una laguna en la concepción de un ideal de vida en Grecia, que podría resumirse en esta nota de los *Cuadernos*: «Arte/ciencia/trabajo/filosofía primera. Platón no dijo más que la mitad» (OC VI/1, 424). En segundo lugar, señalar de entrada que «las indicaciones» que dio Marx para una filosofía del trabajo no pueden ser ajenas al hecho de que «si no se tiene en cuenta lo sobrenatural, es razonable ser materialista» (OL 206).

Hay que ser un materialista coherente, y Marx no lo fue, según Simone Weil... En una palabra: el *platonismo* queda incompleto si no se deja lugar en él para una filosofía del trabajo, pero ningún *materialismo* puede ser coherente si no admite la realidad de lo *sobrenatural*. Nos encontramos, pues, en el punto de convergencia de dos líneas de pensamiento, punto que marca el origen mismo de la filosofía de Simone Weil. Ella ha consagrado buena parte de su pensamiento a reducir la oposición entre un Platón, cuya teoría del conocimiento habría reconocido el ámbito del trabajo, y un Marx que habría sido un materialista que tuvo en cuenta la realidad sobrenatural.

Superar a los filósofos «desde el interior de su pensamiento»

Es en cierto modo natural que Simone Weil, con independencia de su compromiso social, termine encontrando a Marx para realizar lo que

Rolf Kühn ha denominado una «integración de un materialismo histórico en cierta forma de idealismo geométrico y trabajador»⁶. Según Simone Weil, Marx concibe la realidad en su contacto con el pensamiento y con el mundo. Si el trabajo es la actividad humana por excelencia, es porque primero se da un pensamiento que es interpretado como disposición para actuar, y cuando afirma que «la filosofía del trabajo es el materialismo» (OC I, 378), enseguida comenta: «el materialismo no se puede concebir sin la noción de espíritu» (*Ibid.*, 379). El «gesto necesario», dictado a la acción por el trabajo aunque impuesto por la materia, es del espíritu: «Todo es materia menos el pensamiento, que es quien capta la necesidad» (*Ibid.*).

Simone Weil evita, sin embargo, toda interpretación idealista, que implique ejercer el pensamiento fuera de cualquier contacto con la necesidad real, y añade: «No hay pensar y trabajar; el trabajo no es menos pensamiento que la reflexión. No es menos que ésta un acto absoluto del espíritu» (*Ibid.*). En este sentido puede considerarse el pensamiento de Marx una filosofía del sujeto, como una búsqueda del entendimiento en acto, en el trabajo. Simone Weil inscribe a Marx en la línea de los filósofos que, partiendo del sujeto determinado empíricamente, se preguntan qué es lo que eso quiere decir cuando el sujeto encuentra en su espíritu una idea o halla una realidad en su actividad.

Sin embargo, de entre los descendientes de Platón, Descartes o Kant, ninguno se dio cuenta con la suficiente claridad de los límites de su método: «Platón no dijo más que la mitad», como acabamos de ver. Descartes dijo explícitamente lo que Platón sólo sobreentendió, llevándolo hasta la idea de una geometría «vuelta hacia el mundo» (*Ibid.*, 96), pero no descubrió el medio de comprender sin dejar de percibir. Y Kant, aunque reconoce con Alain que reveló el vínculo entre el entendimiento y la intuición (haciéndolo aparecer en su ejercicio real), no llegó, sin embargo, hasta esta toma del cuerpo sobre la exterioridad por parte del trabajo, por lo que habría que pensar, más que él, sobre la actividad formativa por la que el sujeto pasa de la impresión al objeto.

En cuanto a Marx, descubrió la explicación del proceso histórico en las relaciones entre individuos, relaciones que son producto de las actividades de éstos, pero llegó a hipostasiar (OL 155) las condiciones reales de dicha actividad e hizo de ella una esencia que se realiza. Con ello ha sido infiel a su filosofía del trabajo, que era lo más interesante en él.

Por último, una referencia en el *Diario de fábrica* (CO 201-281) a su maestro Alain, que fue capaz de reconocer que «una filosofía del tra-

6. R. Kühn, en *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, bajo la dirección de G. Kahn, Aubier, Paris, 1978, p. 338.

bajo está en el limbo»⁷, aunque tenía una visión demasiado «superficial y primaria del maquinismo» como para elaborarla.

