

EMILIA BEA PEREZ

Simone Weil

La memoria de los oprimidos



EMILIA BEA PEREZ

Simone Weil

La memoria de los oprimidos

Encuentro
Ediciones

© 1992
Emilia Bea Pérez
y
Ediciones Encuentro, S. A.

En portada
Simone Weil (1942)

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

A Joan Felip y David,
«coautores» de este libro

«Cor ad cor loquitur»
(J. H. NEWMAN)

Para obtener información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
C/ Cedaceros, 3 - 2.º - 28014 Madrid - Tels. 532 26 06 - 532 26 07

INDICE

	<u>Págs.</u>
ABREVIATURAS.....	11
INTRODUCCION.....	13
PRIMERA PARTE.—LA OPCION POR LOS OPRI- MIDOS	
I. ALAIN Y WEIL: UN ENCUENTRO DECISIVO....	25
1. La herencia filosófica.....	29
2. La relación en el terreno político.....	35
II. LOS INICIOS DE LA PREOCUPACION SOCIAL.....	47
1. Obreroismo y sindicalismo.....	47
2. La denuncia del estalinismo.....	55
III. LA OPRESION «POR LA FUNCION». UNA CRI- TICA LUCIDA.....	61
1. El desmentido de las previsiones marxistas.....	61
2. La condición obrera.....	72
3. Las claves del fracaso revolucionario.....	86
IV. LA UNION DE TRABAJO MANUAL E INTELEC- TUAL. UN PROYECTO ALTERNATIVO.....	95
1. La revolución como ideal social.....	95
2. Los objetivos de la acción.....	100

	<u>Págs.</u>
3. Transformaciones en la organización productiva.	104
a. Nueva orientación de la técnica y descentralización.....	104
b. Formación obrera y cultura.....	109
 SEGUNDA PARTE.—LA OPCION POR LA MEMORIA	
I. LOS ESCRITOS SOBRE LA GUERRA Y EL COLONIALISMO.....	115
1. Neutralidad y pacifismo.....	117
2. Una perspectiva anticolonialista.....	124
II. LA EXPERIENCIA COMO CLAVE DE LA EVOLUCION WEILIANA.....	133
1. De la fábrica a la España del 36.....	133
2. La dimensión mística.....	138
3. Proximidad y distancia respecto a la Iglesia.....	148
III. CONTRA LA HISTORIA DE LOS VENCEDORES.	157
1. Una polémica interpretación de la historia.....	157
2. Un controvertido recorrido histórico.....	163
3. Nostalgia de la dialéctica platónica y sentido de la mediación.....	167
4. El rechazo de Israel en la crítica al progreso y la iconoclastia.....	173
5. El retorno al paganismo por un cristianismo encarnado.....	179
a. La recuperación de lo sacral y simbólico.....	179
b. En los límites del gnosticismo.....	185

TERCERA PARTE.—SIMONE WEIL: UNA DIFICIL SINTESIS

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION.....	195
--------------------------------------	-----

	<u>Págs.</u>
II. HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RENUNCIA.....	203
1. La precariedad del discurso sobre el Absoluto.....	203
2. Subjetividad y «decreación».....	208
3. Pensamiento anti-idolátrico y acceso a lo real.....	216
4. Reconocimiento del otro y compasión: la idea de «malheur».....	222
5. En relación con la naturaleza.....	231
a. La belleza del «orden del mundo».....	231
b. Sabiduría y ciencia.....	236
III. HACIA UNA FILOSOFIA DEL ARRAIGO.....	245
1. El contexto de la Resistencia.....	245
2. La memoria histórica en la experiencia humana.	249
3. La crítica al Estado-nación y a los partidos políticos.....	258
4. Las necesidades como fundamento de obligaciones.	265
5. Justicia y Derecho: dos términos en polémica.....	269
6. Algunas reflexiones sobre Europa: el último mensaje de Simone Weil.....	279

ABREVIATURAS

- PG** *La Pesanteur et la Grâce.*
— París, Plon, Coll. «Epi», 1947.
— París, Union Générale de l'Édition, Coll. «10/18», 1962.
— Trad. castellana *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.
- E** *L'Enracinement.* Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain.
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1949.
— Trad. castellana de M. E. Valentié, *Raíces del existir*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.
- AD** *Attente de Dieu.*
— París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1950.
— París, Fayard, 1966.
— Trad. al catalán de H. Grau de Durán, *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965.
- CS** *La Connaissance Supernaturelle.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1950.
- CO** *La Condition Ouvrière.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1951.
— Trad. al castellano de A. Jutglar, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962.
- IP** *Intuitions pré-chrétiennes.*
— París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1951.
— París, Fayard, 1985.

- LR *Lettre à un religieux.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1951.
- CI *Cahiers I.*
— Plon, Coll. «Epi», 1951.
— Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weil. París, Plon, 1970.
- CII *Cahiers II.*
— París, Plon, Coll. «L'Epi», 1953.
— Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weil, París, Plon, 1972.
- SG *La Source Grècque.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1953.
— Trad. al castellano de M. E. Valentié, *La fuente griega.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961.
- OL *Opprèssion et Liberté.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1955.
— Trad. al castellano de uno de los artículos que integran *Opprèssion et Liberté* de L. Calvo Silva, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social,* México, La nave de los locos, 1977.
- CIII *Cahiers III.*
— París, Plon, Coll. «L'Epi», 1956.
— Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weil, París, Plon, 1974.
- EL *Ecrits de Londres et dernières lettres.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1957.
- EHP *Ecrits Historiques et Politiques.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1960.
- PSO *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1962.
— Trad. al castellano de R. I. Zelarayán, *Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.
- SS *Sur la science.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1966.
- P *Poèmes, suivis de "Venise sauvée", Lettre de Paul Valéry.*
— París, Gallimard, Coll. «Espoir», 1968.

INTRODUCCION

El presente libro tiene su origen en la Tesis Doctoral dirigida por el Prof. Jesús Ballesteros, que con el título «Antropología y filosofía política en Simone Weil» fue defendida el 21 de septiembre de 1990 en la Universitat de València ante un tribunal presidido por el Prof. José María Rodríguez Paniagua y formado por los Profesores Gregorio Peces-Barba, Javier De Lucas, Javier Sádaba y August Monzón. Los cambios operados en la redacción definitiva del libro respecto al texto inicial obedecen, en gran medida, a las observaciones y consejos de los citados profesores, que agradezco muy sinceramente, así como al intento de suprimir aquellos elementos que podrían restar agilidad a la lectura, dado el carácter más académico que divulgativo de una Tesis Doctoral.

En cualquier caso, nuestro objetivo no es otro que el de proponer una nueva reflexión crítica sobre la obra de Simone Weil, la pensadora francesa que ha podido ser admirada por personalidades tan diversas como Pablo VI, Georges Bataille, Octavio Paz, Albert Camus, Maurice Blanchot o Liliana Cavani, por citar sólo a algunos de los más conocidos. La disparidad de mentalidades que tales personajes reflejan puede servir como una primera muestra de la originalidad y riqueza del pensamiento weiliano, capaz de atraer con la misma fuerza con que es capaz de repeler o causar indignación. En este sentido, Susan Sontag ha comparado a Simone Weil con otros escritores de marcado radicalismo personal e intelectual, como Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievsky, Kafka, Baudelaire o Genet. Se trata en todos los casos,

según afirma Sontag, de vidas que contemplamos de lejos, con una mezcla de repulsión, piedad y reverencia; vidas que nos inquietan y alimentan, que nos llevan a reconocer la presencia del misterio en el mundo¹.

De este modo, aunque a lo largo de la elaboración del libro se ha tratado de mantener el necesario rigor científico para abordar con cierta distancia sus diferentes aspectos, no podemos dejar de reconocer que la impronta personal de Simone Weil, las peculiaridades de su vida y escritura, han pesado considerablemente a la hora de definir las líneas de nuestro trabajo. Desde el principio, lo que más nos atrajo de ella fue la sinceridad de su preocupación por la verdad y la justicia, su intención siempre reiterada de abrirse a las últimas dimensiones de la realidad y de comprometerse con los oprimidos, que adquieren un particular relieve unidos a su independencia de criterio y a su actitud siempre heterodoxa ante la cultura dominante y ante cualquier estructura de poder. La espontaneidad de la escritura weiliana, el testimonio de su vida y el enfoque general de sus planteamientos dirigidos a la transformación de las condiciones materiales y espirituales alienantes para el hombre, nos llevaban a sintonizar con Weil y a creer en la autenticidad de su mensaje. Gracias a esta sintonía, las dificultades con que nos hemos ido encontrando, sobre todo cuando se muestra más extrema y poco rigurosa o cuando su lenguaje es más paradójico y místico, no han impedido que continuara vivo hasta hoy nuestro interés, aunque a la admiración de principio se una la constatación de los aspectos de su obra que consideramos más criticables. Nuestro interés se ha visto reforzado, además, por la relación que hemos podido mantener con algunas de las personas que le fueron más próximas durante su vida y algunos de los grandes estudiosos de su obra reunidos en la *Association pour l'étude de la pensée de S. Weil*². La asistencia a dos Congresos organizados por esta asociación en Lyon (1985) y Asís (1987), nos permitió este contacto personal y nos facilitó el acceso a buena parte de la bibliografía consultada.

Así, en el proceso de preparación del estudio que presentamos, lo

¹ S. SONTAG, *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp. 66-67.

² Debemos destacar en este sentido la interesante correspondencia con G. THIBON y J. PARAIN-VIAL, así como las inolvidables conversaciones con J. M. PERRIN y la atención siempre amable de A. A. DÉVAUX, director hasta fechas recientes de la Asociación, y de G. KÄHN. Todos ellos nos han proporcionado importantes referencias bibliográficas y un consejo doctrinal inestimable.

que en principio se proyectó como una investigación de índole exclusivamente filosófico-política, poco a poco se iría convirtiendo en una interpretación global de la obra de Weil con referencias constantes a sus experiencias más significativas. Este desplazamiento del centro de atención, además de responder a nuestra propia preocupación por las cuestiones tratadas, creemos que obedece a razones objetivas, nos parece que es la mejor forma, y tal vez la única posible, de aproximación a un pensamiento fuertemente experiencial, estrechamente ligado a las circunstancias históricas, y decididamente contrario a una visión de la realidad fragmentada en esferas autónomas.

Como es lógico, a delimitar el objeto de nuestro trabajo ha contribuido también de manera notable el conocimiento de la literatura sobre Simone Weil, a la que hemos ido teniendo acceso paulatinamente, gracias en gran parte al referido contacto con diversos especialistas en el pensamiento weiliano. La bibliografía sobre Weil, a pesar de ser extensa, parece no proporcionar un material adecuado para comprender su obra. Salvo algunos análisis relevantes de determinadas cuestiones, que nos han resultado imprescindibles, se da una proliferación de comentarios superficiales, marcadamente hagiográficos, a los que se puede atribuir una clara relación con la imagen extravagante o ejemplificante que de ella se ha transmitido y que ha distorsionado sustancialmente el valor de su testimonio y el significado de su contribución filosófica. No obstante, hay que constatar un progresivo ascenso en la calidad de los estudios en los últimos años, que permite confiar en que el panorama bibliográfico mejore en el futuro, tras la publicación ya iniciada de las Obras Completas de S. Weil³ y cerca del cincuentenario de su muerte.

³ El primer tomo de las Obras Completas de S. WEIL apareció en febrero de 1988 y se proyecta la entera publicación de los seis volúmenes restantes en los próximos años. La edición está dirigida por Devaux y de Cussy y opta por un criterio de recopilación y ordenación fundamentalmente cronológico, aunque limitado por ciertos condicionamientos de índole temática. Hasta tal edición, las obras de Weil, todas ellas póstumas, se habían confeccionado a partir de escritos dispersos, en su mayoría inéditos. En unos casos se optó por una selección de tipo temporal, reuniendo la producción de una misma época, y en otros, por una selección de carácter sistemático, agrupando trabajos procedentes de distintos momentos pero referidos a un mismo orden de cuestiones. Mientras las primeras —*La Pesanteur et la Grâce* (1947), *La Connaissance Surnaturelle* (1950), *Attente de Dieu* (1950), *Lettre à un religieux* (1951), *Intuitions pré-chrétiennes* (1951), *Cahiers I* (1951), *Cahiers II* (1953), *Cahiers III* (1956) y *Pensées sans ordre concernant l'amour de*

En efecto, a partir de la década de los setenta, y más concretamente desde la aparición de *La métaphysique religieuse de S. Weil* de M. Vetö en 1971, nos encontramos con una serie de monografías que intentan superar los enfoques reductivos o superficiales del pasado⁴. Sin pretensiones de exhaustividad, podemos destacar las obras de S. Pétrement, *La vie de S. Weil* (1973), Ph. Dujardin, *S. Weil, Idéologie et politique* (1975), P. Giniewski, *S. Weil ou la baine de soi* (1978), M. Castellana, *Mística e rivoluzione in S. Weil* (1979), A. Marchetti, *S. Weil, La critica disvelante* (1983), D. Canciani, *S. Weil prima di S. Weil* (1983), J. M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil* (1984) y G. Fiori, *S. Weil, une femme absolue* (1987). La nueva etapa viene marcada igualmente por un buen número de ensayos en diferentes revistas, y de forma especial en los *Cahiers Simone Weil*, que se publican trimestralmente desde 1978.

A pesar de la satisfactoria evolución de la bibliografía sobre S. Weil, no contamos todavía, ni con una interpretación global desde la que enjuiciar su obra, ni con suficientes análisis críticos que profundicen en la interdependencia de sus diversas dimensiones y que la sitúen en su contexto cultural y en las corrientes filosóficas contemporáneas. Sin duda, tales carencias se encuentran muy agudizadas entre nosotros, donde Weil es prácticamente desconocida, con la

Dieu (1962)—, pudieron ver la luz gracias a la autorización de Thibon y Perrin, las segundas —*L'Enracinement* (1949), *La Condition Ouvrière* (1951), *La Source Grecque* (1953), *Oppression et Liberté* (1955), *Ecrits de Londres* (1957), *Ecrits Historiques et Politiques* (1960), *Sur la science* (1965) y *Poèmes* (1968)— han sido posibles gracias a la colección Espoir de Gallimard fundada por A. Camus.

⁴ Sobre todo, desde finales de los años cincuenta y durante los sesenta abundan los estudios superficiales de tono hagiográfico, que, por su carácter divulgativo, sirvieron al menos para ampliar el círculo de lectores de la obra weiliana. Algunos ensayos de este período, como los de Davy, Malan, Rees, Narcy, o los más breves de Daniélou, Del Noce y Blanchot, revisten, sin embargo, un notable interés. En la etapa que va desde que se inició la publicación de las obras de Weil en 1947 hasta 1960 proliferan también los comentarios breves que resaltan aspectos biográficos, pero que en algunos casos resultan muy valiosos por ser la expresión inmediata de las personas que convivieron en algún momento con la autora. En este sentido, destaca especialmente el libro de J. M. PERRIN y G. THIBON, *S. Weil telle que nous l'avons connue* (1952), y, por otro lado, las aportaciones de conocidos pensadores contemporáneos de S. WEIL que se convierten ocasionalmente en introductores de sus obras, como es el caso de CAMUS, ELIOT, MARCEL, MOUNIER o BATAILLE. De esta etapa tampoco podemos dejar de mencionar ya de entrada las contribuciones de LÉVINAS, PRZYWARA, SAVINEL y CABAUD, en las que profundizaremos a lo largo del libro.

excepción de aportaciones aisladas, de escasa difusión⁵. Este olvido casi generalizado, unido a las características de la literatura consultada, parecían apoyar la exigencia de orientar nuestra investigación en las coordenadas de globalidad e interrelación de aspectos antes mencionadas. Se trataba de un tipo de estudio que no se había realizado hasta el momento, según lo que conocemos, y que tenía posibilidades de ofrecer algún resultado de interés, pues nos abría a una serie de reflexiones de muy diverso alcance que adquieren en el momento presente una especial significación.

El esfuerzo de «inventar» otras formas políticas, otra organización industrial, otra religiosidad u otra ciencia, a que Simone Weil tantas veces remite, es en la actualidad un esfuerzo que concita a corrientes de pensamiento y movimientos sociales de muy variada procedencia. La orientación que S. Weil sugiere para guiar este esfuerzo gravita en torno a un punto central: la oposición entre Bien y poder, con el correlativo predominio del primero como instancia de certeza que permite integrar y dotar de sentido al resto de elementos. A este respecto, podemos recordar las palabras del escritor italiano Roberto Calasso cuando afirma: «para que el Bien reconquiste la fascinación de la aventura habrá que esperar a S. Weil, y ello porque Weil contemplaba con atención el Bien de Platón»⁶.

En el otro extremo de la disyuntiva, el rechazo del poder se proyecta también en múltiples manifestaciones, llegando a hablarse de la pertinencia de una elección deliberada del no-poder, que, lejos de suponer una actitud de huida y conformismo, aspira a definir una alternativa en la que emerja el misterioso «poder de los sin poder», según la paradoja con que Václav Havel titulara en 1978 el más famoso de sus escritos. Además de algunas coincidencias en las

⁵ Cabe mencionar las de A. LOBATO, «S. Weil o la abnegación heroica» en *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976; B. SIERRA, «Dios busca al hombre, la trayectoria de S. Weil», *Estudio Agustiniiano*, XII, 1-2, 1977, pp. 99-128; A. ALEJOS MORÁN, «Un lenguaje simbólico sobre Dios en los escritos de S. Weil», *La proclamación del mensaje cristiano*, 1986, pp. 337-382, y la traducción de G. VENTUREIRA del libro de R. COLES, *Simone Weil*, Barcelona, Gedisa, 1989. También podemos referirnos al interés mostrado por el inicio de la publicación de las Obras Completas de S. Weil en *El Globo*, 34, 1988, *El País* de 15-VI-1988, *El Urogallo*, 27-28, 1988, *Diario 16*, 16-IV-1989, Creación, 4, 1992, y al brillante apartado que E. VILANOVA dedica al pensamiento weiliano en su obra en catalán *Història de la teologia cristiana*, Barcelona, Herder, 1989.

⁶ R. CALASSO, *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 28.

críticas y en las propuestas, el mensaje final que se desprende de la obra de Havel es esencialmente el mismo que en la de Simone Weil, que «un cambio a mejor de las estructuras, que sea real, profundo y estable, no puede partir hoy de la afirmación de esta o aquella mala copia de un proyecto político tradicional, y en definitiva sólo externo, sino que tiene que partir del hombre, de la existencia del hombre, de la reconstrucción sustancial de su posición en el mundo, de su relación consigo mismo, con los otros hombres y con el universo. El nacimiento de un modelo económico y político mejor debe partir de un cambio existencial y moral más profundo de la sociedad»⁷. Enfoques de este tipo, siempre expuestos a ser confundidos con posturas conservadoras o moderadas, renuncian a una transformación política violenta, no porque la consideren excesivamente radical, sino, por el contrario, porque es poco radical, porque no ahonda en las raíces de los problemas.

En este sentido, pueden entenderse las reflexiones de Weil sobre la revolución como auténtico «opio del pueblo», y en general su desconfianza hacia las grandes palabras que aseguran un futuro de libertad e igualdad pero que hipnotizan y dispensan de pensar en las circunstancias estructurales y existenciales que cotidianamente impiden la emancipación humana. Con frases de A. Marchetti, vemos que para nuestra autora: «la acción y la reflexión tienen la marca de la tensión originada por un deseo de cambiar las condiciones de existencia y por una voluntad de adhesión perfecta a la realidad para no caer en vanas esperanzas creadas por nuestra imaginación»⁸.

La correspondencia entre pensamiento y acción, y la voluntad de expresar la realidad sin evasiones, definen lo más genuino de la escritura weiliana, en consonancia con sus propias reflexiones sobre el papel del escritor y las condiciones que debe cumplir la literatura. Como afirma Dal Lago: «La desnudez de la escritura —en los ensayos y en los cuadernos— hace del pensamiento la inmediata traducción de la experiencia, indica algo que se ha hecho incomprensible, pero cuya ausencia advertimos: la concentración de vida y obra, de experiencia y lenguaje: algo, sin embargo, como muestra su biografía, que sólo puede revelarse en las experiencias límite»⁹.

⁷ V. HAVEL, *El poder de los sin poder*, Madrid, Encuentro, 1990, p. 62.

⁸ A. MARCHETTI, *S. Weil. La crítica disvelante*, Bolonia, Ed. CLUEB, 1983, p. 126.

⁹ A. DAL LAGO, «L'etica della debolezza. S. Weil e il nichilismo» en AA.VV., *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, p. 94.

Recurriendo de nuevo a las palabras de A. Marchetti, «para constatar el pulso de los pensamientos de S. Weil es necesario reconocer un primado del oído sobre la vista: captar este fluir es ya percibir un primer nivel de sentido, el "pneumático", fundamental en una escritura inspirada, altamente poética... Su escritura está atravesada simultáneamente por la línea del fluir continuo de las proposiciones con todos los rigores de la razón y por una línea discontinua, que expresa el ímpetu de una experiencia revolucionaria de singular frescura y la marcha hacia un fondo de silencio... La fuerza de la expresión nítida se acompaña de un aspecto tendencialmente impersonal e inmutable»¹⁰.

La escritura de Simone Weil, al igual que la literatura que ella admira, se caracteriza por una espontaneidad, una inmediatez, que pretende ser presencia de lo real frente a toda prevalencia subjetivista. Se cuestiona con la misma radicalidad el arte sometido a un sujeto colectivo, a una ideología que asimila e impide la creación diversa, que el arte como la sola expansión del sujeto individual, que, a su juicio, desintegra y hace imposible la participación creativa. Desde esta perspectiva, el escritor debe convertirse en espera, en atención y escucha, de una revelación que se le manifiesta y que es capaz de comunicar. Esta actitud de renunciar a dominar la realidad y de abrirse a ella para trabar una relación hermenéutica a través de la atención, que en Weil es la propia definición de la actitud filosófica, enuncia la dimensión práctica de su pensamiento en el que ser y conocer no son dissociables¹¹. Siguiendo a R. Kühn¹², vemos que en la concepción weiliana la filosofía tiene la tarea de formular el grito del desgraciado, la asunción del sufrimiento; en este sentido, el mayor peligro lo representa la evasión, escapar de la situación en la imaginación, en la historia e incluso en Dios.

La búsqueda de inserción en el destino del mundo, el empeño por no ignorar sus aspectos más negativos, por vivir hasta sus últimas consecuencias la «compasión» en la «malheur», son, en efecto, para casi todos los estudiosos de la obra de S. Weil, las claves que

¹⁰ A. MARCHETTI, *S. Weil. La crítica disvelante*, op. cit., pp. 12-14.

¹¹ J. PARAIN-VIAL, *Tendances nouvelles de la Philosophie*, París, Editions du Centurion, 1978, pp. 156-164.

¹² R. KÜHN, «Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil» en AA.VV. *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, París, Aubier Montaigne, 1978. En este aspecto, el autor relaciona el pensamiento weiliano y el de Horkheimer y Adorno, p. 347.

permiten interpretar cada uno de sus momentos y la armonía entre su experiencia y su pensamiento. Este intento de apertura a la realidad no se identifica de ningún modo con la aceptación pasiva de la situación, con la «práctica de la alegría ante la muerte» en el sentido nietzscheano que lleva a colocarse «más allá del bien y del mal», más allá de toda acción positiva; muy al contrario, se trata de «sufrir» lo real como único modo de conversión personal y de transformación del mundo. Por ello, el conjunto de sus críticas no se asocia a un ideal estético individualista, sino a un ideal comunitario que parte de la responsabilidad por el otro. Si atendemos a la dicotomía decadencia-resistencia¹³, nos encontramos ante una posición resistente, comprometida, que busca desesperadamente vías para superar la opresión y el desarraigo.

Leyendo a Simone Weil no cabe duda de que esta búsqueda le condujo por caminos tortuosos y que muchas de sus tesis, tanto en el terreno socio-político como en el metafísico-religioso, pueden ser rebatidas con argumentos fáciles de esgrimir. Sin embargo, continuamos creyendo que el último mensaje de su obra, gran parte de sus ideas y muchos de sus gestos vitales, manifiestan un espíritu que puede contribuir a poner luz en las raíces profundas de los problemas del mundo contemporáneo. Como a pocos autores, podría aplicarse a Weil la famosa frase de Péguy: «una buena filosofía no es aquella contra la que no hay nada que decir, es aquella que ha dicho algo».

En efecto, las dificultades que reviste la obra de Weil considerada globalmente y lo inaceptables que pueden resultar algunos de los criterios con que opera, creemos que no restan valor a sus intuiciones más brillantes y a la provocación siempre implícita en sus contundentes críticas. En este plano intuitivo y provocador es en el que ella se mueve con mayor acierto y en el que, de forma espontánea, anticipa una gran parte de las cuestiones que se encuentran en el centro del debate cultural y filosófico actual. Rápidamente, podemos pensar en problemas como el del trabajo creativo, la quiebra del socialismo real, la tecnoburocracia, la actitud ante la naturaleza y la técnica, el papel de lo simbólico, la religiosidad no bíblica, los límites de la democracia representativa o el federalismo... Temas sin duda abiertos a revisión profunda en nuestros días.

¹³ Tal dicotomía conforma dos visiones diferentes de la postmodernidad, que han sido confrontadas y estudiadas con profundidad en la obra de J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989.

La gran variedad de temas que Simone Weil aborda en sucesivos momentos repercute en el hecho de que su obra pueda considerarse una obra inconclusa, inacabada, que no llega a resolver todas las cuestiones planteadas, y que deja al lector en una situación de incertidumbre y perplejidad ante buena parte de los aspectos tratados. Las críticas profundas, y muchas veces extremas, a diferentes ámbitos de la realidad, no encuentran siempre una respuesta alternativa suficientemente satisfactoria; a la contundencia en la descalificación no corresponde, por lo general, una propuesta de superación tan rotunda y precisa. De igual modo, en numerosas ocasiones se van suscitando una serie de incógnitas que parecen augurar un desarrollo al que no se accede finalmente. Ello puede ser visto como una carencia del pensamiento weiliano, pero también como una riqueza, pues es lo que lo hace fuertemente sugerente al estimular a la reflexión dada la ausencia de soluciones definitivas.

Si la obra de Weil queda en este sentido inacabada, es en gran medida a causa de su temprana muerte, a los 34 años, que lógicamente no le permitió llevar a su cumplimiento los objetivos trazados ni trasladar al discurso sus variadísimas intuiciones. Pero es también la consecuencia de rasgos específicos de su forma de entender el mundo; y aquí entran en juego su soledad intelectual por pretender una libertad de pensamiento y acción enfrentada a todo lo colectivo, y su incapacidad para superar determinados prejuicios que la aprisionan. Estas constantes en la biografía de Simone Weil se traducen en que, si bien su búsqueda de la verdad y su compromiso con la justicia se materializan muy pronto en medios reales de lucha contra la opresión, acaban siempre en una ruptura con tales medios porque no pueden verse colmados en ninguna situación existente¹⁴. De ahí la importancia

¹⁴ Para algunos, como PH. DUJARDIN o P. GINIEWSKI, la independencia de S. WEIL responde ante todo a su incapacidad para soportar los imperativos de una acción colectiva, como consecuencia de un carácter individualista que pretende ser compensado en el compromiso con los oprimidos: compromiso que obedece, en el fondo, a un deseo de autodestrucción ligado a su origen judío. Para otros, como DAVY y MARCEL, el carácter solitario de su itinerario se debe, más bien, a la excepcional radicalidad con que plantea su búsqueda de la verdad y su atención a las víctimas de la opresión. En esta línea, L. CAVANI e I. MOSCATI consideran a Weil representante de una opción transformadora, que no se deja «engatusar» ni en «la expectación del aplauso ni en la lógica del poder», y que, queriendo ser libre, ha elegido ser olvidada o malentendida. Cf. PH. DUJARDIN, *S. Weil, idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, París, Maspero, 1975, pp. 31-59; P. GINIEWSKI, *S. Weil ou la haine de soi*, París, Berg International, 1978, pp. 241-280;

de experiencias sucesivas, que irán marcando las líneas de su pensamiento hasta hacerse muy difícil asimilarlas conjuntamente. Es entonces cuando comienza a ser problemática la relación entre dimensiones para muchos opuestas, como la mística y la actividad sociopolítica, que ella considera ineludible integrar. La autenticidad de sus experiencias y la fuerza con que impulsan su reflexión son en cualquier caso comúnmente reconocidas. Todo ello determina la exigencia de comprender la obra weiliana como un itinerario, que permite una cierta sistematicidad pero sin perder de vista el dato cronológico.

Según sabemos, el itinerario de Weil viene regido desde principio a fin por una opción clara en favor de los marginados y vencidos. Como nos gustaría mostrar en las páginas que siguen, tanto sus opiniones sobre la condición obrera o la situación colonial, como su recorrido histórico, y más profundamente, toda su concepción antropológica, están motivadas y suponen un desarrollo de esa opción en favor de los que han sido excluidos por la cultura y las estructuras socio-políticas dominantes. Así, la revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto en vistas a una solidaridad universal que recuerda y hace suya la causa de los olvidados de la historia. Creemos que en esta búsqueda de una civilización auténticamente universal, identificada con una civilización del trabajo, se cifra el último mensaje con que Simone Weil nos continúa interpelando en la actualidad.

Desearía reiterar mi agradecimiento a los profesores que juzgaron la Tesis que dio origen a este libro, a todos los que me han ayudado de un modo u otro en su realización y, por supuesto, al Prof. Jesús Ballesteros, que ha dirigido este trabajo y que me brindó la oportunidad de conocer a Simone Weil, y con ella de mirar la realidad desde su lado pobre y despreciado, desde la memoria de los oprimidos.

M. M. DAVY, *S. Weil: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, París, P.U.F., 1966, pp. 2-3; G. MARCEL, «S. Weil, Témoin de l'Absolu», Prefacio a M.-M. DAVY, *Simone Weil*, París, Ed. Universitaires, 1959, pp. 5-8 y L. CAVANI e I. MOSCATI, *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S. Weil*, Turín, Einaudi, 1974, pp. 123-136.

PRIMERA PARTE

LA OPCION POR LOS OPRIMIDOS

I. ALAIN Y WEIL: UN ENCUENTRO DECISIVO

Gran parte de los rasgos más originales de la vida y la obra de Simone Weil a que nos hemos referido en las páginas introductorias muestran una estrecha y permanente vinculación con su maestro Alain, que puede ser considerado su hilo conductor con la filosofía clásica y, en consecuencia, quien dejó la más clara impronta en el pensamiento weiliano, aun cuando existan sustanciales diferencias entre ambos pensadores¹. Hay que tener bien en cuenta que las relaciones entre maestro y alumna no se restringen a la enseñanza del primero en un plano, podríamos decir, teórico, sino que es quizá todavía mayor en el terreno del comportamiento, de la manera de entender la realidad en su dimensión práctica². Alain es para la mayoría de la doctrina el punto de arranque del compromiso social y la reflexión socio-política que tan decisivo papel jugarán en la vida de S. Weil y que ocuparán, por consiguiente, buena parte del presente trabajo.

¹ Una bibliografía detallada de las obras de ALAIN y de la literatura a él consagrada hasta 1961 es la de S. DEWITT, *Alain, essai de bibliographie (1893 - juin 1961)*, que deberá completarse con otras más actuales recogidas en las monografías dedicadas a su pensamiento. A ellas nos remite A. SERNIN en *Alain. Un sage dans la cité*, París, Editions Robert Laffont, 1985.

² Este tipo de influencia era frecuente entre los alumnos de ALAIN, como muestra R. ARON cuando recuerda que ALAIN era llamado el «hombre», por reunir las condiciones de filósofo, pacifista y combatiente que tanto impresionaban a sus alumnos. Cf. *Le spectateur engagé*, París, Julliard, 1981.

Así pues, cualquiera que conozca mínimamente la obra weiliana comprenderá, sin duda, que iniciemos su estudio dirigiendo nuestro esfuerzo a valorar el grado de conexión entre Alain y Weil, sobre todo si se aprecia hasta qué punto dicha conexión afecta en igual medida a la biografía y a la producción de la autora. No obstante, el reconocimiento de la importancia de tal relación no debe hacernos ignorar que cuando se produjo el encuentro con el maestro, Simone Weil ya había mostrado muchos de los rasgos que configuran su peculiar visión de la realidad.

El encuentro de S. Weil y Alain se produce en octubre de 1925 en la clase conocida como la «Khâgne» del Instituto Henri-IV de París, donde Emile Chartier —auténtico nombre de Alain, casi totalmente eclipsado por el pseudónimo adoptado alrededor de los treinta años—, imparte su docencia de 1909 a 1933³. El magisterio de Alain se extiende oficialmente hasta el ingreso de Weil en la Ecole Normale Supérieure en 1928, aunque nuestra autora continúa asistiendo a sus clases voluntariamente de 1928 a 1931, año en que supera el examen de Agregación en Filosofía y obtiene su plaza en el Instituto femenino de Puy. Este período de formación reviste, lógicamente, una importancia capital en la conformación de la obra de S. Weil, pues en él comienza su reflexión filosófica dialogando con los grandes filósofos de la historia y con los personajes que en la literatura expresan la condición humana. De esta reflexión nacen los primeros escritos weilianos como trabajos de la clase de Alain a los que se denominaba «topos». Durante estos años se inicia también la actividad política de la autora, con su participación en grupos de signo pacifista y obrerista cercanos a las posiciones alainianas.

Siguiendo a S. Pétrement, la excepcional biógrafa de Weil que fue su compañera durante los años de instituto y, por tanto, discípula igualmente de Alain, vemos que cuando se produjo el encuentro de ambos, nuestra autora ya había manifestado algunas de las tendencias que serán dominantes a lo largo de toda su vida. En este sentido,

³ A este tiempo se refiere con amplitud A. SERNIN en *Alain. Un sage dans la cité*, op. cit., de la que pueden extraerse valiosos testimonios sobre el singular profesor. También son de interés las continuas referencias aparecidas en los diversos números del *Bulletin de l'association des Amis d'Alain*, que se publica desde 1954, y del *Bulletin de l'Association des Amis du musée Alain de Mortagne*, desde 1978, a los que hemos podido tener acceso gracias al profesor G. Kahn, miembro de ambas asociaciones.

Pétrement afirma: «Creo que es en la clase de Alain donde empieza la filosofía de Simone. Desde cierto punto de vista, sin embargo, había elegido ya su vía. La rebelión contra el orden social, la indignación, la severidad respecto a los poderes, la elección de los pobres por compañeros, no le vienen de Alain. Son rasgos que de antemano se le asemejen... Sin él tal vez hubiera desperdiciado su capacidad de entrega al servicio de algún partido. Pero en su voluntad de estar siempre del lado del esclavo, más que construir a partir de la doctrina de su maestro, coincidió con él. Era en ella —como también en él— sentimiento inmediato y rasgo de carácter anterior a toda filosofía»⁴. En efecto, todos los testimonios que conocemos son coincidentes al señalar detalles biográficos de S. Weil en la línea de una temprana preocupación por las víctimas de la violencia y el sufrimiento y por acceder a la verdad, a lo real, aunque implique la propia renuncia.

Para no alargar la descripción de aquello que es previo en S. Weil a su encuentro con Alain, a pesar de ser conscientes de la relevancia que en toda vida humana tiene el ambiente social y familiar en que se origina, —o mejor, precisamente porque pensamos que, por ser algo tan esencial, sólo se expresa a lo largo de toda su evolución— creemos que es más conveniente apuntarlo ahora casi telegráficamente y dejarle la palabra en una de sus escasas referencias a este período.

S. Weil pertenece a una familia de origen judío por ambas ramas, pero sólo muy indirectamente impregnada de las costumbres y la mentalidad hebraicas⁵. El origen, por otra parte, burgués de la autora es patente según los datos reseñados por sus biógrafos⁶. Coincidencia que se extiende a la hora de subrayar las buenas relaciones de Simone Weil con sus padres y especialmente con su hermano,

⁴ S. PÉTREMENT, *La vie de S. Weil*, París, Fayard, 1973, Vol. I, p. 64.

⁵ S. WEIL se referirá a ello diciendo: «je ne me considère pas moi-même comme Juive, car je ne suis jamais entrée dans une synagogue, j'ai été élevée sans pratique religieuse d'aucune espèce par des parents libre-penseurs, je n'ai aucune attirance vers la religion juive, aucune attache avec la tradition juive, et ne suis nourrie depuis ma première enfance que de tradition hellénique, chrétienne et française...», cit. por J. CABAUD, *L'Expérience vécue de S. W.*, París, Plon, 1957, p. 236.

⁶ Para conocer todos estos aspectos con detenimiento remitimos a las investigaciones de carácter biográfico que abordan este período de forma detallada en: J. CABAUD, op. cit., pp. 15-21; S. PÉTREMENT, op. cit., pp. 16-61 y G. FIORI, *S. Weil, biografía di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1981, pp. 22-40 y S. Weil, *une femme absolue*, París, Editions du Félin, 1987.

André, que llegará a ser un importante matemático y que parece influir decisivamente en las preferencias de nuestra autora y en lo que algunos han calificado de «complejo de inferioridad» ante sus cualidades intelectuales. En este punto transcribimos las propias frases de Weil pronunciadas años más tarde porque resumen perfectamente una actitud vital ya presente, que permanecerá y se agudizará posteriormente: «A los catorce años... pensé seriamente morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Los dones extraordinarios de mi hermano... me obligaban a tener conciencia de ello. No añoraba los éxitos exteriores, sino el no poder esperar ningún acceso a este reino trascendente en el que sólo entran los hombres auténticamente grandes y donde habita la verdad. Preferiría morir que vivir sin ella. Después de varios meses, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, incluso si sus facultades naturales son casi nulas, penetra en este reino de la verdad, reservado al genio, si únicamente desea la verdad y hace perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla»⁷.

El tipo de educación recibida —laica, liberal y de un alto nivel cultural—, junto a la preocupación casi innata por alcanzar la verdad, ponen a S. Weil en la situación de permeabilidad necesaria para que la enseñanza de Alain calara en ella de forma sorprendente. Alain integraba una serie de aspectos en sus ideas y en su comportamiento que, como recuerda D. Canciani: «Eran todos los elementos que conducían a que el encuentro con S. Weil fuese de los que marcan una vida y determinan el futuro de una existencia»⁸.

El método didáctico de Alain, que Weil reproducirá en gran medida cuando se incorpore a las labores docentes, se dirigía a conseguir que sus alumnos leyeran y estudiaran profundamente cada año a dos grandes autores, uno filósofo y el otro poeta, novelista o ensayista, y escribieran todo aquello que su reflexión les sugería, pues partía de la convicción de que aprender a escribir bien equivale a pensar bien. A través de Alain, nuestra autora se adentra de pleno en la filosofía de los pensadores preferidos por su maestro: Platón, Descartes, Kant y Lagneau; la obra de Spinoza parece atraer singularmente a S. Weil durante este período de formación⁹. El resultado

⁷ S. Weil, AD, pp. 38-39.

⁸ D. CANSIANI, *S. W. prima di S. W.*, Padua, Cleup, 1983, p. 39.

⁹ En «Simone Weil», *La Table Ronde*, n.º 28, 1950, ALAIN escribe a este respecto: «J'ai très bien connu S. Weil. Je l'ai jugée supérieure à ceux de sa

de esta tarea se refleja del modo propiciado por Alain, y van surgiendo durante los años de «khâgne» y ya en la Ecole Normale Supérieure un buen número de escritos weilianos referidos a cuestiones diversas, en especial a la percepción, el tiempo y el trabajo. En efecto, como hemos afirmado arriba, es en la clase de Alain donde empieza la filosofía de S. Weil.

1. La herencia filosófica

Un punto clave de la filosofía de Weil, cuya comprensión determina en gran parte la posibilidad de captar el sentido de su obra, es la negación de la idea de progreso, que hereda de Alain y que ya se encuentra presente en sus primeros trabajos¹⁰. Ello va ligado al hecho de que los pensadores sobre los que nuestra autora reflexiona de la mano del maestro sean memorados, en una especie de diálogo latente, a lo largo de toda su vida. Porque desde esta perspectiva, en el terreno del pensamiento auténtico, la autenticidad depende, precisamente, de esta capacidad para expresar y comunicar una visión del mundo adaptable a las circunstancias más diversas. A este respecto, Devaux nos recuerda que es Alain el que enseña a S. Weil que «la filosofía se enraiza en lo más concreto de la existencia, y que la verdad sobre el hombre, que ha sido pronunciada por los grandes pensadores del pasado, sólo tiene que ser meditada de nuevo sin cesar»¹¹. El carácter de *philosophia perennis* será atribuido singular-

génération, mais très supérieure. J'ai lu d'elle des commentaires de Spinoza qui dépassaient tout», p. 47. Sobre la relación entre WEIL y SPINOZA puede verse el libro de A. GOLDSCHLÄGER, *S. W. et Spinoza. Essai d'interprétation*, Quebec, Ed. Naaman, 1982, pp. 116-204.

¹⁰ M. C. LAURENTI afirma en esta línea que «Alain non pretese mai di dire cose nuove, ma solo di comprendere ciò che era stato detto dai filosofi precedenti, e che era parvenuto alla conoscenza generale... Sua convizione era che il progresso, in filosofia, no esisteva. Riteneva infatti che Platone non solo non fosse sorpassato, ma che il suo pensiero nascondesse momenti non ancora scoperti dall'oumo contemporaneo... Il culto per il passato portava Alain a concepire la storia non come fatalità né come progresso meccanico», «Alain e il pensiero di Simone Weil», *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, XXXV, n.º 1, 1982, pp. 181-2. Sobre estas cuestiones ha reflexionado P. COUSTEIX en «L'enseignement de l'histoire selon Alain», *L'Information historique*, n.º 2, 1956, pp. 78-80.

¹¹ A. A. DEVAUX, «S. Weil ou l'abandon de l'intelligence à la vérité», *Intégration*, n.º 2, 1981, p. 3. Alain aborda este tema en diversas obras: En *Eléments de*

mente a Platón, cuyo pensamiento irá impregnando la contribución weiliana cada vez con mayor intensidad.

El antihistoricismo de S. Weil, entendido de la forma que en su momento desarrollaremos, es, sin duda, uno de los aspectos que más directa y perdurablemente le vinculan a Alain, y que mejor muestran su escasa relación, por el contrario, con León Brunschvicg, el conocido pensador que también fuera su profesor en la Sorbona cuando la autora complementaba allí sus cursos de filosofía, y quien dirigió, al menos formalmente, su Memoria de Licenciatura sobre Descartes. En efecto, siguiendo a Del Noce, puede apreciarse la influencia en este punto de la noción alainiana de «étages», por la que ninguna forma histórica aparece definitivamente superada, frente a la concepción contraria de «étapes» que encontramos en Brunschvicg¹². Parece posible llegar a afirmar que la creencia en la capacidad de todo hombre, en cualquier situación de tiempo y lugar, para acceder al conocimiento de lo real, es un dato constante en el pensamiento de nuestra autora que ya opera en un primer período de su producción.

En los escritos weilianos anteriores a 1931¹³ no encontramos todavía nociones filosóficas originales o una construcción coherente que admita cierta sistematización por nuestra parte, sino tan solo algunas intuiciones de relieve que serán ampliadas en un momento posterior. Ya el breve «topo» de 1925, «Le conte des six cignes dans Grimm» contiene reflexiones acerca de la pureza o el silencio que volverán a la memoria del lector cuando, en los últimos años de la producción de Simone Weil, tales palabras se sitúen en el transfondo de su pensamiento.

philosophie se refiere a lo que llama «la véritable philosophie», París, Gallimard, 1941, p. 10; en *Portraits de famille* a «la grande philosophie», Mercure de France, 1961, p. 153 y en *Lettres sur la philosophie première* a «la philosophie commune», P.U.F., 1955, p. 3.

¹² A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», en *L'Epoca della secolarizzazione*, Milán, Giuffrè, 1970, p. 167. También R. KÜHN muestra la influencia en Weil de la idea de «étages» presente en la obra de ALAIN, en contraposición a la concepción de BRUNSCHVICG que pretende vincular platonismo y espíritu cientificista. Cf. «Dimensions et logique interne de la pensée de S. WEIL», *S. W. philosophe, historienne et mystique*, cit. p. 345.

¹³ La mayor parte de estos escritos permanecieron inéditos en la Biblioteca Nacional de París, formando un elenco titulado «Ouvrages imprimés ayant appartenu à S. Weil et annotés de sa main», hasta la publicación del primer tomo de las Obras completas de S. WEIL, *Premiers écrits philosophiques*, O.C.

Los ensayos de 1926, «Le beau et le bien», «Du temps» y «L'Existence et l'objet», integran rasgos de la concepción weiliana heredados de Alain, como indica el empleo de expresiones casi idénticas, que han propiciado en notables especialistas la inclusión de la joven Weil en una corriente de pensamiento definida por G. Granel como «Escuela francesa de la percepción», de la que también formarían parte Alain y su maestro Lagneau¹⁴. El artículo «De la perception, ou l'aventure de Protée», difundido por *Libres Propos* en 1929, y la memoria de licenciatura de 1930, «Science et perception dans Descartes», han sido igualmente interpretados en esta línea, aun cuando se reconozca una mayor proyección en los análisis de la autora, principalmente por el papel central que ya juega en ellos la preocupación por el trabajo.

Entre los estudios del pensamiento weiliano que lo vinculan a la citada «escuela de la percepción» destacan por su penetración los que nos proporcionan R. Kühn y M. Sourisse. El primero ve en los escritos de Weil un importante esfuerzo por explicar la relación entre el objeto a conocer y el conjunto de las facultades subjetivas capaces de aprehenderlo, es decir, entre la «verdad» y la «atención», en el marco de una teoría del conocimiento de carácter práctico. Se tratará desde entonces de un intento constante por articular las posiciones teóricas y las condiciones prácticas para acceder a un conocimiento «sin ilusión», sin engaños. En palabras de R. Kühn: «S. Weil desecha desde el principio una especulación que excluya las implicaciones sociales de una teoría crítica del conocimiento»¹⁵.

Para M. Sourisse, el progresivo alejamiento de Descartes por parte de Weil, tras dedicar su memoria de licenciatura a interpretar su pensamiento, no significa negar lo que considera más valioso del método geométrico, esto es, su capacidad para proporcionar una primera lectura de la realidad que evite la distorsión subjetivista, ya que nada subjetivo o personal interviene en un razonamiento matemático¹⁶. Asimismo, B. C. Farron-Landry interpreta la utilización

¹⁴ G. GRANEL, *Traditionis traditio*, París, Gallimard, 1972. En esta «Escuela francesa de la percepción», que va de J. LAGNEAU (1851-1894) a S. WEIL pasando por ALAIN, puede situarse también a M. ALEXANDRE (1888-1952) y a los maestros de Lagneau: F. M. RAVAISSON (1813-1900) y J. LACHELIER (1832-1918).

¹⁵ R. KÜHN, «S. Weil ou les prémices d'une jéneusse», *C.S.W.*, T. II, n.º 3, 1979, p. 133.

¹⁶ Cf. M. SOURISSE, «S. Weil et la tradition cartésienne», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 1, 1985, pp. 25-41.

que hace S. Weil de la imagen cartesiana del «bâton de l'aveugle» como un momento necesario en la búsqueda de un modelo de conocimiento que impida, antes que nada, la proyección deformante del sujeto sobre el objeto¹⁷. Esta inicial forma de percibir lo real, dejando que «el objeto sea», será superada por otras lecturas que permitirán captar el sentido de la realidad que una primera lectura no es capaz de suscitar. Como indica Sourisse, el análisis de Lagneau y Alain de la percepción es aceptado por Weil en la medida en que es un excelente ejercicio para descentrarnos, para renunciar a la propia perspectiva y abrirse al mundo¹⁸.

La conjunción entre aspectos de clara resonancia fenomenológica y otros con fuertes connotaciones cartesianas, que se da confusamente en los escritos de este período, es heredera de la difícil síntesis que pretende la «escuela de la percepción» del modo que ha descrito, ciñéndose a Lagneau y Alain, S. Pétrement en su interesante contribución, «Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine»¹⁹. Lo que aparece ya como un rasgo propiamente weiliano, todavía limitado a algunas sugerencias poco coherentes, es

¹⁷ Cf. B. C. FARRON-LANDRY, «Lecture et non-lecture chez S. Weil», *C.S.W.*, T. III, n.º 4, 1980, pp. 225-244.

¹⁸ Cf. M. SOURISSE, «La perception-La lecture», *C.S.W.*, T. IX, n.º 2, 1986, pp. 144-157.

¹⁹ S. PÉTREMENT desarrolla en este artículo un estudio de las semejanzas entre la tradición de LAGNEAU y de ALAIN por una parte, y por otra parte, de las principales corrientes de la filosofía alemana contemporánea, centrándose sobre todo en el pensamiento de HUSSERL. PÉTREMENT afirma: «On ne peut lire les admirables analyses par lesquelles Husserl combat ce qu'il appelle le "psychologisme" ou le "naturalisme" sans penser à la lutte qu'ont menée, presque seuls peut-être dans la philosophie française, Lagneau et Alain... Ils avaient, eux aussi, peu d'estime pour la philosophie déductive ou spéculative; ils voulaient rester tout près de ce que Husserl nomme le "phénomène", le "vécu"... Ni pour Lagneau ni pour Alain il n'y avait de problème de l'existence du monde extérieur. Si en quelque chose ils se séparent de Descartes, que d'ailleurs ils admiraient tant, c'est en ceci que pour eux comme pour Husserl le cogito implique le cogitatum... La différence est que pour Husserl les philosophes du passé, bien que certains d'entre eux aient entrevu des vérités importantes, n'ont pas réussi à fonder sur une base solide l'ensemble de vérités certaines que doit être la philosophie; il pensait qu'un tel ensemble de vérités pourrait enfin être établi grâce à la méthode phénoménologique; tandis que pour LAGNEAU et ALAIN, la vérité philosophiques a été connue des plus grands philosophes du passé autant qu'on pourra jamais la connaître», «Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º 1, 1970, pp. 292-300.

el deseo de encontrar un tipo de relación con lo que no es uno mismo en la que desaparezca toda imposición de carácter subjetivista y se asuman con radicalidad las exigencias teóricas y prácticas que de ello se derivan. Volviendo a las consideraciones de R. Kühn, en este análisis filosófico precoz se encuentra la misma realidad transparente que la buscada más tarde por S. Weil con ayuda de un lenguaje más teológico y platónico. Lo que debe morir del lado de la cosa sensible para que devenga el objeto-belleza es yo mismo, esta «existencia imaginante»²⁰.

Aunque reconozcamos cierta prefiguración en este momento de lo que será el cuerpo de la filosofía weiliana, hay que hacer hincapié en la vinculación todavía estrecha con Alain, que se irá atenuando a lo largo de esa evolución, pero que determinará algunas de las zonas más oscuras de la obra de S. Weil, vistas por algunos como clave de su propio inacabamiento. En esta cuestión ha insistido particularmente Del Noce y alguno de sus directos seguidores como Laurenti, aunque ya años atrás S. Pétrement y Ch. Moeller habían puesto el énfasis en este punto.

Como es sabido, dentro de esa idea de *philosophia perennis* que comparte Simone Weil, Alain «consideraba verdaderas las doctrinas filosóficas que comportaban la "voluntad" de actuar bien»²¹. Deber y voluntad eran conceptos básicos inculcados a sus discípulos por el maestro que admiraba a un tiempo a Kant y Descartes. Para Alain lo verdadero en la religión es ante todo la moral; frente a la religión de la naturaleza y de la sociedad, opone la religión del espíritu, pues el máximo error es confundir la religión con el poder, con la fuerza²². En Alain se da una religión del hombre que se trasciende a sí mismo, en la que la primacía de la libertad excluye la intervención de la gracia sobrenatural, porque sólo la voluntad libre dirigida al cumplimiento del deber conlleva la propia liberación. Si el hombre

²⁰ Cf. R. KÜHN, «Le Monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil», *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, T. 64, n.º 4, 1980, pp. 509-530.

²¹ D. CANCIANI, *S. W. prima di S. Weil*, op. cit., p. 34.

²² La negación del atributo de poder referido a Dios lleva a G. PASCAL a afirmar que para ALAIN, «Dieu n'est qu'idée». Lo que interesa a ALAIN no es tanto Dios como la idea de Dios, no tanto la religión como el hombre religioso, convirtiendo la teología en un hecho puramente humano. Cf. *L'idée de Philosophie chez Alain*, Poitiers, Bordas, 1974, p. 348. Remitimos también a la obra del mismo autor, *La Pensée d'Alain*, Bordas, 1967.

no es libre, no existen deberes; la presencia de Dios puede destruir la moral, pues debe impedir el cumplimiento del deber por el solo deber²³. En la órbita kantiana, Alain piensa que la certeza moral no tiene necesidad de fundamento metafísico; «Así, está bien lejos de pensar como Nietzsche que, si la metafísica cristiana no es admitida, la moral cristiana debe caer al mismo tiempo. La moral cristiana es la moral, el hombre evangélico es el hombre honesto, y la moral es inmediatamente cierta. La moral es para él, sin ninguna duda, la verdad de la religión»²⁴.

El moralismo de Alain, su concepción de una religión, como en Kant, dentro de los límites de la pura razón, comporta lo que Del Noce considera la esencia del anticlericalismo: «El pensamiento de Alain expresa perfectamente las antinomias del pensamiento anticlerical. Por una parte, la exigencia de salvaguardar la autonomía moral le lleva a rozar el ateísmo, pero, por otro lado, también el ateísmo debe ser rechazado porque amenaza con llevar irrevocablemente al culto del poder mundano. Por tanto, la vía que sigue es un programa para liberar la idea de Dios de todo atributo de poder... De aquí se deriva la valoración totalmente negativa de la Biblia, y el consiguiente juicio sobre el cristianismo pervertido por haber acogido la visión bíblica». Del Noce continúa describiendo el pensamiento de Alain y transcribiendo sus propias palabras cuando afirma: «...El cristianismo ha conservado ingenuamente la idea bíblica de Dios como creador y gobernador del mundo, idea en el fondo contradictoria con su moral... "los poderes han sabido apropiarse de la nueva doctrina" y "aliar la religión al orden de la fuerza: la historia política de la Iglesia no se explica de otra forma". Antiteologismo —concluye Del Noce— y en definitiva repeticiones y variaciones del tema del "virus teológico" que amenaza la moral»²⁵.

²³ La definición de la filosofía de ALAIN como «filosofía del hombre» se encuentra en A. BRIDOUX, *Alain, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, París, P.U.F., 1964, M. C. LAURENTI afirma en este sentido: «L'oggetto della riflessione filosofica per Alain non è né il mondo, né Dio, ma solo l'uomo: e il mondo e Dio hanno un senso solo se riferiti all'uomo. Di qui la sua indifferenza per ogni tipo di trascendenza... Il termine trascendenza implica necessariamente un superamento della dimensione umana: l'uomo in tale orizzonte viene schiacciato da una Potenza superiore che vincola la sua libertà», «Alain e il pensiero di S. Weil», cit., p. 175.

²⁴ S. PÉTRAMENT, «Sur la religion d'Alain avec quelques remarques concernant celle de S. Weil», *Revue de Métaphysique et de Morales*, n.º 60, 1950, p. 329.

²⁵ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit. pp. 156-157.

Estas frases creemos que reflejan con gran exactitud la postura de Alain en el terreno religioso, cuya influencia en S. Weil es decisiva, tal como pone de relieve Ch. Moeller. Para Moeller, el antisemitismo de Alain, que a su vez hereda de Lagneau, unido a los módulos racionalistas y al universo de la geometría que acogiera fácilmente el genio estético y matemático de S. Weil, repercutieron en su pensamiento de forma tan profunda que produjeron un efecto casi paralizador en su evolución²⁶. Igualmente Del Noce atribuye a la posición de Alain una clara influencia en la peculiar evolución que seguirá la obra de S. Weil a partir del momento en que se reconoce la necesidad en el hombre de lo sobrenatural y se trata de superar el moralismo recibido haciendo ceder la voluntad ante la «espera» y la libertad ante la gracia²⁷. En Weil permanecerán siempre «motivos alainianos, fundamentalmente de carácter racionalista y en contradicción con la afirmación de lo sobrenatural. Estos constituyen, por así decir, un bloqueo que conduce a ver la historia del cristianismo como un desvío por la doble influencia hebraica y romana. El menosprecio de la Biblia, la condena radical de la romanidad, la incomprensión de la tradición del pensamiento católico son temas estrechamente conectados, en razón de este origen, en la obra de Weil»²⁸. Todos estos elementos nos dan una primera idea de la irregularidad del itinerario seguido por nuestra autora y sirven como anticipación de aspectos de su pensamiento que posteriormente estudiaremos con detenimiento.

2. La relación en el terreno político

Lo que ahora nos interesa es hacer hincapié en las ideas de Alain que se reproducen inmediatamente en la concepción de S. Weil

²⁶ Cf. Ch. MOELLER, «S. Weil y la incredulidad de los creyentes» en *Literatura del S. XX y Cristianismo*, Madrid, Gredos, 1955, Vol. I, p. 320.

²⁷ También G. KAHN se refiere a la superación en nuestra autora de la confianza por parte de ALAIN en la voluntad humana con su concepción de la atención y la obediencia, «S. Weil et Alain», *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*, n.º 58, 1984, p. 12. Asimismo, M. C. LAURENTI muestra que «La divergenza tra Simone ed Alain non può allora essere tanto sulla questione dell'esistenza di Dio, ma in quella della grazia e della libertà», p. 183.

²⁸ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit. p. 158.

plasmándose en su producción y en su actividad. Este es el caso muy particularmente de su rechazo de todo lo que se reduce al espíritu de poder, de todo lo que significa imposición por la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones; rechazo que, desde el interior de su pensamiento filosófico, se proyecta de modo singular en el terreno socio-político²⁹.

Para comprender el significado de la contribución de Alain a la filosofía política podemos atender a la opinión de S. Solmi, el autor de *Il pensiero di Alain* (1976), que reduce su «radicalismo» a la transposición «en términos de pacífico moralismo y de juego intelectual, de algunas instancias profundas y tradicionales del mundo pequeño-burgués y campesino»³⁰. D. Canciani, partiendo de la obra de Solmi, nos proporciona en pocas líneas una visión clara de la actitud de Alain: «Alain es grande sobre todo cuando se levanta contra, cuando rechaza, cuando juzga el poder. Su radicalismo es esencialmente de carácter defensivo; es contra el Estado, contra la Iglesia y todas las Iglesias, sobre todo contra la guerra, en definitiva, contra el poder allá donde se manifieste. Por consiguiente, el deber fundamental que incumbe a todo ciudadano es el de actuar una especie de contra-poder, o mejor, de constituir un dique al poder, controlando incansablemente a aquellos que lo detentan»³¹. Esta postura «contra», esta resistencia al poder, parece la característica definitoria del pensamiento alainiano³², entendida en el marco de un

²⁹ Las obras de ALAIN más significativas que abordan este terreno son las tituladas: *Éléments d'une doctrine radicale*, París, N.R.F., 1925; *Le citoyen contre les pouvoirs*, París, Rieder, 1932, y *Politique*, París, P.U.F., 1952.

³⁰ S. SOLMI, *Il pensiero di Alain*, Pisa, Nistri-Listri, 1976, p. 104.

³¹ D. CANSIANI, *S. W. prima di S. W.*, op. cit., p. 36.

³² A este respecto son de gran interés las reflexiones en torno a ALAIN de J. LACROIX, que pueden resumirse en estas frases de su *Itinéraire Spirituel*: «Chez Alain je découvrais ce qu'il y a de meilleur —et de pire— dans l'individualisme français: un non conformisme qui est le génie même de la race, un beau souci de la valeur et de la dignité de l'homme, un sens averti des dangers du pouvoir et de la nécessité de les contrôler, en un mot une sagesse, à courte-veu sans doute on voit tout le prix lorsqu'on créait de la perdre, mais Alain n'est qu'un garde-fou. Excellent pour ramener toujours l'individu à lui-même et le faire se déprendre de ses prestiges, il offre tous les inconvénients et d'une méconnaissance invraisemblable de tout ce qui passe l'homme et l'éleve au-dessus de lui-même: nier et s'opposer est souvent utile, mais on ne construit rien avec des négations», citado en Tesis Doctoral de E. J. VIDAL, *Persona y Derecho en el Pensamiento de Jean Lacroix*, T. I, pp. 147-153.

individualismo, que, según J. Fontanet, «tiene más una significación moral, al mantener la afirmación del valor superior de la igualdad y la libertad, que una eficacia práctica»³³.

Aquí debemos situar una cuestión compleja que plantea la doctrina política de Alain y que tiene una influencia indudable en S. Weil: se trata del llamado contrato anti-social, al que A. Moulakis dedica un apartado en su libro *S. Weil Die Politik der Askese*³⁴. Según Alain: «Todo movimiento democrático se eleva contra las reacciones del Gran Animal —concepto platónico muy utilizado también por S. Weil que representa lo colectivo en su acepción más negativa—, y tiende a contrarrestar la asociación natural, digamos el organismo social, por una especie de contrato llamado por error contrato social, pues es un contrato anti-social»³⁵. En la perspectiva alainiana sólo el pensamiento individual puede resistir a la tiranía de la opinión colectiva; el individuo contra el cuerpo colectivo es el eterno combate, el fundamento de la democracia³⁶. Como afirma M. T. Sur, esta concepción es «más bien negativa, puesto que el esfuerzo democrático estará dirigido por completo, no a la toma de decisión por los propios ciudadanos, sino contra los abusos de poder de sus dirigentes»³⁷. Se plantea el paso de una concepción positiva de la democracia, como facultad de decidir, a una concepción negativa, como facultad de impedir. De ello podemos extraer dos consecuencias: por una parte, que la democracia supone el control de los poderes, y por otra, que la democracia reposa en la virtud de los ciudadanos.

En cuanto al primer punto, el control de los poderes como esencia de la democracia, en Alain el control se dirige tanto a los poderes fácticos como a los poderes públicos, que se colocan en una zona intermedia entre el poder efectivo y el verdadero y único poder democrático, el poder del pueblo soberano del que son una emana-

³³ J. FONTANET, «Alain, le citoyen grognard», *France-Forum*, n.º 185-186, 1981, p. 29.

³⁴ A. MOULAKIS, *S. Weil Die Politik der Askese*, Florencia, Badia Fiesolana, 1981.

³⁵ ALAIN, *Politique*, op. cit., p. 30.

³⁶ En *Le citoyen contre les pouvoirs*, Alain escribe de forma contundente: «Il n'y a que l'individu qui pense: toute assemblée est sottée», op. cit., p. 160.

³⁷ M. T. SUR, «La conception de la démocratie chez Alain» en *Alain, philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du Colloque «Vigueur d'Alain. Rigueur de S. Weil», Cerysy-La-Salle, 1974, París, Association «Les Amis d'Alain», 1976, p. 161.

ción³⁸. Pero las continuas variaciones e imprecisiones en la formulación concreta de los sistemas de control y en la articulación de los tres poderes clásicos aportan nuevos datos para ratificar la inconsistencia de las propuestas alainianas, y para pensar que se reducen a la simple proyección en el terreno socio-político de su reflexión ética antes esbozada. La primacía en la preocupación de Alain la tiene, sin duda, la segunda exigencia de una democracia auténtica: la presencia de ciudadanos libres e iguales capaces de actuar esa especie de contra-poder, esa oposición-resistencia que evitará cualquier riesgo totalitario.

A partir de estas observaciones se ha señalado la existencia de una ambigua recepción del pensamiento de Rousseau por parte de Alain, conexión que se atisba especialmente en algunas de las condiciones de vida que según Alain favorecerían la libertad de los ciudadanos y en el papel preponderante de la educación.

En efecto, Alain propugna un modelo de sociedad descentralizada, basada en una organización del trabajo de tipo artesanal y campesino, que atienda a la satisfacción de las necesidades elementales, en una especie de «democracia frugal, rústica, enemiga del lujo, del derroche y de la rapidez...»³⁹. El parentesco entre este modelo y el mutualismo proudhoniano, que hace del taller la «unidad constitutiva» de la sociedad, ha sido puesto de relieve por Ph. Dujardin para mostrar el carácter reaccionario de un reformismo que es fiel reflejo de condiciones socio-económicas en vías de extinción⁴⁰. Otras interpretaciones insinúan, sin embargo, su proximidad con las propuestas actuales de los movimientos alternativos. En cualquier caso, este modelo casa fácilmente con la defensa que hace Alain de los sindicatos y su crítica a los partidos políticos por considerar que tienden, como toda forma de poder, a su propia fortificación y extensión al buscar la unidad de doctrina y no el pensamiento auténtico. Este planteamiento incierto de una democracia que trata de ser remontada a sus orígenes volverá

³⁸ ALAIN trastoca la división de poderes de Montesquieu distinguiendo, en una línea más rousseauiana, entre poder legislativo y poder ejecutivo, al que luego añade como un tercer poder el Contrôleur, que en ocasiones se confunde con el legislativo mientras que en otros momentos de su obra es el simple control continuo de todos los ciudadanos a cualquier manifestación de poder. Cf. J. TOUCHARD, *La gauche en France depuis 190*, París, Seuil, 1981, p. 124.

³⁹ M. T. SUR, «La conception de la démocratie chez Alain» en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p. 169.

⁴⁰ Cf. Ph. Dujardin, *S. Weil idéologie et politique*, op. cit., p. 150.

a nuestra memoria cuando abordemos las propuestas políticas de S. Weil que dependen del legado de Alain.

En cuanto al aspecto más elaborado de la obra de Alain, el referente a la formación cívica como motor de la democracia, constatamos su denuncia del papel «reproductor» de la división de clases que tiene la enseñanza al preparar a unos para funciones de organización y dirección, mientras que otros disfrutaban exclusivamente de una subcultura que no representa ningún peligro para el poder. Según manifiesta O. Reboul, para Alain «la cultura para todos no es sólo un beneficio de la democracia; es la condición esencial para que una sociedad sea democrática»⁴¹. La afirmación no puede ser más coherente, «si la democracia es el control efectivo y permanente del poder por el pueblo, es necesario que esté lo suficientemente informado, y, sobre todo, suficientemente formado para ejercer su derecho de observación; es necesario que disfrute de la misma cultura que los que le dirigen»⁴². Alain está lejos de creer que la cultura es una ideología de clase, necesariamente represiva, que debe ser eliminada para acabar con la opresión; no se trata de propugnar la contracultura, sino de transmitir la herencia cultural a sus verdaderos destinatarios⁴³. Con ello, seguirá explicando Reboul, «el pueblo ganará dos cosas: en primer lugar, no continuar fascinado por las riquezas materiales, hechizado, drogado por la publicidad; después, ser capaz de controlar realmente los poderes, no ocupar su lugar sino interperarlos desde su puesto»⁴⁴. El peor atentado a la cultura, el que impedirá efectivamente la existencia de ciudadanos libres e iguales, se encuentra, según Alain, en el predominio de la mentalidad tecnocrática que prefiere técnicos competentes a espíritus libres; «la técnica no proporciona un saber sino un poder, y el poder corrompe porque no deja comprender»⁴⁵. La única resistencia real al poder está en el

⁴¹ O. REBOUL, «Alain philosophe de la culture» en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p. 22.

⁴² *Ibid.*, p. 23.

⁴³ ALAIN explicará en uno de sus Propos que «le but de tout instruction publique est de rendre à chacun son propre esprit et de l'exercer à son principal usage, qui est de n'avoir égard ni à l'argent, ni à la force, mais seulement au vrai et juste», *Propos II*, París, La Pléiade, 1970, p. 1011.

⁴⁴ O. REBOUL, «Alain philosophe de la culture» en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p. 24.

⁴⁵ ALAIN, *Les Nouvelles Littéraires*, 18-II-1928, p. 8, citado por R. SIBLEY, «Emile Chartier militant politique précurseur d'Alain penseur politique» en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p. 130.

pensamiento, en el desarrollo de la capacidad de juzgar, en la formación de un criterio propio que oponer a la fuerza alienante de lo colectivo.

Leyendo estas consideraciones acerca de la concepción sociopolítica de Alain se tiene a veces la impresión de estar ante un comentario de las páginas de la obra weiliana que abordan estas mismas cuestiones. La continuidad de Weil respecto a Alain es en esta dimensión de su pensamiento tan patente que todos los aspectos a que nos hemos referido parecen estar presentes en la autora como el punto de apoyo de lo que será su propia contribución. Así, podemos decir con Del Noce que S. Weil empieza donde acaba el pensamiento de su maestro⁴⁶; nuestra autora hace suyas las propuestas alainianas, pero las desarrolla contrastándolas con las condiciones reales en que se inserta, según el pulso de su propia experiencia.

En los años en que S. Weil está más próxima a Alain, antes de 1931, es constante su participación en grupos y actividades en que también colaboran otros compañeros que reciben y comparten la doctrina alainiana, especialmente en su vertiente política. De los primeros escritos de la autora, algunos de los cuales ya han sido reseñados, un buen número surgen en este ambiente durante los años pasados en el instituto Henri IV y después en la Ecole Normale Supérieure, por la que en un breve espacio de tiempo pasarán intelectuales de la talla de P. Nizan, J. P. Sartre, R. Aron y C. Lévy-Strauss. Weil pertenece a una generación cuyo imperativo ético es comprometerse en la acción política, debatiéndose entre la rebelión individual y la revolución social, con una tendencia general de desorientación y oposición al poder. Es el ambiente que Lindenberg singulariza por un deseo común de «escapar de la jaula dorada del intelectual francés en 1930 y unirse al mundo real»⁴⁷; deseo que queda en la mayor parte de los casos diluido en la formación de una nueva élite de inconformistas de origen burgués, igualmente distantes de la vida cotidiana del resto de ciudadanos.

A pesar de la relación de S. Weil con esa especie de élite intelectual pretendidamente antiburguesa que se concentra en París en los años 20-30, su posición dista notablemente tanto de lo que se ha calificado de *intellectuel de parti* del tipo de Nizan, Politizer o

⁴⁶ Cf. A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit., p. 159.

⁴⁷ D. LINDENBERG, *Le marxisme introuvable*, París, Calmann-Lévy, 1975, p. 236.

Lefebvre, como de los llamados *compagnons de route*, entre los que suele citarse a A. France, R. Rolland, A. Gide o A. Malraux. Por otra parte, nuestra autora no se inclinó nunca ni por el anticonformismo del *Ordre Nouveau*, ni por la *Jeune Droite*, ni por el movimiento personalista que representaba el grupo de *Esprit*⁴⁸. Como muestra Dujardin, «atraída muy pronto por la izquierda revolucionaria y el marxismo, pero muy influida por el pensamiento individualista de Emile Chartier, Simone Weil se relaciona con los grupos de extrema izquierda que se reclaman de la tradición política y sindical francesa, como los anarquistas y los sindicalistas revolucionarios, o de la lucha contra el estalinismo, como los trotskistas»⁴⁹. Desde el principio, su interés se centra en una acción sindical, libre e independiente de los partidos, fuertemente obrerista y preocupada por la formación individual y la elevación de los obreros, y en este sentido, la autora declarará más tarde: «a los dieciocho años sólo me atraía el movimiento sindical»⁵⁰.

Ya los escritos de contenido socio-político del período universitario manifiestan esta tendencia a primar en la reflexión y en la acción lo relativo a la educación popular, como punto clave de un auténtico cambio social que alcance a erradicar las causas de la opresión. Las inspiradas páginas que Weil dedicará a analizar la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, y las claves para una posible superación de tal escisión, son preparadas por esta primera toma de contacto con los problemas obreros y sindicales, en un momento en que el pensamiento de Alain es asumido por la autora de una forma espontánea, como el primer material con que interpretar la realidad.

Así, Weil participa junto a otros discípulos de Alain en la creación de una asociación llamada *Groupe d'éducation sociale*, cuyo

⁴⁸ Con el término «intellectuel de parti» se designa, como es sabido, al intelectual francés que se somete a la disciplina del P.C.F., mientras el calificativo de «compagnons de route» se atribuye a quienes tras la Revolución de Octubre se encuentran vinculados ideológicamente a partidos marxistas y en especial al P.C.F. Sobre el tema pueden verse las dos obras de D. CAUTE: *Le communisme et les intellectuels français 1914-1946*, París, Gallimard, 1966 y *Les compagnons de route (1917-1968)*, París, ROBERT LAFONT, 1979. De la numerosa bibliografía que aborda el clima intelectual de estos años, podemos destacar el libro de J. L. DEL BAYLE, *Les non-conformistes des années 30*, París, Seuil, 1969, y el de J. RABAUT, *Tout est possible! Les "gauchistes" français, 1929-1944*, París, Denoël-Gonthier, 1974.

⁴⁹ Ph. DUJARDIN, *S. W. idéologie et politique*, op. cit., p. 93.

⁵⁰ Citado por S. PÉREMENT, *La vie de S. Weil*, op. cit., Vol. I, p. 250.

primer objetivo era el de proporcionar a la clase obrera una amplia formación en materia política, a través de conferencias sobre sociología y economía, que abordaban cuestiones como la propiedad, el maquinismo o la historia del movimiento sindical. El ensayo de 1927, «Introduction à un Cours pour des Ouvriers», o el de 1930, «Sur une tentative d'éducation du prolétariat», reflejan en la escritura esta preocupación invariable por colaborar con la clase obrera para que descubra los instrumentos de su propia liberación. En unas sugerentes frases difundidas por *L'Effort* en 1931, S. Weil afirma: «La superioridad acordada hasta aquí a los intelectuales, sobre los productores, por una convención que se ha considerado indispensable para el desarrollo humano, debe ser actualmente negada por completo. Pero esto no significa que los trabajadores deban rechazar la herencia de la cultura humana; esto significa que deben prepararse para tomar posesión de toda la herencia de las generaciones anteriores. Esta toma de posesión es la Revolución misma»⁵¹.

Las palabras de S. Weil recuerdan inmediatamente la doctrina de Alain, y nos traen a la memoria las propuestas de los más relevantes militantes y teóricos del sindicalismo francés pertenecientes a la tradición libertaria, como Pelloutier o Pouget, continuadores de Bakounine y Proudhon, o como Sorel y L'Ecole Nouvelle⁵². En esta tradición se fueron desarrollando en Francia diversos modelos de organización que ensayaban fórmulas posibles para hacer real la síntesis entre cultura y trabajo manual que el sindicalismo revolucionario propugnaba.

Siguiendo la clasificación de Canciani⁵³, el primer modelo, conocido como «Cercle d'amis» o «Amicales», se limitaba a la reunión de un grupo de jóvenes estudiantes interesados en «dar lecciones al pueblo», que enseñaban lo elemental como sumar, leer y escribir. La segunda

⁵¹ S. WEIL, «En marge du Comité d'Etudes», *L'Effort*, n.º 286, 1931, p. 2.

⁵² El libro de R. GOETZ-GIREY, *La Pensée Syndicale française, Militants et Théoriciens*, París, Armand Colin, 1948, nos ha sido de gran utilidad para un estudio general de las diversas corrientes del sindicalismo francés. También las siguientes obras sobre el tema: H. DUBIEF, *Le syndicalisme révolutionnaire*, París, A. COLIN, 1969; A. ANDREASI, *L'anarcosindicalismo in Francia, Italia e Spagna*, Milán, La Pietra, 1981; J. MAITRON, *Le mouvement anarchiste en France*, París, Maspero, 1983, y la amplia contribución en numerosos libros sobre el movimiento sindical francés de G. LEFRANC.

⁵³ Cf. D. CENCIANI, *S. W. prima di S. W.*, op. cit., pp. 71-72; «Penser le travail: S. Weil 1927-1934», *C.S.W.*, T. IX, n.º 4, 1986, pp. 352-353.

fase es la de las Universidades Populares, a las que prestan su colaboración intelectuales burgueses, generalmente radicales o radical-socialistas, que se ponen al «servicio del pueblo» difundiendo sus conocimientos con un cierto grado de condescendencia. El tercer modelo es el de las «Bourses du Travail», que fundara el propio Pelloutier, asignándoles la tarea de proporcionar al movimiento obrero la asistencia, el consejo, la formación y la inspiración necesarios para la acción⁵⁴. Según Durand, en el proyecto de Pelloutier, «las bolsas de trabajo debían asumir la educación moral, administrativa y técnica del movimiento obrero. Debían facilitar la colocación de sus miembros, jugar el papel de sociedades de socorros mutuos en caso de desempleo, cumplir tareas de enseñanza, crear bibliotecas, museos sociales, ser organismos de estudios económicos, estadísticos, consejos jurídicos, hacer funcionar instituciones de resistencia, como las "caisses de grèves", o participar en la lucha contra proyectos de ley considerados peligrosos para la clase obrera»⁵⁵.

Este tercer modelo que promueven los sindicalistas revolucionarios es el que mejor se adecúa a las inquietudes de S. Weil ya en el período universitario, pues aquí comienza a dar muestras de un decidido «obrerismo» en su sentido más radical, «tanto porque quiere una cultura enteramente fundada en el trabajo, como porque quiere que el conocimiento y la praxis obrera informen hasta transformar por completo la sociedad»⁵⁶. La vinculación de nuestra autora con el sindicalismo revolucionario, a la que nos referiremos en adelante, si bien es claro que guarda una estrecha relación con las ideas alainianas antes expuestas, es también evidente que responde a objetivos y preocupaciones que distan mucho de los de Alain.

De los primeros escritos y actividades de la autora que la ligan de forma directa a su maestro todavía debemos destacar algunos que configuran su perspectiva en el período que estamos estudiando. El ensayo de 1928, «Les devoirs des représentants du peuple», reproduce prácticamente las propuestas de Alain en lo que se refiere a las relaciones entre los poderes y el control del poder; Weil realiza aquí un primer embate contra los partidos políticos, cuya coincidencia

⁵⁴ Cf. F. Pelloutier, *Histoire des Bourses de Travail*, París, Londres, Gordon & Breach, 1971.

⁵⁵ P. DURAND, *Traité de Droit du Travail*, T. III, París, Librairie Dalloz, 1956, p. 241.

⁵⁶ D. CENCIANI, *S. W. prima di S. W.*, op. cit., p. 80.

con uno de sus últimos artículos, el de 1943, «Note sur la suppression generale des partis politiques», pone de manifiesto la continuidad en aspectos fundamentales de su pensamiento y la repercusión de la doctrina de Alain a lo largo de toda su obra. En una línea semejante, el escrito titulado, «Pour la Ligue des droits de l'Homme», aborda nuevamente el tema de la resistencia al poder, en conexión con una serie de consideraciones sobre el pacifismo muy características también de esta etapa.

Efectivamente, S. Weil se declara pacifista integral hasta la invasión de Checoslovaquia por las tropas de Hilter en marzo de 1939. Hasta entonces, y desde el momento a que nos estamos refiriendo, la opinión de nuestra autora es siempre contraria a la intervención de Francia en un conflicto armado, aunque se vea con claridad la causa justa de uno de los contendientes, como ocurre, a su juicio, en el caso de la Guerra Civil española —y de aquí su intervención personal al lado de los republicanos—, o en el caso de la Europa amenazada por el fascismo. Años después, Weil hablará con dureza de su postura pacifista como de su «error criminal de antes de la guerra».

Las ideas de S. Weil en este campo fueron madurando gracias al contacto con diversos grupos de orientación antimilitarista que frecuenta desde 1927, año en que empieza a colaborar con la *Volonté de paix* reclamando el desarme general y la cesación de toda industria de guerra. La *Volonté de paix* representaba una tendencia crítica respecto a la *Ligue de Droits de l'Homme* que ella asume al exigir a esta organización una actividad más decidida en favor de la paz y los intereses del pueblo. En este sentido, afirma que la *Ligue* «no debe ser imparcial entre el pueblo y los poderes, sino que debe, sorda a los argumentos de los gobiernos, apoyar sistemáticamente al pueblo, y combatir sistemáticamente a los poderes, sean los que sean»⁵⁷. De modo semejante, Weil intenta trabajar para el *Service Civil*, que había sido creado para reemplazar al servicio militar o, al menos, serle subsidiario acogiendo a los objetores de conciencia. La imposibilidad de realizar una tarea de las que proporcionaba esta organización pacifista por su condición de mujer no le impide escribir un interesante artículo sobre la relación entre trabajo y paz titulado precisamente: «Réflexions concernant le Service civil».

⁵⁷ S. WEIL, «Pour la Ligue des droits de l'Homme», O.C. T. II, *Ecrits historiques et politiques*, p. 55.

La preocupación por la paz y el rechazo de la guerra son compartidos por otros intelectuales de la época que, como dijimos, pertenecen o están cercanos al Partido Comunista Francés mientras mantienen actitudes completamente alejadas del comportamiento habitual del tipo de intelectual que se hace «militante para acumular experiencias literarias o hacer de megáfono a la divulgación de una línea general»⁵⁸. El testimonio de S. de Beauvoir es muy significativo a este respecto cuando recuerda en sus *Memorias* su encuentro con nuestra autora: «Simone Weil deambulaba por el patio de la Sorbona escoltada por una banda de antiguos alumnos de Alain; tenía siempre en un bolsillo de su chaqueta un número de *Libres Propos* y en el otro un número de *L'Humanité*. China acababa de ser devastada por el hambre, me habían contado que al conocer esta noticia ella había llorado... No sé cómo se entabla la conversación; S. Weil declara con un tono tajante que sólo una cosa era hoy importante en la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Yo contesté de forma no menos terminante que el problema no consistía en proporcionar a los hombres esta suerte, sino en encontrar un sentido a su existencia. Ella me miró de arriba a abajo y me dijo: "se nota que no has pasado nunca hambre"»⁵⁹.

Una vez más, S. Weil manifiesta la inmediatez de su adhesión a las víctimas de la opresión, consciente de que la comprensión de la situación real sólo es posible a quienes se insertan en esa situación sufriendola en sí mismos, y no a quienes se limitan a construir teorías desencarnadas, falseadas por la ausencia de un conocimiento ligado a la experiencia. De esta convicción primera, que alcanza a todos los niveles de su obra, procede la resolución de Simone Weil de experimentar las condiciones de vida de aquellos que en este momento padecen con mayor intensidad la violencia y la explotación: el proletariado industrial desarraigado, cuya condición asume en 1934. De aquí procede también su principal acusación a los teóricos

⁵⁸ L. CAVANI-I. MOSCATI, *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S. W.*, op. cit., p. 135.

⁵⁹ S. DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958, pp. 236-237. S. FRAISSE se refiere a las coincidencias en las biografías de S. WEIL y S. DE BEAUVOIR, y a todas las alusiones a nuestra autora que aparecen en diversas obras de S. de Beauvoir, «S. Weil vue par S. de Beauvoir», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 1, 1985, pp. 1-12.

de la revolución, que crean un sistema cerrado de explicación de la realidad, con una formulación en la que el pueblo no puede reconocerse por ser ajena a sus auténticos problemas a resolver en la propia situación en que se plantean. Para nuestra autora, como sabemos, nada es peor que la huida o la evasión del mundo real, y a esto conduce, en muchas ocasiones, el proyecto revolucionario, cuando, como «para los héroes de Malraux, la revolución es exactamente lo que era la religión para Pascal, un medio de perder la conciencia de la nada de la propia existencia. Hay que preguntarse seriamente a sí mismo —continuará diciendo S. Weil— si la acción revolucionaria cuando surge de tal fuente, tiene un sentido. Si se trata de huir de sí mismo es más simple jugar o beber... No se puede ser un revolucionario si no se ama la vida... La revolución es una lucha contra todo lo que obstaculiza la vida. Tiene sentido como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. De una manera general nada tiene valor cuando la vida no la tiene»⁶⁰. Acudiendo de nuevo a las palabras de A. Marchetti que citamos páginas atrás, vemos que se trata de conjugar el deseo de cambiar las condiciones de existencia con la voluntad de inserción en la realidad para no caer en esperanzas vacías creadas por nuestra imaginación⁶¹

⁶⁰ Texto destinado a *La Critique Sociale* pero que no fue publicado, citado por S. PÉTREMENT, *La vie de S. Weil*, Vol. I, p. 425. En *La Critique Sociale* de noviembre de 1933, Weil publica una recensión en la que, a propósito de Rosa Luxembourg, muestra nuevamente la necesidad de amar ante todo la vida para ser un auténtico revolucionario, Cf. J. CABAUD, «Note sur S. Weil et R. Luxembourg», *C.S.W.*, T. II, n.º 1, 1979, pp. 38-41.

⁶¹ A. MARCHETTI, *S. Weil. La crítica disvelante*, op. cit., p. 126.

II. LOS INICIOS DE LA PREOCUPACION SOCIAL

1. Obrerismo y sindicalismo

La búsqueda de una integración plena en el medio obrero, de una confrontación constante de los presupuestos teóricos y la situación real, —junto al resto de los elementos mencionados: pacifismo, oposición-resistencia al poder, rechazo de los partidos políticos, reivindicación de la acción sindical y confianza en la cultura popular para superar la división social—, llevan a Simone Weil a unirse, a partir de 1931, al grupo de *La Révolution Prolétarienne*, dentro de la corriente sindicalista— revolucionaria a que antes nos hemos referido. Como comentamos entonces, esta corriente está lejos por muchos aspectos de la perspectiva alainiana, pero es la que lógicamente nuestra autora debía encontrar para trabajar por el cambio social y el remedio de la opresión sin abandonar el individualismo heredado de Alain, y para ampliar la reflexión sobre los elementos arriba citados que son comunes a Alain y al sindicalismo revolucionario. Así, Weil comenzará a relacionarse con representantes de esta tendencia sindicalista, como Monatte, Rosmer y Thévenon, y también con otros conocidos ex miembros del Partido Comunista que rechazan el comunismo estalinista, como Souvarine y algunos revolucionarios cercanos a Trotski. B. Souvarine, próximo a la autora durante toda su vida, había sido expulsado del P.C.F. en 1924, el mismo año de la exclusión de P. Monatte y A. Rosmer⁶².

⁶² Al respecto, Rosmer-Monatte, *Syndicalisme révolutionnaire et communisme*

En 1931 S. Weil llega a Puy, su primer destino como profesora Agregada de Filosofía en el instituto femenino; los dos cursos siguientes, hasta el inicio de su experiencia obrera en 1934, desarrollará su actividad profesional en Auxerre y Roanne. Estos años serán, según muestra Dujardin, los de mayor coherencia entre su práctica militante y la ideología a que se remite⁶³. No vamos a entrar en consideraciones sobre la peculiaridad de la enseñanza de Weil ni en la multitud de anécdotas que reflejan sus pésimas relaciones con la administración de los institutos por los que pasa, y que determinan el traslado obligatorio de Puy y la supresión de la clase de Filosofía en Auxerre. Sólo nos referiremos brevemente, por la gran expectación que despertó en su momento y por ser fiel reflejo del comportamiento de la autora en los años en que era conocida como la *Vierge rouge*, al llamado *affaire S. Weil*, que se produjo en 1931.

Este asunto puede resumirse constatando la participación de Weil en las manifestaciones de los parados ante el Ayuntamiento de la ciudad en pro de unas reivindicaciones mínimas. Ante las críticas aparecidas en los periódicos locales y ante la desaprobación oficial, la autora contesta irónicamente en un texto titulado «Une survivance du régime des castes»: «La administración universitaria... está aún en el régimen de castas. Hay gentes a las que un profesor de Instituto puede frecuentar en lo secreto de una habitación cerrada, pero a las que no puede dar la mano ante los padres de los alumnos en la plaza Michelet. ¿Acaso son banqueros, sospechosos, políticos estafadores, antiguos gobernantes culpables de haber sacrificado sin razón vidas humanas? En absoluto. Son trabajadores a los que la crisis industrial prohíbe el ejercicio de su oficio y que se reducen a picar piedra por un sueldo irrisorio. Pedimos a la administración un reglamento preciso que indique exactamente en qué condiciones cada categoría del cuerpo de enseñanza tiene derecho a frecuentar a los miembros de determinada capa social»⁶⁴.

Para compaginar con la actividad profesional, a su llegada a Puy S. Weil se dirige por consejo de Monatte a los militantes de *La*

(*Correspondance*), París, Maspero, 1968; P. DAIX, *Les hérétiques du P.C.F.*, París, Robert-Laffont, 1980.

⁶³ Cf. Ph. DUJARDIN, *S. Weil, idéologie et politique*, op. cit., p. 76.

⁶⁴ S. WEIL, «Une survivance du régime des castes», *Bulletin de la Section de la Haute-Loire du Syndicat National des Institutrices et Instituteurs Publics de France et des Colonies*, n.º 70, 1932, p. 148.

Révolution Proletarienne de la región, y en especial a U. Thévenon y P. Arnaud, con los que trabaja impartiendo regularmente cursos en la *Bourse du Travail* de Saint-Etienne, definida por Thévenon como «un círculo de estudios sindicalistas que agrupa a un equipo de militantes sólidos en vistas... a estudiar las condiciones de la emancipación obrera»⁶⁵. Su participación en el grupo de la *Révolution Proletarienne* se deja ver igualmente en su colaboración en la revista del mismo nombre que dirigían Monatte y Louzon. Entre octubre de 1931 y febrero de 1937, nuestra autora publica aquí siete artículos y una carta; son los años en que los escritos weilianos alcanzan una mayor difusión.

Las actividades desarrolladas en la *Bourse du Travail* de Saint-Etienne son el correlato de las opiniones de S. Weil sobre la educación popular y la auto-emancipación de la clase obrera, en la línea de las propuestas sindicalistas-revolucionarias y en oposición a lo propugnado por el Partido Comunista⁶⁶. En efecto, según afirma G. Leroy: «El Partido Comunista era muy crítico respecto a este tipo de empresas por estimar que la prioridad debía ser otorgada a la lucha de clases. Por otra parte, él se presentaba como el detentador de la verdad histórica que le correspondía difundir en las masas»⁶⁷. Para Weil, por el contrario, era prioritaria la revalorización de la cultura obrera y el trabajo manual sobre la organización y el combate políticos.

Como es sabido, las dos grandes corrientes del sindicalismo europeo, la marxista y la soreliana, se oponen en este punto, sobre todo desde el momento en que predomina en la primera la concepción

⁶⁵ U. THEVENON, «Une étape de la vie de Simone Weil», *La Révolution prolétarienne*, n.º 362, 1952, p. 13.

⁶⁶ Son de gran interés en esta cuestión las reflexiones de D. CANCIANI, que resume afirmando: «La crisi economica, la restaurazione in Russia di una scuola meritocratica, selettiva e specialistica, e soprattutto l'avanzare della barbarie fascista, spingono in secondo piano, all'interno del movimento comunista e di gran parte del movimento sindacale, l'interesse e la ricerca d'una cultura alternativa. Questo clima non tarda a contagiare gli stessi insegnanti sindacalizzati, che diserano il fronte culturale per attestare su rivendicazioni di tipo economicistico. Si capisce allora l'intervento della Weil e la sua insistenza sulla dimensione teorica. Alla tendenza economicistica si affianca ora il riverdimento insospettato del mito della scuola laica che pochi anni prima si era denunciata come strumento pericoloso nelle mani della borghesia per riprodurre e perpetuare il suo potere e il suo dominio», *S. W. prima di S. W.*, op. cit., p. 83.

⁶⁷ G. LEROY, «S. Weil et le Parti Communiste», *C.S.W.*, T. III, n.º 3, 1980, p. 207.

leninista que subordina la acción sindical a la acción política. El sindicalismo revolucionario, al que Sorel había dado su fundamento teórico, se había ido apartando progresivamente de su origen marxista, al ritmo en que en el campo comunista, tras la victoria de la revolución bolchevique y la creación en 1919 de la III Internacional, se imponía la tesis de la sumisión de los partidos a las directrices de la Komintern y la consideración del sindicato como correa de transmisión del partido. S. Weil asume la distancia que separa al sindicalismo revolucionario de la tendencia centralista en el movimiento obrero iniciada por Lenin y degenerada en el proceso estaliniano de burocratización. Nuestra autora, junto a los miembros de la *Révolution Proletarienne*, denunciará contundentemente tanto la forma en que la Internacional Comunista pretende dirigir el crecimiento de la revolución mundial como su consiguiente desprecio a la función propia e independiente de los sindicatos.

En la definición de G. Baglioni, el sindicalismo revolucionario representa «una de las tendencias recurrentes de toda acción sindical: pasar de la tutela parcial y cotidiana de los trabajadores a su emancipación revolucionaria, considerar como adversario no sólo al capitalismo sino a todo el Estado, colocarse directamente en antagonismo con los partidos políticos, considerar solamente al sindicato como el verdadero representante del obrero en cuanto asalariado»⁶⁸. En esta dirección se manifiesta nuestra autora en un artículo publicado por *L'Effort* en enero de 1932, diciendo: «La experiencia ha mostrado que un partido revolucionario puede, según la fórmula de Marx, apoderarse de la máquina burocrática y militar y no destruirla. Para que el poder pueda pasar efectivamente a los trabajadores, éstos no deben unirse por el lazo imaginario que crea la comunidad de opiniones, sino por el lazo real que crea la comunidad de la función productiva»⁶⁹. El sindicato, basado en la unión que determina la función productiva, es el único lugar posible para la auto-emancipación del proletariado, pues es imprescindible partir del reconocimiento de la división social entre productores y no-productores, entre trabajo manual y trabajo intelectual, y de la necesidad de acabar con ella a través de una nueva concepción del trabajo que implica un cambio a nivel técnico más que político, como estudiaremos detenidamente.

⁶⁸ G. BAGLIONI, *Il problema del lavoro operaio: teoria del conflitto industriale e della esperienza sindacale*, Milán, 1967.

⁶⁹ S. WEIL, «Après la mort du Comité des 22», *L'Effort*, n.º 288, 1932, p. 2.

La primacía acordada al sindicato y el correlativo rechazo de los partidos políticos vienen unidos a un conjunto de reivindicaciones que conforman las diferencias de los sindicalistas de la *Révolution Proletarienne*, y entre ellos Weil, respecto al Partido Comunista Francés, del que muchos habían sido expulsados. Se trata de hacer reales una serie de exigencias sin las cuales el sindicato se reduce a mero apéndice del partido, perdiendo su función propia. Tales exigencias son las de unidad, democracia e independencia de los sindicatos, que se plantean en un momento en que la máxima debilidad del movimiento obrero está representada precisamente por la división sindical y el dominio de una burocracia en el sindicato que paraliza la acción reivindicativa e impide a los trabajadores la toma de conciencia de su papel en la sociedad.