El trabajo, principio crítico del milenarismo

Considerando a Marx de forma más particular, Simone Weil, en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, esboza una crítica del marxismo sobre la base de la verdadera contradicción que mina nuestras sociedades. Dicha contradicción no se daría entre fuerzas productivas y relaciones de producción (dificultando estas últimas el desarrollo de las primeras), sino entre desarrollo de fuerzas productivas y condiciones materiales de la producción.

Simone Weil retoma una tesis expresada por Julius Dickmann⁸, un austromarxista muy original, que mostró que la lucha por el poder no cesa de transformar las condiciones de la producción, impulsando su desarrollo pero limitando al mismo tiempo su base material (recursos naturales, fuentes de energía...). Una vez que la búsqueda del poder traspasa los límites que le imponen sus condiciones naturales, se extiende «más allá de lo que puede controlar» y engendra despilfarro, desorden creciente, y, finalmente, opresión. «Parece que el capitalismo atraviesa una fase de este género», dice Simone Weil (LOS 91).

Sobre esta base, puede reprocharle a Marx que haya extrapolado, sin precauciones, la concepción de una sociedad cuya producción estaría enteramente automatizada y en la que, en consecuencia, el trabajo llegaría a desaparecer. La idea de un crecimiento continuo de los rendimientos del trabajo, que llegaría hasta la hipótesis de la supresión del trabajo, le parece una idea tan absurda como la del movimiento perpetuo. Mientras que en el terreno científico se ha hecho justicia a esta idea, en el ámbito de lo social «las divagaciones son mejor acogidas», dice. Y tomando como base el lugar del trabajo en las condiciones de la vida social, Simone Weil construirá una crítica original a esas «divagaciones», a las que podría llamar el «milenarismo» de nuestra época. Efectúa esta crítica según un principio kantiano que habría integrado la dimensión del trabajo.

El milenarismo entusiasta de nuestra época no se presenta como una ensoñación novelesca. Nuestra ignorancia de la noción de límite tiene fuentes características de la Modernidad, que Simone Weil descri-

7. Alain, Carta a Simone Weil, 28 de junio de 1935: *Bulletin de l'Association des Amis de Alain* 58 (1984), p. 28.

8. J. Dickmann (1895-1938?) fue un teórico austriaco del movimiento obrero, que hizo un uso original del método de Marx. Publicó varios artículos en *La Critique Sociale*. «La véritable limite de la production capitaliste», estudio que apareció en el número 9, de septiembre de 1933, impresionó a Simone Weil e influyó directamente en la redacción de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*.

be así: «Nuestra cultura, que se dice científica, nos ha proporcionado el funesto hábito de generalizar, de extrapolar arbitrariamente, en lugar de estudiar las condiciones de un fenómeno y los límites que éstas implican» (LOS 56). Si el pensamiento de Marx es considerado como ejemplo privilegiado de «esta costumbre viciosa de la extrapolación sin control» (OL 223), es porque ha hecho uso de la dialéctica al servicio de una metafísica del devenir sin fin, mientras que «la noción que *debería* desprenderse del vuelco de los contrarios es la de equilibrio», noción que ignoran los teóricos del «socialismo científico» (OC VI/1, 77).

Simone Weil centra su análisis, esencialmente, en la tesis del desarrollo *ilimitado* de las fuerzas productivas. Esta tesis relaciona a Marx con Lamarck, «quien fundaba todo su sistema biológico en una inexplicable tendencia de los seres vivos a la adaptación» (LOS 51). La hipótesis de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas implicaría «un crecimiento ilimitado de los rendimientos del trabajo» cuyo principio parece, también, inexplicable. En este terreno, el pensamiento crítico debe escapar de la extrapolación sin control, a través del estudio de las «condiciones de un fenómeno y [de] los límites que éstas conllevan». Por lo demás, tal punto de vista corresponde al de Darwin, quien, en relación con Lamarck, realiza un progreso notable, al poner la noción de «condiciones de existencia» (EHP 107-108)⁹ en el centro de su teoría de la evolución.