A pesar de que sus compañeros sindicalistas habían entrado mayoritariamente en la C.G.T. pues, al menos teóricamente, continuaba propugnando la neutralidad política de los sindicatos consagrada por la *Carta de Amiens de 1906*, S. Weil se integra en un sindicato unitario, la «Federation Unitaire de l'Enseignement», único en la C.G.T.U. que se opone a la influencia del Partido. Entra en este sindicato, según sus palabras, «desplegando el estandarte de la oposición» a la M.O.R. (*Minorité Oppositionnelle Révolutionnaire*), que reunía a los partidarios de la subordinación de la acción sindical a las directrices del Partido Comunista. «Desplegar el estandarte de la oposición consistía en apoyarse en los principios generales del sindicalismo revolucionario: el antiestatalismo, el antimilitarismo, el rechazo de toda simpatía por la política, la promoción de una moral de clase fundada en el respeto del trabajo; es también, para responder a los imperativos del momento, denunciar el estalinismo y el nazismo, oponer a esta doble amenaza el frente único, es decir... buscar formar, en todos los grados de la jerarquía social, organizaciones mixtas establecidas para un objetivo determinado, y gracias a las cuales cada tendencia pueda proponer su táctica al conjunto de los obreros organizados»⁷⁰. La posibilidad de que cada «tendencia intervenga y exprese su punto de vista ante la tribuna», que S. Weil demanda constantemente, era ya casi inexistente en el seno de la C.G.T.U. al principio de los años treinta, como confirma su *Séptimo Congreso Nacional*, al que Weil asiste y en el que tiene oportunidad

⁷⁰ S. WEIL, «Quelques remarques sur la réponse de la M.O.R.», *L'Ecole émancipée*, n.º 31, 1933, EHP, pp. 197-202.

de apreciar en qué medida cualquiera que no sea miembro o simpatizante del Partido Comunista está fuera de los sindicatos unitarios. G. Serret recuerda que en este Congreso, «ni S. Weil ni Charbit pudieron tomar la palabra y les fue prohibido incluso distribuir una llamada a la solidaridad en favor de las víctimas de la represión hitleriana»⁷¹. Después de esta experiencia nuestra autora declara: «La C.G.T.U., degenerada desde hace tiempo, no tiene nada en común con una organización sindical. Es un simple apéndice del aparato de Estado ruso»⁷².

La dependencia del Partido Comunista y del sindicato unitario respecto al Estado soviético es uno de los aspectos que con mayor frecuencia abordan los escritos de Weil, sobre todo a partir del viaje que realiza a Alemania en 1932 para conocer los efectos en la clase obrera del ascenso del nacional-socialismo. Tras este viaje, la crítica al estalinismo y al fascismo llenará las páginas de su obra, pudiendo considerarse una de las primeras en denunciar algunos de los rasgos del poder totalitario. Según H. Abosch: «Sus análisis de la situación en Alemania son de una calidad extraordinaria y mucho mejores que la mayor parte de las opiniones de la época. Mientras muchos acunaban todavía esperanzas, ella predecía la victoria de Hitler y la caída del movimiento proletario alemán. Es muy provechoso leer estos artículos todavía hoy»⁷³.

Los trabajos acerca de la situación en Alemania se centran en el análisis del movimiento hitleriano, el reformismo alemán y el movimiento comunista. La actitud muy crítica de Simone Weil ante los tres protagonistas de la política germana no debe sorprender si se tiene en cuenta que, por un lado, su rechazo radical del nazismo concuerda plenamente con su trayectoria y las líneas generales de su pensamiento, y, por otro, sus opiniones negativas sobre el K.P.D. o

⁷¹ G. SERRET et altri, «Le Syndicalisme dans l'Enseignement», *Histoire de la Fédération de l'Enseignement des origines à l'unification de 1935*, citado por Ph. DUJARDIN en *S. W. idéologie et politique*, op. cit., p. 99.

⁷² S. WEIL, «Le Congrès de la C.G.T.U.», *L'Effort*, n.º 402, 1933, p. 2, citado por J. CABAUD, *L'expérience vécue de S. W.*, op. cit., pp. 92-93.

⁷³ H. ABOSCH, «La critique du marxisme par S. Weil», trad. del alemán de B. MULLER, *C.S.W.*, T. VIII, n.º 2, 1985, p. 152. A. THIRION observa al respecto: «Les Français, surréalistes compris, n'attachèrent sur le moment qu'une importance épisodique à la victoire de Hitler et à la capitulation sans combat des partis ouvriers allemands à prétentions révolutionnaires ou à vocation réformiste», *Révolutionnaires sans révolution*, París, Robert Laffont, 1972, p. 372.

sobre el S.P.D. vienen a coincidir con la postura hostil ante comunistas y socialdemócratas de los medios sindicalistas en que ella se mueve.

En cuanto al primer punto, el referente a la crítica del nacional-socialismo, hay que recordar que cuando Weil llega a Alemania, el nazismo era ya la primera fuerza política del Reichstag con 230 diputados. Su impresión inmediata de la vida cotidiana del pueblo alemán es la de que «el margen que separa lo privado de lo público tiende a reducirse al mínimo, y que no hay problema personal que no se plantee también en términos políticos»⁷⁴. Es la nota evidente del régimen totalitario que se avecina. A su juicio, y en contra de la interpretación mayoritaria de los marxistas en este momento, el nazismo posee caracteres específicos que lo identifican por sí mismo, no reduciéndose a una simple expresión de las fuerzas burguesas. De hecho, S. Weil considera las acciones pseudorrevolucionarias llevadas a cabo por los nazis como un medio de chantaje a la burguesía para que acceda a una alianza que sin estas acciones no consentiría.

De la descripción de los acontecimientos vividos en Alemania en esta fase decisiva de su historia, S. Weil pasa a extraer notables consecuencias acerca de la convergencia de las sociedades tecnoburocráticas, que más adelante abordaremos. Las reflexiones weilianas sobre el significado de la política hitleriana alcanzarán su punto álgido cuando se integren en su análisis de la modernidad, viendo en Hitler la cima del desarraigo y la violencia. Por el momento, para conocer su opinión sobre el tema en 1932 pueden servir estas frases recogidas en «Conditions d'une révolution allemande»: «La fascinación del estado significa... ante todo y sobre todo destruir las organizaciones obreras, reducir al proletariado a un estado amorfo, crear un sistema de organismos que penetren profundamente en las masas y que estén destinados a impedir la cristalización independiente del proletariado. Es precisamente en esto en lo que consiste el régimen fascista. Así, todo se encuentra amenazado a la vez: no sólo la clase obrera, sino también todas las conquistas de la burguesía liberal y de forma general toda la cultura»⁷⁵.

El segundo punto de la aproximación de Simone Weil a los problemas alemanes anteriores a la toma del poder por Hitler se

⁷⁴ Cf. G. LEROY, «La montée de l'hitlérisme vue par S. Weil», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 2, 1985, p. 167.

⁷⁵ S. WEIL, «Conditions d'une révolution allemande», *Libres propos*, n.º 8, 1932, *EHP*, p. 118.

centra en su acusación a los social-demócratas por no atajar el movimiento hitleriano, uniéndose al K.P.D. en un «frente único» que reagrupara a todo el proletariado alemán. Esta acusación es la otra cara de su crítica aún más rotunda al Partido Comunista Alemán y a la Tercera Internacional. G. Leroy afirma que nuestra autora, en oposición a la opinión de la mayor parte de los observadores del momento, se muestra muy escéptica respecto a la capacidad de reacción de la izquierda alemana, denunciando con gran severidad a la social-democracia por su complicidad con el poder; para el S.P.D., dirá Weil, «se trata de evitar las formas agudas de la lucha de clases, de conservar la paz a cualquier precio»; «evitará, por consiguiente, durante todo el tiempo que pueda, el enfrentamiento directo tanto con el poder del Estado como con las bandas hitlerianas»⁷⁶. La superficialidad de las consideraciones weilianas acerca de la posición del S.P.D. es destacada por H. Abosch cuando se refiere al desconocimiento de la autora en cuanto a las diferentes tendencias que integraban este partido⁷⁷. Leroy, sin embargo, ve en la perspectiva weiliana sobre la social-democracia un acierto ratificado por los sucesos posteriores⁷⁸.

En cualquier caso, el punto clave del análisis de Simone Weil es el que viene referido al papel jugado por el K.P.D. en la lucha contra el nazismo, por ser éste el partido que reclama para sí la tarea de emancipar al proletariado y acabar con la opresión. Como hemos repetido en diferentes ocasiones, nuestra autora mantiene una posición tan crítica respecto al Partido Comunista que durante estos años parece intentar desmarcarse del mismo en todos los terrenos de su actividad y de su reflexión. Seguramente, al igual que sus compañeros sindicalistas excluidos del Partido, es especialmente sensible a las contradicciones de quienes, representando ante las masas las esperanzas de su liberación, se subordinan al aparato burocrático de un Estado. Es esta, sin duda, la denuncia más clara de Weil al K.P.D. y la razón por la que lo cree incapaz de impedir el desastre que se avecina en Alemania. En este sentido escribe: «El partido comunista alemán, como todas las secciones de la Internacional Comunista, está

⁷⁶ S. WEIL, «La situation en Allemagne. Le Réformisme allemand», *EHP*, p. 116.

⁷⁷ H. ABOSCH, «La critique du marxisme par S. Weil», cit., p. 153.

⁷⁸ Cf. G. LEROY, «La montée de l'hitlérisme vue par S. Weil», cit. p. 170.

orgánicamente subordinado al aparato de Estado ruso»⁷⁹; son palabras que reproducen casi exactamente las opiniones que conocemos sobre la situación de la C.G.T.U. en Francia. En la misma línea añadirá en otro texto: «Sería arriesgado afirmar que el Partido Comunista alemán, en tanto que organización, e independientemente de los sentimientos de las bases, es más revolucionario que la social-democracia»⁸⁰.

A pesar de sus propias deficiencias, la creación del «frente único» en oposición a Hitler serviría, a juicio de Weil, para contrarrestar al nazismo. La responsabilidad compartida por comunistas y social-demócratas es, sobre todo en un momento posterior, más imputable a los primeros, pues, como es sabido, el S.P.D., tras el nombramiento de Hitler como Canciller, hace numerosos esfuerzos de acercamiento al K.P.D., que éste rechaza hasta el incendio del Reichstag y la implacable represión consecuente, que Weil también atribuye a la incoherencia en sus actitudes del K.P.D. y la Internacional Comunista. Por consiguiente, en los escritos sobre la situación alemana no deja de insistirse en los graves riesgos de la concepción estaliniana de la «social-democracia hermana gemela del fascismo», que Trotski criticaba también con contundencia.

2. La denuncia del estalinismo

A partir de aquí, Simone Weil desarrolla todo su análisis del estalinismo y del fracaso de la concepción marxista de Revolución en interesantes escritos que vienen ya a superar el comentario de un acontecimiento histórico concreto. Su firme convicción en la imposibilidad de considerar el Estado soviético como un Estado obreror marcará su relación con algunos trotskistas y con Souvarine, que son, junto a los miembros de la *Révolution Proletarienne*, los más próximos a Weil durante esta etapa.

Si bien el contacto con Souvarine fue amplio y duradero, el contacto de la autora con el propio Trotski fue meramente accidental, aunque importante para configurar su posición en lo que concierne al régimen soviético. A la vuelta de su viaje a Alemania, se refiere a

⁷⁹ S. WEIL, «La situation en Allemagne. Le mouvement communiste allemand», *EHP*, p. 189.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 188.

Trotsky afirmando: «He perdido en Alemania todo el respeto que experimentaba, aún a mi pesar, por el Partido Comunista. El contraste entre sus frases revolucionarias y su pasividad total es demasiado escandaloso... En la actualidad pienso que todo compromiso con el Partido, toda reticencia en las críticas, es criminal. El mismo Trotsky me parece actuar con una timidez que le da una parte de responsabilidad en los crímenes de la Tercera Internacional en Alemania»⁸¹. Simone Weil lamenta que un revolucionario como Trotsky siga pensando que bajo Stalin existe un «Estado obrero» todavía en régimen de transición, pues, según su punto de vista, «la perspectiva por la que el régimen estalinista constituiría una simple transición, hacia el socialismo o hacia el capitalismo, es igualmente arbitraria. La opresión de los obreros no es evidentemente una etapa hacia el socialismo»⁸². Se trata, por el contrario, de un sistema destinado a durar, con características y fines propios. Como en el caso del nacional-socialismo, también aquí la historia futura mostrará la agudeza de los análisis weilianos. Por su parte, como es sabido, Trotsky critica con gran agudeza la degeneración autoritaria y burocrática del estado soviético y la concepción de que la revolución socialista puede alcanzar su cumplimiento dentro del marco nacional, pero en estos años, en oposición a muchos de sus seguidores, mantiene todavía que el régimen estalineano es una pausa «repugnante» en el proceso de transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista, y no un nuevo sistema de opresión y explotación, y que por tanto hay que defender la Unión Soviética como «estado obrero» aunque todavía «no socialista».

La vinculación de la autora con partidarios de Trotsky es frecuente en los inicios de los años treinta, cuando se busca una colaboración entre los que continúan creyendo en la necesidad de acabar con la explotación e instaurar un nuevo sistema político y económico, pero permanecen al margen de la Internacional Comunista. En la *Confé-*

⁸¹ S. WEIL, carta a Thévenon citada por S. PÉTREMENT, *La vie de S. W.*, op. cit., Vol. I, pp. 289-290.

⁸² S. WEIL, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», *OL*, p. 16. Este artículo tuvo una gran repercusión al poco tiempo de ver la luz en *La Révolution prolétarienne*, 158, 1933, pp. 3-11. Además de suscitar comentarios de Martinet, Monatte, Souvarine y Hagnauer, entre otros, fue contestado por Trotsky en *La vérité*, el 13 de octubre de 1933, en «La Quatrième Internationale et l'U.R.S.S.».

rence d'unification de abril de 1933, que reúne a comunistas independientes, trotskistas y personas sin adscripción política determinada, el círculo en que se integra Weil adopta una declaración, probablemente redactada por ella, en la que, en oposición a la ortodoxia trotskiana, manifiestan que «les parece imposible considerar al Estado ruso actual, en el que no subsiste ninguna de las formas políticas o económicas del control obrero, como un Estado de trabajadores que se encamina hacia la emancipación socialista... Consideran que la Tercera Internacional ha dejado de representar al comunismo según la definición de Marx... Para ellos, el deber actual de los militantes conscientes consiste en romper moralmente con la Tercera Internacional burocrática... La formación de una nueva organización revolucionaria en el plano nacional e internacional representa, no una perspectiva inmediata y actual, sino una perspectiva histórica a la que conviene orientar desde ahora el esfuerzo de aclaración, estudio y propaganda»⁸³. Simone Weil tuvo la oportunidad de exponer estas mismas ideas a Trotsky en su encuentro en casa de la autora cuando Trotsky pasó por París; antes había coincidido con León Sédov al que había ayudado introduciendo propaganda trotskista en Francia. La posibilidad de una influencia de Weil sobre Trotsky en la fundación por éste de la Cuarta Internacional ha sido apuntada por algunos intérpretes, como S. Pétrement, que señala una relación directa entre la reunión con miembros de diversos partidos, especialmente del S.A.P., en casa de nuestra autora y dicha fundación⁸⁴, pero es un punto en el que carecemos de elementos que nos permitan hablar con certeza y que parece demasiado aventurado.

En sus ideas sobre el Estado soviético y la burocracia, al tiempo que en sus desavenencias con Trotsky a pesar del acuerdo en algunos aspectos, Simone Weil se aproxima a B. Souvarine (seudónimo de Boris Lifschite, Kiev, 1985), uno de los fundadores del P.C.F. y de los mejores conocedores de la realidad soviética, en contacto con Lenin

⁸³ S. PÉTREMENT, *La vie de S. W.*, op. cit., Vol. I, p. 233.

⁸⁴ A este respecto comenta S. PÉTREMENT: «La réunion organisée par Trotsky eut lieu, comme prévu, le soir de la Saint-Sylvestre. Il désirait amener certains partis, notamment la S.A.P., à se joindre au sein. Il ne réussit pas à rallier les représentants du S.A.P. à la motion qu'il proposa, mais il dut obtenir quelques résultats, car en prenant congé des Weil il leur dit: "Vous pourriez dire que c'est chez vous qu'a été fondée la Quatrième Internationale"», *La vie de S. W.*, op. cit., Vol. I, p. 386. La IV Internationale no se funda sin embargo hasta septiembre de 1938 en París, tras la conferencia preparatoria de julio de 1936 en Ginebra.

desde 1913. A partir de su colaboración en el *Cercle Communiste Démocratique*⁸⁵ y *La Critique Sociale*⁸⁶, y hasta su insistente ayuda a Souvarine para que pudiera publicar su libro sobre la historia de la Revolución rusa⁸⁷, S. Weil no deja de estar vinculada a este hombre, que, aunque fundamental en la historia política, no ha contado con el reconocimiento merecido.

La posición de Souvarine es condensada por M. Surya en los siguientes términos: «Nadie escapa a la crítica de Souvarine. Ni Lenin, de cuya sinceridad no duda, pero del que también dice que era "fanático limitado"; ni la Rusia soviética de la que declara que no es ni burguesa ni proletaria, sino burocrática (es a él a quien se debe la fórmula "la dictadura del secretariado"); ni los intelectuales, estos "ortodoxos que se conforman con fórmulas culturales", y con un

⁸⁵ M. SURYA señala que sobre el Cercle Communiste Démocratique (creado en 1926 con el nombre de Cercle Communiste Marx-Lénine): «nous ne disposons guère que du témoignage de Simone Weil qui n'en fit certes pas partie mais que le côtoyait d'assez près pour que la question de sa participation fût plusieurs fois soulevée. La question que pose S. Weil est essentielle: "Comment cohabiter dans une même organisation révolutionnaire quand on entend de part et d'autre par révolution deux choses contraires?"... On ne peut plus clairement le dire: il y a elle-même et il y a Georges Bataille». La divergencia en tal consideración de la revolución es expresada así por S. Weil: «la révolution est pour lui le triomphe de l'irrationnel, pour moi du rationnel, pour lui une catastrophe, pour moi une action méthodique où il faut s'efforcer de limiter les dégats, pour lui la libération des instincts et notamment de ceux considérés comme pathologiques, pour moi une moralité supérieure». *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, París, Garamont-Séguier, 1987, pp. 175-6.

⁸⁶ En el Prólogo a la reimpresión de *La Critique sociale*, de 1931 a 1934, París, Editions de la Différence, 1983, Boris Souvarine se refiere en varias ocasiones a la colaboración de S. WEIL en la revista y a su participación en las actividades del Cercle Communiste Démocratique durante estos años; también señala las dudas de la autora en cuanto a su adhesión al P.C.F. y sus especiales simpatías por el P.O.U.M. y los anarquistas españoles. A todo ello se refiere A. ROCHE en «Un premier témoignage de B. Souvirane sur S. Weil», *C.S.W.*, T. VII, n.º 1, 1984, pp. 51-55.

⁸⁷ El *Bulletin de l'Association des amis d'Alain* en su n.º 58, 1984, difunde parte de la correspondencia entre S. WEIL y B. SOUVARINE y de nuestra autora con ALAIN para que éste influyera en la publicación del libro de SOUVARINE. Se encuentran también dos cartas de ALAIN a G. GALLIMARD y A. MALRAUX escritas a tal efecto. La obra de B. SOUVARINE ve la luz finalmente en 1935, siendo editada por Plon, a pesar de la oposición de G. Marcel y gracias a A. DETOEUF, industrial amigo de S. WEIL: B. SOUVARINE, *Staline*, París, Plon, 1935 (Nouvelle éd., París, Champ Libre, 1977).

"ersatz de marxismo"; ni, desde luego, Stalin, al que será de los primeros en denunciar como tirano, presintiendo que con él "la incompatibilidad entre el bolchevismo post-leniniano y el marxismo" llegaría a ser absoluta. Contra ellos, la vida y la obra de Marx constituyen una protesta por sí mismas... Un marxismo responsable exige hacer el análisis, mediante los propios métodos proporcionados por Marx, de lo que en Marx es corregible y de lo que después de Marx modifica su naturaleza y conclusiones»⁸⁸.

Como Souvarine, Simone Weil se sitúa a su vuelta de Alemania en una posición cada vez más solitaria, aunque continúe colaborando con sus compañeros de la *Révolution Proletarienne*. Su individualismo de origen, en gran parte procedente de Alain, y la experiencia alemana, que confirma todas sus reservas respecto a la capacidad transformadora del movimiento obrero bajo la dirección de la Internacional Comunista, le conducen a un pesimismo creciente en cuanto a las posibilidades de una acción colectiva auténticamente revolucionaria. Este pesimismo alcanza incluso al grupo sindicalista en que había depositado su confianza desde los primeros contactos con grupos obreristas. Tras la comprobación reiterada de la ausencia casi total de independencia y libertad de criterio dentro de los sindicatos, las repetidas acusaciones de S. Weil a la C.G.T.U. se proyectan ahora en la corriente sindical que había despertado sus simpatías y su asentimiento, escribiendo a Thévenon: «Podéis ver que en la medida en que el "sindicalismo revolucionario" es para vosotros un dogma como el "partido" para los comunistas dejó de estar con vosotros... No quiero seguir admitiendo ninguna de las nociones consideradas antes de la guerra como artículos de fe, nunca examinadas seriamente y desmentidas por la historia posterior. Quiero una liberación respecto a las tendencias y que se aprenda por fin a plantear honestamente todos los problemas, aquellos que los militantes advierten raramente. Detesto en este movimiento revolucionario los ojos vendados»⁸⁹.

Es una muestra patente de la actitud general de Weil en oposición a todo dogmatismo y a la propia sumisión a cualquier manifestación de poder en el terreno del pensamiento. Como vimos, la búsqueda exigente de inserción en la realidad y el desprecio de la falsa seguridad que proporciona la disolución en una colectividad o la creencia ciega

⁸⁸ M. SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, op. cit. pp. 170-171.

⁸⁹ S. WEIL, carta a Thévenon citada por S. PÉTREMENT, *La vie de S.W.*, op. cit., Vol. I, p. 309.

en una inminente revolución, le llevan a desechar la ideología revolucionaria que pretende una explicación global de las leyes necesarias que rigen la vida social. Se trata, así, de entrar a conocer los problemas cotidianos, la situación real, de las víctimas de la alienación que la división social genera. A este propósito, no podía bastarle con la actividad desarrollada en los diversos sectores del movimiento obrero a que hemos aludido; le era imprescindible asumir la condición del proletariado para descubrir las verdaderas causas de la opresión que la experiencia histórica mostraba no eliminables por el simple cambio del régimen de propiedad capitalista.

En 1934, Simone Weil entra a trabajar en una fábrica de la Sociedad Alsthom, en la que permanece cuatro meses, pasando por un breve espacio de tiempo a otra empresa y, por último, a la Renault, hasta agosto de 1935. La experiencia obrera como peón a destajo durante casi un año se traduce en la escritura de forma inmediata, especialmente en las páginas de su «Journal d'Usine», gracias a un estilo que hace evidente la concentración de vida y obra, de experiencia y lenguaje. De hecho, el «Journal d'Usine» es considerado en la actualidad como uno de los documentos más valiosos para la sociología o la historia del proletariado industrial en los años treinta. Otros textos importantes de la autora, recogidos en su mayoría en *La Condition Ouvrière* (1951), provienen también de este año consagrado a la realización de un trabajo manual. Las opiniones vertidas en ellos no difieren sustancialmente de la perspectiva de Weil anterior a su experiencia de fábrica; lo que comienza a cambiar a partir de 1934, y de ahí la importancia de esta fecha, es su actitud personal respecto a sí misma y al mundo que le rodea, tal y como tendremos oportunidad de comprobar ampliamente.

III. LA OPRESION «POR LA FUNCION». UNA CRITICA LUCIDA

1. *El desmentido de las previsiones marxistas*

El estudio de los dos grandes textos de Simone Weil redactados poco antes de iniciar la experiencia obrera —«Perspectives. Allons-nous vers la Révolution prolétarienne?» de agosto de 1933 y «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale» de diciembre de 1934— así como de los artículos en que plasma las consecuencias que extrae de esta experiencia, perfilarán el sentido de su pensamiento en los años en que se centra en la opresión que viene determinada por la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual y en la búsqueda, a nivel práctico y teórico, de la superación de tal escisión. Todos estos trabajos continúan en la línea de las consideraciones transcritas al hilo de su actividad en el movimiento sindical, pero se trata ahora de una elaboración más sistemática en la que se profundiza y ordena el material crítico acumulado.

Según lo apuntado hasta el momento en esta dinámica de integración de la actividad y la reflexión, el análisis weiliano de la opresión parte de la imposibilidad de considerar el régimen estalinista como un régimen socialista o de transición al socialismo, pues en él no existe ningún rasgo que manifieste la efectiva soberanía de los trabajadores que identificaría a un régimen socialista. Bajo Stalin se da, por el contrario, la preeminencia de una casta burocrática, que mantiene alejado al pueblo del poder y confirma la opresión con que se intentaba acabar al sustituir las relaciones de producción del

sistema capitalista. Esta constatación se une en Weil a sus observaciones acerca del nacional-socialismo, que, según dijimos, no se asimila a la mera expresión de intereses burgueses, sino que supone una peculiar organización del Estado desconocida hasta entonces y que es también identificable por el predominio de la burocracia.

Desde estos puntos de partida, las reflexiones weilianas en torno al fascismo y al comunismo, y más concretamente las páginas dedicadas a describir la realidad de la Unión Soviética y Alemania, no pretenden constituir un análisis global de estos regímenes o una caracterización general del totalitarismo, sino más bien aportar una serie de elementos para abordar un fenómeno nuevo, que la autora definirá como «opresión en nombre de la función», y que supone para ella un claro desmentido del esquema marxista de la lucha de clases por un predominio sin precedentes de la burocracia en todos los terrenos.

En efecto, a lo largo de los escritos que estamos estudiando no aparece una definición del Estado totalitario o una elaboración teórica acerca de los rasgos que configuran el totalitarismo, sino tan sólo el esbozo de algunas de las notas que denunciarán los grandes especialistas en el tema⁹⁰. Los fenómenos que interesan ahora a Weil de forma directa son aquellos que ponen de manifiesto el error de la predicción marxista respecto a la posibilidad de dos únicos tipos de Estado: burgués y obrero, como correlato de su teoría sobre la lucha de clases. A este respecto, escribe: «La "máquina burocrática y militar" que constituía, a los ojos de Marx, el verdadero obstáculo a la posibilidad de una marcha continua al socialismo por la simple acumulación de reformas sucesivas, no ha perdido esta propiedad

⁹⁰ Como es sabido, aunque el término totalitarismo comienza a utilizarse a mediados de los años treinta, su uso se extiende después de la Segunda Guerra Mundial, cuando surgen las teorías ya clásicas de H. ARENDT o de C. J. FRIEDRICH; en ellas se determinan los aspectos propios de los regímenes totalitarios, que en el caso de la Unión Soviética se habrían dado a partir de 1930 y en el caso de Alemania desde 1938. La mayor parte de estos aspectos —como el culto a la personalidad, el empleo del terror o la finalidad de transformación de la naturaleza humana— sólo son recogidos por WEIL indirectamente. Durante los años sesenta, varias corrientes de revisión ampliaron el estrecho campo de aplicación del término, buscando además los antecedentes históricos del fenómeno totalitario y distinguiendo el totalitarismo fascista y comunista; pero también en estas corrientes más comprensivas se subrayan un buen número de elementos que S. WEIL no pudo captar o sobre los que no se pronuncia.

por el hecho de que, contrariamente a las previsiones, sobreviva a la economía capitalista... Al dogma de que sólo puede haber actualmente dos tipos de Estado, el Estado capitalista y el Estado obrero, el régimen nacido en octubre aporta el más brutal desmentido. Estado obrero no ha existido nunca en la superficie de la tierra, a no ser algunas semanas en París, en 1871, y algunos meses quizá en Rusia, en 1917 y 1918. Por contra, reina en un sexta parte del globo, desde hace quince años, un Estado tan opresivo como cualquier otro y que no es ni capitalista ni obrero. Ciertamente Marx no previó nada semejante. Pero ni siquiera Marx nos es tan querido como la verdad»⁹¹.

Respecto al otro polo de desajuste con los esquemas marxistas, la autora afirma que el fascismo no entra con mayor facilidad que el Estado soviético en los parámetros del marxismo clásico: «La subordinación mecánica del partido al jefe es la misma en los dos casos, y viene asegurada, en los dos casos, por la policía. Pero la soberanía política no es nada sin la soberanía económica; también el fascismo tiende a acercarse al régimen ruso en el terreno económico, por la concentración de todos los poderes, tanto económicos como políticos, en manos del jefe del Estado. Pero en este terreno el fascismo choca con la propiedad capitalista que no quiere destruir... Nada permite afirmar con certeza que Hitler y sus lugartenientes, cualesquiera sean sus lazos con el capital monopolista, sean sus simples instrumentos. Y sobre todo la orientación de las masas hitlerianas, aunque violentamente anticapitalista, no es ni por asomo socialista, no más que la propaganda demagógica de los jefes; pues se trata de poner la economía, no entre las manos de los productores agrupados en organizaciones democráticas, sino más bien en las manos del aparato de Estado»⁹². Así, a juicio de Weil, ninguno de los dos fenómenos políticos dominantes en su tiempo puede situarse en el cuadro tradicional de la lucha de clases.

Hasta aquí parece clara la perspectiva weiliana en cuanto a la convergencia entre comunismo y fascismo en su realización histórica por la existencia de una nueva forma de Estado que no encaja en los modelos manejados por Marx y sus herederos. Pero además de los problemas que plantea la asimilación de ambos regímenes, nos encontramos ante una dificultad mayor a la hora de interpretar la obra de nuestra autora en este punto; dificultad que salta a la vista

⁹¹ S. WEIL, «Perspectives...», *O.L.*, pp. 16-17.

⁹² *Ibid.*, pp. 17-19.

cuando leemos textos como éste: «Ocurre lo mismo para toda una serie de movimientos contemporáneos surgidos después de la guerra, y destacables por sus afinidades tanto con el estalinismo como con el fascismo. Tal es, por ejemplo, la revista alemana *Die Tat*, en Francia la revista *Plans*, y el movimiento tecnocrático, que se dice que ha cubierto en un breve espacio de tiempo la superficie de Estados Unidos»⁹³. En otro trabajo de los mismos años, el titulado elocuentemente, «Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points», se vuelve sobre esta cuestión en los términos siguientes: «Se ha hablado mucho en América últimamente de una teoría nueva denominada "tecnocracia". La idea, como su nombre indica, es la de una economía nueva, que ya no estaría sacudida por el azar de las competencias, que no estaría tampoco, como lo quiere el socialismo, en manos de los obreros, sino que estaría dirigida por los técnicos, investidos de una especie de dictadura... Lo esencial es la idea de sustituir a la clase capitalista por otra clase dirigente que no sería otra que la burocracia industrial señalada por Fried. Estas corrientes de pensamiento absolutamente nuevas después de la guerra, y que se han desarrollado con la crisis actual, deben llevarnos a examinar qué ha llegado a ser en nuestros días el proceso de la producción industrial». La conclusión es decisiva: «Debemos reconocer que las dos categorías económicas establecidas por Marx, capitalistas y proletariado, no bastan para comprender la forma de la producción... Casta o clase, la burocracia es un factor nuevo en la lucha social»⁹⁴.

La conclusión es decisiva porque las referencias al predominio de la burocracia ya no se limitan a los regímenes estalinista y fascista como nuevos sistemas de opresión, diferentes —precisamente por el papel que juega en ellos la burocracia— del sistema burgués que al menos el primero de ellos trataba de superar. Esta ampliación plantea importantes problemas, ya que, por una parte, las consideraciones acerca de la U.R.S.S., Alemania y el fascismo italiano dejan claramente patente la existencia de una serie de caracteres propios que diferencian la realidad de sus sistemas político y económico; pero, por otra parte, el poder que en ellos adquiere la burocracia, y que parecía su principal rasgo distintivo, alcanza también a otros

⁹³ Ibid., pp. 19-20.

⁹⁴ S. WEIL «Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points», *O.L.*, pp. 41-42.

movimientos que se manifiestan en terrenos alejados, siendo en última instancia, según parece deducirse de la lectura de algunos textos, un fenómeno observable en todos los países y en todos los sectores como la culminación o el desenlace final de la crisis que el capitalismo sufre, ya que «el capitalismo está a punto de ver detenido su desarrollo por límites infranqueables»⁹⁵.

La crítica a la burocracia —toda la concepción weiliana de la «opresión en nombre de la función»— había comenzado, como en tantos otros sindicalistas, por la crítica a la rigidez del partido y del Estado, que concentra los medios de administración y gestión e impide la realización de las exigencias de democracia de la base⁹⁶. Esta crítica, centrada hasta ahora en el aparato del partido comunista y de los Estados soviético y alemán, parece extenderse en adelante al fenómeno de la burocratización en cuanto tal, es decir, a la degeneración de la estructura y de las funciones de los aparatos burocráticos. Para Weil, quienes detentan estas funciones dejan de estar subordinados a otra clase dominante, convirtiéndose ellos mismos en la nueva clase, independiente tanto de los propietarios —allá donde subsiste el capitalismo— como del proletariado —allá donde se habla de Estado obrero—. La «organización burocrática» aparece como «una extraña máquina cuyas piezas son hombres y cuyos engranajes están constituidos por reglamentos, informes y estadísticas»⁹⁷. Esta extraña máquina puede llegar a coordinar y dirigir «todos los ámbitos de la actividad humana», y sin embargo, aunque «formada de carne y de carne bien alimentada no es menos irresponsable y menos inconsciente que las máquinas de hierro»⁹⁸. En el terreno de lo burocrático todo es impersonal; nadie crea, nadie entiende y nadie responde de nada por sí mismo. El secreto de la «organización burocrática» es que ningún sujeto individual detente el poder, que el poder pertenezca a la función, al lugar que cada uno ocupa en el sistema. En un sentido parecido, H. Arendt hablará de la «dictadura de lo impersonal».

Simone Weil explica el origen del dominio burocrático y su

⁹⁵ S. WEIL, «Perspectives...», *O.L.*, p. 11.

⁹⁶ Desde los análisis a principios de siglo de R. MICHELS y R. LUXEMBURG y hasta el debate de la nueva izquierda, éste no ha dejado de ser uno de los temas recurrentes en el pensamiento marxista, como bien sabemos.

⁹⁷ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 114.

⁹⁸ S. WEIL, «Perspectives...», *O.L.*, p. 26.

progresivo reforzamiento mediante la descripción de los inicios de la división del trabajo y de la forma en que el desarrollo capitalista ha ido suponiendo una jerarquización de funciones cada vez mayor con la consiguiente exacerbación de la división social⁹⁹. Pero, como bien sabemos, el proceso de burocratización no se ha detenido, sino que se ha incrementado considerablemente, en los países en que la revolución socialista debía eliminar a un tiempo el régimen de propiedad y el dominio burocrático. Weil dedica una atención prioritaria a este punto cuando reflexiona sobre la autonomía adquirida por la burocracia respecto de la clase que había hecho la revolución y que ahora es nuevamente oprimida y sometida a otros fines e intereses. La comprensión de este aspecto de la obra weiliana, que se va matizando y aclarando a lo largo de sus páginas, no ofrece excesivas dificultades, a pesar del uso indiscriminado de nociones diferentes como las de clase y casta, o al menos, no tantas dificultades como cuando aparecen breves pero reiteradas referencias a la autonomía de la burocracia también en los países en que no se ha realizado la «expropiación de los expropiadores» y que mantienen, por consiguiente, las relaciones de producción del sistema capitalista.

Aunque sobre este último extremo Weil se pronuncia siempre con prudencia por tratarse de una tendencia observable en el sistema industrial pero que todavía no ha llegado a su culminación, se va haciendo patente la confusión entre la crítica a la burocracia y la crítica a la tecnocracia, que aparecen como términos casi intercambiables, y que permite pensar en la proximidad de su postura y la de buen número de autores contemporáneos. Ph. Dujardin la relaciona en concreto con M. Paillet, que en *Marx contre Marx. La Société technobureaucratique* (1971) se refiere también a la existencia de un tipo de Estado nuevo, no previsto por Marx, dominado por la clase de los técnicos y burócratas, y con Galbraith, para quien la tecnestructura es el elemento decisivo de la organización del capitalismo contemporáneo, o A. Karlsson, que considera superado el debate sobre la apropiación formal de los medios de producción, «pues lo

⁹⁹ A esta descripción la autora dedica buena parte de su ensayo, «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», especialmente el apartado titulado: «Analyse de l'oppression», A. MARCHETTI reflexiona sobre las cuestiones allí planteadas en «S. Weil: Uguaglianza, ragione (e ragione dell'uguaglianza)» en AA.VV., *Studi sull'uguaglianza. Contributi alla storia e alla tipologia critica di un'idea nell'area francese*, Pisa, Libreria Galiardica, 1975, pp. 124-136; actualmente incluido en S. Weil. *La critica disvelante*, op. cit. pp. 93-107.

que es de primera importancia es la distribución en la sociedad de las funciones económica y política que se esconde detrás de la propiedad formal»¹⁰⁰.

La novedad de las aportaciones weilianas en este punto había sido destacada por primera vez en las inspiradas páginas que A. Camus consagra al tema en *El hombre rebelde*: «Es de elemental justicia recordar que hace ya diecisiete años que S. Weil, en una forma que se puede considerar definitiva, describió esta era de los tecnócratas anunciada por Burnham. A las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, por las armas y por el dinero, S. Weil añade una tercera, la opresión por la función... El deseo marxista de suprimir la degradante oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual ha chocado contra las necesidades de la producción, las cuales, por otra parte, exaltaba Marx. Marx ha previsto, sin duda, en *El Capital*, la importancia del «director» en el nivel de la máxima concentración del capital. Pero no ha creído que esta concentración pudiese sobrevivir a la abolición de la propiedad privada. División del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas. La historia ha demostrado lo contrario»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cf. Ph. DUJARDIN, S. Weil. *Ideologie et politique*, op. cit., p. 117. D. FISICHELLA en la voz «tecnocracia» del *Diccionario de Política* dirigido por N. BOBBIO y N. MATTEUCCI, escribe en términos cercanos a los empleados por nuestra autora: «En última instancia la titularidad deja su lugar al ejercicio: entre el derecho de propiedad y la función de «control» tiende a prevalecer la segunda. La relación de tipo capitalista que une los instrumentos de producción con el «patrón» se debilita, al mismo tiempo que se consolida la relación de tipo funcional que une los instrumentos a los directores de la producción», Segunda edición en español, Madrid, Siglo XX Editores, S.A., 1982, p. 1608.

¹⁰¹ A. CAMUS, «El hombre rebelde» en *Obras Completas II*, México, Aguilar, 1959, 6.ª ed. 1973, pp. 784-785. A. TREU también señala la anticipación de S. WEIL respecto a otros pensadores a la hora de comenzar a hablar ya en 1933 de la opresión por la función, relacionándola con «L'idea de Burnham (il cui libro sui managers esce soltanto nel 1941). Ma a differenza di Burnham, la Weil denuncia il fenomeno in una ottica di classe, pienamente consapevole del pericolo mortale che esso rappresenta per il movimento operaio», «Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in S. WEIL», *Aut-Aut*, 144, 1974, p. 84. Sobre la idea de Camus de que «el primer imperativo de todo compromiso político» es «la lucha contra el desarrollo hipertrófico del Estado policiaco y burocrático» puede verse el interesante artículo de M. J. ANÓN, «Democracia, disidencia y participación. Un caso paradigmático», *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu*, Universitat de València, 1989, pp. 35-47. Cf. M. J. ANÓN, «Albert Camus. Le droit entre la révolte et la justice», *Albert Camus*, 14, 1991, pp. 51-74.

Sin el entusiasmo mostrado por Camus, muy al contrario, iniciando con ello sus severas críticas al pensamiento de la autora, Ph. Dujardin afirma: «Ciertamente, Simone Weil admite que Marx advirtió correctamente la fuerza de opresión que constituye la burocracia, le concede que comprendió "que la tarea más vergonzante que debería eliminar el socialismo no es el salariado, sino la degradante división del trabajo manual y el trabajo intelectual". Pero es para mejor reprocharle después que no se hubiera preguntado si se trataba aquí "de un orden de problemas independiente de los problemas que plantea el juego de la economía capitalista propiamente dicho". Para S. Weil no hay duda en cuanto a que no existe ningún vínculo directo de causalidad entre las modalidades de la apropiación del capital y el desarrollo de una opresión nacida de la multiplicación de funciones administrativas o de coordinación en las grandes empresas. La ruptura del vínculo establecido por Marx entre el modo de propiedad y la alienación del trabajo le permite explicar la concordancia de las situaciones que prevalecen en los años treinta en U.R.S.S., en Alemania o en E.E.U.U.»¹⁰². Al igual que Dujardin, ya en su momento, diversos lectores de los escritos weilianos critican duramente este planteamiento, así por ejemplo R. Hagnauer, quien subraya la importancia, desdeñada por Weil, de la posesión en el Estado fascista por parte de la burguesía de los medios de producción e intercambio frente a la situación soviética¹⁰³. Por su lado, en las páginas de *La Vérité*, Trotski compara el pensamiento de nuestra autora y el de L. Laurat¹⁰⁴ por considerar ambos la burocracia como una nueva clase explotadora, manifestando su contundente oposición a tal opinión y en general al artículo de S. Weil, «Perspectives...» donde se contienen la mayor parte de las ideas que estamos abordando¹⁰⁵.

Sin duda, tanto Camus como Dujardin señalan con claridad el aspecto central de la concepción weiliana sobre la «opresión en nombre de la función» y de la crítica a Marx por no haber previsto

¹⁰² Ph. DUJARDIN, *S. W. idéologie et politique*, op. cit., pp. 112-113.

¹⁰³ R. HAGNAUER, *La Révolution prolétarienne*, n.º 160, 1933, p. 359, cit. por DUJARDIN, op. cit., p. 113.

¹⁰⁴ Laurat había analizado en 1931 lo que califica de «oligarchie bureaucratique» en la tercera parte de *L'Economie soviétique*, París, Librairie Valois, 1931, pp. 165-179. S. WEIL parece que leyó, además de esta obra, una serie de trabajos de Laurat publicados en *La Critique Sociale*.

¹⁰⁵ L. TROTSKI, «La quatrième Internationale et l'U.R.S.S.», *La Vérité*, n.º 175, 1933.

la posibilidad de que esta forma de opresión sobreviviera a la eliminación del modo de producción capitalista. Lo que Weil considera sustancial en la opresión es el propio maquinismo, la 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 experiencia soviética sirve a nuestra autora como prueba histórica del mantenimiento de las manifestaciones constitutivas de la opresión una vez modificadas las anteriores relaciones de producción. La acentuación de la separación entre Estado y Sociedad, que ha seguido a la supresión de la propiedad privada, muestra, por consiguiente, el error de las predicciones marxistas.

Es bien sabido que Marx se opuso a Hegel en su exaltación del Estado y la burocracia al subrayar que la máquina burocrática y militar eran los verdaderos obstáculos a las reformas emancipatorias, junto al sistema de intercambio y de propiedad. Sin embargo, Weil lamenta que Marx no comprendiera que la escisión entre función administrativa y función productiva no depende directamente del juego de la economía capitalista. En el plano teórico, y por supuesto en el plano de los hechos, puede verse cómo una revolución es capaz de cambiar el régimen de la propiedad pero no de acabar con la alienación que sufre el hombre bajo el peso de la máquina, que le reduce a una pieza más tanto en el interior de la fábrica como en el interior del Estado. Sobre todo a partir de su experiencia obrera, dirige una atención prioritaria a la opresión que se vive en la fábrica, en el propio proceso productivo. En ello se advierte la herencia proudhoniana¹⁰⁶, que le viene de su vinculación con el sindicalismo revolucionario, y la influencia de su maestro Alain.

En efecto, la experiencia obrera, que Simone Weil realiza en el régimen de organización del trabajo calificado de «racionalización», «taylorización» u «Organización Científica del Trabajo», le permite comprobar cómo el trabajador colectivo, único que ha conseguido dominar la naturaleza, es algo exterior a cada uno de los individuos que lo componen, y cómo esta exterioridad del trabajador colectivo

¹⁰⁶ Hay que recordar las palabras de Weil a este respecto: «Je ne crois pas que le mouvement ouvrier redevienne quelque chose de vivant dans notre pays, tant qu'il ne cherchera pas, je ne dis pas des doctrines, mais une source d'inspiration dans ce que Marx et les marxistes ont combattu et follement méprisé: dans Proudhon, dans le groupements ouvrier de 1848, dans la tradition syndicale, dans l'esprit anarquiste», «Sur les contradictions du marxisme», *O.L.*, p. 196.

respecto a los trabajadores individuales es inherente a la estructuración del proceso productivo. El progreso técnico, y la unificación de unidades pequeñas de producción en unidades cada vez más extensas, conllevan la necesidad de una coordinación separada de la ejecución agudizando la división social. La maximación del rendimiento, único principio a tener en cuenta en este régimen de trabajo, implica la creciente escisión de dos clases, la de los que coordinan y la de los que ejecutan, la de los dirigentes y la de los dirigidos, y supone, según la formulación de Marx que Simone Weil hace suya, «la separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual», o, dicho de otra forma, «la degradante separación entre trabajo manual y trabajo intelectual».

Como veremos con mayor detenimiento al adentrarnos en «la condición obrera», en este régimen, a excepción de los cuadros dirigentes, nadie conoce la finalidad y la naturaleza de lo que se fabrica; no se puede tener conciencia de la obra acabada. Se borra así el carácter personal del trabajo y la posibilidad del trabajador de vivirlo como una actividad creadora. El proceso de concentración económica y especialización técnica ha destruido los oficios, y con ellos la conciencia del proletariado de su autonomía creadora. La alienación del hombre en el trabajo depende de la propia estructura de las fábricas, de su concepción, dimensión y funcionamiento; es una alienación inherente a la colectivización del proceso productivo, basado en la especialización, estandarización y parcelación, con independencia del aparato jurídico o institucional. En este último punto se concentra la crítica de S. Weil a Marx.

P. Rolland subraya el valor y la novedad de esta consideración de la alienación como algo inscrito «en la división del trabajo y en el útil que por sí mismo lo consagra»¹⁰⁷, en la que puede verse incluso una cierta anticipación respecto a algunas obras de autores procedentes del marxismo, como la de A. Gorz, *Adiós al proletariado* (1981), que realizan una revisión de las teorías revolucionarias muy cercana a la de Weil. En esta línea, Gorz escribe: «El fallo está en una división técnica y social del trabajo, en un modo y en unas relaciones de producción, en la dimensión y en la inercia de la máquina industrial, que, al predeterminedar rígidamente el producto, así como las fases del proceso de trabajo, no dejan subsistir más que un espacio marginal

¹⁰⁷ P. ROLLAND, «S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire», *C.S.W.*, T. III, n.º 4, 1980, p. 256.

para el ejercicio de una soberanía en y sobre la producción»¹⁰⁸. Se pretende mostrar que la opresión proviene de condiciones materiales, del «funcionamiento de una sociedad-máquina compleja» no vinculada exclusivamente a las relaciones de producción capitalista.

Desde el punto de vista de nuestra autora, el factor que define el capitalismo: la compra y venta de la fuerza de trabajo, su carácter venal, se convierte por desarrollo de la gran industria en un factor subordinado en la opresión del proletariado, pasando a ser «momento decisivo, en cuanto a la esclavitud del trabajador, no el momento en el que, en el mercado de trabajo, el obrero vende su tiempo al patrón, sino el momento en que, apenas cruzado el umbral de la fábrica, es atrapado por la empresa»¹⁰⁹. El maquinismo es el elemento más opresivo del capitalismo, ya que «el capitalismo se define en apariencia por el hecho de que el obrero está sometido al capitalista, pero en realidad lo es por el hecho de que el obrero está sometido a un capital material, compuesto de instrumentos y de materias primas que el capitalista sólo representa. El régimen capitalista consiste en la inversión de la relación entre el trabajador y los medios de trabajo; el trabajador en vez de dominar es dominado por ellos»¹¹⁰.

Al hilo de estas observaciones, R. Chenavier afirma que lo que en Simone Weil se da es finalmente una inversión del centro de gravedad de la teoría marxista: «En ésta la relación de explotación parecía fundamental hasta el punto de que su supresión podía engendrar el fin de la opresión. La opresión parece hasta tal punto fundamental en S. Weil que no se le puede poner fin por la sola supresión de la explotación»¹¹¹. Por tanto, se trata de suprimir la vinculación necesaria que Marx establece entre los dos factores de opresión: el determinado por la venta del obrero al capital y el determinado por la sumisión del trabajador a la máquina, pues puede bastar el segundo factor para que la opresión exista, aunque haya desaparecido el primero. Así nos dice: «A la opresión creada por el dinero entre compradores y vendedores de la fuerza de trabajo se añade otra oposición, creada por el mismo medio de la producción, entre los que disponen de la

¹⁰⁸ A. GORZ, *Adiós al proletariado*, Trad. M. Gil, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, p. 55.

¹⁰⁹ S. WEIL, «Perspectives...», *O.L.*, p. 21.

¹¹⁰ S. WEIL «Le capital et l'ouvrier», *L'Effort*, n.º 298, 1932, p. 1.

¹¹¹ R. CHENAUVIER, «Relire Simone Weil», *Les Temps Modernes*, 440, 1983, p. 1682.

máquina y aquellos de los que la máquina dispone. La experiencia rusa ha mostrado que, contrariamente a lo que Marx admitió apresuradamente, la primera de estas oposiciones puede ser reprimida sin que desaparezca la segunda»¹¹².

Su propia experiencia en el medio obrero enseña a Weil que, si bien es cierto que la propiedad expropia al obrero del producto de su trabajo y la vida del trabajador se reduce a mercancía y a una mercancía más barata cuanto más produce, es aún más cierto —o mejor, es algo que se capta inmediatamente en la fábrica antes de una elaboración teórica sobre la plusvalía— que la racionalización, la taylorización, le quitan lo poco que le queda: su secreto profesional y el dominio de su tiempo de trabajo, y la vida del trabajador se reduce entonces a mera pieza de un sistema cuyo sentido es incapaz de comprender. Es esta segunda expropiación la que provoca la alienación del hombre, aún sin existir la primera. Las palabras de la autora vuelven una y otra vez sobre este tema: «Los derechos que pueden conquistar los trabajadores en el lugar de trabajo no dependen directamente de la propiedad o del beneficio, sino de las relaciones entre el obrero y la máquina, el obrero y los jefes, y del poder más o menos grande de la dirección... Lo que interesa que quede claro es que existen dos cuestiones a distinguir: la explotación de la clase obrera, que viene definida por la existencia del lucro capitalista, y la opresión de la clase obrera en el lugar de trabajo, traducida en prolongados sufrimientos que, según los casos, duran de 48 a 40 horas por semana, pero que pueden prolongarse aún fuera de la fábrica las 24 horas de la jornada»¹¹³.

2. La condición obrera

A la descripción de la opresión que sufre la clase obrera en el lugar de trabajo Simone Weil consagra un conjunto de artículos y

¹¹² S. WEIL, «Perspectives...», *O.L.*, p. 22. R. KÜHN relaciona en este punto el pensamiento weiliano y el de I. SILONE, fundador del P.C.I. en 1921, que tras abandonar el partido en 1930 y después de su exilio bajo Mussolini, dirige la revista *Tempo presente*. SILONE, «comparable en ceci a Albert Camus et Simone Weil, dont il admirait les écrits, se dresse contre cet esprit de "nominalisme" et sa fonction juridique qui pense pouvoir changer l'oppression sociale par une simple modification du titre de la propriété et du pouvoir», «Sur un possible rapprochement entre Ignazio Silone et S. Weil», *C.S.W.*, T. VI, n.º 2, 1983, pp. 158-160.

¹¹³ S. WEIL, «La Racionalización», *C.O.* (trad. Castellano), p. 170.

cartas que integran en su mayoría el libro *La condition ouvrière*. Los escritos sobre la situación vivida cotidianamente en la fábrica pertenecen a fechas diversas, desde 1934 a 1943, pues la preocupación por el trabajo se coloca en el centro de sus inquietudes, desde la clase de Alain hasta su producción en Londres, alcanzando a toda su actividad y reflexión. A los textos citados páginas atrás, que eran el resultado entre 1934 y 1937 de su experiencia obrera, hay que añadir otras importantes contribuciones más tardías como «Condition première d'un travail non servile», «Expérience de la vie d'usine», «Le Christianisme et la vie des champs» y buena parte de la obra *L'Enracinement*. El cambio de lenguaje que se observa en la escritura de Weil a lo largo de estas páginas es una primera manifestación de la evolución de su pensamiento.

Este sector de la obra weiliana ha sido resaltado por su carácter testimonial y por la sensación de realidad, de proximidad, que se produce en el lector, quien de alguna forma se coloca en la situación descrita de un modo casi inconsciente e inmediato. Parece innecesario, sin embargo, abundar nuevamente en la dimensión vital y comunicativa de la literatura de la autora o reproducir las numerosas opiniones que se pronuncian en este sentido al analizar los textos sobre la condición obrera. Basta tal vez con recordar una de las más representativas, la de G. Capograssi, que se refiere a S. Weil en los siguientes términos: «Sería necesario recoger el verdadero testimonio del verdadero trabajador, que tuviese al mismo tiempo capacidad de observación y de expresión para poder decir algo concreto... Existe el testimonio excepcional por adhesión total, por fuerza y sacrificio de atención, por altura de inteligencia y voluntad, de Simone Weil. Para darse cuenta de lo que es desde dentro la condición obrera hay que meditar a fondo las notas dolorosas, por extrema precisión, informadas y profundas, en las que este gran espíritu ha tratado de expresar su experiencia... Imposible citar del libro *La condición obrera*: habría que transcribirlo todo. La originalidad de este testimonio consiste en la absoluta falta de prejuicios preconcebidos o según fines doctrinales, políticos, religiosos, en la absoluta inocencia con que la experiencia ha sido afrontada y vivida. Es difícil encontrar una experiencia en estado más puro; sólo lo puramente humano ha entrado en ella»¹¹⁴.

¹¹⁴ G. CAPOGRASSI, *Opere*, Milán, Giuffrè, 1959, T.V., p. 492. J. BALLESTEROS señala que en la propia obra de CAPOGRASSI se reflexiona sobre el carácter despersonalizante del trabajo en la sociedad industrial; sus observaciones al respecto se

La valoración aunque muy generalizada no es, desde luego, unánime; por no citar en este caso más que a otro representante de la tendencia que juzga en sentido opuesto la asunción por parte de Weil de la condición obrera y su descripción del trabajo en la fábrica, acudiremos a las palabras de H. Abosch: «Los estudios de H. de Man, aparecidos en los años veinte y treinta, se aproximan más a la realidad de la existencia proletaria que los de S. Weil. Finalmente no hay que olvidar que los puntos de vista de esta última estaban fuertemente influidos por su experiencia de trabajo en las fábricas de la metalurgia. Y, por muy provechosa que esta haya sido, le ha llevado también a extraer algunas conclusiones falsas. El duro trabajo corporal era para la joven filósofa, proveniente de una familia burguesa, mucho más penoso que para obreros verdaderos. Además, este tipo de trabajo penoso ha sido suprimido paulatinamente gracias al progreso de la mecanización. Por ello la experiencia de Simone Weil muestra más el pasado que el presente». Por otro lado, continúa Abosch, «su crítica del trabajo mecánico, fragmentario, que no permite una visión de conjunto, continúa siendo válida. Sin embargo no debe ser expresada partiendo del punto de vista sólo del proletariado industrial, puesto que casi todos los trabajadores de la sociedad industrial están en una situación análoga —ya sean empleados de oficina, técnicos o dependientes de un almacén. La abolición de esta fragmentación, que equivale a una reducción de las posibilidades humanas, era el objetivo de S. Weil como de K. Marx»¹¹⁵. Se apuntan

encuentran en una línea muy cercana a la de S. WEIL: «Se ha separado al hombre del trabajo, de donde surge una verdadera y auténtica prostitución. El trabajo se ha convertido en una energía o fuerza para obtener resultados técnicos y el hombre en indiferente portador y soporte de esta fuerza. En este trabajo mecanizado el individuo está totalmente fuera de sí mismo, no hay lugar para pensar ni para soñar ni para sentirse vivir... Es necesario hacer que el trabajador realice, en el acto de su trabajo, su vida con el pleno ejercicio de sus capacidades y esté totalmente presente en él y no sólo como pura cantidad de fuerza y de atención. Sólo así el trabajo —que tiene necesidad de paciencia, de fuerza y de esperanza, como la oración— será auténtica forma de vivir, modo de madurarse y podrá convertirse en oración», J. BALLESTEROS, *La Filosofía jurídica de Giuseppe Capograssi*, Roma-Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, pp. 47-48.

¹¹⁵ H. ABOSCH, «La critique du marxisme par S. WEIL», cit., pp. 159-160. A ACCORNERO recuerda otras experiencias de fábrica en Francia, Italia o EE.UU., algunas de las cuales dan lugar a diarios que relaciona con el «Journal d'Usine» de Weil, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale» en AA.VV., *S. Weil e la condizione operaia*, Roma, Editore Riuniti, 1985, pp. 86-88.

aquí dos cuestiones de interés que exigen al menos una breve reflexión: por una parte, se plantea la incógnita de la pérdida o no de actualidad de la descripción weiliana por el desarrollo de los modos de producción desde 1934 hasta nuestros días, y por otra parte, la cuestión del desplazamiento del análisis de la opresión a su expresión en el interior de la fábrica, cuando se había partido de una amplia consideración del fenómeno burocrático en cuanto máquina generadora de subordinación a nivel estatal y de todo el sistema industrial.

Respecto al primer tema, cabe decir que, si bien es evidente que Simone Weil expone y crítica aquello que ella pudo conocer en los años treinta, esto es, la etapa del industrialismo basada en la «racionalización», que había permitido salir de la crisis de los veinte, también es posible atisbar elementos expositivos y críticos que superan los datos concretos. Siguiendo a A. Accornero, observamos la escasa acogida de las consideraciones weilianas sobre la racionalización industrial en «aquellos sociólogos franceses "gauchistes", que sin embargo tenían intereses afines y ópticas semejantes a las suyas: el fundamental *Traité* de Friedman y Naville no le dedica ni una línea. Y no creo que se trate tanto de una exclusión de la filosofía como de la heterodoxia». Ciertamente, al analizar el trabajo industrial, Simone Weil no utiliza categorías «de la sociología del trabajo o de la industria, sino más bien de la filosofía moral... pero hay que admitir que algo ha dado también a la sociología (y a la psicología) del trabajo: al menos el ejemplo de una entrada en el campo que va más allá de la observación participada; una atención nueva y enormemente perceptiva en la confrontación de las relaciones entre hombre y máquina; unas imágenes agudísimas acerca del alcance existencial de las relaciones jerárquicas en la fábrica... S. Weil basa su propia vocación obrera en una visión sobria y frugal de la existencia que la relaciona con las grandes corrientes del moralismo moderno»¹¹⁶.

Estas notas dan una idea de la capacidad de resistir al paso del tiempo que poseen las páginas de la obra weiliana sobre la condición obrera, por tratarse de una reflexión profunda sobre la escisión de lo humano bajo un sistema opresor que conduce al fraccionamiento del cuerpo y la mente, de la actividad y el pensamiento o de la acción y

¹¹⁶ A. ACCORNERO, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale» en AA.VV. *S. Weil e la condizione operaia*, op. cit., pp. 90-93.

la contemplación. Con frases nuevamente de Accornero, puede verse que «las categorías adoptadas revisten interés y atracción, incluso si resultan disonantes respecto a las de la polémica política y, todavía más, del análisis social sobre la condición obrera. Como dijimos, se trata de una lectura principalmente ética y humanista, pero exenta de la retórica y de los prejuicios preconcebidos que correrían el riesgo de colocarla en una tendencia cercana a la de la literatura considerada antiindustrial. Son categorías al mismo tiempo descriptivas y valorativas que deben entenderse todas como metáforas o como especificaciones de la "dependencia"»¹¹⁷.

Esta capacidad de la literatura weiliana para comunicar a través de ciertas imágenes cotidianas el sentido de su oposición a la dependencia del hombre bajo una estructura técnica y organizativa alienante, guarda una estrecha relación con el significado actual que puede seguir conservando cuando buena parte de las notas reseñadas y de los datos concretos apuntados han dejado de estar presentes en el régimen industrial, si bien han sobrevivido en determinados sectores de la producción o en otras zonas de la geografía mundial. Todo ello conecta directamente con la segunda cuestión antes enunciada, referida a la atención prioritaria que para Weil merece la situación del trabajador en el lugar de trabajo y el detenimiento con que la caracteriza, frente al descuido de otros aspectos de la opresión en nombre de la función que quedan tan sólo insinuados o sobreentendidos. Puede pensarse que a través de las denuncias explícitas de la situación opresiva que se experimenta en la fábrica, Weil quería mostrar el sentido profundo de su reacción contra toda forma de subordinación del hombre ante una máquina compleja que lo escinde interior y exteriormente, con respecto a su propia identidad y a la de los otros, y que así puede resultar casi indiferente el hecho de que no aluda expresamente a otras condiciones de opresión distintas a la vivida por el trabajador manual a lo largo de la jornada laboral día tras día. No obstante, no parece justificarse la indeterminación de S. Weil a la hora de delimitar el espacio en que se sitúa la opresión por la función o a la hora de perfilar sus manifestaciones, más allá de las consideraciones que ya conocemos sobre el predominio de la burocracia o de la tecnocracia.

Lo que parece fuera de dudas es la vinculación entre el lugar privilegiado que ocupa la descripción de la opresión en la fábrica y

¹¹⁷ Ibid., 103-104.

la herencia del sindicalismo revolucionario, que nuestra autora hace suya en los años de estrecha vinculación con los miembros de La Revolution prolétarienne y que nunca dejará de manifestarse en un cierto obrerismo, en la prevención contra los partidos políticos o en sus constantes referencias a la situación cotidiana vivida por el trabajador manual y al papel central de la educación para la transformación de dicha situación. Lo que tampoco se cuestiona es la continuidad que en relación con todos estos aspectos puede observarse en la obra weiliana por lo que concierne al valor que posee el trabajo por sí mismo, en cuanto actividad creativa capaz de dar sentido a la vida humana. Es algo que, al margen de todos los cambios posibles en la forma de expresión o, incluso, en el transfondo de su pensamiento, permanece invariable como nota definitoria de su itinerario.

Dada tal continuidad, creemos que un estudio integrador como el que efectúa por ejemplo Castellana en su obra *Mística e rivoluzione in S. Weil* es el más apto para dar cuenta de la descripción de la opresión sufrida por el trabajador manual en el lugar en que realiza su actividad. Esta descripción no varía sustancialmente de las cartas que la autora escribe en 1934, mientras experimenta la condición obrera, a los escritos de 1940 a 1943, en los que rememora tal experiencia con un gran detenimiento y con la capacidad crítica que la distancia ha permitido desarrollar. Las observaciones de los últimos años acerca de la situación que padece el trabajador en la fábrica tratan de constituir una nueva aproximación, más meditada, a una realidad vivida por la autora en 1934, de la que continúa extrayendo los elementos que le permiten seguir reflexionando sobre la dependencia y la subordinación sufridas por el ser humano bajo un régimen de alienación y opresión.

Como hemos apuntado, se trata de una descripción de la dependencia que articula los datos concretos extraídos de una experiencia histórica determinada y un punto de partida ético, un juicio crítico, que integra la oposición entre una serie de principios negativos operantes en la realidad y otro tipo de principios que se presentan como alternativa ideal a realizar. Frente a «una técnica indiferente a los valores humanos y una centralización que domina en todos los terrenos» —claves de un sistema basado en el rendimiento, la eficacia, la competitividad y el crecimiento de la producción a cualquier precio en coste humano— S. Weil no ofrece la alternativa de la desaparición del trabajo y del desprecio a la racionalidad productiva, como tantas otras corrientes anticientíficas, antitécnicas o antirra-

cionalistas de la época¹¹⁸, sino una nueva concepción del trabajo, de la técnica, de la organización de la producción, que permita el desarrollo de las facultades creativas del hombre, la auténtica libertad humana entendida, no como «una relación entre el deseo y la satisfacción, sino como una relación entre el pensamiento y la acción»¹¹⁹. Según manifiesta en una conferencia de 1937: «Si se considera la racionalización desde el único punto de vista de la producción, se sitúa entre las innovaciones sucesivas de las que está hecho el progreso industrial, mientras que si uno se coloca en el punto de vista obrero, el estudio de la racionalización forma parte de un enorme problema, el problema de un régimen aceptable en las empresas industriales. Aceptable para los trabajadores, entendámonos bien... Conciliar las exigencias de la fabricación y las aspiraciones de los hombres que fabrican es un problema que los capitalistas resuelven fácilmente suprimiendo uno de sus términos: actúan como si estos hombres no existieran. A la inversa, algunas concepciones anarquistas suprimen el otro término: las necesidades de la fabricación. Pero como éstas sólo se pueden olvidar en teoría, no eliminarlas de hecho, no se encuentra aquí la solución»¹²⁰. S. Weil no ignora las dificultades de lo que ella considera la solución, que «sería una organización del trabajo tal que salga cada día de las fábricas a la vez el mayor número posible de productos bien hechos y de trabajadores felices... No es algo que se pueda improvisar por entero en un papel, es en las fábricas únicamente donde se puede llegar poco a poco a imaginar un sistema de este tipo y a ponerlo a prueba, exactamente igual que

¹¹⁸ A. ACCORNERO comenta en esta línea: «Da qui, anche la sua distanza da un aproccio passatista o apocalittico alla tecnica. I pregiudizi estetizzanti non le si contanno; e neppure le negazioni irrazionali. Per questo il suo aproccio alla tecnica non mi sembra paragonabile a quello ostile di W. MORRIS o a quello fatalistico di G. ORWELL, personaggi a cui pure S. WEIL si può accomunare per passione ed esperienze sociali. Pertanto troverei assai poco agevole, e anzi poco corretto, collocarla nel grande filone delle utopie negative», «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», cit., p. 96. DUJARDIN, por el contrario, incluye a la autora en el pensamiento antirracionalista y anticientífico que él sitúa del movimiento surrealista a G. MARCEL pasando por GALBRAITH, FRIEDMANN o CLEVEL. Cf. S.W. *Idéologie et politique*, op. cit., pp. 118-121.

¹¹⁹ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 79.

¹²⁰ S. WEIL, «La rationalisation», cit., CO, pp. 215-218.

los patronos y los jefes de empresa, los técnicos, han llegado poco a poco a concebir y a poner a punto el sistema actual»¹²¹.

La exposición de una serie de elementos opresivos que operan a lo largo de la jornada laboral está guiada por esta búsqueda de equilibrio entre ambas exigencias, la del productor y la de la producción, poniendo el énfasis lógicamente en el extremo que es menospreciado en una situación que Weil define de «esclavitud», dada la radicalidad con que ella misma pudo experimentarla. El empleo de este término complementa la preferencia por vocablos como «opresión» o «desarraigo», frente a los más usuales de explotación o alienación. La realidad aparece caracterizada con crudeza según nos muestra R. Chenavier: «La racionalización ha sometido cada gesto y todos los gestos del trabajador a una fuente diferente a la de su propio pensamiento. Realiza pues una servidumbre absoluta... Si la libertad absoluta es un límite ideal, la descripción de S. Weil no deja ninguna duda sobre la esclavitud absoluta alcanzada por el obrero que trabaja en la cadena... El obrero en la máquina representa la imagen perfecta de la subordinación, que se hace sensible en mil detalles que llenan cada minuto de la vida de su cuerpo y de su espíritu»¹²².

Los comentarios de M. Castellana sobre la descripción de nuestra autora están muy cerca de los de Chenavier: «Existe esclavitud cuando se impide la presencia y el uso del pensamiento y se es constreñido a mover sólo el cuerpo. Tal opresión Weil la ve presente y operante en la sociedad contemporánea. El hombre de hoy no es libre, es un esclavo porque sirve de intermediario a otros fines sin haber ejercitado el "pensamiento" y sin haber dado su libre consentimiento. Esclavo es el obrero en la fábrica: el suyo es un "trabajo muerto" que produce "una alegría muerta". Hay aquí una separación entre la actividad física, material, y la actividad intelectual; el obrero ignora todo de la producción, del mercado, de las decisiones sobre la dirección de la empresa, no ejercita el pensamiento en muchas zonas prohibidas para él. Entre los factores que "llevan al obrero a convertirse en una máquina", se señalan los siguientes: las muchas horas laborables, el sistema de la cadena de montaje, la obediencia para trabajar ciegamente bajo la amenaza del despido y el conservar dentro la rabia y la insatisfacción. Todo ello determina que esté

¹²¹ Ibid., pp. 218-219.

¹²² R. CHENAVER, «Relire S. Weil», cit. pp. 1691-1692.

sistema atrofie lentamente las facultades de pensar del obrero, que se convierte sólo en un cuerpo que cumple metódicamente ciertos movimientos físicos casi sin saberlo¹²³.

Son las consecuencias específicas de la «opresión en nombre de la función», que Weil identifica de forma imprecisa en la exacerbación de la escisión entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre los que coordinan y los que ejecutan, entre una función dominante, desempeñada por técnicos y burócratas, y la subordinada del proletariado. A su juicio, la clave de la radicalidad y la perdurabilidad de esta opresión se encuentra en el monopolio de la ciencia y la técnica por parte de una minoría que posee todos los secretos de la organización y la producción, en un sistema regido por una especialización cada vez más creciente. Con palabras de A. Marchetti, vemos que en los textos weilianos sobre la condición obrera: «Las observaciones son simples, esenciales, incisivas, conmovedoras por la compasión sincera y el criterio de lo "vivido" con que se describe la vida en la fábrica: el hambre, el cansancio, el miedo, la constricción, la humillación, la angustia, la violencia, los cuerpos reducidos a cosas, las infrecuentes alegrías del compañerismo, la muerte de las facultades mentales». S. Weil niega así la validez de un principio por el cual la posibilidad del rendimiento del trabajo es ilimitada «gracias a la aplicación de la ciencia en un programa que lleva al hombre a liberarse definitivamente de la "necesidad" de la naturaleza», ya que, paralelamente a este proceso de liberación, «se desarrolla de manera incontrolable otro tipo de opresión más grave fundado en las diferencias que se establecen entre aquellos que pueden manipular la ciencia y la masa excluida de los procesos de asimilación y desarrollo del saber»¹²⁴.

En la impotencia que genera la incapacidad para desarrollar el

¹²³ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, Manduria, Lacaita, 1979, pp. 80-81. S. WEIL se refiere constantemente a Marx cuando analiza las deformaciones de orden espiritual que conlleva la división del trabajo en corporal e intelectual. Según afirma J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, para MARX, por un lado, la separación del trabajo intelectual «de las necesidades y apremios de la vida real da lugar a una auténtica deformación profesional, que se convierte en una fuente de conocimientos ideológicos», y, por otro lado, «las mismas necesidades humanas se convierten en fuente de deformación del conocimiento, tanto mayor, cuanto mayor sea el grado de deshumanización de esas necesidades», *Marx y el problema de la ideología*, Madrid, Tecnos, 1972.

¹²⁴ A. MARCHETTI, S. Weil. *La critica disvelante*, op. cit., 123-124.

pensamiento y comprender queda reflejada la imagen de la opresión; nuestra autora lo reitera a lo largo de su obra: «Todo privilegio, y por consiguiente toda opresión, tiene por condición la existencia de un saber esencialmente impenetrable en las masas»¹²⁵. A. Accornero, uno de los autores que más ha insistido en la necesidad de valorar ajustadamente la posición weiliana ante la técnica frente a «demasiadas interpretaciones que la ignoran y demasiadas lecturas que la traicionan», escribe al respecto: «La propia Simone reconoce la importancia de este camino, y habla de la racionalización como del único recurso que "permite disminuir el esfuerzo humano", además de coordinar los esfuerzos en el tiempo. Pero lo hace criticando la ideología de la racionalización y polemizando con el mito de la máquina, de la técnica, de la automatización. Para ella la industria no es siempre sinónimo de racionalidad... Se refiere sobre todo a Marx, lo cita, lo parafrasea, lo resume: "El régimen actual de la producción, es decir, la gran industria, reduce al obrero a no ser más que un engranaje de la fábrica y un simple instrumento en manos de los que la dirigen", y es vano esperar que el progreso técnico aligere y resuelva esta condición, este peso. Al progreso industrial no se le puede adjudicar tal tarea». Entroncando, por consiguiente, con la cuestión central de la actitud de Weil ante la idea de progreso, a la que ya aludimos páginas atrás y sobre la que volveremos más adelante, el autor italiano continúa exponiendo sus conclusiones sobre la posición weiliana en este punto: «Por tanto, la racionalidad productiva no se identifica de por sí con las determinaciones mecánicas y con las implicaciones tecnológicas de los procesos de racionalización. Y en esta llamada a una racionalidad no exenta de impronta y de medida humana está finalmente el núcleo de su contribución. Aquí aparece la más sólida y más viva —y la más legítima, digámoslo también— referencia ideal a Marx»¹²⁶.

Para entender las razones por las que Simone Weil considera errónea la confianza en el fin de la opresión por el propio desarrollo del sistema productivo —confianza burguesa que ella ve reproducida en el pensamiento marxista según comprobaremos— debemos escuchar su testimonio de las condiciones de vida que para los obreros

¹²⁵ S. WEIL, «Sur le livre de Lenine "Materialisme et Empirio-criticisme"», *La Critique Sociale*, nov. 1933, OL, p. 52.

¹²⁶ A. ACCORNERO, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», cit., p. 96.

representa la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, cada día más acentuada por este constante desarrollo volcado a la maximización del rendimiento de la producción e indiferente respecto a la realización personal del productor. Es esta división, y el resto de escisiones que conlleva, la que se siente en la fábrica como fuente de servidumbre e insatisfacción; es el factor opresivo que debe ser eliminado tras constatarse el fracaso del intento de acabar con la opresión a través de medidas destinadas al cambio del régimen de propiedad y al fin de la explotación económica, pero que no han creado una organización alternativa del trabajo descentralizada y basada en una técnica a la medida humana.

La división entre trabajo y manual y trabajo intelectual se hace patente para nuestra autora en los movimientos mecánicos llevados a cabo por el obrero en la cadena, que no requieren, sino más bien impiden, tomar conciencia y ejercer libremente la actividad laboral. Las tareas desempeñadas por los trabajadores de la gran industria, «automáticamente amaestrados para servir a un único modelo de máquinas» y «desprovistos de conocimientos técnicos»¹²⁷, son mucho menos gratificantes y creativas que las de un tipo de obrero, «el obrero cualificado», utilizado frecuentemente por S. Weil como referente ideal casi desaparecido en la fase productiva que ella describe. En «Perspectives...» los define como «una categoría de obreros que, aun siendo asalariados, no eran simples ruedas vivas al servicio de las máquinas, sino que ejecutaban su trabajo utilizando las máquinas con tanta libertad, iniciativa e inteligencia, como el artesano que maneja su herramienta. Esta categoría, que constituía en cada empresa el factor esencial de la producción, ha sido suprimida poco a poco por la racionalización»¹²⁸.

La racionalización ha determinado el nacimiento de una clase obrera desposeída del poder de orden técnico que antes sustentaba y que era la garantía de su relativa independencia. La subordinación es ahora más radical en cuanto «la máquina dispensa al pensamiento de intervenir por poco que sea, incluso de la simple conciencia de las operaciones realizadas: el ritmo se lo prohíbe»¹²⁹. Como sugiere esta frase, la imagen de la condición obrera es la que supo reflejar

¹²⁷ S. WEIL, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», cit., *OL*, p. 25.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹²⁹ S. WEIL, «Fragments», *CO*, p. 118.

genialmente Ch. Chaplin en «Tiempos Modernos», película a la que Weil alude de forma expresa, siendo evidentemente evocada en pasajes como éste: «Los peones sólo alcanzan la cadencia exigida si los gestos de un segundo se suceden de manera ininterrumpida y casi como el tic-tac de un reloj, sin nada que señale nunca que algo ha acabado y comienza algo distinto. Este tic-tac, cuya triste monotonía se hace insoportable de escuchar durante mucho tiempo, ellos deben casi reproducirla con su cuerpo»¹³⁰.

Las cuestiones aquí suscitadas del ritmo de trabajo y del tipo de temporalidad que se experimenta en la fábrica son de una importancia extraordinaria por su influencia directa en el sentido que la actividad laboral puede proporcionar a la vida humana¹³¹. Simone Weil habla constantemente de la obsesión por la velocidad, por acelerar el ritmo de las acciones para responder a los imperativos de la producción, que exigen el mayor rendimiento lo más rápidamente posible. El tiempo es valorado en términos exclusivamente económicos con una indiferencia absoluta hacia la dimensión lúdica y contemplativa de la existencia. Es algo que invade a toda la sociedad según se deduce de los parámetros normalmente utilizados para evaluar la «pérdida de tiempo». La armonía entre ritmo laboral y ritmos naturales, o la adecuación del ritmo exigido por la empresa al ritmo corporal, son casi inimaginables tras la desaparición de aquellos oficios manuales cuya cadencia venía dada por la propia habilidad de quienes los realizaban. Nuestra autora denuncia así la cuantificación del tiempo a que se ha llegado en el sistema industrial, y que supone, con palabras de J. Ballesteros: «un empobrecimiento de la visión de la temporalidad como componente existencial del hombre... y la reducción de la vida a simple ocasión de enriquecimiento económico»¹³².

Sin duda, el tema de la temporalidad humana y su relación con el predominio de una visión productivista o economicista de la vida

¹³⁰ S. WEIL «Expérience de la vie d'usine», cit., *CO*, pp. 248-249.

¹³¹ En «Condition première d'un travail non servile» se afirma con rotundidad: «Le temps et le rythme sont le facteur le plus important du problème ouvrier», cit., *CO*, p. 256. G. FRIEDMANN y L. MUMFORD, entre otros muchos autores, han insistido también en la relevancia de estos factores en el trabajo. Cf. G. FRIEDMANN, *El hombre y la técnica*, trad. A. Abad, Barcelona, Ariel, 1970. L. Mumford, *El mito de la máquina*, Buenos Aires, Emecé, 1969 y *Técnica y Civilización*, trad. C. Aznar de Acevedo, Alianza Editorial, 1971.

¹³² J. BALLESTEROS, «La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes» en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, p. 270.

requiere un estudio profundo que Weil no realiza, ya que se limita a insinuarlo y a sugerir una serie de aspectos existenciales frecuentemente olvidados. En su artículo de 1941, «Expérience de la vie d'usine» leemos: «El trabajo nuevo se impone de repente, sin preparación, bajo la firma de una orden a la que hay que obedecer inmediatamente y sin réplica. El que obedece así experimenta entonces brutalmente que su tiempo está sin cesar a disposición de otro... El tiempo le ha resultado largo y ha vivido en el exilio. Ha pasado su jornada en un lugar en el que no se siente en su casa»¹³³.

Este último párrafo nos introduce en otro punto importante de la descripción weiliana de la experiencia obrera, el que viene referido a la ausencia en la fábrica de estímulos que satisfagan la necesidad del hombre de sentirse creador de algo propio, de apropiarse interiormente de aquello que le rodea, constituyendo esta ausencia el contenido esencial de la alienación. S. Weil escribe al respecto: «Nada es tan poderoso en el hombre como la necesidad de apropiarse, no jurídicamente sino con el pensamiento, de los lugares y objetos entre los que pasa su vida y gasta la vida que hay en él... La propiedad jurídica no es más que uno de los medios que proporcionan tal sentimiento, y la organización social perfecta sería la que a través de este medio y de otros medios procurara este sentimiento a todos los seres humanos». Lejos de la realización de este proyecto, la realidad cotidiana muestra que «Un obrero, salvo algunos casos demasiado raros, no puede apropiarse nada por el pensamiento en la fábrica. Las máquinas no le pertenecen; él sirve a una o a otra según la orden recibida. Las sirve, no se sirve de ellas; no son para él un modo de hacer que un trozo de metal tome una determinada forma, él es para ellas un medio para hacer que un trozo de metal entre en una operación de la que ignora la relación con las que le preceden y le siguen». La conclusión del texto es muy significativa: «Ninguna intimidad liga a los obreros a los lugares y objetos entre los que se agota su vida, y la fábrica los convierte, dentro de su propio país, en unos extranjeros, unos exiliados, unos desarraigados»¹³⁴.

El término «desarraigado» aparece por primera vez en este artículo de 1941; se trata de un concepto difícil de definir, que ni la propia autora ni los estudiosos de su obra han delimitado de forma precisa. Las nociones de arraigo-desarraigo no presentan un contenido

¹³³ S. WEIL, «Expérience de la vie d'usine», cit. pp. 243-249.

¹³⁴ Ibid., pp. 250-251.

unívoco, pues incluyen unos caracteres variados no siempre reconducibles a una significación común. El tema será abordado en un momento posterior de nuestro trabajo, pero, no obstante, dada su incidencia en la descripción de la condición obrera, apuntamos algunas manifestaciones de Weil sobre el desarraigo obrero que ahora nos interesan de forma especial: «Los asalariados están en una condición social íntegra y perpetuamente supeditada al dinero... Aunque geográficamente permanecen en su lugar, moralmente han sido desarraigados, exiliados y admitidos de nuevo, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. La desocupación es, desde luego, un desarraigo a la segunda potencia. No se sienten en su casa ni en la fábrica, ni en sus alojamientos, ni en los lugares de diversión, ni en los sindicatos, ni menos en los partidos políticos que se dicen hechos para ellos, ni en la cultura intelectual si tratan de asimilarla»¹³⁵. Como sabemos, el papel de la cultura es decisivo desde la perspectiva de Weil, cuestión que aparece en el núcleo de sus últimas contribuciones, ya que en el plano cultural es en el que deben interpretarse los términos arraigo-desarraigo. A propósito del desarraigo campesino se entra también de lleno en este plano, pero su consideración nos alejaría de la descripción de la vida en la fábrica que ahora nos ocupa.

El aislamiento respecto a la cultura, las complejas relaciones entre compañeros, deliberadamente fomentadas en su vertiente negativa para evitar la solidaridad¹³⁶, junto a todos los elementos desarraigantes que conocemos, crean un clima irrespirable, exento de finalidad y sentido, que determina que la condición obrera esté íntegra y perpetuamente supeditada al dinero. El salario se convierte en el único fin del trabajo, a falta de cualquier otro tipo de recompensa de carácter personal; el salario y el rendimiento son para el trabajador individual y para el trabajador colectivo, respectivamente, los que

¹³⁵ S. WEIL, E, p. 57.

¹³⁶ Sobre cómo se evita deliberadamente la solidaridad obrera, WEIL escribe: «Ce système a aussi réduit les ouvriers à l'état de molécules, pour ainsi dire, en faisant une espèce de structure atomique dans les usines. Il a amené l'isolement des travailleurs. C'est une des formules essentielles de Taylor qu'il faut s'adresser à l'ouvrier individuellement; considérer en lui l'individu. Ce qu'il veut dire, c'est qu'il faut détruire la solidarité ouvrière au moyen des primes et de la concurrence... Ford dit ingénument qu'il est excellent d'avoir des ouvriers qui s'entendent bien, mais qu'il ne faut pas qu'ils s'entendent trop bien, parce que cela diminue l'esprit de concurrence et d'émulation indispensable à la production. La division de la classe ouvrière est donc à la base de cette méthode», «La rationalisation», cit., CO, p. 229.

justifican con exclusividad todos los esfuerzos humanos. En una de las numerosas cartas a «un ingeniero director de fábrica» —el fundador de la revista obrera *Entre Nous* en la que Weil colabora— podemos leer a este respecto: «Los obreros no hacen nada que no sea o por coacción o por el incentivo de la ganancia. Todos sus gestos están dictados; el único terreno que depende de ellos es la cantidad, y a sus esfuerzos en este terreno corresponde sólo una cantidad suplementaria de dinero. No tienen derecho nunca a una recompensa moral por parte de los otros o de sí mismos; reconocimiento, elogios, o simple satisfacción personal. Aquí se encuentra uno de los peores factores de depresión moral en la industria moderna»¹³⁷.

3. Las claves del fracaso revolucionario

La preponderancia de lo crematístico se refleja en toda la sociedad y el movimiento obrero no está exento de esta poderosa influencia. La cuestión salarial ha llegado a ser, según Weil, la única que preocupa a los sindicatos y partidos políticos que pretenden representar al proletariado; sus denuncias y reivindicaciones lo hacen bien patente: «La sociedad burguesa está atacada por una monomanía: la monomanía de la contabilidad... Por ello, en los reproches que dirigimos al régimen económico, la idea de la explotación, del dinero extorsionado para aumentar los beneficios, es casi la única que se expresa netamente. Es una deformación de mentalidad tanto más comprensible cuanto que las cifras son algo claro, que se capta a primera vista, mientras que las cosas que no pueden traducirse en cifras demandan un esfuerzo de atención mayor. Por esto la cuestión de los salarios hace olvidar a menudo otras reivindicaciones vitales. Y se llega incluso a considerar la transformación del régimen como definida por la supresión de la propiedad capitalista como si esto equivaliera a la instauración del socialismo»¹³⁸.

Esta equivocación del movimiento obrero a la hora de plantear sus reivindicaciones y fijar sus objetivos, por desconocer el centro neurálgico de la opresión, debilita considerablemente sus posibilidades de transformación social en un mundo donde, según la perspectiva

¹³⁷ S. WEIL, «Lettres à un ingénieur directeur d'usine», *CO*, p. 146.

¹³⁸ S. WEIL, «La rationalisation», cit., *CO*, pp. 216-217.

weiliana, la alianza entre las fuerzas económicas y políticas va anulando el radicalismo revolucionario de forma casi irreversible. Las huelgas de junio de 1936 en Francia y la política del Frente Popular serán objeto de reflexión por parte de Weil, lo que le permitirá proporcionar nuevos datos sobre el alcance de la impotencia del movimiento obrero para cambiar la situación.

La evaluación global de los acontecimientos sociales del 36 aparece, entre otros, en este texto de finales de 1937, titulado «Examen critique des idées de révolution et de progrès»; S. Weil escribe: «Junio de 1936 ha sido un ejemplo sorprendente de la espontaneidad de las masas que se podía creer aniquilada en Francia en la sangre de la Comuna. Un gran impulso, surgido de las entrañas de la masa, ingobernable, ha abierto de pronto el toro de la violencia social, ha vuelto la atmósfera por fin respirable, ha cambiado las opiniones en todas las mentes, ha hecho admitir como evidentes cosas consideradas escandalosas hace seis meses. Gracias al incomparable poder de persuasión que posee la fuerza, miles de hombres han mostrado, en primer lugar ante sus propios ojos, que tenían parte en los derechos sagrados de la humanidad, lo que ni siquiera inteligencias penetrantes habían podido captar en los momentos en que eran débiles. Pero esto es todo». Y aquí aparece el otro término de la valoración: «Están impregnados profundamente por las tareas del régimen en que viven, se fatigan y sufren. Sus aspiraciones tienen la marca del régimen. La sociedad capitalista reconduce todo a francos y céntimos; las aspiraciones de las masas se expresan también principalmente en francos y céntimos. El régimen se basa en la desigualdad, las masas expresan reivindicaciones desiguales. El régimen se funda en la constricción; las masas, desde que tienen derecho a la palabra, ejercen en sus propios puestos una coacción del mismo tipo. Parece difícil imaginar la forma en que podría surgir de las masas, espontáneamente, lo contrario del régimen que las ha formado, o más bien deformado»¹³⁹.

Las huelgas de junio del 36 son para la autora una circunstancia histórica de importante repercusión social y significación sentimental, pero de escasas realizaciones para el cambio real del régimen industrial. Los sucesos acaecidos en las fábricas al producirse la subida al

¹³⁹ S. WEIL, «Examen critique des idées de révolution et de progrès», *OL*, pp. 181-182.

poder del gobierno de L. Blum¹⁴⁰ —el hombre en quien en principio confiaba, pero que después defraudará totalmente a S. Weil— proporcionan nuevos elementos para el análisis de la situación vivida por el proletariado y las dificultades teóricas y prácticas de la inversión o superación de tal situación. Las impresiones de Weil inmediatamente después de la ocupación pacífica de las fábricas denotan el entusiasmo con que vive estas jornadas y la vehemencia con que afronta todo lo que concierne a la condición obrera. En un artículo de 10 de junio de 1936, afirma «¡Por fin se respira! Es la huelga de la metalurgia. El público que ve todo esto de lejos no comprende apenas nada. ¿Qué es esto? ¿Un movimiento revolucionario? Pero todo está tranquilo. ¿Un movimiento reivindicativo? Pero ¿por qué tan profundo, tan general, tan fuerte y tan de repente? Cuando se tienen ciertas imágenes clavadas en la mente, en el corazón, en la propia carne, se comprende. Se comprende enseñuida... Se trata, después de haberse sometido siempre, haber sufrido todo, encajado todo durante meses y años, de atreverse por fin a levantarse. Tenerse en pie. Tomar la palabra por turnos. Sentirse hombres durante algunos días. Independientemente de las reivindicaciones, esta huelga es en sí misma una alegría. Una alegría pura. Una alegría sin mezcla»¹⁴¹.

Esta alegría sentida por Weil con independencia del contenido de las reivindicaciones obreras no oculta el carácter de las mismas y no impide una consideración serena, e incluso fría y exigente, de su significación y repercusiones. Siguiendo a R. Chénavier comprobamos que, para ella: «De aquí debería resultar una situación sin precedentes que exigiría una nueva forma de organización del trabajo en las empresas. Lo que quiere decir que la clase obrera debería poder hacer frente a las responsabilidades de las condiciones nuevas que ha suscitado. Pero no está preparada para ello... Las razones de esta falta de preparación de la clase obrera para asumir las responsabilidades que corresponden a su fuerza durante el movimiento de huelga son muy profundas»¹⁴².

Las propuestas weilianas acerca de las transformaciones que sería posible realizar dada la nueva situación son interpretadas por

¹⁴⁰ La autora muestra su opinión sobre la figura de L. BLUM en su trabajo de 1937, «Méditations sur un cadavre», *EHP*, pp. 234-327.

¹⁴¹ S. WEIL, «La vie et la grève des ouvrières métallus», publicado con el pseudónimo S. GALOIS en *La Révolution prolétarienne*, junio, 1936 y en *Cahiers de "Terre Libre"*, julio, 1936, *CO*, pp. 161-169.

¹⁴² R. CHÉNAVIER, «Relire Simone Weil», cit., p. 1694.

Dujardin como el resultado de una «actitud profundamente equívoca» que debe tildarse de «ideológicamente reformista», no en el sentido de un «reformismo político», sino de un «reformismo social prioritariamente inspirado por preocupaciones morales»¹⁴³. También Accornero utiliza el calificativo de reformista para referirse a la posición de Weil tras la euforia del movimiento huelguista; sin embargo, «se trata sí de reformismo, pero duro y avanzado» un «reformismo impensable», «criticable desde la izquierda y desde la derecha», que tiene vigor y pretende ser algo más que una opción posibilista motivada por las exigencias del término medio y el mal menor. El autor italiano comenta a este respecto: «S. Weil aprovecha un punto débil, no sólo de las posturas sindicales y "gauchistes", sino del pensamiento antagonista sobre el trabajo: "Si mañana nos apoderáramos de las fábricas no sabríamos qué hacer con ellas". Nadie lo había enunciado con tanta fuerza nunca. Es sabido que el movimiento de esta época ni siquiera había evocado tal posibilidad... S. Weil observa que el movimiento obrero francés, no exento de pensadores, se encuentra ante un acontecimiento tan crucial sin haber pensado de forma realista en el trabajo del mañana»¹⁴⁴.

Denunciar la ausencia de realismo en el pensamiento revolucionario, y la inexistencia de un análisis de los problemas concretos frente a tantas abstracciones, es tarea ininterrumpida en nuestra autora como bien sabemos. Páginas atrás ya aludimos a su opinión siempre opuesta a la de aquellos teóricos de la revolución que carecen de un conocimiento directo de las situaciones que describen¹⁴⁵, y que, convierten el proyecto revolucionario en una evasión o un consuelo que acaba por paralizar la acción y la reflexión cotidianas. Cuando «si se considera el régimen que se trataría de abolir, la

¹⁴³ Ph. DUJARDIN, *S. Weil, idéologie et politique*, op. cit., pp. 146-148.

¹⁴⁴ A. ACCORNERO, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», cit., pp. 111-112.

¹⁴⁵ En este sentido, comenta: «Tan solo el pensar que los grandes jefes bolcheviques pretenden crear una clase obrera libre y que en ninguno de ellos —Trotsky seguramente no, Lenin creo que tampoco— ha puesto los pies en una fábrica, y por consiguiente, no tienen la más mínima idea de las condiciones reales que determinan la servidumbre o la libertad de los obreros, me hace ver la política como una broma siniestra», «Trois lettres à Thévenon», *CO*, p. 16. A. BIROU destaca el valor de estas afirmaciones en «L'analyse critique de la pensée de K. Marx chez S. Weil», *C.S.W.*, T. VII, n.º 1, 1984, p. 27. En una línea opuesta, para DUJARDIN es inaceptable tal «procés d'identification du "vécu" et du "connu"», *S. Weil, idéologie et politique*, op. cit. p. 138.

palabra revolución parece más actual que nunca, pues es un régimen evidentemente malo», se comprueba que la paradoja de que «no hay a menudo ninguna relación entre las aspiraciones de todo tipo que traduce este término en el pensamiento de los hombres que lo pronuncian y las realidades a que podría corresponder en caso de que el futuro aportara efectivamente un cambio social». Lo que ocurre en realidad es que «en el fondo se piensa en la revolución, no como en una solución a los problemas planteados por la actualidad sino como en un milagro que dispensa de resolver los problemas. La prueba de que se considera así es que se espera que caiga del cielo; se espera que se haga, no se pregunta quién la hará»¹⁴⁶.