En Marx, la idea de que el crecimiento de los rendimientos del trabajo podría ser ilimitado reposa sobre la idea de que las relaciones de producción capitalistas son las que ponen trabas al desarrollo de las fuerzas productivas. La misión de las revoluciones consistiría, entonces, esencialmente, en «la emancipación de las fuerzas productivas» por una abolición de la propiedad de los medios de producción que emanciparía simultáneamente a los trabajadores. Aplicando a la historia lo que sobre las cuestiones metafísicas dice Kant, Simone Weil establece que la idea de un límite en el desarrollo de las fuerzas productivas no está fijada por los bornes de nuestra razón «sino por los de la experiencia que contiene los datos que la razón necesita»¹⁰. A un pensamiento lineal, que cree en el desarrollo simultáneo de la técnica y de la libertad de los hombres (por el solo hecho de haber levantado los obstáculos jurídicos y económicos de la propiedad y de la explotación), Simone Weil opone las condiciones de existencia que fijan los límites y un campo de acción posible para una sociedad. Ahora bien, para una sociedad, el elemento real de esas condiciones de existencia es el trabajo, que es el que las

9. Cf. I. Kant, carta a Mendelssohn, 8 de abril de 1766, en *Œuvres philosophiques I*, Gallimard, Paris, 1980; véase también *Leçons de philosophie*, UGE, Paris, 1966, p. 154.

10. Kant, carta a Mendelssohn, cit., p. 603.

produce y reproduce. En lugar de un cálculo fundado sobre la idea ilusoria de un desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas (que resultaría automáticamente de una transformación del régimen de propiedad), hay que practicar otro tipo de contabilidad que sea real: conviene preguntarse de qué conjunto de trabajos cabría dispensar a los hombres llevando a cabo una revolución que procedería a expropiar a los capitalistas. También hay que «tener en cuenta los trabajos que implicaría la completa reorganización del aparato de producción para adaptarlo a su nuevo fin, a saber, el bienestar de las masas» (LOS 55). La necesidad de inventar nuevas máquinas, de reorganizar el aparato de producción y la división de funciones, todo eso necesitaría trabajo.

Simone Weil examina, dentro de estos límites, la noción de progreso técnico, a través de la distinción de los procedimientos que se ofrecen «para producir más con menos esfuerzo» (LOS 56). Este momento del análisis weiliano aparece como el más premonitorio de nuestra propia situación en este tercer milenio, como vamos a ver.

El primero de los procedimientos que se ofrecen «para producir más con un menor esfuerzo» es «la utilización de fuentes naturales de energía» (LOS 56). Sin poner en duda la posibilidad de una evolución indefinida en este campo, puesto que se ignora de qué nuevas energías podremos disponer en el futuro, Simone Weil razona en términos de trabajos economizados, gastados o desperdiciados:

Nada garantiza que el uso [de nuevas energías] vaya a exigir menos trabajo que la utilización de la hulla o los aceites pesados. [...] Puede suceder, como mucho, que el uso de una fuente de energía natural cueste un trabajo superior a los esfuerzos humanos que se pretenden reemplazar (LOS 57).

El segundo procedimiento que hay que tener en cuenta es la racionalización del trabajo. En este punto, el rendimiento de los esfuerzos según el modo de combinarlos se puede analizar y medir. Cuando se trata de la racionalización del trabajo en el espacio, los factores de economía son la concentración, la división y la coordinación de los trabajos (LOS 58). El único problema está en saber si estamos cerca o lejos del límite a partir del cual el progreso técnico habrá de transformarse en factor de regresión económica. La respuesta es clara: para estos factores de economía «el límite ya está alcanzado y rebasado»¹¹. Lo que no quiere decir que la historia se pare, sino que «vivimos un periodo en el que el eje mismo del sistema social está, por decirlo así, cambian-

11. Sin negar la posibilidad de futuros progresos de los rendimientos del trabajo, S. Weil juzga inconcebible un crecimiento ilimitado (LOS pp. 64-65).

do. A lo largo del desarrollo del régimen industrial, la vida social se ha visto orientada en el sentido de la construcción. [...] En la lucha por el poder económico, se trata ahora mucho menos de construir que de conquistar; y como la conquista es destructora, el sistema capitalista [...] se orienta plenamente a la destrucción» (LOS 137-139). De ahí la importancia que cobra la guerra en la problemática weiliana.