M. Castellana centra su atención en las acusaciones weilianas al tipo de revolucionario irresponsable, que crea falsas esperanzas en el proletariado al asegurar la inminencia de la liberación respecto al trabajo por una especie de «escatología revolucionaria», que hace de la confianza en la revolución un auténtico opio para el pueblo. El fracaso de los intentos históricos de transformación social radical debe mucho al enunciado de propuestas inaccesibles que se han convertido en una «evasión peligrosa», y al hecho de que «hayan sido fabricados en primer lugar los modelos de sociedad futura y en base a ellos se haya conducido ciegamente la lucha revolucionaria»¹⁴⁷. Nuestra autora lo proclama sin titubeos: «Si ser revolucionario implica esperar, en un futuro próximo, una bienaventurada catástrofe, un cambio que realice en esta tierra una parte de las promesas del Evangelio, y nos proporcione por fin una sociedad en la que los últimos serán los primeros, yo no soy revolucionaria, pues tal futuro, que por otra parte me colmaría, es a mi juicio, si no imposible, al menos completamente improbable; y no creo que se pueda tener hoy razones sólidas, serias, para ser revolucionario en este sentido»¹⁴⁸.

A partir de esta convicción, S. Weil realiza un examen, no pormenorizado ni sistemático pero sí lleno de intuiciones relevantes, de los rasgos básicos de la concepción revolucionaria, con el que prolonga su anterior crítica a la confusión entre abolición de la explotación y fin de la opresión. Un breve texto puede resumir su posición: «Dos cosas son sólidas, indestructibles, en Marx. Una es el

¹⁴⁶ S. WEIL, «Examen critique des idées de révolution et de progrès», cit., *OL*, p. 179.

¹⁴⁷ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., p. 88.

¹⁴⁸ S. WEIL, «Sur les contradictions du marxisme», cit., *OL*, p. 201.

método que hace de la sociedad un objeto de estudio científico buscando definir sus relaciones de fuerza; la otra es el análisis de la sociedad capitalista tal como existía en el siglo XIX. El resto no sólo no es verdadero sino que es demasiado inconsistente, demasiado vacío, para poder decirse que es erróneo. En su olvido de los factores espirituales, Marx no corre el riesgo de equivocarse mucho en el análisis de una sociedad que no les dejaría en suma ningún lugar. En el fondo, el materialismo de Marx expresa sólo la influencia sobre él de esta sociedad; tuvo la debilidad de convertirse él mismo en el mejor ejemplo de su tesis respecto a la subordinación del pensamiento a las circunstancias económicas»¹⁴⁹.

El último párrafo de este texto nos sitúa ante uno de los puntos centrales de la interpretación weiliana del marxismo: Marx, que en sus escritos de juventud había intentado elaborar una filosofía del trabajo —«en un espíritu muy próximo en el fondo al de Proudhon»—, se desvía más tarde de este intento asumiendo «las dos creencias más corrientes de su época, ambas pobres, sumarias, mediocres y además que no pueden pensarse conjuntamente. Una el cientificismo y la otra el socialismo utópico»¹⁵⁰. El cientificismo del siglo XIX se traduce en la creencia de que la ciencia «por mediación de un simple desarrollo en las direcciones ya definidas por los resultados obtenidos, proporcionaría una respuesta cierta a todos los problemas que pueden plantearse a los hombres, sin ninguna excepción». Weil no trata de negar a la ciencia su papel fundamental en el análisis social; muy al contrario, califica de «idea genial» la idea de Marx de «tomar la sociedad como hecho humano fundamental y de estudiar allí, como el físico en la materia, las relaciones de fuerza». Lo rechazable para ella es la asunción por parte de Marx del «miserable cientificismo de su época», del que resulta un «sistema, según el cual, las relaciones de fuerza que definen la estructura social determinan por completo el destino y los pensamientos de los hombres. Tal sistema es inexorable. La fuerza es todo; no deja ninguna esperanza a la justicia. No deja ni siquiera la esperanza de concebirla en su verdad, puesto que los pensamientos sólo reflejan las relaciones de fuerza»¹⁵¹.

La segunda creencia muy difundida en la época, que Marx hace

¹⁴⁹ S. WEIL, «Fragments (Londres, 1943)», *OL*, p. 215.

¹⁵⁰ S. WEIL, «Y a-t-il une doctrine marxiste?», *OL*, pp. 223-224.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 225-226.

suya, es la concepción del socialismo llamado utópico, «a la que ha añadido ideas interesantes, pero nada que sea realmente de primer orden. Lo que ha cambiado es el carácter de la esperanza. Una probabilidad basada en el progreso humano no podía bastarle. A su angustia le era necesaria una certeza»¹⁵². Precisamente por ello Marx agrega a la confianza y la búsqueda de la justicia del socialismo utópico, un científicismo que asegura el acceso al bien contando exclusivamente con elementos materiales, con un desarrollo de la producción que supone una perfección constante. El carácter materialista del marxismo es el mismo que predomina en toda la mentalidad del siglo XIX por una confianza en el progreso necesario semejante a una fe de tipo religioso; Weil lo manifiesta con contundencia: «El materialismo por entero, en cuanto atribuye a la materia la fabricación automática del bien, debe clasificarse entre las formas inferiores de la vida religiosa. Esto se verifica en los economistas burgueses del siglo XIX, los apóstoles del liberalismo, que ponen un acento verdaderamente religioso cuando hablan de la producción. Esto se verifica más aún en el marxismo. El marxismo es por completo una religión en el sentido más puro de la palabra. Tiene especialmente en común con todas las formas inferiores de la vida religiosa el hecho de haber sido continuamente utilizada, según la frase tan exacta de Marx, como opio del pueblo»¹⁵³.

Aunque estas líneas pertenezcan a un escrito de 1943, donde esta forma inferior de religión se contrapone a lo que Weil considera una religiosidad auténtica de índole sobrenatural —que ahora nos resultaría difícil de comprender por no conocer todavía el marco de la filosofía weiliana de madurez en que se inscribe—, hay que tener en cuenta que una explicación del pensamiento marxista casi idéntica figura en trabajos de 1937 y 1938, cuando la autora era ajena, al menos aparentemente, a la perspectiva místico-religiosa. Así no deja de tildar a Marx de idólatra, cuya «idolatría tenía por objeto la sociedad futura; pero, como todo idólatra tiene necesidad de un objeto presente, él lo trasladaba a la fracción de la sociedad que creía en la posición de operar la transformación esperada, es decir, el proletariado»¹⁵⁴. La idolatría de Marx procede, a juicio de Weil, de una confusión generalizada entre nociones religiosas y nociones científicas, o, más bien,

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ Ibid., p. 229.

¹⁵⁴ S. WEIL, «Fragments (Londres, 1943)» cit., *OL*, p. 210.

de la atribución a las segundas de rasgos específicos de las primeras, que se deja ver en una difundida creencia en que «las cosas serán fáciles, pues son impulsadas por un dios moderno llamado Progreso y por una providencia moderna llamada Historia que realiza para ello el mayor de los esfuerzos»¹⁵⁵.

¹⁵⁵ S. WEIL, «Sur les contradictions du marxisme», cit., *OL*, p. 204. Sobre la visión de la Historia como progreso necesario podríamos consultar una amplísima literatura de interés. El aspecto central de esta visión que nuestra autora insinúa en su crítica al marxismo ha sido expresada por J. BALLESTEROS en estos términos: «La inevitabilidad del progreso histórico conduce al desvanecimiento de la distinción entre el bien y el mal como calificativos de la acción humana. Lo que cuenta es el resultado del proceso. El mal, en cuanto necesario históricamente, se convierte en bien. Es el papel de la "astucia de la razón", secularización de la idea de providencia, en la que se desvirtúa totalmente su sentido. Al negarse el misterio del mal, y creerse en una situación privilegiada de conocimiento de la realidad, la violencia y la guerra no pueden ser ya juzgadas, como advierte Bobbio, sino que son sin más justificadas», *Postmodernidad. ¿Decadencia o resistencia?*, op. cit., pp. 36-37.

IV. LA UNION DE TRABAJO MANUAL E INTELLECTUAL. UN PROYECTO ALTERNATIVO

1. *La revolución como ideal social*

Frente a la concepción marxista de revolución, que, según hemos leído, llevaba a S. Weil a confesarse no revolucionaria en el sentido expuesto, sus manifestaciones apuntan otra posible concepción de la revolución que ella compartiría sin reservas: «¿Ser revolucionario es hacer votos y ayudar activamente todo lo que se pueda, directa o indirectamente, a aliviar o levantar el peso que aplasta a la masa de hombres y las cadenas que envilecen el trabajo, rechazar las mentiras por las que se quiere disfrazar o excusar la humillación sistemática de la mayoría? En este caso se trata de un ideal, de un juicio de valor, de una voluntad, y no de una interpretación de la historia humana y del mecanismo social. El espíritu revolucionario, tomado en este sentido, es tan antiguo como la propia opresión y durará tanto como ésta se prolongue, más tiempo incluso, pues si la opresión desapareciera debería subsistir para impedirle reaparecer»¹⁵⁶. Para entender el alcance de esta otra visión del proyecto revolucionario, y para evitar ponerse apresuradamente de parte de los que la consideran poco exigente, excesivamente débil para merecer este calificativo, anotamos este otro texto weiliano: «La lucha de clases es de todos los conflictos que enfrentan a los grupos humanos el más concreto, aquel cuyo objetivo es más serio... La lucha de los que obedecen

¹⁵⁶ S. WEIL, «Sur les contradictions du marxisme», *OL*, p. 202.

contra los que dominan, cuando la forma de dominio entrafia el aplastamiento de la dignidad humana en los de abajo, es lo que hay en el mundo de más legítimo, de más motivado, de más auténtico»¹⁵⁷. En un escrito posterior delimita esta idea declarando: «Al plantear que la lucha de clases es la clave de la historia, Marx ni siquiera ha establecido que sea éste un principio de explicación materialista. Ello no es de ningún modo evidente. La aspiración del alma humana hacia la libertad, la codicia de poder del alma humana, también pueden ser analizados como hechos de orden espiritual»¹⁵⁸.

Lógicamente, no han faltado las voces que se han levantado contra estos pronunciamientos de nuestra autora y cifran aquí el punto final de un camino tortuoso guiado confusamente por un deseo de inserción en la condición obrera y de transformación de sus aspectos opresivos. Según esta interpretación, en la crítica a la dialéctica marxista, y en la alternativa difusa en un eterno espíritu revolucionario, se plasma el desenlace de un pensamiento que nunca ha presentado con suficiente claridad su contenido y sus objetivos. Sin duda, es nuevamente Ph. Dujardin el máximo exponente de esta evaluación de la obra weiliana, quien señala: «El liberalismo de S. Weil, que Trotski veía tentado por una "exaltación anarquista barata", aparece en adelante en su verdad... Ni los dos artículos dirigidos a la Révolution prolétarienne en 1937 ni la colaboración episódica en el boletín del "Comité de Vigilance des intellectuels antifascistes" pueden invalidar la certeza de que S. Weil, de 1934 a 1938, no sólo se ha alejado de las doctrinas y de los grupos con los que había contactado desde su salida de la Ecole Normale a su entrada en la fábrica, sino que además ha renegado definitivamente de sus principios y sus métodos. En 1938 estaba en medio de su carrera ideológica y política. Habiendo pasado del "bolchevismo" al liberalismo reformista de inspiración cristiana y proudhoniana, va desligándose progresivamente de la acción y organización políticas y orientándose hacia una ideología tradicional y corporativista»¹⁵⁹. Esta ideología se manifestará a juicio de Dujardin en las páginas de Weil consagradas al arraigo y en general en toda su contribución de los años cuarenta.

Otros especialistas que han centrado su atención en esta vertiente del pensamiento weiliano, enfocan el tratamiento del tema de forma

¹⁵⁷ S. WEIL, «Fragments (1933-1938)», cit., *OL*, p. 170.

¹⁵⁸ S. WEIL, «Fragments (Londres 1943)», cit., *OL*, p. 213.

¹⁵⁹ Ph. DUJARDIN, *S. Weil, idéologie et politique*, op. cit., p. 151.

muy diferente, como es el caso de M. Castellana que escribe: «Weil no renuncia a concebir una "sociedad libre" del mañana, pero no la presenta como un dogma o una verdad a realizar en su perfección, sino como "ideal" que incita a la acción. Más que una sociedad nueva, se esfuerza por concebir una "libertad" nueva que supere a la imperfecta de hoy; el paso no es de lo imperfecto a lo perfecto, sino de lo menos perfecto a lo "mejor". El paso a lo "mejor" se da a través de la concepción de lo "perfecto" que es "el ideal", "ideal", que, como el sueño, es irrealizable, pero que tiene estrechas relaciones con la realidad e impulsa no de la nada al todo, sino del menos al más»¹⁶⁰.

Desde el punto de vista de Weil, la libertad perfecta sería aquella que el hombre disfrutaría en un sistema de trabajo en que pudiera ser plenamente consciente, pues allí se realizaría la más adecuada relación entre pensamiento y acción que define la verdadera libertad. En el extremo opuesto al de los que propugnan la emancipación del hombre por mediación de la desaparición del trabajo manual, el pensamiento weiliano está guiado por la convicción permanente de la función liberadora del trabajo cuando se dan las condiciones óptimas para que pueda ser captado en su sentido último. De ahí que reclame con insistencia, casi con la desesperación de una voz solitaria, la necesidad más urgente que ninguna otra de pensar una filosofía del trabajo que lo coloque en el centro de nuestra civilización. En un artículo de 1937 se nos dice: «Hay que tomar lo que ha sido casi olvidado por lo que se califica de marxismo: la glorificación del trabajo productivo como actividad suprema del hombre; la afirmación de que sólo una sociedad en la que el acto del trabajo pusiera en juego todas las facultades del hombre, en que el hombre que trabaja estuviera en el primer rango, realizaría la plenitud de la grandeza humana. Se encuentran en los escritos de juventud de Marx líneas de acento lírico sobre el trabajo; se encuentran también en Proudhon; en poetas como Goethe y Verhaeren. Esta poesía nueva, propia de nuestro tiempo, y que es tal vez su mayor grandeza, no debe perderse. Los oprimidos deben encontrar ahí la evocación de una patria para ellos, que es una esperanza»¹⁶¹. Después de leer este pasaje, no puede sorprender que *L'Enracinement* acabe con las siguientes frases:

¹⁶⁰ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., pp. 92-93.

¹⁶¹ S. Weil, «Sur les contradictions du marxisme», cit., *OL*, p. 202.

«Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual»¹⁶².

Como indica P. Rolland a lo largo de todo este camino permanece en S. Weil un proyecto socialista, en cuanto se conserva siempre la perspectiva de una «soberanía económica de los trabajadores». Para Rolland, «Si la inversión global de la situación, según el significado original de "Révolution", no es pensable, la acción parcial conserva un sentido, puesto que ni la historia ni la sociedad están cerradas. El socialismo moral es por tanto un reformismo, es decir, una política que acepta proceder sólo a través de reformas necesariamente parciales y progresivas... S. Weil no desconoce la ambigüedad del reformismo, ni que ha servido de "pretexto para capitular". Hay que ser capaz de concebir claramente el ideal social y S. Weil desarrolla toda una teoría del "ideal" destinada a conjurar la ambigüedad y las vacilaciones del reformismo»¹⁶³.

El objetivo está muy lejos de ser la conquista y el ejercicio del poder a nivel estatal por parte de los oprimidos. P. Rolland lo advierte cuando se refiere a la devaluación del compromiso político ante el compromiso social en el pensamiento de Weil: «Se trata en cierto modo de desprenderse del terreno del Estado y del Poder para comprometerse en el de la Sociedad... Las verdaderas transformaciones sociales son evoluciones lentas que proceden de las profundidades de la sociedad: transformaciones de la producción, de la cultura intelectual, de la organización social... Es la Sociedad y no el Estado, al que niega la prioridad y la exclusividad, quien debe hacer la Historia»¹⁶⁴. En otro momento podrá verse hasta qué punto considera desarraigante el papel histórico de las estructuras jurídico-políticas que conforman el estado-nación; hasta ahora ya hemos visto algunos aspectos de su análisis de la separación entre sociedad y Estado por la creciente distancia entre destinatarios y detentadores del poder.

Del análisis weiliano puede deducirse que la opresión no se eliminará por la toma del poder de una élite que represente a sus destinatarios pasivos, tal como ha puesto de relieve la experiencia soviética; el acceso al poder si no va precedido de una alternativa real al sistema burocrático y técnico reproduce todo aquello con que

¹⁶² S. WEIL, E, p. 298.

¹⁶³ P. ROLLAND, «L'idée de révolution chez S. Weil», *France Forum*, n.º 173-174, 1979, pp. 67-69.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

trataba de acabar en un principio, sin llegar a alterar en lo sustancial el aparato de dominación. Simone Weil comenta en 1934: «La sociedad actual no proporciona otros medios de acción más que máquinas para aplastar a la humanidad; cualquiera que sea la intención de los que las toman en sus manos, esas máquinas aplastan y aplastarán mientras existan. Con las prisiones industriales que constituyen las grandes fábricas sólo se pueden fabricar esclavos y no trabajadores libres, menos aún trabajadores que constituyan una clase dominante; con cañones, aviones, bombas, se puede difundir la muerte, el terror, la opresión, pero no la vida y la libertad»¹⁶⁵.

En «S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire» es de nuevo P. Rolland quien se ocupa de este punto tan controvertido del pensamiento de la autora y explica que en ella se produce una «reacción en primer lugar ética ante el efecto destructor de sentido que produce el juego de poder: el poder no puede tener otro fin que su propio acrecentamiento como único medio de preservar su existencia... Esta profunda desilusión respecto al Estado y a la política que anima a S. Weil y al sindicalismo revolucionario, lejos de llevarlos a un nihilismo conservador, se convierte en el motivo de un "radicalismo" democrático: el poder no se confía nunca, se toma y se reparte igualmente entre todos. Así, dado que el Estado no es más que un poder voraz sin otra ley que la de su propio desarrollo, hay al menos que resistirle si no se puede disolver. Una vida social y profundamente diferenciada del Estado debe crear este límite al poder estatal. A la utopía de futuro que es la desaparición del Estado corresponde en lo inmediato y por las mismas razones el mantenimiento de una absoluta diferenciación entre el Estado y la clase obrera organizada en sindicatos»¹⁶⁶.

La búsqueda de una cultura que el trabajador pueda sentir como propia, con la creación de un tejido social de resistencia y límite al poder, es el gran reto de toda la evolución de S. Weil, desde su obrerismo inicial hasta sus reflexiones sobre el trabajo manual como medio de contemplación de la belleza del mundo, que le llevarán a desear «una civilización constituida por una espiritualización del trabajo que sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo»¹⁶⁷. Este reto no acaba en una filosofía del trabajo elaborada,

¹⁶⁵ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., pp. 126-127.

¹⁶⁶ P. ROLLAND, «S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire», cit., p. 265.

¹⁶⁷ S. WEIL, E, p. 107.

o en una alternativa definida a la opresión tecno-burocrática, pero ello no anula necesariamente el valor de las intuiciones originales que se desprenden de sus observaciones sobre los elementos que pueden contribuir a crear un sistema productivo y una organización del trabajo más humanos.

A. Marchetti alude a las ideas más relevantes de nuestra autora en este sentido cuando escribe: «La filosofía social de S. Weil es una ética de la lucidez; es la conciencia de la necesaria equidistancia del estalinismo y del nazismo, de una burocracia de Estado y de una tecnocracia capitalista. Se basa en un idealismo humanitario y un socialismo de tipo feudal, que desea el retorno a las pequeñas comunidades y corporaciones de campesinos y artesanos. Conservadurismo y revolución son los dos polos opuestos en torno a los que se desarrolla la crítica que S. Weil dirige a los "tiempos modernos", al progreso alienante, a la ciencia monopolizada, a la racionalización del trabajo... Ninguna revolución es posible si no pasa a través de la liberación de la máquina y de la burocracia... Es una postura crítica que expresa radicalidad y al tiempo ambigüedad, pero que no permite considerarla expresión de una ideología liberal o social-demócrata... S. Weil, lejos de invocar cierta especie de reformismo, representa la llamada a la radicalidad y la utopía»¹⁶⁸. Radicalidad y utopía son términos que, además de Marchetti, Castellana o Rolland, otros autores han utilizado para definir el proyecto social de Weil, aunque en muchas ocasiones sin llegar a realizar un estudio profundo del alcance de estas expresiones y sin relacionarla con la posición de los pensadores y movimientos a los que también se han aplicado estos calificativos. En realidad, la obra weiliana tan solo ofrece breves pinceladas que parecen reclamar tal denominación, y que, desde luego, es muy difícil armonizar de forma acabada en cuanto son notas dispersas que trataremos al menos de exponer con un cierto orden.

2. Los objetivos de la acción

Weil plasma sus propuestas sobre las transformaciones que requiere la organización del trabajo en escritos que van de 1930 a 1943, a lo largo de los cuales puede constatarse una continuidad básica aunque

¹⁶⁸ A. MARCHETTI, S. Weil. *La crítica disvelante*, op. cit., pp. 22-28.

no exenta de cambios notables de perspectiva. En los últimos textos weilianos, especialmente en algunos consagrados al trabajo agrícola y en los Cahiers, se accede a un nivel de reflexión, en estrecha relación con el de la contemplación mística, que sería difícil reflejar con rigor sin entrar a conocer previamente los rasgos generales de la obra de la autora en esos momentos. Otros escritos simultáneos que sugieren medidas más concretas sí que deben ser abordados ahora pues en ellos se completa el cuadro general de la alternativa de Weil al régimen opresivo descrito.

Las dos exigencias fundamentales de transformación del régimen de trabajo —una nueva orientación de la técnica y una mayor descentralización— son invocadas por Weil de forma especial en los textos más largos de su obra, los titulados: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* y *L'Enracinement*. En el primero, el proyecto aparece en un epígrafe titulado «cuadro teórico de una sociedad libre», mientras en el segundo se habla de un proyecto de arraigo para sustituir los fenómenos desarraigantes antes analizados. Ambos son perfilados en sus variados aspectos por el resto de escritos ya citados en los que se alterna la crítica a la opresión y las propuestas de transformación.

A. Accornero subraya el gran acierto de las medidas concretas que Weil propone tras las huelgas del 36, en unos momentos especialmente favorables para efectuar recomendaciones realistas, que, dentro del proyecto global más ambicioso, podrían ser aplicadas casi directamente. Según Accornero: «El punto de apoyo de este estatuto de derechos y deberes en el lugar de trabajo es la estructura sindical. Por consiguiente, nuevas tareas y prerrogativas de los delegados sindicales, para la tutela y el control de la seguridad y regularidad de las prestaciones, para la justa causa en los despidos y readmisiones, para la formación profesional y para las formas de participación obrera en las mejoras técnicas y en la vida de la empresa. Discutibles ciertamente, pero admirablemente bien elaboradas nos parecen hoy estas medidas, casi una reglamentación a base de sanciones negativas y positivas, garantías y arbitrajes extrajudiciales, cláusulas de salvaguardia y cosas por el estilo»¹⁶⁹. Sobre todo en el artículo, «Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau

¹⁶⁹ A. ACCORNERO, «S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale», cit., p. 13.

dans les entreprises industrielles» de 1936-1937, hay aspectos dignos de relieve como las «medidas a adoptar para interesar a los obreros por su trabajo».

Las medidas tendentes a interesar al trabajador en su actividad cotidiana para superar el sentimiento de enajenación antes expuesto son lógicamente el punto central del análisis weiliano, y en su búsqueda se van estableciendo una serie de criterios y recomendaciones más o menos aptos para el logro de ese objetivo. Nuevamente queda clara la referencia al sindicato como sujeto activo del cambio social y la atención prioritaria al ámbito de la fábrica, a la necesidad de acción contra la sumisión en el lugar de trabajo, como correlato de toda su interpretación de las causas y características de la opresión por la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Pero aunque sabemos que Weil tan sólo pretende delimitar los elementos que conformarían un ideal capaz de orientar la actividad y la reflexión de quienes todavía se mueven por un proyecto revolucionario, no parece proporcionar los más elementales datos de cómo podrá comenzar a realizarse tal proyecto de inversión de la opresión o, mejor, de cómo desmontar todo el entramado del sistema opresivo, que, según su propia descripción, parece casi inexorable. En este sentido no le falta razón a Chenavier cuando afirma: «Se podría volver contra ello lo que ella escribe sobre Marx: da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión, pero "tanto, que uno no puede imaginar cómo este mecanismo podría dejar de funcionar"»¹⁷⁰.

Al comienzo de «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?», Weil cuenta que «nunca el socialismo ha sido anunciado por menos signos precursores» que en el momento presente en que el movimiento obrero se encuentra casi paralizado en toda Europa por las razones esgrimidas respecto a la situación de los partidos políticos, la Komintern e incluso los sindicatos, y por el efecto regresivo que produce una organización del trabajo cada vez más destinada a la atomización social y a la escisión entre quienes coordinan y quienes ejecutan el trabajo. La autora manifiesta en consecuencia: «La complejidad del régimen capitalista, y los problemas que plantea la lucha contra él, traslada al propio seno del movimiento obrero "la degradante división de trabajo manual y trabajo intelectual". Así nuestros esfuerzos corren el riesgo, no sólo de resultar vanos,

¹⁷⁰ R. CHÉNAVIER, «Relire S. Weil», cit., p. 1712.

sino de volverse contra nosotros, en provecho de nuestro enemigo capital, el fascismo»¹⁷¹.

La pregunta que inmediatamente suscitan estos apuntes es la que la propia S. Weil formula a continuación: «La cuestión que se plantea es la de saber si debemos o no continuar luchando... La única esperanza del socialismo reside en quienes actualmente realizan en sí mismos, tanto como es posible en la sociedad de hoy, esta unión de trabajo manual y trabajo intelectual que define la sociedad que nos proponemos. Pero, al lado de esta tarea, la extrema debilidad de las armas de que disponemos nos obliga a emprender otra. Si, como es muy posible, debemos perecer, hagámoslo de forma que no perezamos sin haber existido... Nuestra debilidad puede impedirnos vencer, pero no comprender la fuerza que nos aplasta. Nada en el mundo puede prohibirnos ser lúcidos. No se puede actuar sin saber lo que se quiere y qué obstáculos hay que vencer... en cualquier caso la mayor desgracia para nosotros sería perecer impotentes a la vez para triunfar y para comprender»¹⁷².

El objetivo final de la lucha efectiva y de la aclaración teórica es indudablemente, según muestra este texto y según todo lo expuesto hasta el momento, la unión del trabajo manual y el trabajo intelectual que define el «ideal social». Comprender en qué consiste esta unión y los elementos que pueden contribuir a instaurarla es a juicio de nuestra autora la tarea que corresponde realizar, porque la acción necesita guiarse por un proyecto bien meditado para ser verdaderamente transformadora y porque la comprensión de la realidad no puede depender exclusivamente de criterios de eficacia ni someterse por completo a la utopía revolucionaria.

Frente a la concepción que aspira a la superación del trabajo manual por el propio progreso de la producción —que Weil identifica con una visión equivocada de la libertad que cifraría la realización humana en la posibilidad de satisfacer sin esfuerzo los propios deseos— ya vimos que la alternativa propuesta tiene su centro neurálgico en el trabajo manual, el cual, en la medida en que materialice una adecuada relación entre pensamiento y acción, supondrá el acceso a una producción plenamente consciente y a una sociedad en la que el hombre adquiera el auténtico sentido de su libertad. Para

¹⁷¹ S. WEIL, «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne», cit., *OL*, p. 11 y pp. 36-37.

¹⁷² *Ibid.*, pp. 36-38.

esta adecuada relación entre pensamiento y acción, o, lo que es lo mismo, para la unión entre trabajo manual y trabajo intelectual, se esbozan una serie de elementos, opuestos a los operantes en la realidad, que irán marcando la nueva dirección a seguir.

Los factores reales que deben ser superados son todos los que señalamos páginas atrás al estudiar la descripción weiliana de la condición obrera, pues basta conocer «la lista concreta de los sufrimientos de los obreros» en la situación actual para obtener la lista «de las cosas que deben modificarse». El siguiente texto de *L'Enracinement* nos las recuerda en pocas líneas: «Es necesario cambiar el régimen de la atención en las horas de trabajo, la naturaleza de los estímulos que impulsan a vencer la pereza y el agotamiento —estímulos que hoy se reducen al miedo y al dinero—, la naturaleza de la obediencia, la cantidad demasiado débil de iniciativa, de habilidad y de reflexión demandadas a los obreros, la imposibilidad en que se encuentran de participar por su pensamiento y sentimientos en el conjunto del trabajo de la empresa, la ignorancia a veces completa del valor, la utilidad social, el destino de las cosas que fabrican, la separación completa de la vida de trabajo y la vida familiar. Podría aumentarse la lista»¹⁷³. Los elementos que operan en el régimen industrial son los que nos dan la clave de la dirección que un nuevo proyecto social debe seguir, y, como antes enunciamos, las exigencias de transformación técnica y descentralización en la organización del trabajo adquieren el papel privilegiado.

3. Transformaciones en la organización productiva

a. Nueva orientación de la técnica y descentralización

A la hora de analizar las exigencias de su propio proyecto social, S. Weil nuevamente toma como punto de arranque a Marx y escribe en *L'Enracinement*: «Si hay una certeza que aparece con una fuerza irresistible en los estudios de Marx, es que el cambio de la relación entre las clases será una pura ilusión si no va acompañado de una transformación de la técnica, transformación cristalizada en nuevas máquinas»¹⁷⁴. Pues las situaciones creadas siguiendo las propuestas

¹⁷³ S. WEIL, E, p. 68.

¹⁷⁴ Ibid., p. 70.

revolucionarias de quienes también se reclaman de Marx han abierto con crudeza estos interrogantes: «¿De qué sirve a los obreros obtener a fuerza de luchas un aumento de salario y mayor suavidad en la disciplina, si mientras tanto los ingenieros de ciertos centros de estudios inventan, sin ninguna mala intención, máquinas que agotan su cuerpo y su alma o agravan sus dificultades económicas? ¿De qué les serviría la nacionalización parcial o total de la economía si el espíritu de esos centros de investigación no cambiara?»¹⁷⁵. Al hablar de la racionalización ya subrayamos que todo dependía del punto de vista que se adoptara, y que a juicio de S. Weil no era admisible ni el que atendía exclusivamente a las exigencias de la producción ni el que las ignoraba por completo en aras de cubrir las aspiraciones personales de quienes producen. Ambas deben ser conjugadas y para ello hay que ensayar todas las fórmulas posibles, al igual que se ha hecho durante años para obtener el máximo rendimiento en la producción, único objetivo hasta el momento de las investigaciones técnicas.

Nuestra autora confirma esta opinión en diversos textos: «Lo esencial es la idea misma de plantear en términos técnicos los problemas concernientes a las repercusiones de las máquinas sobre el bienestar moral de los obreros. Una vez planteados, los técnicos sólo tienen que resolverlos. Han resuelto muchos otros. Basta que lo quieran. Para ello es necesario que los lugares en que se proyectan las nuevas máquinas no estén enteramente sumergidos en la red de los intereses capitalistas. Es natural que el Estado tenga cierta intervención en ellos mediante subvenciones. ¿Y por qué no las organizaciones obreras por medio de primas? Sin contar otros medios de influencia y de presión». Nuevamente aparece la referencia al papel que los sindicatos pueden jugar: «Si los sindicatos obreros pudieran realmente vitalizarse, deberían estar perpetuamente en contacto con los centros de estudios donde se diseñan las novedades técnicas... Hasta ahora los técnicos no han tenido en cuenta más que las necesidades de la fabricación. Si intentaran tener siempre presentes las necesidades de los que fabrican, la técnica íntegra de la producción se transformaría poco a poco»¹⁷⁶.

La perspectiva weiliana queda grabada con contundencia en la siguiente frase: «En general, una reforma de importancia social

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., pp. 70-72.

infinitamente mayor que todas las medidas clasificadas bajo el rótulo de socialismo sería una transformación de la concepción misma de las investigaciones técnicas»¹⁷⁷. S. Weil fija el objetivo y la dirección a seguir: la búsqueda de una tecnología a la medida humana, que sirva de instrumento para recrear la naturaleza actuando sobre ella y contemplando la belleza del mundo, que facilite la integración de las facultades del hombre en la armonía de su cuerpo y de su espíritu, que permita captar, en definitiva, el sentido del trabajo en su dimensión creativa y en su dimensión comunitaria. El tipo de máquina que colaborará a hacerlo posible o los útiles concretos que resultarán más adaptables a estas finalidades no pueden ser definidos de antemano, porque es ésta precisamente la función que la autora asigna a los científicos y a todos los que rodean el mundo de la fábrica, especialmente también a los sindicatos. Tan sólo encontramos algunas alusiones dispersas a la máquina-herramienta en el marco de una tecnología no agresiva para el hombre y para la naturaleza, que, sin equipararse a las técnicas artesanales primitivas, queda muy lejos del automatismo despersonalizador tantas veces cuestionado; este tipo de instrumento está vinculado al obrero cualificado que, como se recordará, representa en la óptica weiliana un modelo de trabajador manual plenamente consciente de su actividad¹⁷⁸. Se observa en todo ello una cierta anticipación respecto a algunos sectores del movimiento ecologista o a posturas de autores como Schumacher.

El segundo elemento sustancial a superar para caminar hacia la unión de trabajo manual y trabajo intelectual aparece estrechamente ligado al anterior en cuanto que el tipo de técnica predominante se asocia necesariamente «a una organización de la economía centralizada en exceso, y en consecuencia, muy opresiva»¹⁷⁹. La excesiva centralización ocupa un puesto también preferente en la crítica weiliana a la

¹⁷⁷ Ibid., p. 69.

¹⁷⁸ WEIL vuelve sobre este aspecto en *L'Enracinement*, pero en este caso afirma: «Un gran desarrollo de la máquina automática, regulable, con múltiples aplicaciones, satisfaría en gran medida estas necesidades. Las primeras realizaciones en este dominio existen, y es cierto que hay en esta dirección grandes posibilidades. Tales máquinas suprimen la condición de obrero no calificado», E, p. 71. En una carta de 1936 se refería a la necesidad de no oponer maquinismo y artesanado, sino llegar a una tercera modalidad. Cf. «Deux lettres sur le travail et les machines», C.S.W., T. III, n.º 3, 1980, pp. 162-166.

¹⁷⁹ S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 132.

opresión en nombre de la función, pues es el factor que determina de forma más directa la división entre quienes coordinan y quienes ejecutan el trabajo y, por tanto, la distancia entre detentadores y destinatarios del poder. El monopolio de las tareas de coordinación y dirección por parte de lo que S. Weil apuntaba como una nueva clase opresora guarda una estrecha relación con el tamaño y concepción organizativa de la empresa. Las grandes unidades de producción, los equipos y métodos a gran escala, implican que una mayoría de trabajadores quede al margen de la comprensión y control de la actividad productiva realizada colectivamente; se trata ante todo de un problema de dimensión y complejidad no resoluble sin la alteración de estos datos, sin la opción previa por la sencillez y la reducción del ámbito espacial.

La descentralización de la producción y, en general, la búsqueda de comunidades «a escala humana», se hace imprescindible para romper la imagen de «un mundo donde nada es a la medida del hombre», donde «hay una desproporción monstruosa entre el cuerpo del hombre, el espíritu del hombre y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida», donde «todo está desequilibrado»¹⁸⁰. La propuesta weiliana trata de contrarrestar «la concentración del poder» a través de «una progresiva descentralización de la vida social y de la abolición de las grandes fábricas»¹⁸¹. En su «Cuadro teórico de una sociedad libre» traza el panorama casi idílico de una vida comunitaria en la que «cada trabajador controlase por sí mismo, sin referirse a ninguna regla exterior, no sólo la adaptación de sus esfuerzos con la obra a producir, sino aún su coordinación con los esfuerzos de los demás miembros de la colectividad». Las colectividades no deberían ser jamás tan extensas que sobrepasaran el alcance del espíritu humano. Los hombres se agruparían en pequeñas colectividades de trabajo, donde la cooperación sería la ley suprema, y donde cada uno podría comprender claramente y controlar las relaciones entre las leyes a que estaría sometida su vida y el interés general»¹⁸².

Este cuadro parece tan utópico como cualquier otro de los que la autora rechaza, pero ella basa una y otra vez la diferencia entre el

¹⁸⁰ Ibid., p. 111.

¹⁸¹ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., p. 93.

¹⁸² S. WEIL, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., pp. 97-98 y p. 108.

«ideal social» y la falacia de una revolución necesaria, o entre el auténtico espíritu revolucionario y una interpretación materialista de la historia, en que ese proyecto ideal de vida social pretende ser un referente orientador y estimulante para el pensamiento y la acción, y no una construcción científica del futuro que determine los comportamientos; el término utopía tiene una acepción válida a juicio de Weil como aspiración hacia lo mejor siempre susceptible de perfeccionamiento. Por ello nos habla también de tendencia hacia un tipo de «sociedad menos mala», que sería, «en resumen, aquella donde el común de los hombres se encontrase más a menudo en la obligación de pensar al actuar, tuviese las mayores posibilidades de control sobre el conjunto de la vida colectiva y la mayor independencia»¹⁸³.

La llamada a una mayor independencia forma parte del cuadro esbozado por nuestra autora en la medida en que se reclama un estilo de producción basado en fuentes de recursos locales para cubrir las necesidades de los miembros de una comunidad determinada, en consonancia con un estilo de vida centrado en pequeñas unidades de carácter local que permita el contacto directo con aquello de que se depende¹⁸⁴.

Las observaciones de S. Weil pasan ahora continuamente del campo de la fábrica —ámbito referencial de atención prioritaria en sus escritos— al ámbito de la sociedad en general, como si el nivel de la fábrica sirviera siempre de representación expresiva de una realidad más amplia. Así, la aspiración a un estadio tecnológico de dimensión humana, y a la descentralización e independencia, se integra en un proyecto de transformación de la sociedad, que tiene

¹⁸³ Ibid., p. 104.

¹⁸⁴ En 1934 la autora realiza manifestaciones de este tipo: «Un obrero que posee una huerta lo suficientemente grande para proveerse de legumbres es más independiente que sus camaradas que deben adquirir todos sus alimentos a los comerciantes. Un artesano que posee sus herramientas es más independiente que un obrero de fábrica cuyas manos se tornan inútiles cuando al patrón le place retirarle el uso de la máquina... Allí donde el poder de los armamentos y el carácter colectivo del combate dan el monopolio de la fuerza militar al poder central, éste dispone a su gusto de la seguridad de los ciudadanos», *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit., p. 104. En 1943 llega a afirmar: «Las máquinas no pertenecerían a la empresa. Pertenecería a los minúsculos talleres dispersos por todas partes, que a su vez serían propiedad individual o colectiva de los obreros. Cada obrero poseería además una casa y un pedazo de tierra», E, p. 85.

como lugar privilegiado la producción industrial donde se radicaliza la división social. Todos los elementos expuestos aparecen ordenados a un objetivo directo: la creación de «una clase obrera formada casi íntegramente por buenos profesionales», que ya no sería «un proletariado»¹⁸⁵ y que podría disfrutar plenamente del sentido auténtico del trabajo. A partir de ahí desaparecerían los sufrimientos de los trabajadores antes expuestos, pues «si la mayor parte de los obreros fueran profesionales altamente calificados, obligados a dar pruebas suficientes de ingeniosidad e iniciativa, responsables de su producción y su máquina, la disciplina actual del trabajo no tendría ya ninguna razón de ser»¹⁸⁶. Parece evidente que nada de esto será mínimamente realizable si no se repara por último en el aspecto que más ha reclamado la consideración de Weil a lo largo de su vida: el de la formación obrera en el marco de su extensa preocupación por los problemas globales de la educación.

b. Formación obrera y cultura

En efecto, la reflexión sobre la educación obrera es una constante fundamental del itinerario weiliano, que, si bien se matiza a lo largo de los años, no cambia sustancialmente de las primeras actividades de la autora en el «Groupe d'éducation sociale» o en la Bolsa de trabajo de Saint-Etienne a las recomendaciones vertidas en sus últimos escritos, donde este tema constituye el eje de las páginas dedicadas a las diversas concepciones de la ciencia o a la atención y la belleza. Quien identificaba en 1931 la revolución con la toma de posesión por parte de los trabajadores de toda la herencia cultural anterior, en 1943 verá en la asunción de esta herencia la clave de una liberación de signo espiritual y trascendente no por ello menos radical. En el tiempo transcurrido entre ambas fechas, las modificaciones de perspectiva que sufre el pensamiento de Weil no afectarán a esta preocupación decisiva, aunque, lógicamente, el resultado irá variando en sintonía con los otros datos de su evolución.

El tema será siempre abordado por nuestra autora en diferentes planos, principalmente en el que atiende a la cultura en general —a cuya apropiación está destinada toda persona en sus diversas condi-

¹⁸⁵ S. WEIL, E, p. 71.

¹⁸⁶ Ibid., pág. 72.

ciones de tipo espacial, temporal o profesional— y en el que se centra en el carácter específico de una condición determinada, en este caso la condición obrera, y dentro de ésta tanto en lo referente a la jornada laboral propiamente dicha como en lo que concierne a la actividad desarrollada fuera de ella. Todos estos aspectos se relacionan estrechamente entre sí, pues, por un lado, la formación específicamente obrera tiene como último objetivo el acceso a la herencia cultural de la humanidad desde la peculiar sensibilidad que proporciona el trabajo manual, por otro lado, la posibilidad de realizar actividades no productivas de valor económico, de tipo formativo es decir, actividades fuera del horario laboral, depende de las propias características del trabajo desempeñado a lo largo de la jornada y de su duración.

La cuestión de la reducción del tiempo de trabajo, que tantos pensadores y movimientos actuales consideran remedio vital para corregir el desempleo propio de un panorama social de profunda insolidaridad, ya comenzaba a ser debatida en los momentos en que S. Weil escribe sobre el tema. Desde su concepción global no podía coincidir con los que postulaban una jornada laboral de tan sólo un par de horas diarias en el intento de disminuir al máximo el papel de trabajo en la vida del hombre¹⁸⁷. Sin embargo, sí que se encuentra en los textos weilianos alguna referencia a la jornada de 30 horas semanales¹⁸⁸ o a que la actividad laboral ocupe sólo una parte del día, para dedicar otra parte a tareas relacionadas con esta actividad pero que presentan un carácter formativo y no productivo en la línea de lo expuesto. Así, un régimen adecuado sería aquel en que «el trabajo ocupara sólo la mitad de la jornada, y el resto se consagrara a la camaradería, a conferencias técnicas para que cada obrero conozca la función exacta de las piezas que produce y las dificultades resueltas por el trabajo de los otros, y a conferencias geográficas para enseñarle dónde van los productos que ayudan a fabricar, cuáles son los seres humanos que los utilizan, en qué especie de medio, de vida cotidiana, de atmósfera, esos objetos tienen su lugar y cuál es ese lugar. A eso se agregaría una cultura general»¹⁸⁹.

La conexión entre el tiempo dedicado al trabajo y el tiempo destinado fuera de él a la adquisición de conocimientos y, en general,

¹⁸⁷ Cf. S. WEIL «Deux lettres sur le travail et les machines», cit., p. 162 y ss.

¹⁸⁸ S. WEIL «La condition ouvrière», cit., CO, p. 236.

¹⁸⁹ S. WEIL, E, p. 85.

a la vida cultural, se establece también en razón de la incapacidad que para esta segunda actividad produce un régimen tan opresivo como el descrito. La ausencia casi completa de ejercicio de las facultades creativas llega a afectar a todos los ámbitos de la existencia humana, pues «ser libre y soberano como ser pensante durante una o dos horas y esclavo el resto del día, es un desgarramiento tan doloroso que se hace casi imposible no renunciar, para evitarlo, a las formas más elevadas del pensamiento». R. Prévost recuerda este texto de la autora y comenta a continuación: «S. Weil ha captado perfectamente que la despersonalización causada por la inhumana organización del trabajo prolonga sus efectos fuera del trabajo, poniendo en peligro toda participación en la cultura»¹⁹⁰.

Pero las causas de la escisión entre la cultura y sus poseedores naturales no hay que buscarlas sólo en la organización del trabajo pues la disociación es también imputable al carácter elitista, intelectualista y abstracto, de lo que ha sido tenido por cultura a lo largo de las generaciones. La «cultura» aparece integrada por una serie de elementos impenetrables para las masas que se sitúan en una orientación general de progresivo distanciamiento.

Las ideas de Weil sobre las distintas concepciones de la cultura serán vistas con mayor profundidad cuando nos ocupemos de la interpretación de la ciencia en las diferentes etapas históricas y de la noción de desarraigo en sus aspectos más profundos. Hasta entonces, basta con retener estas ideas: «Si nuestra cultura estuviera próxima a la perfección, se hallaría por encima de las clases sociales. Pero como es mediocre, resulta en gran medida una cultura de intelectuales burgueses y más particularmente, desde hace algún tiempo, de intelectuales funcionarios... Lo que hace que nuestra cultura sea tan difícil de comunicar al pueblo no es que sea demasiado elevada, sino que es demasiado baja. Es un remedio muy singular rebajarla aún más antes de entregarla despedazada». Muy al contrario, el remedio consiste en «un esfuerzo de traducción. No de divulgación, sino de traducción, que es otra cosa. No tomar las verdades, ya bastante pobres, contenidas en la cultura de los intelectuales, para degradarlas, mutilarlas, quitarles su sabor, sino sencillamente expresarlas en su plenitud por medio de un lenguaje que, según las palabras de Pascal,

¹⁹⁰ R. PREVOST, «La philosophie du travail de S. Weil», *Economie et humanisme*, n.º 259, 1981, p. 64.

las torne sensibles al corazón, para gentes cuya sensibilidad se encuentra modelada por la condición obrera»¹⁹¹.

La vinculación de la postura de Weil con las propuestas del sindicalismo revolucionario es siempre patente; nada más cercano a esta concepción que el respeto a la diferencia cultural de los obreros, la búsqueda de signos de identidad propios con que transformar a toda la sociedad haciendo que la función productiva y el trabajo manual ostenten el lugar prioritario en esta transformación¹⁹². La huella también profunda de Alain en este punto hace que supere la herencia del sindicalismo revolucionario en lo que tiene de prevención contra la cultura global transmitida desde la antigüedad, pues Simone Weil, en línea con el pensamiento alainiano que comentamos al principio del capítulo, desea integrar la cultura obrera en una visión general más amplia, o, mejor, ve en la primera una mediación imprescindible para la segunda, en una simbiosis que es la clave de la originalidad de su contribución. El trabajo en la fábrica, si es desempañado en condiciones que permitan el desarrollo de la atención y la reflexión, es el medio principal que el trabajador posee para conocer el mundo, las leyes que lo rigen y las verdades que oculta.

Sólo cuando volvamos sobre la noción de atención en la obra de S. Weil, o sobre sus reflexiones en torno a la necesidad de realizar una lectura de los símbolos inscritos en la naturaleza para el salto a lo sobrenatural, podremos descubrir el alcance de sus manifestaciones acerca del puesto decisivo de una filosofía del trabajo en una civilización más humana. Como tantas veces hemos advertido, gran parte de lo que hasta el momento conocemos del pensamiento weiliano continuará latiendo en el interior de nuevas búsquedas y respuestas, en el transcurso de un pensamiento que se renueva sin cesar gracias a la vitalidad de su lenguaje.

¹⁹¹ S. WEIL, E, pp. 78-80.

¹⁹² Cf. P. ROLLAND, «S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire», cit., p. 256 y ss.

SEGUNDA PARTE

LA OPCION POR LA MEMORIA

I. LOS ESCRITOS SOBRE LA GUERRA Y EL COLONIALISMO

Si después de todo lo que llevamos dicho del pensamiento de S. Weil transcribiéramos ahora alguna de las frases aparecidas en sus últimos escritos, especialmente en los de carácter místico, pensaríamos seguramente que nos encontramos ante un autor diferente, perteneciente a otro universo mental, y ante una obra que poco recuerda a la que hemos estado analizando en las páginas precedentes, si bien hemos señalado algunas notas que anticipaban las nuevas dimensiones de su contribución. De hecho, tal perplejidad se produjo en los años cincuenta cuando se dieron a conocer los Cahiers en que Weil recoge sus anotaciones personales, plagadas de reflexiones de un relieve difícilmente presagiable con anterioridad¹.

¹ Como ya señalamos, el primer libro publicado de textos weilianos es *La Pesanteur et la Grâce*, aparecido en 1947 gracias a G. THIBON. Weil había dejado cotidianamente sus pensamientos, para que él hiciera de ellos el uso que considerara oportuno. Thibon elige y clasificar sistemáticamente las ideas weilianas que recogen los diversos cuadernos junto a notas personales y citas de las más variadas materias y lenguas. A pesar del gran impacto del libro, el método utilizado es cuestionado inmeditamente y comienzan a editarse los cuadernos de forma que, en la medida de lo posible, queden intactas las páginas escritas por la autora, sin ninguna sistematización, aún cuando se encuentren formadas por elementos diversos como anotaciones de lectura, citas bibliográficas o proyectos de trabajo. Así, con autorización de THIBON, aparecen *La connaissance surnaturelle* y los *Cahiers I, II y III*. El estilo fragmentario de la escritura weiliana en los cuadernos ha sido muy destacado en los últimos años.

Esta primera impresión de discontinuidad por la que atraviesa el lector de Weil se va atenuando en la medida en que se profundiza en su pensamiento y se comienza a descifrar en su producción literaria un hilo conductor que la recorre en todos sus momentos, un centro de gravedad en torno al que giran sus más variados elementos. De algún modo, la propia personalidad de la autora, su actitud ante la vida y la forma en que traslada su experiencia al terreno de la reflexión y la escritura, es la primera constante que posibilita llegar a aceptar la grandilocuencia de algunas de sus afirmaciones, la certeza irrefutable con que muchas de ellas se presentan, las contradicciones entre expresiones, el tono tajante y a veces molesto que utiliza, la falta de rigor de algunas observaciones, y, en definitiva, una serie de notas características que, sin la proximidad que S. Weil sabe crear con su interlocutor, descalificarían inmediatamente buena parte de sus manifestaciones. Ello permite una atención paciente a su mensaje que acaba por desvelar la conexión entre dimensiones que en principio no parecen articulables en un mismo discurso filosófico, y menos aún si se pretende filosófico-político o filosófico-jurídico. Pero abordaremos la cuestión con mayor detenimiento a lo largo del libro.

En cualquier caso, se hace imprescindible atender a los diversos factores que ayudan a comprender la evolución de Weil hacia posiciones divergentes, al menos en apariencia, a las mantenidas en sus primeros años. Las circunstancias históricas y las experiencias personales de la autora son decisivas en esta evolución. Después de todo lo visto en el capítulo anterior no puede sorprender este lazo entre escritura y experiencia presente a lo largo de todo su itinerario, aunque sea menos evidente en un momento posterior cuando se nos ofrecen las condiciones para una relativa sistematización de la obra weiliana. Pero es precisamente en el paso a lo que es tenido por el «pensamiento maduro» de Weil donde la inserción en los acontecimientos del momento y sus vivencias más íntimas juegan un papel fundamental. Por ello nos parece imprescindible analizarlas con cierto detenimiento antes de entrar a considerar los textos weilianos de madurez.

Los escritos de 1936 a 1939 que a continuación estudiaremos acabarán de configurar la valoración que Weil realiza de la política del Frente Popular. Como sabemos, las reflexiones arriba analizadas sobre la racionalización productiva, la condición obrera o la idea de revolución, se inscribían en una evaluación crítica del panorama

socio-político de Francia durante estos años. El centro de atención es ahora diferente, pues estos escritos están destinados a participar en el debate suscitado a propósito de la postura neutral de Francia respecto a la guerra civil española y a una potencial guerra europea, cuestión que nuestra autora entronca con el tema del colonialismo, directamente vinculado a su vez al del desarraigo. El tratamiento de los problemas de la guerra y el colonialismo, además de abrirnos paso a las nuevas dimensiones de la obra weiliana, reviste un indudable interés por sí mismo, aunque muy pocos intérpretes se hayan detenido en su estudio pormenorizado².

1. Neutralidad y pacifismo

La valoración que S. Weil realiza de la situación de Francia ante las amenazas bélicas del nazismo y de la postura que debe adoptarse desde la perspectiva pacifista que ella mantiene, expresa un punto de vista que arranca de sus primeras actividades junto a grupos y opciones de este signo, y que ya se había puesto de manifiesto en breves textos en los que caracteriza la guerra como un asunto de política interior, siempre acompañado de un grado de humillación y engaño sin paliativos. Las consideraciones a este respecto no conforman un estudio general sobre la guerra ni una propuesta pacifista encuadrable dentro de los tipos de pacifismo que normalmente se conocen; se trata tan sólo de un conjunto de observaciones suscitadas por los acontecimientos, derivadas de una convicción previa de rechazo de la guerra como medio para poner fin a los conflictos internacionales y de afirmación de la necesidad de buscar un orden en que la paz duradera sea posible sin menoscabo de la justicia por el sacrificio de los más débiles.

Un punto de la biografía de nuestra autora puede chocar con esta tendencia pacifista; al menos para algunos sería una incongruencia el mantenimiento de esta postura y su participación activa, aunque

² Tan sólo G. LEROY ha estudiado monográficamente el tema en diversos artículos: «S. Weil et le Front populaire», *C.S.W.*, T. II, n.º 1, 1979, pp. 27-37; «Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 3, 1984, pp. 219-223 y «S. Weil et les problèmes du colonialisme», *C.S.W.*, T. VI, n.º 3, 1983, pp. 259-274. No se comprenden las razones de este olvido, sobre todo en las investigaciones encaminadas a interpretar el pensamiento político de S. Weil.

muy breve por un accidente, en la guerra civil española, donde lucha en el verano de 1936 bajo las órdenes de Durruti. La propia S. Weil se defiende años después de esta acusación al declarar: «No quiero la guerra; pero lo que me ha producido mayor horror siempre en la guerra es la situación de los que se encuentran atrás. Cuando comprendí que, a pesar de mis esfuerzos, no podía impedirme a mí misma participar moralmente en esta guerra, es decir, desear todos los días, a todas horas, la victoria de unos y la derrota de los otros, me di cuenta de que París era para mí estar atrás y cogí el tren hacia Barcelona con la intención de alistarme»³. Weil se une, como es natural dada su trayectoria, a los anarco-sindicalistas de la C.N.T., algunos de los cuales ya conocía de un anterior viaje a España. La corta experiencia de la guerra le marcará profundamente como ocurriera con su experiencia obrera.

Varios escritos weilianos se centran en la guerra civil desde diferentes ángulos: unos —«La politique de neutralité et l'assistance mutuelle» y «Non-intervention généralisée»— plantean al gobierno de León Blum el reto de aceptar para siempre la neutralidad si decide permanecer al margen de la situación española; los otros —el «Journal d'Espagne» y la «Lettre a Georges Bernanos»— reúnen las impresiones y conclusiones personales de la experiencia.

Respecto a los primeros, son suficientemente elocuentes las palabras de la autora cuando escribe: «¿Qué es lo que se ha producido al otro lado de los Pirineos en el mes de julio? Una agresión característica que no puede dejar duda para nadie. Está claro que no es una nación la que ha atacado a otra. Es una casta militar la que ha atacado a un gran pueblo. Estamos directamente interesados en la resolución del conflicto. Las libertades del pueblo francés están estrechamente ligadas a las libertades del pueblo español. Si la doctrina de la asistencia mutua fuera razonable sería esta la ocasión, o ya no lo será nunca, de intervenir por la fuerza armada, de acudir en ayuda de las víctimas de la agresión. Esto no se ha hecho por miedo a implicar a toda Europa. Se ha proclamado la neutralidad... Ante el conflicto más doloroso para nosotros, hemos dejado al gobierno proclamar la neutralidad. Que no se imagine en adelante hablándonos de asistencia mutua... La política actual de neutralidad constituiría la peor traición por parte de las organizaciones obreras

³ S. WEIL, «Lettre à Georges Bernanos», *E.H.P.*, p. 221.

francesas si no estuviera dirigida contra la guerra, y no lo será si no se extiende, si el principio de neutralidad no sustituye por completo al principio mortal de la asistencia mutua»⁴.

El argumento se reafirma en el texto siguiente, que también transcribimos, a pesar de su extensión, por incluir otros aspectos de interés en este momento de nuestro estudio: «Los obreros, los campesinos que, al otro lado de los Pirineos, luchan por defender su vida, su libertad, por levantar el peso de la opresión social que les ha aplastado tanto tiempo, por llegar a ser dueños de su destino, no están ligados a Francia por ningún tratado escrito. Pero todos, C.G.T., partido socialista, clase obrera, nos sentimos ligados a ellos por un pacto de fraternidad no escrito, por vínculos de carne y de sangre más fuertes que todos los tratados... Si en algún caso la suma de sufrimientos, de sangre y de lágrimas, que representa una guerra pudiera justificarse, éste sería cuando un pueblo lucha y muere por una causa que quiere defender, no por un trozo de papel del que nunca tuvo conocimiento... Si hemos aceptado sacrificar a los mineros de Asturias, a los campesinos hambrientos de Aragón y de Castilla, a los obreros libertarios de Barcelona, antes que emprender una guerra mundial, nada en el mundo debe llevarnos a emprender la guerra. Nada, ni Alsacia-Lorena, ni las colonias, ni los pactos. Que no pueda decirse que nada en el mundo nos es más querido que la vida del pueblo español»⁵.

Como puede verse, S. Weil interpela de nuevo al gobierno Blum, a la izquierda francesa en coalición de la que ella se siente parte, ahora respecto a su política internacional. A su juicio, la postura del Frente Popular de mantener la paz a cualquier precio, salvo en el caso de que «una agresión contra nuestro territorio o los territorios garantizados por nosotros nos constriña a la guerra»⁶, es incompatible con los principios socialistas que por otro lado se postulan. Ningún tratado es más vinculante que una exigencia de solidaridad que por definición supera las fronteras del Estado; si tal exigencia no justifica la guerra, mucho menos podrá justificarla cualquier otra razón. Esta convicción, compartida por tantos otros pacifistas de la época, se encuentra en la base del resto de artículos en los que invoca el

⁴ S. WEIL, «La politique de neutralité et l'assistance mutuelle», *EHP*, pp. 250-251.

⁵ S. WEIL, «Non-intervention généralisée», *EHP*, pp. 254-255.

⁶ *Ibid.*, pp. 252-253.

compromiso de neutralidad tácitamente asumido por el gobierno según lo expuesto.

Páginas atrás examinamos las reflexiones weilianas acerca de la situación alemana, resultado del viaje de 1932; en los pocos años transcurridos hasta la aparición de los artículos que nos interesan aquí, Alemania ha sufrido cambios determinantes para el futuro de la humanidad por todos conocidos. Como es bien sabido, desde el triunfo electoral de Hitler el 5 de marzo de 1933, producido tras la atribución a los comunistas del incendio de Reichstag y la suspensión de las garantías constitucionales, la Gran Dictadura camina progresivamente hacia mayores cotas de potencial militar y represivo. El establecimiento del Partido único, el terrorismo de la Gestapo y una ideología que exalta el racismo y la violencia en oposición expresa al cristianismo, convertían a la nación alemana en la manifestación más clara del Estado totalitario, la gran amenaza y cruel realidad de la primera mitad de nuestro siglo.

La enorme potencialidad alemana, unida a la ideología totalitaria nazi, debía conducir necesariamente a la guerra, como los hechos demuestran. Pero no era únicamente Alemania la que había sufrido el rearme; la consigna de «más cañones y menos mantequilla» se había extendido a otros países. La paz estaba en peligro. Singularmente, buen número de pacifistas franceses, entre los que se encuentra S. Weil, tras el pacto firmado por Laval con Stalin en mayo de 1935, combaten el aumento del armamento francés y ven la alianza franco-soviética como un factor de guerra. Según muestra G. Leroy, ello supone la división del movimiento pacifista en Francia «entre aquellos —sobre todo los comunistas y sus simpatizantes— que, sin decirlo de manera explícita, consideran la eventualidad de una guerra y los que siguen obstinadamente fieles a un pacifismo intransigente, hostil a cualquier idea de guerra, tal como había presidido la fundación del «Comité de Vigilance des Intellectuels antifascistes»⁷. Nuestra autora se encuadra claramente en esta segunda tendencia; para comprobarlo basta leer su trabajo, «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?», publicado en mayo de 1938.

El contexto en que surge este artículo es también de sobra conocido. Dos meses antes de su publicación las tropas alemanas habían ocupado Austria, obteniendo días después el reconocimiento

⁷ G. LEROY, «Sur le pacifisme des écrivains...», cit, p. 226; Cfr. N. Racine, «Le comité de vigilance (C.V.I.A.)», *Le Mouvement Social*, oct-dic. 1977.

de Francia e Inglaterra. En este momento se trataba de la reivindicación del territorio sudeta, la zona germanófona de Checoslovaquia, por parte de Alemania. S. Weil escribe al respecto: «Se puede estimar que la dependencia a que sería arrojada Checoslovaquia respecto a Alemania es algo injusto. Sin duda; pero el "statu quo", por otra parte, es una injusticia infligida a los sudetas... Injusticia por injusticia, puesto que habrá una de todas formas, elegimos la que corre menos riesgos de llevar a una guerra»⁸. Para llegar a la misma conclusión continúa esgrimiendo otra serie de argumentos como el siguiente: «Pero si se da, como es al menos posible, una acción efectiva por las armas, me pregunto cuántos jóvenes movilizables, padres, madres, mujeres movilizables se encontrarían que juzgaran razonable y justo que la sangre francesa corra a propósito de Checoslovaquia»⁹.

Otro texto de las mismas fechas —en este caso se trata de una carta a Bergery, director de La Flèche— insiste en la propuesta pacifista a ultranza a través de manifestaciones que muy probablemente estarían en la mente de nuestra autora cuando poco tiempo después se lamenta de sus opiniones en este sentido, llegando a suponer casi una obsesión hasta su muerte. Algunas de estas opiniones en la «lettre à G. Bergery» se expresan así: «Una guerra en Europa sería una desgracia cierta, en todos los casos, para todos, desde todos los puntos de vista. Una hegemonía de Alemania en Europa, por amarga que sea la perspectiva, a fin de cuentas puede no ser una desgracia para Europa. Si se tiene en cuenta que el nacional-socialismo, bajo su actual forma de extrema tensión, no es quizá duradero, se puede concebir a una tal hegemonía, en el curso próximo de la historia, muchas consecuencias posibles no todas funestas»¹⁰.

⁸ S. WEIL, «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?», cit., *EHP*, p. 274. Para comprender la posición de Weil, hay que tener en cuenta sus constantes críticas, desde tiempo atrás, a las injusticias del Tratado de Versalles, que, como es bien sabido, han sido consideradas determinantes del apoyo de un gran sector del pueblo alemán a Hitler. A este respecto, la autora comenta a G. Bernanos recordando los años del Tratado: «J'avais dix ans lors de traité de Versailles. Jusque-là j'avais été patriote avec toute l'exaltation des enfants en période de guerre. La volonté d'humilier l'ennemi vaincu, qui déborda partout à ce moment (et dans les années qui suivirent) d'une manière si répugnante, me guérit une fois pour toutes de ce patriotisme naïf. Les humiliations infligées par mon pays me sont plus douloureuses que celles qu'il peut subir», *EHP*, p. 224.

⁹ S. WEIL, «L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?», *Feuilles libres de la Quinzaine*, 58, 1938, pp. 149-151, *EHP*, pp. 276-277.

¹⁰ S. WEIL, «Lettre à Gaston Bergery», *EHP*, p. 287.

La Conferencia de Munich, a la que asisten Daladier, Chamberlain, Hitler y Mussolini, acaba con un acuerdo por el que se accede a las reivindicaciones alemanas, en un nuevo intento por mantener la paz, con la confianza de que serán «las últimas» en plantearse. S. Weil, consecuente con lo dicho, aprueba esta medida, a la que muchos califican de concesión irresponsable determinante de los acontecimientos posteriores. Frente a la actitud de nuestra autora, común a buena parte de intelectuales pacifistas de izquierda y al sector de la derecha que veía en Hitler un freno al bolchevismo, aparecen, en ostensible oposición a los Acuerdos de Munich, numerosas declaraciones de comunistas, de conservadores temerosos por la honorabilidad de Francia y del grupo de *Esprit*, que dedica un número especial de octubre de 1938¹¹ a denunciar dichos acuerdos. En especial, E. Mounier emite duras acusaciones contra Daladier y rechaza la defensa de la paz cuando puede suponer la instauración del totalitarismo en toda Europa¹².

Pocos meses hicieron falta para que el incumplimiento del Pacto de Munich por Hitler diera la razón a esta última tendencia y mostrara la equivocación de los que, como Simone Weil, creían en la posibilidad de impedir la contienda. El Führer conseguiría que el presidente checoslovaco «solicitará» la «protección» de Bohemia por Alemania y a las pocas horas, el 15 de marzo de 1939, sus tropas invaden Praga. Sólo faltaba medio año para quien había manifestado en 1933: «Sería un crimen contra la humanidad emprender una guerra por el pasillo de Danzig», enviara a sus ejércitos para cruzar la frontera polaca provocando el inicio de la guerra.

Seguindo a G. Leroy, podemos decir que «la violación de los

¹¹ Cfr. M. WINOCK, *Histoire politique de la Revue «Esprit», 1930-1950*, París, Le Seuil, 1975; P. de SENARCLENS, *Le mouvement «Esprit». 1932-1941*, Lausanne, L'Age d'homme, 1974.

¹² E. MOUNIER escribe en noviembre de 1938: «Que les democracies opposent menace a menace, force a force, intimidation à chantage. Qu'elles renoncent à la maladie de sous commissions et au vice de non-intervention et se fassent un style d'action foudroyant... qu'elles pratiquent la représaille automatique, tant qu'un autre langage ne sera pas compris... l'énergie seule intimide la violence», cit. por E. J. VIDAL, *Persona y Derecho en el Pensamiento de J. Lacroix*, cit. pp. 102-103, donde se estudia la posición del grupo de *Esprit* ante los Acuerdos de Munich, la confrontación al respecto entre sus miembros y en general su contribución al panorama político del momento. Cf. E. J. VIDAL GIL, «Los fundamentos de la democracia en Jean Lacroix: igualdad, fraternidad, solidaridad», *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu Alfaro*, op. cit., pp. 1021-1031.

acuerdos de Munich por Hitler entraña la renuncia de S. Weil al pacifismo convencido del que había dado pruebas hasta aquí. Como para muchos franceses que habían aprobado Munich con la confianza de poner fin al expansionismo nazi, la invasión de Checoslovaquia significa la muerte de sus esperanzas¹³. La primera manifestación de este cambio se encuentra en el artículo «Réflexions en vue d'un bilan», cuya valoración global por parte de G. Leroy hacemos nuestra: «En él Weil da la impresión, a pesar de su virtuosismo dialéctico, de estar acorralada casi en un callejón sin salida. Dedicándose a inventariar los diversos casos de figuras posibles, llega sólo a desprender conclusiones frágiles y precarias: la coyuntura se ha hecho incomprensible y debilita todo proyecto de acción. En él reconoce sobre todo que los esfuerzos desplegados para fundar los principios de la vida internacional de forma distinta a la astucia y a la guerra ahora son completamente superados por los acontecimientos, no que reniegue de ellos, sino que constata que, a falta de haber sido llevados a la práctica a tiempo, se han hecho inoperantes»¹⁴.

«Réflexions en vue d'un bilan» se debate efectivamente entre las diversas salidas posibles a la precaria situación internacional, con la conciencia clara de los incalculables riesgos de cualquiera de ellas. En realidad, sólo pueden producirse tres resultados diferentes según se actúe en un sentido determinado o se deje seguir el curso de los acontecimientos. Es decir, dadas las circunstancias que conocemos, lo más factible es la guerra, pero continúa existiendo, si se deja evolucionar el régimen nazi, la posibilidad tanto de una hegemonía alemana en Europa como de un debilitamiento espontáneo de dicho régimen que acabe con él sin necesidad de desencadenar el conflicto armado. Weil se refiere a esta posibilidad como la última que podría justificar el mantenimiento de la paz, aunque es claramente consciente de las dificultades de su realización y de los peligros y sacrificios que entrañaría. Por ello, se ve obligada a reconocer la inexistencia de una solución positiva y a aceptar la guerra como un mal seguramente inevitable; el mal que hasta entonces siempre había tildado de «peor de los posibles». Esta aceptación pesará mucho en la orientación de su pensamiento en adelante.

¹³ G. LEROY, «Sur le pacifisme des écrivains...», cit. p. 230.

¹⁴ Ibid.

2. Una perspectiva anticolonialista

Los trabajos de S. Weil dedicados a reflexionar sobre las circunstancias que anteceden a la Segunda Guerra Mundial están directamente vinculados al tratamiento del colonialismo, que comporta también, aunque desde otro punto de vista, una valoración de las posiciones y actuaciones de la izquierda francesa en estos años. Como en el caso de las reflexiones en torno a la intervención de Francia en la guerra, no podemos hablar ni de una elaboración sistemática del tema ni de una toma de postura en relación a las dos interpretaciones clásicas —económica y política— del fenómeno colonial. Encontramos, más bien, una serie de observaciones de actualidad, referidas siempre a la colonización francesa, que sin constituir un estudio global de los diversos aspectos del problema, apuntan un enfoque normalmente olvidado en otros estudios más rigurosos.

La preocupación de Weil por la opresión que engendra el colonialismo se remonta según sus biógrafos a la Exposición colonial celebrada en París en 1931. Ante la ostentación francesa por el imperio, el segundo del mundo en extensión con una población de casi cien millones, comienza a interesarse por la situación real de esos habitantes de las colonias y por la posición ambivalente de Francia en sus relaciones exteriores, justificando para sí misma lo que denuncia cuando se trata de otra nación. Así, algunos años después de la Exposición internacional, se insiste en las contradicciones en que incurre Francia al oponerse al expansionismo alemán mientras defiende la sumisión de los territorios de ultramar ganados con similares métodos.

En este sentido, abundan las afirmaciones de tenor semejante a éste: «El mayor obstáculo a esta política de repliegue es que Francia es un imperio. Pero es un impedimento que deshonra, pues no se trata de conservar su independencia sino la dependencia en que mantiene a millones de hombres... Lo confieso, según mi sentir, sería menos vergonzoso para Francia la pérdida de una parte de su independencia que continuar pisoteando a árabes, indochinos y demás»¹⁵. En un contexto relativo también a la intervención de Francia en el conflicto armado para evitar la hegemonía de Alemania en Europa pueden leerse asimismo frases tan contundentes como la siguiente: «No basta, para luchar adecuadamente, defender una

¹⁵ S. WEIL, «Lettre à G. Bergery», cit. p. 289.

ausencia de tiranía. Hay que estar comprometido en un medio en que toda la actividad esté dirigida, de una manera efectiva, en un sentido contrario a la tiranía. Nuestra propaganda no puede estar hecha de palabras; para ser eficaz, es necesario que esté constituida por realidades evidentes»¹⁶.

La conexión entre pacifismo y anticolonialismo se hace patente en Weil si observamos que en los momentos en que mantiene una posición pacifista a ultranza, sólo la relativiza ante la posibilidad de que la guerra contribuya a acabar con la opresión colonialista al cambiar necesariamente, como de hecho ocurrió, el panorama mundial. Sus palabras no ofrecen dudas al respecto: «Cuando pienso en una eventual guerra, se mezcla, lo confieso, al espanto y al horror que me causa tal perspectiva, un pensamiento un poco reconfortante. Es que una guerra europea podría servir de señal a la gran revancha de los pueblos coloniales para castigar nuestra despreocupación, nuestra indiferencia y nuestra crueldad»¹⁷. Según sugiere esta última frase, las razones últimas del anticolonialismo de Weil serán las mismas que fundamentan el resto de sus inquietudes y aportaciones: el sufrimiento y el desarraigo como los ejes de toda su contribución.

En «Le Maroc ou de la prescription en matière de vol», su primer artículo monográfico sobre colonialismo, S. Weil utiliza un tono irónico y chocante para poner el énfasis en la incoherencia que se oculta tras un patriotismo basado en criterios opuestos según se enjuicia lo que favorece o perjudica a la propia nación. Las líneas iniciales muestran inmediatamente el estilo del texto: «El territorio de la patria estaba amenazado... Se trataba de Marruecos. Sí, Marruecos, esta provincia tan esencialmente francesa. Algo casi increíble, Alemania parecía manifestar veleidades de poner la mano sobre la población marroquí, de arrancarle de las tradiciones heredadas de sus antepasados los galos, de cabellos rubios y ojos azules. ¡Pretensión absurda!, Marruecos, siempre ha formado parte de Francia. O si no siempre, al menos desde tiempo inmemorial. Sí, exactamente desde diciembre de 1911. Para todo espíritu imparcial, es evidente que un territorio que es de Francia desde 1911 es francés de derecho para la eternidad»¹⁸.

¹⁶ S. WEIL, Fragment, *EHP*, p. 314.

¹⁷ S. WEIL, «Le sang coule en Tunisie», *Feuilles libres de la Quinzaine*, 33, 1937, pp. 75-76, *EHP*, p. 338.

¹⁸ S. WEIL, «Le maroc ou de la prescription en matière de vol», *Vigilance*, 48-49, 1937, pp. 28-29, *EHP*, p. 331.

El siguiente párrafo es igualmente elocuente como ejemplo de tal actitud: «Sólo espíritus primarios podrían comparar la violación del Acta de Algeciras y la violación del Tratado de Versalles. Estos dos casos no guardan ninguna relación. El Acta de Algeciras desfavorecería a Francia, era pues nulo desde su aparición. El tratado de Versalles debía ser eterno por la razón contraria»¹⁹. Weil volverá reiteradamente sobre los graves riesgos que se desprenden de esta lógica en numerosas consideraciones en torno a las consecuencias de la razón de estado y la voluntad de poder.

En una misma perspectiva, aunque haciendo hincapié en otros aspectos del problema, es evidente que S. Weil «a diferencia de las reacciones espontáneas de una gran parte de la opinión, no tiene la tentación de explicar fundamentalmente por causas exteriores la agitación en las colonias y el crecimiento de los movimientos nacionalistas, que son, a sus ojos, incidencias directas de la propia política francesa. Atribuir a la sola acción de los instigadores la resistencia que encuentra Francia en ultramar es ignorar todo el contexto de conjunto que permite a la propaganda anticolonial su credibilidad y el ganar terreno en las poblaciones»²⁰. Con G. Leroy resumimos así el contenido de otro texto interesante de la autora en el tratamiento de la cuestión colonial, el titulado precisamente «Qui est coupable des menées antifránçaises?». En él se valora muy negativamente la actuación del poder estatal en los territorios alejados del centro imperial, y de forma no menos negativa la disposición ante la situación en las colonias de la mayor parte de la sociedad civil, que se caracteriza también por la indiferencia hacia la opresión que experimentan cotidianamente los pueblos dominados.

Weil comienza este trabajo preguntando: «¿Quién es culpable de hacer el juego a las ambiciones fascistas desacreditando a Francia y al régimen democrático?». La respuesta viene enseguida: «Aquellos a los que se llama "cabecillas", es decir, los militantes, no crean los sentimientos de rebelión, los expresan simplemente. Los que crean los sentimientos de rebelión son los hombres que se atreven a humillar a sus semejantes... Todos los hombres, sea el que sea su origen, su medio social, su raza, el color de su piel, son seres nobles por naturaleza. Allá donde se oprime a los hombres se excita la

¹⁹ Ibid, pp. 332-333.

²⁰ G. LEROY, «Simone Weil et les problèmes du colonialisme», cit. p. 265.

rebelión»²¹. La autora continúa explicando: «Los hombres que están hoy en el poder comprenden un poco esta verdad cuando los oprimidos son obreros franceses y los opresores los patronos. Dejan de comprenderlo por completo cuando los oprimidos son indígenas de las colonias y los opresores, entre otros, ellos mismos, hombres en el poder. ¿Por qué? ¿Creen que el hecho de tener la piel de color un poco oscuro hace más fácil de soportar la humillación? Si lo creen, hago votos por el día en que los hechos les obligarán a reconocer que están equivocados. El día en que los poblaciones indígenas de las colonias francesas tendrán por fin el equivalente de lo que fueron las jornadas de junio de 1936 para los obreros franceses»²². Inmediatamente recordamos las observaciones de Weil sobre estas jornadas; continuando el mismo espíritu, aquí se desplaza hacia otro punto el centro de gravedad del análisis de la opresión. Podríamos decir que se pasa del plano intrasocietal al plano intersocietal.

Como vemos, lo que Simone Weil critica fundamentalmente es la diferencia en el grado de repulsa por la opresión según se trate o no de los miembros de una misma nación, o, en otro nivel, según la pertenencia a la propia cultura y raza, dada la doble moral con que se juega en los Estados occidentales. A este respecto encontramos aspectos muy sugestivos: «Pero a los millones de proletarios de las colonias todos nosotros los hemos olvidado. En primer lugar, están lejos. Un hombre que es golpeado, agotado por el hambre, que tiembla ante sus jefes, allá abajo en Indochina, representa un sufrimiento y una injusticia menores que un obrero metalúrgico de la región parisina que no obtiene su 15 % de aumento, o un funcionario víctima de un decreto-ley... Por otra parte, esta gente —amarillos, negros, moros— está acostumbrada a sufrir. Es bien sabido que después del tiempo que llevan muriendo de hambre y sometidos a una arbitrariedad total ya no les afecta. Y además no hay nada de espectacular en el drama de estas gentes..., las lágrimas derramadas

²¹ S. WEIL, «Qui est coupable des menées antifránçaises?», *EHP*, pp. 339-340. La opinión de la autora en este sentido contrasta con la creencia más generalizada de que la opresión, lejos de «excitar la rebelión», conduce en muchas ocasiones a lo que J. K. GALBRAITH ha calificado de principio de «adecuación» en *La pobreza de las masas*, Barcelona, Plaza & Janés, 1982, trad. L. Cortina, pp. 97-108. Por otro lado, S. Weil manifiesta aquí una tendencia claramente enfrentada a la de un buen número de franceses que veían en los instigadores indígenas un complot de ambiciones opuestas a la mayoría pro-metrópoli.

²² S. WEIL, «Qui est coupable des menées antifránçaise?», cit. pp. 340-341.

en silencio, las desesperaciones calladas, las rebeliones reprimidas, la resignación, el agotamiento, la muerte lenta, ¿quién pensaría en preocuparse por estas cosas?»²³.

La interpelación tiene un destinatario directo: la izquierda francesa en el poder, que olvida sus reivindicaciones de solidaridad internacional, invocadas durante decenios, cuando se trata de aplicarlas a los lejanos habitantes de las colonias, reproduciendo con ello la mentalidad y el comportamiento tantas veces denunciados por ella misma. S. Weil reafirma así su decepción, aunque desde otro punto de vista, por la política del Frente Popular, y en general su reprobación a la postura de socialistas y comunistas respecto al problema colonial²⁴. Pues, si bien es evidente que antimilitarismo y anticolonialismo se enraizan en la tradición marxista, no es menos cierto que la tesis de la «primacía de la Revolución proletaria occidental» se había impuesto en Europa desde los años veinte, significando la ruptura con las propuestas leninistas y toda la batalla anticolonialista de los partidos socialistas al principio del siglo. Ahora, en cambio, «en el fondo nosotros —y cuando digo nosotros, me refiero a todos los que se adhieren a una organización del "Rassemblement Populaire" somos exactamente igual que los burgueses... No hemos dedicado ni un pensamiento a los millones de seres humanos que sólo confían en nosotros, que desde el fondo de un abismo de esclavitud y desgracia vuelven los ojos hacia nosotros... Si por ejemplo Léon Blum hubiera tenido la impresión de que estamos más preocupados por la esclavitud colonial que por los sueldos de los funcionarios, habría consagrado seguramente a las colonias el tiempo pasado preparando para los funcionarios un bonito discurso»²⁵.

Con estas manifestaciones, S. Weil trata de concienciar a la opinión pública de la metrópoli sobre el papel que puede jugar en la resolución del problema colonial; en especial los sectores más progresistas son llamados a responder a esta cuestión de forma coherente en relación al resto de sus reivindicaciones, tal como esperan los oprimidos del otro lado del imperio. Bastaría probablemente con

²³ S. WEIL, «Le sang coule en Tunisie», cit. *EHP*, pp. 336-337.

²⁴ G. LEFRANC señala algunos rasgos de la política colonial del Frente Popular en *Histoire du Front populaire*, París, Payot, 1974, pp. 284-307. Cf. G. LEROY y A. ROCHE, *Les écrivains et le Front Populaire*, París, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

²⁵ S. WEIL, «La sang coule en Tunisie», cit. pp. 337-338.

que se produjera «el nacimiento de un movimiento de opinión en la nación colonizadora contra las espantosas injusticias impuestas a las colonias»²⁶ para que de manera paulatina, a través de métodos que podrían ser inventados en colaboración mutua, se caminara hacia el fin de la compleja conjunción de dominación política, explotación económica y desarraigo cultural que toda conquista colonial acaba por comportar. Pero tal movimiento es en este momento inexistente, o al menos tan débil que no parece capaz de ejercer una influencia real, ya que, salvo en casos aislados, prevalece en la población francesa una ignorancia consentida y un difuso sentimiento de superioridad respecto a las condiciones de vida indígena.

Precisamente en este último punto debería producirse el cambio sustancial de enfoque, pues «los europeos que van a otros continentes podrían no sentirse desorientados entre seres considerados inferiores si conocieran mejor su cultura y su historia; no creerían entonces que los suyos han inventado todo»²⁷. La colaboración «en vías a la independencia económica y política» debe partir de un intercambio respetuoso, que continuará bloqueado si no se corrige la visión eurocéntrica que en su día había hecho confundir el interés colonial con una supuesta «misión civilizadora». Sólo un cambio tan profundo que implicara dejar de enjuiciar la situación en las colonias según códigos culturales europeos podría conducir a la mejor solución posible del problema. Una vez iniciada la guerra, cuando los propios acontecimientos apuntan a un trastocamiento de todas las situaciones dadas, S. Weil propone ir a la raíz de la dominación colonial, a la concepción del mundo que subyace al colonialismo.

En ausencia de un movimiento de opinión en la nación colonizadora que promueva la modificación de las relaciones existentes, «otro medio que se presenta ante la mente como el más natural consiste en una rebelión victoriosa; pero es difícil que una rebelión colonial sea victoriosa»²⁸. Efectivamente, resulta casi imposible concebir la emancipación de la población de una colonia por su propia sublevación, aunque sea cada vez mayor la fuerza de los elementos nacionalistas que la preparan. Weil se refiere en varias ocasiones a

²⁶ S. WEIL, «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français», *Essais et combats*, 2,3, 1938, *EHP*, p. 352. La llamada se dirige a la opinión pública no organizada, aunque no se rechaza la posibilidad de que un grupo organizado actúe como «grupo de presión» en el sentido indicado.

²⁷ S. WEIL, *Ibid.*, p. 351.

²⁸ *Ibid.*, p. 353.

la escasa viabilidad de este procedimiento para poner fin a la dominación colonial, e incluso a los graves riesgos que generaría en el caso de triunfar; en este sentido escribe: «El número estaría del lado de los rebeldes; pero el monopolio de la técnica y de las armas modernas pesa más en la balanza de fuerzas... De forma general, aun suponiendo que una rebelión armada fuera victoriosa, la adquisición y el mantenimiento de la independencia en tales condiciones, la necesidad de asegurar la defensa contra la nación que hasta ahora dominaba, a la vez que contra las otras naciones pretensoras, exigiría tal tensión moral, una puesta en juego tan intensa de todos los recursos materiales, que la población correría el riesgo de no ganar con ello ni bienestar ni libertad. Sin duda, la independencia nacional es un bien; pero cuando supone una sumisión al Estado tal que la coacción, el agotamiento y el hambre son tan grandes como bajo una dominación extranjera, entonces resulta vana»²⁹.

Aparentemente, S. Weil nos sitúa en otro callejón sin salida, y «sin embargo», según sus propias palabras, «existe una salida; existe una tercera posibilidad», gracias al nuevo orden surgido tras la Conferencia de Munich. Los acuerdos de Munich, si bien, por el carácter de las concesiones, son algo «horrible para los alemanes de los Sudetes no seducidos por el régimen hitleriano; doloroso para Checoslovaquia que sólo conserva una sombra de independencia nacional, y amargo para los Estados democráticos, cuyo prestigio y por tanto cuya seguridad aparecen disminuidos, abren, si se mira a Asia y a África... esperanzas hasta ahora quiméricas». Las razones son obvias para Weil: «Francia, cuya posición en Europa ha sufrido un golpe tan grande, sólo se mantiene en el rango de las grandes potencias gracias a su Imperio. Pero lo que le queda de fuerza y de prestigio no le puede bastar para conservar este Imperio si los que lo componen no desean ellos mismos permanecer en él»³⁰. Francia favorecerá, en consecuencia, por sus propios intereses, las modalidades de «autonomía administrativa, de colaboración en el poder político y militar, de defensa económica»³¹ que sean requeridas por los habitantes indígenas para su estabilidad. La exigencia prioritaria de una participación activa de estos habitantes en los proyectos a realizar debe ser ante todo garantizada.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid, pp. 353-354.

³¹ Ibid, p. 355.

El estallido de la guerra impedirá que la evolución en la descolonización se produzca de la forma prevista por S. Weil. En realidad, tan sólo había esbozado algunas observaciones de interés sobre el modo en que podría realizarse dicha evolución; con tales observaciones pretendía resaltar ante todo la toma en consideración de la heterogeneidad y complejidad de las situaciones locales, que deberían determinar modalidades y ritmos diferentes según las circunstancias. También debe quedar claro que «sean las que sean las modalidades, el éxito sólo es posible si se inspiran en la misma necesidad urgente: las poblaciones de las colonias deben participar activamente, y con vistas a su propio interés, en la vida económica y política de su país»³².

La «lettre à Jean Giraudoux» pone también el énfasis en la diversidad de los pueblos y territorios coloniales en razón de su pasado y sus rasgos de identidad continuamente menospreciados por el exogrupo conquistador. S. Weil escribe al respecto: «¿No ha tomado Francia a Annam por conquista?, ¿no era éste un país apacible, unido, organizado, de antigua cultura, penetrado de influencias chinas, hindúes y budistas?... Hemos matado su cultura; les prohibimos el acceso a los manuscritos en su lengua; hemos impuesto una pequeña parte de nuestra cultura, que no tiene raíces en ellos y no puede hacerles ningún bien. Allí, las poblaciones del Norte mueren crónicamente de hambre, mientras el Sur rebosa de un arroz que exporta... Las familias venden el altar de los antepasados, el bien para ellos más precioso, no para evitar morir de hambre sino para pagar los impuestos... Y respecto a África, ¿ignoramos la expropiación masiva de que han sido víctimas todavía después de la guerra los árabes y los negros?, ¿se puede decir que hemos aportado la cultura a los Arabes, que han conservado para nosotros las tradiciones griegas durante la Edad Media? Sin embargo, he leído diarios redactados por Arabes en París en francés, porque ni ellos ni su público saben leer árabe»³³. Los ejemplos de «subordinación y explotación» en las colonias abundan en los textos weilianos con descripciones semejantes a ésta.

Las últimas consideraciones enlazan con uno de los escritos más atractivos de toda la producción de Weil, el titulado «A propos de la

³² S. WEIL, «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français», cit, *EHP*, p. 355.

³³ S. WEIL, «Lettre a Jean Giraudoux», *EHP*, p. 362.

question coloniale, dans ses rapports avec le destin du peuple français», que examinaremos detenidamente cuando nos adentremos de lleno en su pensamiento maduro. Como se verá, los métodos coloniales serán equiparados a los del nazismo, como otra variante del modelo romano; lo que se busca, ya no es preferentemente la denuncia de la política francesa y de la situación que crea en las colonias, o la mejor solución posible para las circunstancias presentes, sino una erradicación drástica de las bases en que se asienta toda dominación colonial generadora de violencia y uniformidad. Las manifestaciones de estos fenómenos, tantas veces atribuidas a otros factores, pero provenientes principalmente según nuestra autora de la pérdida de la memoria colectiva, del desarraigo, son abordadas por ella como anticipación de una línea de pensamiento que, después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaría a insistir en la atención al nivel cultural, junto al político y económico, para comprender adecuadamente la situación actual del Tercer Mundo³⁴.

³⁴ En relación al Africa negra, en el sugerente estudio «Elementos constitutivos de una civilización de inspiración negro-africana» puede leerse: «Solemos olvidar con demasiada frecuencia que el "imperialismo cultural es la forma más peligrosa del colonialismo" ya que oscurece la conciencia. Lo que más llama la atención entre los pueblos negros que acceden a la autonomía o a la independencia, es la "inconsciencia" de la mayor parte de sus jefes; su desprecio por los valores negro-africanos... No será importando esta o aquella institución europea, bien sea del Este o del Oeste, como se alcanzará el fin perseguido, que es la independencia real, no sólo de los pueblos, sino también de las personas», AA.VV., *Libertad, negritud y humanismo*, trad. J. Marcos, Madrid, Tecnos, 1970, pp. 294-295.

II. LA EXPERIENCIA COMO CLAVE DE LA EVOLUCION WEILIANA

Todo ello nos confirma lo apuntado inicialmente sobre el interés de esta zona central de la literatura weiliana y nos introduce, casi sin darnos cuenta, en un ámbito inesperado si pensamos en los escritos reseñados con anterioridad. Pero las nuevas dimensiones de la obra de nuestra autora no se hacen comprensibles sin el estudio previo de otras vertientes de su experiencia determinantes del sentido y alcance de su evolución interna. Frente a los escasos estudios sobre la posición de Weil ante la guerra o el colonialismo, no puede dejar de sorprender que especialmente su experiencia «mística» haya suscitado centenares de aproximaciones desde muy diferentes enfoques. Junto a esta experiencia, las conclusiones personales del trabajo en la fábrica y de la presencia en España durante la guerra civil, centrarán nuestra atención en adelante con la intención de completar el análisis de los elementos que contribuyen a explicar el paso a un tipo de escritura que en muchos aspectos parece lejana de lo que conocemos hasta ahora.

1. De la fábrica a la España del 36

En la primera parte estudiamos los escritos de Simone Weil sobre el trabajo manual, que habían sido preparados por su conocimiento directo de la situación del proletariado industrial antes de la victoria en Francia del Frente Popular; vimos entonces en qué

medida su experiencia en este ámbito había posibilitado una descripción y un análisis que gran parte de autores han considerado del máximo valor, precisamente por provenir de un testimonio real, interno e inmediato, de la condición obrera. Aunque también se haya cuestionado la posibilidad de vivir con autenticidad una condición asumida voluntariamente y por un determinado espacio de tiempo, se coincide en lo que concierne al sacrificio, a la ausencia de prejuicios y el carácter puramente humano de su testimonio. Ello nos permite comprender la enorme repercusión de la experiencia obrera en Weil, tanto en el plano personal como en el desarrollo de su obra, por darle la oportunidad de vivir con todo rigor las dimensiones de la desgracia —la «malheur»—, en un «contacto con la realidad» profundamente transformador.

Dado que dedicamos un buen número de páginas a conocer los rasgos que configuran la vida cotidiana en la fábrica, y el resto de observaciones sobre la opresión que S. Weil comprueba y perfila gracias a su inserción en el medio obrero, nos limitaremos ahora a reproducir algunas manifestaciones en las que no deja duda sobre la impronta en ella de tal inserción. La proyección más tardía e indirecta en los escritos filosófico-religiosos no es menor que la que esta experiencia había tenido en el terreno socio-político, según los textos ya analizados.

Weil no pretende divulgar sus impresiones sobre la condición obrera en lo que atañe a las consecuencias de tipo personal, por esto los comentarios en este sentido aparecen en cartas privadas, entre las que cabe señalar las dirigidas a A. Thévenon, a una de sus alumnas y a B. Souvarine, hoy publicadas en *La Condition Ouvrière*. A este respecto, comienza declarando: «Me parece que para expresar lo que importa sería necesario usar otro lenguaje. Esta experiencia, que se corresponde en muchos aspectos con lo que esperaba, en otros se ve separada de ello por un abismo: es la realidad, no la imaginación. Y esta realidad ha hecho cambiar en mí, no ya esta o aquella idea (por el contrario, muchas de ellas se me han confirmado), sino infinitamente más: mi perspectiva total de las cosas, el sentimiento mismo que tengo de la vida»³⁵.

Idéntica radicalidad en la vivencia se desprende de otra carta a A. Thévenon, en que leemos: «He sufrido mucho en estos meses de

³⁵ S. WEIL, «Trois lettres à Albertine Thévenon», *CO*, (Trad. cast. cit.), pp. 15-16.

esclavitud, por nada del mundo quisiera no haberlos conocido. Me han permitido probarme a mí misma y palpar con mis manos lo que sólo había podido imaginar. He salido muy distinta de como era cuando entré —estoy físicamente agotada pero moralmente endurecida»³⁶. La misma destinataria recibe esta otra confidencia durante el año de fábrica: «Todas las razones exteriores (que antes creía interiores) sobre las que se basaba el sentimiento de mi dignidad y el respeto a mí misma, en dos o tres semanas han sido radicalmente destrozadas bajo el golpe de una presión brutal y cotidiana... Lentamente, en el sufrimiento, he reconquistado, a través de la esclavitud, el sentimiento de mi dignidad de ser humano, un sentimiento que no se apoyaba en nada exterior esta vez»³⁷.