Y en este ámbito, podemos preguntarnos si se puede esperar mejor resultado examinando otra dimensión posible de la racionalización, como es la dimensión temporal. En este sentido, hay que tener en cuenta que el progreso debido a la coordinación de esfuerzos en el tiempo es el factor más importante del progreso técnico; pero también es el más difícil de analizar. Después de Marx, «es habitual designarlo hablando de la sustitución del trabajo vivo por el trabajo muerto, fórmula de una temible imprecisión, en cuanto que evoca la imagen de una evolución continua hacia una etapa de la técnica en la que, si se puede hablar así, todos los trabajos por hacer estarían ya hechos» (LOS 60). Únicamente «un sofisma de la sustitución perpetua»¹², según el cual cada movimiento de trabajo vivo se podría reemplazar por disposiciones de la materia inerte insertadas en las máquinas, puede hacer creer en la posibilidad de una forma de producción en la que el trabajo muerto reemplazaría a todos los trabajos que están por llegar, sin aportación de nuevo trabajo vivo. Esta esperanza quimérica se apoya en el presupuesto según el cual la producción automatizada sería fuente de producción de riqueza *inmediatamente* accesible, sin que la reproducción de esta fuente costara trabajo alguno. Una automatización completa, que convertiría en superfluo el trabajo, debería ser análoga a una fuente de energía de acceso inmediato, sin trabajo ni consumo adicional de energía. Tal sistema automatizado aceleraría brutalmente la temporalidad económica. Esta aceleración se encontraría con una temporalidad geológica, la del tiempo almacenado en las reservas de materia prima y en las fuentes de energía, que el crecimiento consume como si fuesen inagotables. Esto es lo que percibe Simone Weil cuando subraya que cierto grado de automatismo podría ir convirtiéndose paulatinamente en más costoso en esfuerzos humanos para explotar materias primas y energía, «sin contar —añadirá— con que los yacimientos conocidos corren el riesgo de agotarse con relativa rapidez». Además, subraya lo siguiente:

Las máquinas automáticas sólo ofrecen ventajas en la medida en que se utilizan para producir en serie y en cantidades masivas; [...] ofrecen la

12. N. Georgescu-Roegen, *La Décroissance*, Sang de la Terre, Paris, 1995, p. 100. La importancia que da S. Weil a los principios de la termodinámica aplicados a la economía anuncia los trabajos de este economista.

tentación de producir mucho más de lo que es necesario para satisfacer las necesidades reales, lo que induce a gastar, sin beneficios, una gran riqueza de fuerza humana y de materias primas (LOS 62-63).

¿Quién no tiene la impresión, al leer este pasaje, de que se ajusta más a nuestro tiempo que a la época en la que Simone Weil lo escribió?

La conjugación entre la ilusión del desarrollo revolucionario del maquinismo y la ignorancia de los análisis científicos sobre la energía y la entropía es lo único que ha podido engendrar, en el dominio de lo social, la «loca idea de que el trabajo podría llegar a resultar superfluo». Tal utopía no se habría podido concebir si no hubiese respondido, en Marx, a un deseo de salir de una contradicción que él percibió perfectamente, pero de la que hizo un mal uso. Él tomó la sociedad como objeto para estudiar en ella, igual que el físico hace con la materia, las relaciones de fuerza, pero retrocedió ante las consecuencias despiadadas de una concepción que le concedía todo a la fuerza y «no dejaba ninguna esperanza para la justicia» (OL 201). Marx superó los problemas que planteaba el alejamiento entre la necesidad que rige la vida social y el ideal de justicia, modificando su método científico y su ideal, para hacerlos coincidir en el curso de la historia real.

La preocupación de Simone Weil se centrará, por el contrario, en distinguir ámbitos, y de manera particular los de la necesidad y el bien. Y una vez alcanzado el nivel espiritual, afirmará que, en ciertos campos, hay que ser materialista y conocer los límites de la investigación materialista, y otorgarle así toda su extensión. Desde este punto de vista, como hemos anticipado, el error de Marx no ha sido el de ser demasiado materialista, sino, al contrario, el de no haber sabido situar los límites del uso legítimo de una investigación materialista:

El materialismo explica todo, salvo lo sobrenatural. No es una laguna pequeña, pues en lo sobrenatural todo está contenido e infinitamente rebasado. Pero si no se tiene en cuenta lo sobrenatural, es razonable ser materialista (OL 206).

UNA ESPIRITUALIDAD QUE RECONOCE EL TRABAJO

Carácter penal del trabajo

Es en el marco más específico del significado del trabajo donde habrá que interrogarse sobre las consecuencias de este traspaso del umbral del nivel espiritual. La noción de trabajo sigue siendo central, por la razón enunciada en *Echar raíces*: «Las restantes actividades humanas, ya sea el mandar a otros hombres, o elaborar planes técnicos, o el arte,