No parece necesario añadir nada más para comprobar lo dicho sobre la huella en Simone Weil de su experiencia como obrera manual; tan sólo transcribimos las frases finales del «Journal d'Usine», que vienen a reforzar las conclusiones extraídas de sus cartas. Ante la pregunta que se formula a sí misma: «¿Qué he salido ganando con esta experiencia?», la respuesta no se hace esperar: «He logrado un contacto directo con la vida. El sentimiento de mi dignidad personal tal y como ha sido fabricado por la sociedad burguesa está roto para mí. Se debe construir otro. Debo esforzarme en conservar este otro sentido de la condición humana que es la antítesis del burgués»³⁸.

Otro diario —el «Journal d'Espagne»³⁹—, aunque más caótico y de menor interés, es también significativo en cuanto a la repercusión personal de la vivencia día tras día de otra situación, buscada también por razones sociales o políticas, pero que conduce a una reflexión profunda sobre el comportamiento humano. Se trata en este caso de su participación en la guerra civil española, que, como anunciamos páginas atrás, daba lugar a dos tipos de escritos: los que ya conocemos relativos a la posición del gobierno francés ante la contienda y los que recogen las impresiones de la experiencia en cuanto tal, cuyo comentario pospusimos. La «lettre à Bernanos» se presentaba como el texto weiliano más ilustrativo en este punto.

Era por todos sabido, cuando S. Weil escribe su carta probablemente en 1938, que G. Bernanos se había alineado en el bando

³⁶ Ibid, p. 19.

³⁷ Ibid, p. 22.

³⁸ S. WEIL, «Journal d'usine», *CO*, pp. 279-281.

³⁹ S. WEIL, «Journal d'Espagne», *EHP*, pp. 209-216.

contrario al de nuestra autora al principio de la guerra civil en España; no obstante, su obra *Le Grands cimetières sous la lune* tiende un puente entre ambos pensadores, superando, por su independencia y objetividad al narrar los hechos, las discrepancias ideológicas o las simpatías de que se parte. En efecto, tanto Bernanos como Weil, y a la lista sólo cabría añadir algunas otras excepciones⁴⁰, fueron capaces de neutralizar su inicial partidismo para dar testimonio de una realidad que nuevamente dista mucho de las imágenes preconcebidas y escapa otra vez a las explicaciones externas, alejadas del escenario concreto en que se expresa la condición humana.

Como Bernanos, pero desde el otro lado, nuestra autora cuenta diversas ejecuciones y actos violentos que pudo presenciar o de los que tuvo noticia en su estancia en el verano de 1936 en España; el marco de una carta no permite el detenimiento en la descripción de los hechos y de las actitudes que se da en el libro de Bernanos, quizá también porque lo que S. Weil quería mostrar no era tanto determinados sucesos y acciones de esta guerra, sino una serie de datos permanentes en la condición humana que se le manifiesta ahora y que podrían condensarse en las frases siguientes: «Lo esencial es la actitud respecto a la muerte. No vi nunca a nadie expresar, incluso en la intimidad, repulsión, repugnancia o sólo desaprobación respecto a la sangre vertida inútilmente... Hombres aparentemente valerosos, en medio de una comida llena de compañerismo, contaban con una gran sonrisa fraternal cuántos sacerdotes o «fascistas» —término muy amplio— habían matado. Tuve el sentimiento de que cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto a una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un valor, nada es más natural para el hombre que matar... Hay un impulso, una embriaguez a la que es imposible resistir sin un vigor de espíritu que debo creer excepcional, puesto que no lo he encontrado en ningún sitio»⁴¹. Esta comprobación guarda una estrecha relación con las reflexiones weilianas sobre el poder y «la fuerza» —conceptos básicos de su filosofía a partir de la fecha aproximada que se calcula a la carta a Bernanos.

⁴⁰ OCTAVIO PAZ se refirió en este sentido a Gide, Orwell, Weil y Bernanos, como casos excepcionales de «independencia moral», en el Discurso de apertura del Congreso de Intelectuales y artistas celebrado en Valencia en julio de 1987, cincuenta años después del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas.

⁴¹ S. WEIL, «Lettre à Georges Bernanos», cit, *EHP*, p. 223.

Los estudiosos de la biografía y la obra de S. Weil también suelen situar en 1938 el comienzo de otra experiencia, esta vez casi incommunicable, que parece transformar como ninguna las dimensiones más profundas de su personalidad y su escritura; se trata de lo que ha sido calificado de «experiencia interior» o «experiencia mística», que tiene como momento clave la estancia y participación en los actos litúrgicos de Semana Santa en el Monasterio de Solesmes. Durante años Weil mantuvo en absoluto secreto esta experiencia, esperando a 1942 para describirla en dos cartas: una titulada por ella misma «Autobiografía espiritual», dirigida a J. M. Perrin, y la otra que tiene por interlocutor a J. Bousquet. En la primera se encuentran estas afirmaciones: «En 1938 pasé diez días en Solesmes, del Domingo de Ramos al Martes de Pascua siguiendo todos los oficios. Tenía dolores de cabeza intensos... Esta experiencia me permitió por analogía comprender mejor la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia (malheur). Está claro que en el curso de estos oficios el pensamiento de la Pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre...»⁴².

Simone Weil continúa exponiendo su experiencia con referencia a la lectura del poema «love» de G. Herbert, del que tuvo conocimiento en Solesmes: «En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios no había previsto la posibilidad de esto, de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios. Había oído hablar vagamente de cosas de este tipo, pero no me lo había creído»⁴³. La confesión a J. Bousquet en la carta de 1942 es muy semejante; sorprende en igual grado su contenido notablemente distante de todos los textos weilianos hasta ahora reproducidos: «La misma palabra Dios no tenía ningún lugar en mis pensamientos. Lo tuvo sólo a partir del día, hace alrededor de tres años y medio, en que ya no pude rehusarlo. En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar, pero sin creerme en el derecho de dar un nombre a este amor, sentí, sin estar en absoluto preparada para ello —pues no había leído nunca a los místicos— una presencia más personal, más cierta, más real, que la de un ser humano... Desde este instante, el nombre de Dios y el de Cristo se mezclaron cada vez más irresistiblemente en mis pensamientos»⁴⁴.

⁴² S. WEIL, «Autobiographie spirituelle», *AD*, p. 43.

⁴³ *Ibid*, pp. 44-45.

⁴⁴ S. WEIL, «Lettre à Jöe Bousquet», *PSO*, p. 81.

Antes de atender a estas singular revelaciones, parece oportuno aludir a lo que S. Weil define en su «Autobiografía espiritual» como sus otros dos «contactos con el catolicismo», que precedieron a su experiencia mística de Solesmes. El primero tiene lugar en Portugal, inmediatamente después del año de fábrica, y S. Weil se refiere a él en estos términos: «Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos y ante mis propios ojos con la masa anónima, la desgracia (malheur) de los demás entró en mi carne y en mi alma... Con este estado de ánimo, y en un estado físico miserable, entré en este pueblecito portugués... Era el día de la fiesta patronal. En la orilla del mar. Las mujeres de los pescadores daban la vuelta en barca, en procesión, llevando cirios y cantando cánticos muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada puede dar una idea de aquello... Allí, de repente, tuve la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no pueden dejar de adherirse a ella, incluida yo»⁴⁵. A pesar de la semejanza aparente con una interpretación nietzscheana del cristianismo, el sentido que da Weil a los términos empleados es sustancialmente diferente, como se verá cuando nos aproximemos a su pensamiento religioso. El segundo «contacto con el catolicismo» es narrado brevemente en el mismo texto: «En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola, en la pequeña capilla románica del siglo XII de Sta. María de los Angeles, incomparable maravilla de pureza, donde San Francisco rezaba muy a menudo, algo más fuerte que yo me obligó a arrodillarme por primera vez en mi vida»⁴⁶.

2. La dimensión mística

Según apuntamos anteriormente, de la bibliografía sobre S. Weil se desprende un marcado contraste entre la escasa consideración que han recibido algunos sectores de su literatura y la gran atención suscitada por otros; desde luego, entre los más estudiados sobresale el tema que ahora nos ocupa. La experiencia mística, la aproximación al cristianismo y las razones de que no culminara en la recepción del bautismo, así como los textos en que se perpetúa su posición en el

⁴⁵ S. WEIL, «Autobiographie spirituelle», cit, AD, pp. 42-43.

⁴⁶ Ibid, p. 43.

terreno «metafísico-religioso», siguiendo la denominación de Vetö⁴⁷, han sido interpretados tan amplia y diversamente que sólo para hacerse una cierta idea de estas cuestiones debe consultarse un gran número de estudios, incomparablemente mayor que en el resto de aspectos.

La explicación de este desequilibrio nos hace volver atrás, a lo ya señalado acerca de la tendencia hagiográfica dominante durante mucho tiempo en los estudios sobre el pensamiento weiliano. Pero tal tendencia, no sólo no basta para dar cuenta del citado desequilibrio, sino que se va desplazando en el orden de importancia cuando se profundiza en la filosofía de Weil y comienza a comprenderse que los escritos de inspiración mística, y los que se refieren a la Iglesia o al cristianismo, encierran las claves para la comprensión de toda su obra. A partir de entonces, se entiende la abundancia de las investigaciones en este ámbito y se ve la necesidad de referirse a él antes de afrontar las otras vertientes de madurez.

En cualquier caso, es evidente que, como no podía ser de otra forma dada la trayectoria de S. Weil, la nueva dirección en sus preocupaciones viene precedida por el elemento experiencial, por la vivencia de un encuentro de tal impacto que se hace creativo, transformador, en el contenido y en el lenguaje, que reclama nuevas formas de expresión para una realidad antes oculta.

Las peculiaridades de este encuentro han conducido a un juicio casi unánime sobre el carácter irregular o singular de la experiencia weiliana, que nos da una primera idea de las dificultades que encontraremos al aproximarnos a este punto de nuestro estudio. Los mismos que hablan de irregularidad o singularidad en este caso son conscientes de que toda experiencia de esta clase es, por su propia naturaleza, única e irreductible: el término «mística», procedente de «mustérion», «mustikós», que significa «oculto», «secreto», viene siempre referido a una experiencia y un conocimiento extraordinarios, y por ello incomunicables, inexpresables con el lenguaje habitual. En S. Weil lo inefable de todo fenómeno místico se une a una serie de elementos peculiares para determinar que su experiencia haya sido calificada de irregular o singular más allá de la unicidad siempre ligada a la dimensión mística⁴⁸.

⁴⁷ Según el propio título de su libro *La métaphysique religieuse de S. Weil, La métaphysique religieuse de S. Weil*, París, Vrin, 1971.

⁴⁸ F. CASTELLANA comenta al respecto: «L'analisi dell'esperienza di Weil non è

Los calificativos de irregular o singular son aplicables a la autora por la imposibilidad de encuadrarla dentro de las tipologías que en este terreno suelen señalarse: no parece encajar ni en la distinción entre «mística natural» y «sobrenatural»⁴⁹ o entre «mística natural» y «religiosa»⁵⁰, ni en la que diferencia entre «mística de fusión» y «mística de unión»⁵¹. Ninguna de estas categorías —en las que tienen cabida experiencias tan dispares como las de Nietzsche, S. Juan de la Cruz, Huxley o Plotino— nos parece apta para clasificar a S. Weil, o por lo menos no lo sería sin anular o forzar en exceso alguno de sus aspectos.

Para valorar adecuadamente la experiencia weiliana hay que tener presente que no se trata de una experiencia aislada, sin continuidad en el tiempo o independiente de otros planos de su vida. Muy al contrario, los primeros contactos con lo trascendente, a pesar de

facile perché ella sfugge ad ogni possibile inquadramento in una corrente di pensiero o di spiritualità poiché frantuma ogni schema e riemerge sempre più imponente... Esistenzialismo, eccezionalità del suo genio, el non battesimo, l'esperienza mística, tutto concorre a rendere ancora più singolare e unica la sua vicenda. E, a tutti i livelli, una "diversa". Per lei si potrebbe parlare di una "unicità" alla seconda o terza potenza», S. WEIL, *La discesa di Dio*, Nápoles, Dehoniane, 1985, pp. 39-40.

⁴⁹ El propio F. CASTELLANA proporciona algunas notas distintivas entre mística natural y sobrenatural: «la mística naturale che pur presentando una fenomenologia simile a quella soprannaturale è però essenzialmente diversa; la prima è vissuta fondamentalmente all'interno del "é" del místico, che mediante tecniche opportune, cerca di dilatare la coscienza ed è di natura eminentemente intellettuale; la seconda invece vive l'Assoluto come dono e consiste sostanzialmente nella stessa vita di fede vissuta però in modo particolare. Caratteristiche della mística soprannaturale (esperienza, alleanza, amore, fede, martirio, alterità, ineffabilità, certeza, morte...). Ibid, pp. 41-42. Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée, 1966.

⁵⁰ La terminología mística natural-mística religiosa empleada con gran precisión por Zaehner puede dificultar, sin embargo, la comprensión del ambiguo significado religioso que las experiencias místicas «naturales» también poseen. Cfr. R. C. ZAEHNER, «El lugar del misticismo en la religión» en AA.VV. *El futuro de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1975.

⁵¹ En la «mística de fusión» el místico se disuelve en el objeto encontrado, desapareciendo la dualidad, mientras en la «mística de unión» se mantiene la alteridad por crear una relación personal entre sujeto y objeto místicos. Cf. F. COLOMER, especialmente su trabajo «Para una tipología de la experiencia mística»; también el resto de sus estudios sobre la relación entre mística y religión y sobre los rasgos específicos de la mística cristiana: *Carthaginensia*, Vol. II, n.º 2, 1986, pp. 225-248; «Estética y Religión», *Anales de Filosofía de la Universidad de Murcia*, Vol. I, 1983, pp. 29-43 y «Mística y Religión» *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 29-30, 1987, pp. 173-199.

ser vividos como algo repentino e inesperado, en alguna medida habían sido preparados por su certeza inquebrantable sobre la primacía del Bien en oposición al Poder, por la experiencia del «désir» como espera de la Verdad, y la experiencia de la «malheur» como atención al otro: todos ellos elementos básicos de su filosofía, encontrados en su propia vida, que la dimensión mística dota de un nuevo sentido. Es lo que impulsa a M. Blanchot a escribir: «Cuando uno se pregunta sobre "la certeza de S. Weil" (su certeza sobre el bien) hay una respuesta simple: esta certeza es de origen místico, es el eco de la experiencia extática en la que estuvo varias veces en contacto con el "bien incondicional" por un conocimiento experimental... Esta respuesta es verdadera en cierto modo, pero no basta... El verdadero conocimiento es sobrenatural. Todos los escritos de S. Weil, todos sus pensamientos se orientan hacia esta afirmación. Sólo que la palabra sobrenatural debe leerse de una manera siempre ambigua que indica tal vez la aproximación a la única "realidad" auténtica, pero que no indica nunca que sea necesario para aproximarse a ella nada sobrenatural, nada al menos que no tenga por principio y condición los datos generales: deseo, atención, obediencia, renuncia»⁵².

Cuando nos metamos de lleno en la concepción weiliana resumida por Blanchot en las últimas líneas, podremos apreciar hasta qué punto sería incompatible con ella la creencia en una intervención de Dios que no viniera anticipada por un deseo en el vacío, que fuera algo más que el diálogo entre dos renunciadas, entre dos seres que han abandonado todo poder. No en vano, tanto la descripción por parte de Weil de su encuentro místico, en la que muestra una clara conexión con su experiencia de la «malheur», como la prolongación de este encuentro en páginas escritas en un lenguaje simbólico, lleno de imágenes, paradojas y hasta contradicciones, manifiestan la dificultad de expresar una relación que se debate en una compleja síntesis de «presencia»-«ausencia». El hecho de que la experiencia mística no aparezca aquí como un fenómeno aislado y la voluntad de comunicarla revisten una singular importancia para tratar de encuadrar tal experiencia en alguno de los tipos antes mencionados, pues son notas distintivas de un determinado modo de acceso al absoluto.

En efecto, desde la tipología que distingue entre mística de fusión y mística de unión, así como si acogemos las categorías de

⁵² M. BLANCHOT, «L'affirmation (le désir, la malheur)», *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp. 165-167.

mística natural-mística religiosa, es decisivo para catalogar la experiencia en el primer o segundo grupo el que el sujeto extraiga o no de la misma unas consecuencias prácticas, cree a partir de ella, comunique a los demás las posibilidades de transformación interior que él ha experimentado. En el caso de una experiencia claramente encuadrable en la mística fusional o natural, como es la de Nietzsche en Sils Maria —por aludir a un ejemplo que ha sido comparado al de Weil— la dualidad bueno-malo (altruismo-egoísmo) desaparece, y la relación con el otro se desvanece ante la disolución de la persona en el encuentro fusional con el todo cósmico⁵³. Nada más lejos de nuestra autora que la indiferencia hacia los acontecimientos históricos, la despreocupación por los demás o la sensación de situarse más allá de lo justo y lo injusto, que produce una experiencia de este tipo. Su encuentro místico no supone un desinterés por lo que antes conformaba el objeto de su atención, sino el paso a un estado de conciencia⁵⁴ en el que todo ello se hace más real. Por lo menos esto es lo que Weil continúa manifestando en todos sus escritos posteriores y lo que parece deducirse del compromiso social y la inquietud política presentes hasta su muerte⁵⁵.

⁵³ NIETZSCHE en «La inocencia del devenir» lo manifiesta en los siguientes términos: «Somos brotes de un único árbol, ignorando qué podemos devenir en beneficio del árbol. Más nuestra conciencia nos sugiere que queremos y debemos serlo "todo", una fantasía del "yo" y todo "no-yo". ¡Dejemos de sentirnos tal yo fantástico! ¡Aprendamos paso a paso, a echar por la borda al presunto individuo! ¡Descubramos los errores del ego! ¡Percatémonos del "egoísmo en cuanto error"! ¡No le contraponamos en absoluto como término antitético el altruismo! ¡Sería el amor a los otros presuntos individuos! ¡Pasemos más allá de "mí" y "ti"! ¡Sintamos cósmicamente!», *Obras completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, T.V., p. 647.

⁵⁴ Por ejemplo, también la denominada «mística psicodélica» producida por alucinógenos, tal como la describe Huxley. Cf. *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, Barcelona, Aedhasa, 1984.

⁵⁵ M. CASTELLANA ve en Weil un ejemplo claro de oposición a lo que Bergson califica de «misticismo incompleto», esto es, al «che porta all'inattività e al blocco del divenire, cioè fermarsi per contemplarsi. Al contrario il místico completo non perde mai di vista l'uomo; l'azione è lo sviluppo e il completamento della contemplazione. Passività e attività, contemplazione e azione sono in relazione reciproca, no occasionale, ma strutturale», op. cit., p. 53. Para entender en todo su sentido la repercusión en el ámbito práctico de la concepción bergsoniana de la mística y de la «emoción creadora que se difunde necesariamente, que comunica y arrastra» remitimos a las reflexiones de F. J. DE LUCAS sobre la serie «Intuición-Elan d'amour—Aspiración-Obligación», en «H. Bergson: la justicia, entre presión social y elan d'amour», *Anuario Filosófico*, Vol. XIII, n.º 2, 1980, pp. 27-65, especialmente pp. 43-44.

G. Bataille realiza una lectura de la dimensión mística en S. Weil que proporciona sugerentes puntos de reflexión en la línea de lo expuesto. El artículo «La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit» incluye las siguientes afirmaciones: «Que el cristianismo sea "moral" y por ello el instrumento de la instauración de un orden no podría caer bajo el golpe de una dura crítica. Pero, como fue sin duda inevitable, ha dado una consagración a la confusión entre el interés y el "bien". La propia S. Weil sabía que la verdad del cristianismo no era el bien público, sino lo que los místicos revelaban. Se deja llevar por la seducción de las obras útiles, pero no deja de prestar al "mal" un testimonio semejante al de los místicos. Indudablemente, hubo en ella, más allá de las obras útiles, una atracción dominante hacia el mal y a la alteración del orden de las cosas que es la "malheur". Es cierto que a la fulguración de la idea de anonadamiento se liga la consideración precisa del bien público. Pero la fulguración en sí misma es inconmensurable por el interés»⁵⁶. M. Castellana, en el capítulo que dedica a examinar las relaciones entre Bataille y nuestra autora dentro de su libro *Mística e rivoluzione in Simone Weil* (1978), ilustra estas consideraciones con su propia visión del pensamiento weiliano.

M. Castellana comienza su análisis explicando el punto de que parte Bataille en su interpretación de la obra de S. Weil; así escribe: «Por un lado hace ver que se produce en Weil una contradicción, vivida realmente, entre una verdad afirmada, la inmutabilidad de las leyes fundadas en la obligación, y la experiencia real, que la lleva por senderos distintos de los admitidos teóricamente y en llamativo contraste con ellos, esto es, la experiencia mística, abierta y en continua tensión. Por otro lado, Bataille se siente próximo del resultado de la experiencia de S. Weil, en la búsqueda de "su salida", que, sin quererlo, llega a un punto en que demuestra la imposibilidad y la derrota de cualquier proyecto moral basado en el concepto de bien, considerado en su estabilidad deontológica. La experiencia mística derrumba cualquier búsqueda del bien, entendido como axioma»⁵⁷. Castellana desarrolla la idea de Bataille del significado que reviste la mística como apertura extrema frente al carácter cerrado de la moral, y se refiere nuevamente a la forma en que puede

⁵⁶ G. BATAILLE, «La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit», *Critique*, V, 40, 1949, p. 801.

⁵⁷ M. CASTELLANA *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., pp. 113-114.

ser aplicado al caso de nuestra autora: «La experiencia de Weil es mística para Bataille en este sentido, es decir, vivida en su pureza como alternativa y remedio radical al cristianismo practicado, ya que precisamente la verdad cristiana puede tener cierto sentido sólo en esta medida, en la "noche oscura" del "vide" místico; pero Weil quiso comunicar su experiencia de por sí incomunicable, usando un aparato conceptual con categorías de la vieja moral que se superponen, conduciéndola hacia un pasado histórico, el mundo griego»⁵⁸.

Por consiguiente, según esta interpretación, la obra weiliana adolece de una contradicción interna que se plasma especialmente en la ruptura del discurso filosófico en su escritura fragmentaria. Para Bataille la mística es algo independiente y, podríamos decir, incompatible con la religión y la moral, pues consiste justamente en superar la dicotomía bien-mal por una percepción de la realidad que libera de la obediencia a las normas morales y de la exigencia de conversión propia de la conciencia religiosa⁵⁹.

No cabe duda de que ciertamente en Weil la experiencia mística, lejos de suponer esta especie de libertad «dionisiaca», conduce a un reforzamiento en su filosofía de las ideas de bien y obligación, y comporta ante todo la búsqueda de una conversión basada en la obediencia y la renuncia. Lo que no puede comprender Bataille es la posibilidad de que, partiendo de estas ideas y del reconocimiento de la necesidad de conversión, se llegue también a una crítica de la religión y la moral cuando éstas degeneran en un conjunto de deberes impuestos al hombre como algo externo y asfixiante⁶⁰.

⁵⁸ Ibid, p. 118.

⁵⁹ Cf. G. BATAILLE, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971.

⁶⁰ En el cristianismo la admisión de la vinculación entre valor moral y valor religioso no significa una identificación entre ambos; el cristianismo reconoce un «más allá de la moral y un más allá de la razón», pero ello no implica la superación de la oposición bien-mal, la simple eliminación de la exigencia moral. Cf. H. DE LUBAC, *Mística e misteri cristiano*, Milán, Jaca Book, 1979, pp. 121-125. En una línea muy cercana como veremos a la de S. Weil, el escritor ortodoxo O. CLEMENT, nos habla de una antropología cristiana que aborda «el tema del bien y del mal, no con el lenguaje de la moral de los valores, sino con el del ser y la nada, la vida y la muerte, la comunión y la división, la enfermedad y la curación», pues ha llegado el momento de «justificar el bien», «no el bien vil del moralismo, sino el bueno-y-bello como participación en la plenitud de Dios. Un bien que no tenga sabor de moral, sino de ser y comunión», *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, trad. M. González, 1983, pp. 15 y 71.

Desde un tipo de experiencia interior, que, como la de Bataille, se concibe a sí misma como única alternativa real de liberación por el acceso a la inocencia impersonal de la naturaleza, parece inaceptable cualquier intento de articular la sabiduría del místico con una actitud de adoración, de escucha y de gratitud.

Esta actitud hace patente la referencia al Absoluto como «alguien» a quien el sujeto reconoce y con el que se relaciona. En la mística de fusión o en la mística natural, según dijimos, la alteridad desaparece porque se alcanza la unificación con el Todo, perdiendo su sentido la idea de un Dios personal que ama al hombre y al que el hombre puede amar. La presencia del amor es el elemento que permite encuadrar más claramente una experiencia en el ámbito de la llamada mística de unión —de «comunión»—, o, dicho de otra forma, de una mística que puede tildarse de religiosa por respetar la «relación con Dios». Los términos en que Weil expresa su experiencia mística no ofrecen dudas a este respecto; basta ver la alusión constante a Cristo y la manifestación de un «contacto real, de persona a persona, entre un ser humano y Dios», o de una «presencia de amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado». Como hemos señalado, esta experiencia no aparece aislada, sino que será continuada por otros muchos encuentros con Cristo, según las palabras de nuestra autora. Esta identificación del objeto místico con Cristo es bien significativa y no deja de sorprender teniendo en cuenta su educación y toda su trayectoria⁶¹.

La descripción de su propia experiencia introduce, por consiguiente, a S. Weil en el campo de la mística religiosa, allá donde el sujeto «se une» al objeto místico revistiendo un carácter personal; de momento nada impediría hablar incluso de la existencia de una presencia mística cristiana, ya que la certeza sobre la presencia de Cristo nunca es puesta en cuestión por ella misma. En los escritos filosófico-religiosos y en los fragmentos que conforman los Cahiers

⁶¹ F. CASTELLANA desarrolla ampliamente la cuestión de la certeza de nuestra autora respecto a la presencia de Cristo, pues «Weil parla della sua esperienza di Cristo con una sicurezza totale e inscalfibile», y ello nos hace preguntarnos: «Dónde le viene questa certezza?... Anche dopo il 1938 continuerà a cercare molto criticamente, specialmente in ordine al suo ingresso ufficiale nella chiesa cattolica. Neppure la sua educazione familiare e culturale possono dare una spiegazione ragionevole e sufficiente di questa certezza... Il fatto di questa sicurezza rimane nel caso di Weil sorprendente a senza giustificazione sufficiente. Ella è cosciente che questa certezza viene dall'alto», op. cit., pp. 43 a 50.

se encuentran numerosas referencias a la Trinidad, a la relación nupcial entre el alma y Dios y a la «atención», el «deseo» y la «espera» como claves de salvación, siendo todos ellos elementos típicos de la mística cristiana, ausentes por completo en experiencias como la de Nietzsche o Bataille. Sin embargo, muchos otros aspectos de la literatura de Weil contrastan bruscamente con estos elementos, dando lugar a la irregularidad o singularidad antes anunciada, que nos obliga a coincidir con todos los que han destacado la enorme dificultad de la interpretación de la contribución weiliana en este terreno.

Si, por una parte, Weil elabora su doctrina sobre la base de elementos de clara raigambre cristiana, por otra parte, en efecto, su concepción de la «decreación» —en la que entran en conflicto lo personal y lo impersonal—, sus reflexiones acerca de la temporalidad —partiendo de la crítica a la idea de progreso— así como sus referencias a universos culturales de los que se declara deudora y que ella misma opone a la tradición judeo-cristiana, manifiestan la distancia de su filosofía respecto a esta tradición, tal como podremos ver más detenidamente al estudiar estos aspectos. También sería difícil integrar en una consideración cristiana de la mística la relación que Weil propone entre mística y religión, no en el sentido antes expuesto de disolución de la segunda por la eliminación del reconocimiento y la relación con Dios, sino en una línea cercana a la de Bergson, a pesar de la crítica que la autora realiza de la filosofía bergsoniana. Para Weil, como para Bergson, la mística es la fuente auténtica de las diferentes religiones⁶², el origen común del que surge la Verdad que las religiones positivas encierran. J. M. Perrin comenta al respecto: «Bergson ve en el testimonio de los místicos la única vía de acceso al conocimiento de Dios, sorprendido como estaba por el valor deslumbrante y la convergencia de los diversos místicos, incluso en la diversidad de sus culturas y de sus religiones... Simone Weil llega a la misma conclusión en lo que concierne a la experiencia mística»⁶³.

Poner el acento en esta convergencia de los diversos místicos e identificar lo mejor de la religión con el conocimiento directo de la

⁶² Las consideraciones de BERGSON son bien elocuentes en este sentido con afirmaciones como la siguiente: «La religión es al misticismo lo que la divulgación es a la ciencia», *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, Quadrige/Presses universitaires de France, 1982, p. 253.

⁶³ J. M. PERRIN, *Mon dialogue avec S. Weil*, París, Nouvelle Cité, 1984, p. 51.

verdad última que sólo la mística proporciona, corre al menos el riesgo de abocar en una solución gnóstica⁶⁴, tantas veces considerada la clave para interpretar la obra weiliana. Estos rasgos de talante gnóstico no serían aceptables desde la teología cristiana, que, con notables variantes según los casos⁶⁵, siempre ve la santidad como el fin último del hombre, venga o no acompañada de la experiencia mística, nunca equiparable a la vida religiosa provista de otras posibilidades.

Una objeción puede paralizar en este momento la aproximación a los motivos gnósticos del pensamiento de Weil; la objeción hace referencia a la confusión en que incurriríamos si pusiéramos en un mismo plano el estudio de su experiencia mística, de la que habla en los textos transcritos, y el estudio de los escritos en que revela sus reflexiones sobre el fenómeno místico como parte de su concepción filosófica. Podría pensarse entonces que los aspectos que la separan del cristianismo, presentes en estos escritos, no afectan a su propia experiencia, la cual, narrada en los términos que conocemos, encajaría perfectamente en la mística cristiana. Sin embargo, aun admitiendo lo razonable de esta objeción, hay un punto decisivo que dificulta esta inclusión, y que, por cierto, tiene mucho que ver con la referida tendencia gnóstica y sincretista; se trata de su negativa a entrar en la Iglesia católica, de cuyo «umbral», como ella misma afirma⁶⁶, no

⁶⁴ F. SCHUON es el autor contemporáneo más representativo de la gnosis que propugna la superioridad de la mística respecto a las diversas religiones y la identificación de todos los místicos, tal como puede verse en su obra *De l'unité transcendante des religions*, París, Seuil, 1979.

⁶⁵ Debe tenerse en cuenta que dentro del cristianismo la valoración de la mística es radicalmente distinta en el ámbito católico y ortodoxo, por una parte, y en el protestante, por otra, pues «mientras para los católicos y los ortodoxos la experiencia mística está dotada de "ratio", es decir, de fundamento en la realidad de la fe, que expresa de un modo original, para los protestantes, con K. Barth a la cabeza, no deja de ser una especie de "ateísmo esotérico" situado, propiamente hablando, fuera de los confines de la fe», F. COLOMER, «Para una tipología de la experiencia mística», cit., p. 237.

⁶⁶ J. M. PERRIN señala al respecto: «Quand S. Weil vient me voir en juin 1941, elle me définissait sa position "au seuil de l'Eglise", le plus près que l'on puisse en être quand on reste dehors. C'était, de sa part, réelle illusion. Elle était très loin du christianisme et semblait, sur bien des points, fort ignorante», *S. Weil telle que nous l'avons connue*, París, La Colombe, 1952, París, Fayard, 1967, p. 49. También G. THIRON comenta: «On a dit et répété qu'elle était au seuil de l'Eglise. C'est vrai. Mais cette proximité même, qui ne voulut jamais devenir intériorité, pose déjà un

pudo pasar por una serie de razones del máximo interés. La posición de Weil ante la Iglesia es particularmente importante para comprender su pensamiento, además de ayudar a situar su experiencia mística⁶⁷.

3. Proximidad y distancia respecto a la Iglesia

Llegamos así a un momento crucial de la biografía y la obra de Simone Weil, ya que el conocimiento de su actitud y sus opiniones respecto a la Iglesia sirve como primera aproximación a su «pensamiento maduro», es decir, al sector de su contribución que suele situarse más o menos a partir de 1939.

Páginas atrás aludimos a la sorpresa que suscitaría la lectura de alguno de los últimos textos de Weil sin una previa consideración de los factores que conducen a la nueva orientación de su obra. Tras estudiar la producción de 1936 a 1939 y las experiencias que marcaron fuertemente su itinerario, ya no nos sorprende cuanto podamos leer sobre el desarraigo, la «malheur», o sobre la búsqueda del Bien a través de la mística: elementos todos que alcanzarán su pleno desarrollo en la literatura que analizaremos a continuación. Las reflexiones acerca de la Iglesia poseen una singular importancia porque representan la dificultad de compatibilizar estos elementos, cada vez más presentes en su obra, con toda su formación anterior al tiempo que muestran las bases en que se asienta el resto de sus aportaciones hasta su muerte en agosto de 1943.

Aunque sobre la actitud de S. Weil ante la Iglesia se han pronun-

redoutable problème. Refuser d'entrer quand on est au seuil est le signe d'un profond éloignement intérieur...». La conclusión de Thibon es de gran interés si pensamos en una actitud muy generalizada entre los intérpretes del pensamiento weiliano: «Nous n'avons pas à baptiser, morte, celle qui n'a pas voulu être baptisée vivante», *Ibid.*, p. 181.

⁶⁷ En el caso de la mística cristiana, como afirma rotundamente H. U. VON BALTHASAR, «el misterio objetivo goza de preeminencia sobre el reflejo experimental subjetivo», *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Edica, 1985, p. 333. La exclusión de la mediación eclesial en la relación entre el hombre y Dios, la ausencia de la dimensión comunitaria, son rasgos dependientes de la preeminencia otorgada a la mística por aquellos que la sitúan en el origen y en el destino último de toda religión. La mística cristiana supone siempre una sumisión al Misterio en la objetivación de su revelación, a su manifestación histórica, doctrinal y sacramental, que es prioritaria respecto a la propia experiencia interior.

ciado buen número de autores, en continuidad con lo apuntado en torno a la experiencia mística, parece imprescindible otorgar la palabra a quienes fueron testigos directos de su lucha interior en cuanto a la recepción no culminada del bautismo. Nos referimos a J. M. Perrin y G. Thibon, coautores de *Simone Weil telle que nous l'avons connue* y autor el primero de ellos del libro *Mon dialogue avec Simone Weil*. Ambas obras describen con detenimiento la relación que mantuvieron con Weil los dos depositarios de sus escritos y responsables de su posterior publicación; relación que tuvo su inicio en 1941 en Marsella, a donde había llegado con sus padres tras la entrada en París de las tropas alemanas.

La breve etapa de Marsella, del verano de 1940 al verano de 1942, es, sin duda, la más fecunda de la obra de Weil, consolidándose lo más original de su filosofía. El año siguiente, en el que viaja de Marsella a Nueva York y después a Londres, es también muy productivo, sobre todo en los meses de colaboración en la Dirección del Interior de lo que sería el Gobierno provisional de la República francesa, bajo las órdenes de M. Closon.

Si de entre las obras que abordan la preocupación religiosa de Simone Weil en Marsella, las de Perrin y Thibon son las más recomendables, para conocer las propias palabras de la autora al respecto debemos acudir sobre todo a las cartas recogidas en *Attente de Dieu*, donde se encuentran diseminadas las razones que le separan de la Iglesia, a pesar de esta declaración contenida en su primera carta: «Amo a Dios, a Cristo y la fe católica, tanto como le es posible amarlos a un ser tan miserablemente insuficiente... Me gusta la liturgia, los cantos, la arquitectura, los ritos y las ceremonias católicas»⁶⁸; o esta otra afirmación en un texto posterior: «Creo en Dios, en la Trinidad, en la Encarnación, en la Redención, en la Eucaristía, en las enseñanzas del Evangelio»⁶⁹.

¿Cuáles eran, entonces, las razones que impedían la entrada de Simone Weil en la Iglesia? No es fácil tampoco comprender qué es lo que la condujo tan claramente al «umbral», como ella dice, de la Iglesia católica y por qué nunca dudó en pertenecer a cualquier otra confesión religiosa⁷⁰. La respuesta a estos interrogantes nos lleva a

⁶⁸ S. WEIL, «Hésitations devant le baptême», *AD*, p. 21.

⁶⁹ S. WEIL, «Dernier texte», *PSO*, p. 149.

⁷⁰ En efecto, «Ce n'est pas Prométhée qu'elle rêve de rejoindre en non supplice. Jamais la question ne s'est posée pour elle de l'entrée dans une Eglise, si ce n'est

adentrarnos en su peculiar visión de la historia, que aparece en el centro de su concepción filosófica como veremos a continuación.

Ante todo, hay que reparar en el hecho de que para quien había sido educada en un ambiente familiar agnóstico y en la escuela laica de principios de siglo, y había desempeñado toda su actividad en medios sindicalistas carentes de preocupación religiosa, no era fácil adecuar su pensamiento a una serie de afirmaciones doctrinales que se le presentaban como algo exterior, ajeno, y en muchos casos contrario a lo que se le manifestaba en la propia experiencia. Como hemos visto, S. Weil tuvo siempre la certeza del contacto con Cristo y la convicción de que de todas las confesiones religiosas la «fe católica» es «la más llena de luz», la única que desearía hacer suya si no se encontrara ligada a una realidad histórica e institucional para ella incompatible con el sentido de universalidad que había descubierto experimentalmente.

No cabe duda de que Weil permanece fuera de la Iglesia ante todo por la ausencia en la tradición eclesial de lo que sería, a su juicio, una auténtica universalidad —catolicidad— en el reconocimiento de la «revelación». Los distintos argumentos que esgrime para explicar su peculiar posición confluyen en esta observación primera, que se va convirtiendo en un punto crucial relacionado íntimamente con el resto de elementos de su filosofía. Más tarde observaremos cómo, sin embargo, quien reclama con tanta insistencia una aceptación por parte de la Iglesia de todas las «verdades» expresadas de diferentes formas a lo largo del espacio y el tiempo, sin que ninguna sea excluida de antemano por razones dogmáticas, llegará a marginar por completo de la Revelación a una serie de pueblos y culturas que reciben una condena global para todas sus manifestaciones.

El lugar privilegiado que para S. Weil posee la mística en la economía de la salvación, después de su propia experiencia, conecta directamente con la pretensión universalista de su concepción filosófico-religiosa. Aunque su experiencia personal venga siempre referida a un encuentro personal con Cristo, y le lleve a aproximarse a la fe católica tal como hemos visto hasta ahora, hay que considerar con atención las afirmaciones siguientes: «Dios me había impedido mi-

dans l'Eglise catholique. C'est là, aun coeur de cette Eglise que le dynamisme intérieur de la grâce, comme son expérience profonde, la poussait», J. KAELIN, «L'Expérience mystique de Simone Weil et la foi théologique» en AA.VV. *Réponses aux questions de Simone Weil*, París, Aubier Montaigne, 1964, p. 75.

sericordiosamente leer a los místicos para que me pareciera evidente que yo no había fabricado este encuentro absolutamente inesperado. Sin embargo, todavía rehusé a medias, no mi amor, sino mi inteligencia. Pues me parecía cierto, y lo creo todavía hoy, que nunca se resiste demasiado a Dios si se hace por pura preocupación por la verdad. Cristo quiere que se prefiera la verdad a él, pues antes de ser Cristo es la verdad. Si uno se aparta de él para ir hacia la verdad, no se hará un largo camino sin caer en sus brazos. Después de esto es cuando sentí que Platón es un místico, que toda la *Ilíada* está bañada de luz cristiana, y que Dionisio y Osiris son en cierta manera Cristo mismo; y mi amor se duplicó por ello»⁷¹.

Reflexiones de este tipo presiden todos los escritos weilianos en adelante, muy particularmente aquellos que surgen de las conversaciones con Perrin y de las reuniones organizadas por él para analizar las coincidencias de las diversas religiones y tradiciones místicas; así, los textos recogidos en *Intuitions préchrétiennes* y *La source grecque*, o el largo manuscrito *Lettre à un religieux*, redactado en Nueva York para mostrar todas las semejanzas detectables en culturas alejadas espacial y temporalmente junto al estudio comparativo de culturas y de experiencias religiosas y místicas a lo largo de la historia, Simone Weil desarrolla en Marsella otras actividades de signo variado: colaboración en distintos grupos y revistas —como *Cahiers du Sud*, la *Société d'études Philosophiques* y *Cahiers du Témoignage Chrétien*—, defensa a sectores marginados procedentes de las colonias o delincuentes, y trabajo agrícola durante algunos meses, por citar sólo las más destacadas por sus biógrafos. La lectura y traducción de textos griegos y orientales, en especial presocráticos, platónicos y estoicos, por un lado, y el *Bhagavad-Gitā* y los *Upanishads* por otro, así como de textos pertenecientes al folklore de pueblos diversos, forman parte de su preocupación religiosa de igual modo que su relación personal con Perrin o sus otros vínculos con el cristianismo. Pues, a su juicio: «No existe el punto de vista cristiano y los otros, sino la verdad y el error. No: lo que no es cristiano es falso, sino: todo lo que es verdadero es cristiano»⁷².

Pero desde la perspectiva weiliana, la historia muestra que la Iglesia opera de forma inversa a la resumida en este último párrafo, y ello se deja ver principalmente en dos puntos: el primero alude al

⁷¹ S. WEIL, «Autobiographie spirituelle», cit. *AD*, pp. 45-46.

⁷² S. WEIL, «Cahiers d'Amérique», *CS*, p. 24.

uso histórico de la condena por anatema de pensamientos considerados contrarios a los dogmas pronunciados por la Iglesia; el segundo es definido como la ausencia de un cristianismo que sea efectivamente católico.

J. M. Perrin recuerda el rechazo por parte de S. Weil de la fórmula agustiniana «Fuera de la Iglesia, ninguna salvación», del que se derivan las citadas desavenencias. En este sentido comenta: «Hay que reconocer que uno no puede imaginarse una formulación del misterio cotidiano más contraria a su espíritu que tal proposición. Es diametralmente opuesta a su apertura a lo universal y más opuesta todavía a su experiencia de Cristo como único Mediador y Redentor... Recuerdo que en alguno de nuestros encuentros yo llevaba bajo el brazo un volumen en braille del "Cathéchisme des incroyants" del P. Sertillanges, uno de los mejores teólogos de nuestro tiempo que dedica un capítulo a la cuestión: Simone escuchaba ávidamente, hacía suyos los pensamientos del autor, pero, por no sé qué extraña obstinación, no se dejaba convencer del todo»⁷³.

A continuación, Perrin reflexiona acerca de la proximidad de la postura weiliana y las declaraciones del Vaticano II, que «a este respecto han resultado evidentes para hacer comprender que el amor de Cristo se ofrece a todo hombre y que cualquiera, si es fiel a su conciencia, puede ser asociado al misterio pascual»⁷⁴; una consideración detenida de la doctrina de Sto. Tomás sobre la «fe implícita» mostraría también, a su juicio, la penetración de las intuiciones de nuestra autora en este tema. El libro colectivo, *Réponses aux questions de Simone Weil*, proporciona, en esta línea, numerosos textos que ayudan a aproximarse a los aspectos en que Weil se anticipa al espíritu del Concilio⁷⁵. Parece interesante tenerlo en cuenta, aunque no entremos ahora a evaluar la novedad de la obra de Weil en esta vertiente o su relación con escritos brillantes de la teología contemporánea, como por ejemplo los de K. Rahner sobre los «cristianos anónimos»⁷⁶.

⁷³ J. M. PERRIN, *Mon dialogue avec S. Weil*, op. cit., pp. 86-97.

⁷⁴ *Ibid*, p. 87.

⁷⁵ No debe olvidarse que tanto JUAN XXIII como PABLO VI han manifestado su admiración por la figura y la obra de S. WEIL. Cf. J. M. PERRIN, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p. 92; A. GUITTON, *Entretiens avec Paul VI*, París, Fayard, 1967, p. 142.

⁷⁶ Cf. B. SERBOUÉ, «Karl Rahner y los "cristianos anónimos"», *Selecciones de teología*, n.º 99, Vol. 25, 1986, pp. 197-204.

En este sentido, hay que tener presente el momento en que Simone Weil escribe sobre la Iglesia, y, en concreto, sobre el uso de las dos palabras que según manifiesta reiteradamente le impiden entrar en ella, las palabras «anathema sit», que han ido perdiendo protagonismo en la evolución del Magisterio eclesial justamente desde los años en que aparecen los escritos weilianos. En su «Autobiografía espiritual» desarrolla su opinión al respecto matizándola con una serie de observaciones que conectan perfectamente con las consideraciones de carácter sociopolítico arriba vertidas; así podemos leer: «La Iglesia actualmente defiende la causa de los derechos imprescriptibles del individuo contra la opresión colectiva, de la libertad de pensar contra la tiranía. Pero son causas que abrazan voluntariamente los que se encuentran momentáneamente con que no son los más fuertes. Es su único medio de volver a ser un día quizá los más fuertes. Esto es bien conocido... Para que la actitud actual de la Iglesia sea eficaz y penetre verdaderamente, como una cuña, en la existencia social, sería necesario que dijera abiertamente que ha cambiado o que quiere cambiar. De lo contrario, ¿quién podría tomarla en serio recordando la Inquisición?... Después de la caída del Imperio romano que era totalitario, fue la Iglesia la primera que estableció en Europa, en el S. XIII, después de la guerra de los Albigenses, un esbozo de totalitarismo. Este árbol ha tenido muchos frutos. Y el resorte de este totalitarismo es el uso de estas dos breves palabras: "anathema sit"»⁷⁷.

Weil analizará en otros contextos la cruzada contra los albigenses y lo que supuso para las regiones del Languedoc la conquista de Simón de Monfort; en cualquiera de sus referencias a una determinada etapa histórica está presente la búsqueda de su significación religiosa, y un juicio sobre la autenticidad de su inspiración en relación siempre al respeto de la conciencia que implica. Desde la perspectiva weiliana, la Iglesia en su lucha contra la herejía mantiene un mecanismo de opresión espiritual y mental que impide el contacto libre entre el hombre y Dios, pues «la función propia de la inteligencia exige una libertad total, que implica el derecho a negar todo y ninguna dominación. Donde quiera que usurpe un precepto hay un exceso de individualismo. Donde quiera que se sienta molesta hay una colectividad opresiva o varias»⁷⁸.

⁷⁷ S. WEIL, «Autobiographie spirituelle», cit. *AD*, pp. 60-61.

⁷⁸ *Ibid*, p. 56.

La primacía de la mística se encuentra aquí tan implicada que S. Weil escribe a continuación: «Cuando auténticos amigos de Dios —como fue a mi entender el maestro Eckhart— repiten palabras que han escuchado en lo secreto, entre el silencio, durante la unión de amor, y que están en desacuerdo con el magisterio de la Iglesia, es simplemente que el lenguaje de la plaza pública no es el de la habitación nupcial... La palabra de Dios es la palabra secreta. Quien no ha escuchado esta palabra, aunque se adhiera a todos los dogmas enseñados por la Iglesia, carece de contacto con la Verdad»⁷⁹. En la óptica de nuestra autora, sólo la experiencia personal es fuente de conocimiento y amor sobrenatural; la mística, como bien sabemos, supera a la teología, convertida la primera en la verdad de la religión.

Sin embargo, todo ello no impide que la Iglesia ocupe un decisivo papel desde el planteamiento de Weil, pues «la función de la Iglesia como conservadora colectiva del dogma es indispensable», pero, «comete un abuso de poder cuando pretende coaccionar al amor y a la inteligencia a tomar su lenguaje por norma. Este abuso de poder no procede de Dios. Viene de la tendencia natural de toda colectividad, sin excepción, a los abusos de poder»⁸⁰. Otro fragmento, recogido en las últimas ediciones de *Attente de Dieu*, perfila este aspecto incluyendo las primeras alusiones a la «attention», noción clave para entender la obra weiliana de madurez. Entresacamos las frases más relevantes del texto: «En cuanto a la existencia de un bloque compacto de dogmas fuera del pensamiento, creo que este bloque compacto es algo infinitamente precioso. Pero creo que se ofrece a la atención más que a la creencia. Cuando en un tal bloque se han captado de forma manifiesta puntos de luz, se debe pensar que las partes oscuras lo parecen lo más a menudo porque no han sido miradas con la suficiente atención»⁸¹.

A la vista de las razones que S. Weil invoca para explicar su posición ante la Iglesia, puede entenderse su insistencia en considerarla la única coherente con una vocación personal que no procede de sí misma. Sin duda, pretende ser fiel a sus propias convicciones cuando reafirma su negativa a recibir el bautismo, pues iría en contra de su percepción experimental de la Verdad, y de su solidaridad con

⁷⁹ Ibid, pp. 57-58.

⁸⁰ Ibid, pp. 58-59.

⁸¹ S. WEIL, *AD*, pp. 248-249.

aquellos que están fuera de la Iglesia, si aceptara entrar en una estructura doctrinal e institucional para ella excluyente y opresiva. Una carta de enero de 1942 aborda esta cuestión con claridad en los términos siguientes: «Me parece que la voluntad de Dios no es que yo entre en la Iglesia actualmente... No puedo dejar de continuar preguntándome si, en estos tiempos en que una parte tan grande de la humanidad está impregnada de materialismo, Dios no quiere que haya hombres y mujeres que se entreguen a él y a Cristo y que, sin embargo, permanezcan fuera de la Iglesia. En cualquier caso, cuando me figuro concretamente y como una cosa que podría estar próxima el acto por el que entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me produce más pena que el de separarme de la masa inmensa y desgraciada de los no-creyentes»⁸². Es fácil advertir nuevamente la semejanza entre la actitud weiliana y la de Bergson en esta última declaración⁸³.

Pero en Simone Weil, el sentimiento de comunión con los que quedan fuera de la Iglesia recorre el espacio y el tiempo, y llega a alcanzar a todos los que deberían ser considerados cristianos y que, sin embargo, no tienen de hecho un tal reconocimiento. La auténtica catolicidad —universalidad— se condensa en este reconocimiento, que condiciona la posibilidad de una encarnación plena del cristianismo. Sus palabras al respecto son las que mejor permiten comprender esta idea fundamental de su contribución: «Desde mi punto de vista el cristianismo es católico de derecho y no de hecho. Tantas cosas están fuera de él. Toda la inmensa extensión de los siglos pasados, anteriores a los veinte últimos; todos los países habitados por razas de color, toda la vida profana en los países de raza blanca, en la historia de estos países, todas las tradiciones acusadas de herejía, como la tradición maniquea y albigense; todas las cosas surgidas del Renacimiento, muy a menudo degradadas, pero no sin valor». La conclusión es especialmente elocuente: «Yo pienso, y Vd.

⁸² S. WEIL, «Hésitations devant le baptême», cit, *AD*, pp. 18-19.

⁸³ F. D'HAUTEFEUILLE aborda este tema afirmando: «Cependant ni Bergson ni S. Weil n'entreront officiellement dans l'Eglise pour des raisons en partie semblables en apparence, mais au fond très différentes. Bergson ne veut pas abandonner ses frères au moment où l'épreuve va fondre sur eux. Simone Weil ne veut pas abandonner ses chers hérétiques puisqu'elle ne peut pas les faire entrer avec elle. Seulement, chez l'intellectuel Bergson, il s'agit d'un obstacle sentimental... chez l'ardente Simone, la résistance est surtout d'ordre intellectuel», *Le tourment de Simone Weil*, Desclée de Brouwer, 1970, pp. 34-35.

también (Perrin), que la obligación de los dos o tres próximos años, obligación tan estricta que no se puede conculcar sin traición, es la de hacer aparecer al público la posibilidad de un cristianismo verdaderamente encarnado... Pero todo está tan ligado a todo que el cristianismo sólo puede estar verdaderamente encarnado si es católico, en el sentido que acabo de definir»⁸⁴.

⁸⁴ S. WEIL, «Autobiographie spirituelle», cit, AD, pp. 52-53.

III. CONTRA LA HISTORIA DE LOS VENCEDORES

1. *Una polémica interpretación de la historia*

Las consideraciones de S. Weil sobre la Iglesia nos conducen a uno de los aspectos más interesantes y originales de su pensamiento; sin duda también, uno de los más confusos y criticables, el que ha provocado mayor indignación y rechazo por parte de los lectores de la obra weiliana; en definitiva, un punto central de su filosofía, que ha invalidado para muchos el resto de sus aportaciones, algunas de las cuales, vistas por separado, hubieran parecido seguramente muy destacables a estos mismos intérpretes. Nos referimos al peculiar método con que Weil realiza su recorrido histórico en busca de los pueblos, las culturas y las doctrinas cuya inspiración procede, a su juicio, de una fuente auténtica. Tal búsqueda no nace en ella de una inquietud puramente historiográfica, sino que, según todo lo expuesto, es una de las dimensiones de su preocupación religiosa, para su conversión interior y para fundamentar una transformación radical del mundo contemporáneo.

La cuestión de fondo podría enunciarse diciendo que esta transformación es equivalente a la encarnación real del cristianismo, que depende de su «catolicidad» en el sentido específico dado por ella al término. Lo que conocemos de S. Weil, de la experiencia mística y de sus manifestaciones sobre la Iglesia, contribuye a comprender la evolución de la obra weiliana desde los años en que la crítica y la alternativa a la opresión se situaba al margen de la cuestión religiosa. En este momento parece posible entender hasta qué punto la inversión

de los elementos opresivos del mundo actual depende, en efecto, para Simone Weil de lo que ella considera el redescubrimiento de la verdad universalmente revelada.

Volviendo a lo dicho anteriormente acerca de los escritos weilianos sobre la guerra y el colonialismo, aparece clara esta preocupación por encontrar bases sólidas en que asentar un nuevo orden para después de la contienda. La situación internacional pone violentamente al descubierto una crisis profunda del mundo contemporáneo, que si no es atajada en sus raíces seguirá presente después de la guerra manifestándose en otras formas de opresión y violencia. Hitler representa para S. Weil la plasmación histórica de la exacerbación de los valores y principios dominantes en nuestra época; la encarnación de lo más negativo de una concepción de la realidad en la que todos nos movemos sin apenas darnos cuenta.

En efecto, el artículo que se adentra detenidamente en el tema, el titulado «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», parte de la descripción de la Alemania nazi para buscar a lo largo de la historia los antecedentes de la política hitleriana, que se sitúan desde el punto de vista de Weil en la Roma imperial y en determinados rasgos característicos de la edad moderna. Al igual que en este texto, en el posterior de 1943, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», desarrolla una larga reflexión sobre los aspectos comunes al régimen nazi y los métodos coloniales en conexión una vez más con el Imperio romano; se trata de una nueva tentativa para superar los análisis concretos de determinadas situaciones coloniales y descubrir los elementos que configuran toda dominación colonial, entrando de lleno en sus valiosas consideraciones en torno al desarraigo.

En el tiempo transcurrido entre los dos artículos citados —el primero publicado en los inicios de la guerra mundial y el segundo escrito por S. Weil ya en Londres como parte de su trabajo para la Dirección de l'Intérieur de la "France Libre"— aparecen numerosos textos en que se vuelve la mirada a diversos períodos históricos para emitir un juicio sobre el grado de verdad, belleza y bondad que cada uno de ellos contiene. Como comentamos anteriormente, la actividad diaria en favor de expatriados y delincuentes, difundiendo literatura clandestina o preparando planes de combate no exentos de ingenuidad, tanto en Marsella como en Nueva York y Londres, parten de la misma inquietud que le llevará simultáneamente a traducir textos griegos y sanscritos, a leer a los grandes místicos de varias religiones

o a comparar las investigaciones científicas de las diversas épocas o sus diferentes visiones del arte. Todo ello late en las páginas de los escritos que ahora comentamos, en un intento genial —en la acepción más positiva y más negativa del término— por conjurar aquellos elementos cuya emancipación, más bien desintegración, se intuye como la clave para entender los males de nuestro mundo.

Pero en este intento, del que emanarán intuiciones brillantes, se pone de manifiesto un aspecto central del pensamiento de Weil que, como hemos señalado, hace tambalear toda su construcción filosófica: la imputación a pueblos y momentos históricos determinados de los aspectos más negativos de lo humano, y, correlativamente, la atribución de todos los rasgos positivos, en este caso dotados de carácter sagrado, a otros pueblos y culturas de la historia, cuya equiparación con el Bien reside en un deliberado rechazo del poder y la fuerza, que son a su vez dominantes en el otro extremo de la tensión en la que fluctúa la condición humana.

Desde los más entusiastas admiradores de la obra weiliana hasta los más contundentes detractores, todos los que han investigado con seriedad en la misma coinciden en la crítica a los argumentos aducidos para justificar sus afirmaciones en este terreno. El propio G. Thibon comenta al respecto: «Creo que la parte débil de Simone Weil es su visión de la historia. Por ejemplo, su exaltación de determinados pueblos, de determinadas religiones, de determinadas culturas: los egipcios, los griegos, los indios en particular. En detrimento de otros pueblos, de otras culturas, de otras religiones. En concreto, nunca cesábamos de disputar a propósito de los judíos y de los romanos, que eran para ella las ovejas negras de la historia, las dos religiones sin trascendencia, sin mística, dos religiones del "gran animal" social del que habla Platón». G. Thibon llega a afirmar en este sentido: «Todo era límpido en Simone Weil, pero, vistas desde fuera, ciertas cosas podrían hacer pensar en la mala fe. Cuando hablaba del Antiguo Testamento, hacía abstracción de todo lo bueno que podía encontrarse —por ejemplo, los trances místicos de los profetas, el libro de Job: es de importación iraníana o egipcia, decía—, para no retener más que lo que le parecía sospechoso. Con los romanos sucedía rigurosamente lo mismo... Estos dos pueblos se identificaban para ella casi con el mal. Ahí está el lado más vulnerable del pensamiento de Simone Weil»⁸⁵.

⁸⁵ G. THIBON, *Entre el amor y la muerte*, trad. J. M. Carrascal, Madrid, Rialp,

Thibon nos introduce así en el tipo de crítica que generalmente se dirige a la autora en su consideración de la historia, al tiempo que nos sitúa ante el núcleo de la división tajante que conforma tal consideración. Por consiguiente, puede servir, como un primer resumen de las largas páginas dedicadas al tema.

Aunque después veamos las razones por las que Weil valora positiva o negativamente a los pueblos citados, hay que tener bien presente el punto de que parte para este polémico recorrido histórico, y que no es otro que el de pretender superar una visión dominante de la historia que la identifica con la historia de los vencedores, de los poderosos, que desprecia todo aquello que por rehusar la fuerza ha acabado por sucumbir. Sus propias palabras no dejan dudas al respecto: «Los vencidos escapan a la atención. Es la sede de un proceso darwiniano más despiadado aún que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. No son nada... El espíritu llamado histórico no atraviesa el papel para descubrir la carne y la sangre, consiste en una subordinación del pensamiento al documento. Ahora bien, dada la naturaleza de las cosas, los documentos emanan siempre de los vencedores. Así la historia no es otra cosa que una compilación de declaraciones realizadas por los asesinos acerca de sus víctimas y de ellos mismos»⁸⁶.

Toda la obra *L'Enracinement* se basa en esta idea central, en la oposición entre una «falsa concepción de la grandeza» —la que confunde lo grandioso con lo grande, con lo potente— y una concepción auténtica de la grandeza, que se fija en lo sencillo, lo puro, lo escondido, y que nunca ha sido tenida en cuenta por los historiadores. Así leemos: «Es absolutamente falso que un mecanismo providencial transmita a la memoria de la posteridad lo que una época tiene de mejor. Por la naturaleza de las cosas es la falsa grandeza la que se transmite. Hay un mecanismo providencial, pero sólo opera para

1977, pp. 120-122. A. BIROU señala igualmente como el gran error del pensamiento de Weil la separación del Bien y del Mal en los acontecimientos históricos, Cf. «Comment "lire" S. Weil?», *C.S.W.*, T. IV, n.º 4, 1981, pp. 201-212.

⁸⁶ S. WEIL, *Raíces del Existir*, op. cit., pp. 222-225. Sobre la preocupación de la autora por desmitificar la historia y contrarrestar la historia oficial pueden verse los trabajos de S. FRAISSE: «La force, le prestige et les mystifications historiques» y «S. Weil et le monde antique» en *AA.VV.*, *S. Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 163-165 y 193-201.

mezclar un poco de grandeza auténtica a mucha falsa grandeza, a nosotros nos toca discernirlas. Sin él estaríamos perdidos»⁸⁷.

Dado que Weil escribe *L'Enracinement* como una más de sus colaboraciones en la Resistencia en la búsqueda de una alternativa a una visión del mundo que ha permitido la subida al poder de un hombre como Hitler, la referencia directa a Hitler no podía hacerse esperar: «Se habla de castigar a Hitler. Pero no puede castigársele. Deseaba una sola cosa y la tiene: pasar a la historia... También para este idólatra de la historia todo lo que es historia es un bien... El único castigo capaz de alcanzar a Hitler y de apartar de su ejemplo a los niños sedientos de grandeza en los siglos futuros, es una transformación tan total del sentido de la grandeza que lo excluya»⁸⁸.

Ph. Gauthier se refiere a la imposibilidad evidente de contrastar las observaciones de Weil con las de cualquier historiador mínimamente riguroso, ya que, a pesar del título del libro *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, puede decirse que «S. Weil se aleja fatalmente de los razonamientos o de las explicaciones que se pueden llamar históricas. A las cuestiones que ella plantea los historiadores no podrían aportar respuestas. Y las respuestas que ella da, al historiador le parecen parciales o pueriles... La zanja entre la historia que ella sueña y la historia que se escribe es tal que no es sorprendente verla condenar severamente a los historiadores de oficio, acusados de miopía». Gauthier, en relación a las frases antes transcritas, concluye: «Lo que le exasperaba era pensar por ejemplo que, pasara lo que pasara, Napoleón o Hitler serían para siempre divos históricos, capaces de entusiasmar a los adolescentes a pesar de todo el mal que han hecho. Sería necesario, según ella, que fuera transformado radicalmente en el espíritu del hombre el sentido de la grandeza, a fin de que aspirara a conocer la historia de la gracia más que la de la gravedad. Se piense lo que se piense de este deseo... los historiadores no pueden imaginar una especie de historia de lo invisible que no haría inteligible a ninguna de las civilizaciones que han dejado sus huellas»⁸⁹.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 219-232. B. CASPER se refiere a la búsqueda por parte de Weil de lo que califica de «Historia de la compasión» en «Le temps sauvé. Réflexions sur le compréhension du temps chez S. Weil», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 3, 1985, pp. 240-252.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 226-227.

⁸⁹ Ph. GAUTHIER, «S. Weil et la Grèce antique», *Commentaire*, n.º 10, 1980, pp. 249-250.

En una línea diferente, E. Gabellieri, aunque admite la crítica efectuada por Gauthier en cuanto a la distancia entre la forma de operar del historiador profesional y la de Simone Weil, trata de mostrar que de ella no puede deducirse la negación en la autora del sentido de la historia o la ausencia de una preocupación por el conocimiento y la recepción del pasado, sino algo muy diferente que él explica en los siguientes términos: «Si hay un "dualismo weiliano" debe ser concebido, no como una oposición entre el Bien eterno y la historia, sino como la oposición, en el "corazón de la historia" entre "lo que" en ella "es reflejo de la eternidad" y "lo que en ella es rechazo del Bien eterno". Hay pues, en efecto, "dos historias" mezcladas en un mismo transcurso del tiempo, pero dos historias en la que una, "la historia de la fuerza", es infinitamente más visible aquí abajo, que la otra, que es "la historia de la gracia"... Comprender el sentido de la historicidad será, por tanto, buscar que, más allá del espectáculo de la fuerza, se revele una historia frecuentemente escondida y poco aparente, pero que es la "única historia que cuenta", la historia de los pueblos y las civilizaciones que están abiertos a la gracia, se han dejado irrigar por ella y han extraído de ella sus actos creativos»⁹⁰.

Indiferente al hecho de que Weil identifique la «única historia que cuenta» con la historia de determinados pueblos y civilizaciones, Gabellieri continúa su crítica subrayando: «La visión weiliana de la historia excluye toda idea de una orientación inevitable de ésta hacia el Bien o hacia el Mal. A nivel del análisis histórico y filosófico, la historia no puede ser pensada en términos de progreso o de decadencia global, no puede ser pensada como si tuviera un sentido irreversible (tal es el caso en las "filosofías de la historia"); sólo puede ser comprendida, por el contrario, como una oscilación permanente entre el Bien y el Mal... Lo que invita a un análisis más atento de las dos "figuras" de esta oscilación que aparece constantemente en la obra de Simone Weil: "L'enracinement" y la "barbarie"»⁹¹.

En este último párrafo se insinúa la cuestión sustancial que plantea la concepción weiliana de la temporalidad, pues detrás de sus búsquedas a través de la historia, se va consolidando un combate

⁹⁰ E. GABELLIERI, «Le sens de l'historicité chez S. Weil», C.S.W., T. VIII, n.º 3, 1985, pp. 271-272.

⁹¹ E. GABELLIERI, «Psychologie du "Gros Animal" et philosophie de la barbarie chez S. Weil», C.S.W., T. IX, n.º 3, 1986, p. 260.

contra la idea de progreso, que, según sabemos, se había iniciado años antes bajo la influencia directa de Alain; combate no exento, desde luego, de problemas interpretativos, ya que Weil se opone tanto a la visión del tiempo en la tradición judeo-cristiana, como a la moderna de progreso necesario, desde una perspectiva propia muy difícil de encuadrar. A ella dirigiremos nuestra atención una vez hayamos conocido las manifestaciones de cada una de las «dos historias» —la de la fuerza y la de la gracia o la de la barbarie y el arraigo— que se entremezclan en esa oscilación permanente de que nos habla Gabellieri.

2. *Un controvertido recorrido histórico*

Un texto como el que sigue da buena cuenta del extremismo con que S. Weil afronta el tema: «Los griegos, casi siempre, tuvieron la fuerza espiritual que permite no mentirse; fueron recompensados por ello y supieron alcanzar en todas las cosas el más alto grado de lucidez, pureza y simplicidad. Pero el espíritu que se transmite de la *Iliada* al Evangelio, pasando por los pensadores y los poetas trágicos, casi no ha franqueado los límites de la civilización griega, y desde que Grecia fue destruida no quedan más que reflejos. Romanos y hebreos se creyeron ambos sustraídos a la común miseria humana, los primeros en tanto nación elegida por el destino para ser dueña del mundo, los segundos por favor de su Dios y en la medida exacta en que lo obedecían... Romanos y hebreos han sido admirados, leídos, imitados en actos y palabras, citados siempre que hubo necesidad de justificar un crimen, durante veinte siglos de cristianismo»⁹².

Antes de extraer consecuencias de estas manifestaciones o de introducirnos en las razones con que se pretende justificarlas, seguramente resultará más clara la exposición si continuamos reproduciendo los textos que van señalando lo estimable y lo rechazable de cada época histórica. La aportación de los griegos está fuera de toda discusión, al igual que no ofrece dudas la herencia negativa de hebreos y romanos. Pero de la Antigüedad muchos otros pueblos son destacados en las páginas de la obra weiliana por haber transmitido elementos muy valiosos para toda la humanidad. En general, S. Weil habla en muchas ocasiones de la necesidad de complementar nuestra

⁹² S. WEIL, «L'Iliade ou le poème de la force», cit, S.G., pp. 40-41.

cultura con la visión de la realidad que proporcionará Oriente, partiendo siempre, en sus constantes alabanzas a Grecia, de que la Grecia que ella admira es la transmisora del legado de las civilizaciones orientales.

Pasando de la Edad Antigua a la Edad Media, constatamos la misma valoración positiva de la influencia de Oriente: «En cuanto a la edad media, sus momentos brillantes han sido aquellos en que la cultura oriental volvió de nuevo a fecundar Europa, por mediación de los Arabes y también por otras vías misteriosas, puesto que hubo infiltraciones de tradiciones persas»⁹³. En el propio origen del medievo, la invasión de los bárbaros es igualmente destacada por S. Weil en lo que significa de apertura a una gran diversidad cultural portadora de criterios nuevos con que sustituir la uniformidad reinante: «Los Bárbaros afortunadamente llegaron a destruir a la Bestia y a aportar una sangre joven y fresca con tradiciones lejanas. A finales del siglo X la estabilidad, la seguridad, fueron reencontradas, las influencias de Bizancio y Oriente circulaban libremente». Y aquí encontramos la afirmación fundamental: «Entonces apareció la civilización románica. Las iglesias, las esculturas, las melodías gregorianas de esta época, algunos frescos que nos quedan de los siglos X y XI, son lo único casi equivalente al arte griego en majestad y pureza. Este fue el verdadero Renacimiento. El espíritu griego renacía bajo la forma cristiana que es su verdad»⁹⁴.

Aunque todavía no nos centremos en el alcance de estas últimas frases, enseguida observaremos la equivalencia que nuestra autora establece entre la «civilización románica» y la Occitania de los siglos X al XIII, y cómo para ella este auténtico renacimiento de la humanidad es pronto pervertido tras la destrucción de Occitania y el paso del románico al gótico. El texto que a continuación reproducimos nos da una idea de todo ello: «A partir del siglo XIII Europa se repliega sobre sí misma y ya no sale más que para destruir. Había los gérmenes de lo que llamamos hoy en día nuestra civilización. Estos gérmenes fueron enseguida enterrados hasta el Renacimiento. Y todo esto, el pasado, el exterior, el futuro, estaba envuelto de la luz sobrenatural del cristianismo. Lo sobrenatural no se mezclaba con lo profano, no lo aplastaba, no buscaba suprimirlo. Lo dejaba intacto y

⁹³ S. WEIL, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», cit, *EHP*, p. 373.

⁹⁴ S. WEIL, «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», cit, *EHP*, p. 78.

por ello permanecía puro. Era su origen y su destino». Frente a este momento de esplendor, «La edad media gótica, que apareció tras la destrucción de la patria occitana, fue un ensayo de espiritualidad totalitaria. Lo profano como tal no tenía derecho de ciudadanía. Esta falta de proporción no era ni bella ni justa; una espiritualidad totalitaria está por ello mismo degradada. No es esta la civilización románica prematuramente desaparecida tras un asesinato. Es infinitamente doloroso pensar que las armas de este crimen eran manejadas por la Iglesia. Pero lo doloroso es a veces cierto»⁹⁵. Muchas otras referencias a la Inquisición insisten en la misma idea.

Por lo que respecta a la Edad Moderna, como es de esperar en un pensador que consagra su principal atención a los problemas del momento en que vive, toda la obra weiliana es una reflexión sobre la concepción del mundo —en los diversos niveles en que ésta se proyecta— que predomina en Occidente desde el Renacimiento, y en la que todavía nos encontramos inmersos, a pesar de que singulares transformaciones hayan dado paso a la llamada Edad Contemporánea, cuyo inicio, como es bien sabido, no está pacíficamente establecido.

Aunque en nuestra autora no haya una clara distinción entre edad moderna y contemporánea —o entre modernidad y postmodernidad— y aún menos una oposición definida entre los aspectos que configuran a cada una, sí que se reconoce la presencia desde los inicios de nuestro siglo de ciertos rasgos ausentes hasta entonces que vienen referidos especialmente a la nueva visión de la ciencia, y que, por cierto, no valora muy positivamente como veremos. La autora también remarca en ocasiones el absurdo de considerar la Revolución francesa como un hecho clave, de importancia tal que inauguraría una nueva época histórica, la contemporánea, según la conocida teoría compartida por numerosos historiadores, sobre todo del área francesa. Para Weil, la Revolución de 1789 no supone una ruptura con los elementos más característicos de la modernidad, ni una superación de sus más profundos errores, lo que parece colocarla en una posición próxima a la del sector de la historiografía actual, cada vez más numeroso, que ve en 1900 el comienzo de la edad contemporánea, por advertir a lo largo del siglo XX una serie de signos que sí apuntan a esa ruptura y superación. Una gran parte de los mismos no pudo ser conocida por nuestra autora, ya que se trata de fenómenos desarrollados después de la guerra mundial, pero, según trataremos

⁹⁵ *Ibid*, p. 79.

de mostrar, algunos de ellos aparecen insinuados o encuentran una cierta anticipación en la obra weiliana.

Al igual que no se da en la producción de S. Weil una confrontación precisa entre los aspectos que caracterizan a la Edad Moderna y Contemporánea, tampoco hay elementos suficientes que permitan hablar de una distinción clara entre Renacimiento y Modernidad, o de una reivindicación del Renacimiento frente a la Edad Moderna como en tantos otros autores desde la vertiente marxista a la cristiana⁹⁶. Si por una parte, Weil refleja una gran admiración por el Renacimiento en un primer estadio en que «fue una resurrección del espíritu griego», muestra inmediatamente su repulsa ante un segundo momento en que lo fue «del espíritu romano», pues «sólo en esa segunda etapa obró como un disolvente del cristianismo»⁹⁷. Así, no se destaca en su conjunto lo que generalmente es tenido por más relevante del período renacentista, esto es, la vuelta a la antigüedad greco-latina, sino que nuevamente se desecha la herencia de Roma para atender sólo a la de Grecia, y una vez más, por descontado, se hace sin el más mínimo rigor histórico.

Por otro lado, hay que tener bien en cuenta, pues es de la máxima importancia, que para nuestra autora el Renacimiento como referente ideal, es decir, como momento de esplendor pronto frustrado pero que la humanidad necesita «rehacer», se remonta a los siglos del románico en que se logra la perfecta síntesis del espíritu griego y el cristianismo. El siguiente texto alude a todo ello: «Algunos siglos más tarde tuvo lugar el otro Renacimiento, el falso, el que nosotros calificamos hoy con este nombre. Tuvo un punto de equilibrio en que la unidad de los dos espíritus fue presentida. Pero pronto produjo el humanismo, que consiste en tomar los puentes que Grecia nos ha legado para hacer de ellos moradas permanentes. Se cree posible abandonar el cristianismo para volverse hacia el espíritu griego, mientras que ambos están en el mismo lugar»⁹⁸.

Por consiguiente, el Renacimiento como instancia ideal no coincide en Weil con el Renacimiento como período histórico, cronológicamente situado entre los siglos XIV y XVI. Si, no obstante, quiere

⁹⁶ Sobre esta cuestión nos han resultado de gran interés tanto sus consideraciones como la bibliografía proporcionada por A. MONZÓN en *El Derecho en Joan Lluís Vives*, Tesis Doctoral inédita, pp. 279-284.

⁹⁷ S. WEIL, E, p. 149.

⁹⁸ S. WEIL, «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», cit, *EHP*, p. 78.

hablarse de la presencia en su obra de un deseo de recuperar el Renacimiento frente a la Edad Moderna, lo será en la medida en que la Modernidad es concebida como un desvío de sus propias fuentes, como un olvido del auténtico renacimiento, en el sentido de «nuevo nacimiento» del espíritu griego «bajo la forma cristiana que es su verdad». Las fuentes de nuestro mundo son para la autora, no dejamos de repetirlo, la fuente griega y cristiana; cuando ambas han sido despreciadas, o se ha querido volver a una sin tener en cuenta la otra, se ha producido un constante alejamiento de los orígenes, que ha provocado innumerables consecuencias negativas. Así se escribe, a juicio de Weil, la historia de la Edad Moderna, a pesar de la existencia de valiosísimos reflejos de auténtica espiritualidad.

3. *Nostalgia de la dialéctica platónica y sentido de la mediación*

El hecho de que Simone Weil se refiera a la época del románico, y concretamente a la cultura occitana, como referente privilegiado para la transformación de la situación presente, no supone que se haya producido una superación en este período histórico respecto a momentos anteriores, en los que la humanidad había logrado alcanzar, según veíamos hablando de Grecia, «el más alto grado de lucidez, pureza y simplicidad». La oscilación entre el Bien y el Mal es permanente a lo largo de la historia tal como apuntamos; la literatura weiliana insistirá constantemente en este aspecto pues nada es más combatido en sus páginas que el «dogma del progreso», ya que éste «deshonra el bien al hacerlo un asunto de este mundo»⁹⁹.

Profundizando en este terreno, las siguientes líneas ilustran elementos sustanciales —temas recurrentes hasta la obsesión— del pensamiento de S. Weil: «El espíritu de verdad, justicia y amor no tiene absolutamente nada que ver con una fecha; es eterno, el mal es la distancia que separa de él las acciones y pensamientos; una crueldad del siglo X es exactamente tan cruel, ni más ni menos, que una crueldad del siglo XIX. Es algo que se comprendería irresistiblemente si se amara como a sí mismo a todos los desgraciados que, hace dos o tres mil años, sufrieron por la crueldad de sus semejantes». A pesar de la extensión, parece necesario continuar transcribiendo las palabras de la autora en este punto: «La superstición moderna del

⁹⁹ S. WEIL, E, p. 229.

progreso es un subproducto de la mentira por la cual se hizo del cristianismo la religión romana oficial; está ligado a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por Roma, a la ocultación de la perfecta continuidad entre esos tesoros y el cristianismo, a una concepción histórica de la redención que ha hecho de ella una operación temporal y no eterna. Más tarde la idea de progreso se hizo laica; ahora es el veneno de nuestra época»¹⁰⁰.

Desde estos postulados, S. Weil se enfrenta a dos ideas predominantes en la cultura moderna que se derivan de la difundida confianza en el progreso; por una parte, la idea de que la fuerza bruta es impotente para acabar con los valores espirituales, pues «en virtud de esta opinión, se niega que las civilizaciones borradas por la violencia de las armas hayan existido alguna vez; se puede hacer sin temer el desmentido de los muertos. Se mata así una segunda vez lo que pereció, y uno se asocia a la crueldad de las armas»¹⁰¹. Por otra parte, la de que «no hay quizá una sola idea moral entre los hombres que no se remonte más allá de los tiempos históricos, aunque nuestra ignorancia y nuestro orgullo nos persuadan de que sí la hay»¹⁰². Ambos puntos anticipan las bases de sus reflexiones sobre el desarraigo y toda su construcción filosófico-religiosa de inspiración mística, opuesta radicalmente a la creencia en un perfeccionamiento progresivo por el desarrollo de las fuerzas humanas, lo que nos traslada a las observaciones analizadas en el capítulo anterior sobre la recepción por parte de Weil del pensamiento de Alain y el rechazo de las utopías productivistas burguesa y marxista. Por consiguiente, en continuidad con lo que conocemos hasta ahora del pensamiento weiliano, no dejará en adelante de rechazarse la noción de progreso, pero a partir de ahora con un lenguaje más complejo, y con el referente insustituible de Platón. En el escrito titulado precisamente «Dieu dans Platon» —que, para Weil, «no es una filosofía, una búsqueda de Dios a través de la razón humana», sino «una orientación del alma hacia la gracia»¹⁰³—, reflexiona sobre el punto que considera central para contrarrestar la noción de progreso: «En el dominio espiritual el mal no produce más que mal y el bien

¹⁰⁰ Ibid, pp. 228-229.

¹⁰¹ S. WEIL, «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», *EHP*, p. 74.

¹⁰² S. WEIL, *EHP*, p. 116.

¹⁰³ S. WEIL, «Dieu dans Platon», *SG*, p. 79.

sólo produce bien (Evangelio). Y el bien y el mal consisten en el contacto (contacto por similitud) o la separación de Dios. (Se trata pues de algo distinto a una concepción abstracta de Dios a la que la inteligencia humana pueda llegar sin la gracia, se trata de una concepción experimental)»¹⁰⁴.

Frente al materialismo del siglo XIX, consistente ante todo en una falsa ecuación entre necesidad y bien o entre fuerza y justicia por la que la necesidad o la fuerza están por sí mismas orientadas al bien y la justicia, se trata de redescubrir otra forma de superación de la «contradicción esencial de la condición humana, la de que el hombre está sometido a la fuerza y desea la justicia. Está sometido a la necesidad y desea el bien»¹⁰⁵. Frente a la solución que, como se recordará, en los escritos sobre el marxismo tildara de idolatría, nuestra autora opta por la solución que proporciona una «auténtica actitud religiosa», pues «sólo pueden escapar a este error los que han apelado al pensamiento incomprensible de que hay una unidad entre la necesidad y el bien, dicho de otra forma, entre la realidad y el bien, fuera de este mundo. Estos creen también que algo de esta unidad se comunica a los que dirigen hacia ella su atención y su deseo. Pensamiento todavía más incomprensible, pero experimentalmente verificado»¹⁰⁶.

La dialéctica moderna, que, según A. Peduzzi, se concreta para S. Weil en la reducción al terreno de la historia con exclusión de lo sobrenatural¹⁰⁷, ha perdido el sentido originario del término en el mundo griego, y es este sentido el que hay que retomar tras el

¹⁰⁴ Ibid, p. 72. La autora muestra en otro fragmento de su obra: «L'idée athée par excellence est l'idée de progrès, qui est la négation de la preuve ontologique expérimentale, car elle implique que le médiocre peut de lui-même produire le meilleur», *PG*, p. 174. Cf. M. M. DAVY, *Simone Weil*, op. cit., p. 73; E. GABELLIERI, «Le sens de l'historicité chez S. Weil», cit., pp. 268-269.

¹⁰⁵ S. WEIL, «Fragments (Londres, 1943)», *OL*, p. 209.

¹⁰⁶ Ibid, pp. 209-210.

¹⁰⁷ Cf. A. PEDUZZI, «S. Weil et Héraclite», *C.S.W.*, T. VIII, n.º 1, 1985, pp. 13-24. Son especialmente interesantes las siguientes observaciones: «L'attitude antidialectique de S. Weil n'est pas dirigée seulement contre le matérialisme auquel aboutit Marx, mais aussi contre l'aspect "exhaustif" de la dialectique réelle (le système chez Hegel). Elle conçoit celui-ci comme réduction au domaine de l'histoire à exclusion du surnaturel (une histoire interprétée d'une manière positiviste comme processus vers le bien), en d'autres termes, elle critique toute forme de pensée dialectique en tant qu' "unidimensionnelle"... La dialectique est donc le panthéisme même, a savoir l'anéantissement de la "distance entre la nécessité et le bien"», p. 19.

proceso de degeneración que se inició en Hegel y continúa en Marx. Pero todavía el marxismo contiene en este aspecto un elemento de verdad que le convierte en interlocutor válido, muy por encima del escaso interés de las posturas, que, negando el terreno de lo sobrenatural, pretenden quedar al margen también de las corrientes materialistas. Así, «para un cristiano, los escritos de Marx son mucho más valiosos que los de, por ejemplo, Voltaire o los Enciclopedistas, que habrían encontrado la forma de ser ateos sin ser materialistas... Creían que la justicia es de este mundo. Es la ilusión extremadamente peligrosa encerrada en lo que se llama los principios de 1789, la fe laica, etc.»¹⁰⁸.

La comparación entre las dos formas de entender la dialéctica se concreta en la lectura polémica de los dos pensadores preferidos por Weil: Marx y Platón, a los que interpreta de modo muy peculiar. Las siguientes afirmaciones lo hacen patente: «Marx atribuyó pura y simplemente a la materia social este movimiento hacia el bien, a través de las contradicciones, que Platón describió como el de la criatura pensante tirada hacia lo alto por la operación sobrenatural de la gracia... Los Griegos empleaban el término dialéctica cuando pensaban en la virtud de la contradicción como soporte del alma conducida hacia lo alto por la gracia. Como Marx por su lado combinaba la imagen material de la contradicción y la imagen material de la salvación del alma, esto es, el choque entre fuerzas y el progreso de la producción, tuvo tal vez razón al emplear este término de dialéctica, pero no tomó el término de los Griegos, sino de Hegel, que lo empleaba ya sin significación precisa»¹⁰⁹. A. del Noce se refiere a esta relación Marx-Platón en S. Weil y afirma: «No es extraño que el pensamiento de Platón le aparezca, casi sin ella buscarlo, en el paso a la fase metafísico-mística de su pensamiento. El encuentro con Platón en la crítica a Marx es, podríamos decir, una necesidad inscrita en la esencia filosófica. Porque con Marx se inicia la filosofía del "primado de la acción"... La crítica del marxismo no puede por tanto no encontrar a Platón como el filósofo del "primado de la contemplación"»¹¹⁰.

¹⁰⁸ S. WEIL, «Y a-t-il une doctrine marxiste?», cit, *OL*, pp. 232-233.

¹⁰⁹ *Ibid*, pp. 249-250.

¹¹⁰ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit, pp. 143-146. Según del Noce: «Se questa critica weiliana del marxismo venisse portata a sviluppo integrale, si arriverebbe probabilmente pure definire l'opposizione fra il platonico

Parece cierto que el encuentro con Platón era el desenlace previsible capaz de dotar al pensamiento weiliano de una nueva orientación, de algún modo prefigurada por su actitud general ante el mundo. La primacía del Bien frente al Poder guarda una estrecha relación con su voluntad invariable de estar de parte de los oprimidos, porque «la justicia es la eterna fugitiva del campo del vencedor». Platón es además el autor en quien podía basar su propia visión de la realidad sin romper con su oposición constante al pensamiento bíblico, haciendo posible compatibilizar la dimensión mística, experimentalmente asumida, con la formación recibida de su juventud.

Otras explicaciones de la conexión entre proyecto revolucionario y recepción del platonismo nos ayudan a situar la postura de S. Weil; entre ellas podemos destacar la reflexión de M. Castellana, quien ve en el momento revolucionario, la preparación, «el material mismo sobre el que se efectúa después el salto místico». A partir de aquí, «el discurso social no puede ser separado del sobrenatural y en particular del místico», pues «el árbol (sociedad) está plantado en la tierra, pero cuanto más sol recibe (sobrenatural) más hunde las raíces en la tierra»¹¹¹. El proyecto revolucionario se encuentra en la base del paso a una dimensión nueva en la que se alcanza una percepción diferente de la realidad. A juicio de S. Weil, en efecto, todas las instituciones político-sociales deberán ser confrontadas con la terrible realidad de su poder para acabar con la facultad humana que condiciona el paso a la nueva percepción, esto es, con la atención.

El tema de la mediación —los «metaxù» heredados de Platón— y de la posibilidad de realizar «lecturas superpuestas» —«leer la necesidad detrás de la sensación, leer el orden detrás de la necesidad, leer a Dios detrás del orden»¹¹²— entran ahora en juego haciendo patente la originalidad del pensamiento weiliano. Castellana aporta también una serie de notas sobre la contradicción y la mediación en nuestra autora que ponen luz en los aspectos más intrincados de su obra.

La contradicción, lejos de suponer un criterio de error, es para Weil signo de verdad y expresión de lo real, pues es en lo imaginario, en lo ilusorio, donde no existe contradicción. Pero para que pueda

Vico ed Hegel e Marx, e il senso della presente attualità del pensiero vichiano», p. 145. Cf. A. BIROU, «L'analyse critique de la pensée de K. Marx chez S. Weil», cit.

¹¹¹ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., pp. 98-101.

¹¹² S. WEIL, C. II, p. 164.

llegar a manifestarse como instrumento adecuado, hay que hacer de la contradicción un «uso legítimo», frente a lo que califica de uso ilegítimo consistente, ante todo, en eliminar uno de sus términos constitutivos: M. Castellana comenta al respecto. «Weil sostiene en efecto que hay que servirse de la contradicción como de un utensilio, una pinza con dos brazos, para comprender con un contacto directo lo que el pensamiento discursivo no alcanza y que pertenece al terreno de lo trascendente»¹¹³. Es lo que ha permitido hablar a propósito de la autora de una complementariedad de «razón natural» y «razón sobrenatural» y de un paso dramático de una a otra, pues se realiza a través de la propia anonadación, resultado del despotenciamiento del sujeto al ritmo de lo real.

Como una profundización de la misma idea, en la obra *Mística e rivoluzione in Simone Weil* leemos: «La contradicción, que es el centro mismo de la realidad, es el motor del "camino" dialéctico, del paso de lo ficticio a lo real, alienta la dialéctica de los contrarios que es la "decreación"... Teniendo presente la dialéctica descrita hasta ahora, de ascendencia claramente platónica, en su doble aspecto de absurdo para la mente y de sufrimiento para el corazón, Weil elabora un proceso muy particular para alcanzar la verdad, el bien»¹¹⁴. La noción de mediación, de relación, la búsqueda de puentes, metaxù, se convierte en el punto decisivo de este proceso, ya que la dialéctica depende de la existencia de vehículos que permitan el contacto del hombre con la Verdad-Bien a través de la atención, entendida como lectura de los símbolos inscritos en la realidad.

La noción de mediación es tan sustancial a juicio de Weil que la falsedad de las concepciones de Dios en que prima la idea de existencia sobre la de bien, o la falsedad de todo lo que proviene de la «superstición de la cronología», reside, según muestra D. Raper, «en que emanan de una ecuación entre lo necesario y el bien planteada

¹¹³ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., p. 71.

¹¹⁴ Ibid, pp. 73-74. A. PEDUZZI manifiesta al respecto: «Quand S. Weil parle de la contradiction comme critère et fondement même du réel, elle veut mettre l'accent sur le fait que la réalité est "donnée" et qu'elle est ingouvernable par la raison humaine qui, au contraire, veut manifester, dans ses mots et dans l'action transformatrice, l'éternelle vicissitude des contradictions qui sont la réalité. C'est pour cela que la contradiction weilienne est le signe de l'altérité et de l'autonomie de la nature, et, par conséquent, conduit au sentiment de la misère de l'homme dans sa matérialité et dans sa solitude», «S. Weil et Héraclite», cit, p. 20.

en términos de este mundo, sin plano intermedio»¹¹⁵. P. Little, recuerda a este respecto que para nuestra autora los verdaderos ídolos son «bienes relativos pensados como bienes fuera de toda relación»¹¹⁶, fenómenos que se identifican con el bien absoluto y que hacen aparecer como un fin, como un valor en sí mismo, aquello que debería ser considerado como un medio, aquello que encuentra su sentido en la idea de relación: «La crítica que elabora S. Weil del marxismo, y de todo pensamiento que se funda en el progreso histórico, toma su origen de este juicio»¹¹⁷.

4. El rechazo de Israel en la crítica al progreso y la iconoclastia

En cuanto a la creencia en la perfectibilidad histórica presente en el marxismo y en toda la mentalidad de los últimos siglos ya conocemos algunos puntos de la crítica de S. Weil; interesa poner ahora toda la atención en el otro extremo de la crítica weiliana al que alude P. Little: «La noción que ella no acepta es la "noción (judeo-cristiana) de historia como continuidad dirigida"... La idea de un Dios que realiza su voluntad a través de la historia, y el concepto paralelo de un pueblo elegido que actúa como instrumento de esta realización, era profundamente antipática a S. Weil... En el centro de su condena se encuentra siempre su oposición a una cierta concepción de Dios: un Dios que se revela como poderoso más que como bien, y del que pueden leerse en la propia historia los signos de su voluntad. Esta confusión del Bien y de lo necesario contrasta de forma evidente con su distinción absoluta en el mundo griego, según la interpretación de Simone Weil... Israel, al rechazar la idea de mediación que le revelaron las civilizaciones circundantes, trata de servirse de la nación como vía hacia Dios». Con ello, en su opinión, el judaísmo se aleja del «verdadero monoteísmo», entendido como «identificación del Ser Supremo con el Bien y no con el poder o el interés colectivo»¹¹⁸.

La ampliación de la crítica weiliana de la idea moderna de

¹¹⁵ D. RAPER, «Les modèles de religion et la notion de vérité», en *S. Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op. cit., p. 62.

¹¹⁶ S. WEIL, C.I., p. 278.

¹¹⁷ P. LITTLE, «Le refus de l'idolatrie dans l'oeuvre de S. Weil», *C.S.W.*, T. II, n.º 4, 1979, p. 200.

¹¹⁸ Ibid, pp. 201-205.

progreso necesario a la concepción hebraica, y a ciertas dimensiones de la visión cristiana, es indudablemente una cuestión fundamental, con implicaciones múltiples en diferentes planos. La síntesis de toda esta cuestión es expresada con precisión por Daniélou cuando ve en el helenismo de la autora «el punto de ruptura entre religión mítica y religión bíblica», pues, mientras «para la religión mítica, toda perfección existe ya en un mundo precósmico, ejemplar...», para la religión bíblica lo que Dios ha prometido a los profetas es más grande que nada de lo que ha existido en el pasado». Como continúa advirtiéndolo J. Daniélou: «S. Weil no sólo critica la noción de progreso desde el punto de vista humano, lo que para muchos está justificado, sino que la idea de un designio de Dios que se realice a través de la historia, y cuyos momentos decisivos serían la Encarnación y la Resurrección, le es extraña. Para ella se trata más de alcanzar los arquetipos eternos saliendo del tiempo —y Cristo es el más perfecto de estos arquetipos— que de creer en un gesto de Dios que venga a tomar el tiempo para darle un sentido y salvarlo»¹¹⁹.

La admiración constante de nuestra autora por la concepción griega de la religión, de forma singular por la tradición pitagórica y órfica transmitida por Platón, se presenta como la otra cara de su desprecio absoluto hacia el judaísmo y hacia el cristianismo cuando aparece como prolongación y cumplimiento del Antiguo Testamento. Nada es más evidente en la obra de Weil que la inversión de la secuencia judaísmo-cristianismo por la secuencia helenismo-cristianismo o paganismo-cristianismo, en consonancia con su visión de la temporalidad y con la identificación de Dios con el Bien, que son elementos constitutivos de la herencia filosófica de Alain.

Según la tesis de del Noce: «Respecto a S. Weil se debe hablar de una forma de pensamiento negativo a través del que se "revelan" (en el sentido fuerte de la palabra revelación: "como por gracia") las ideas del Orden como principio metafísico y de la obediencia a Dios como virtud esencial, y la conjunción entre platonismo y cristianismo». A este respecto, «por pensamiento negativo debe entenderse el rechazo total de las "mentiras vitales" y de los falsos ídolos... En esta actitud, en que es absolutamente eliminada la pretensión de hacer de nuestras exigencias la medida del ser, y en que se alcanza la máxima mortificación del yo, la verdad puede revelarse. Estamos en el punto

¹¹⁹ J. DANIELOU, «Hellénisme, judaïsme, christianisme» en *Réponses aux questions de S. Weil*, op. cit., pp. 35-36.

límite a que puede llegarse en el antipragmatismo, el antisubjetivismo y el antihistoricismo... Se trata de un platonismo reencontrado, podríamos decir, "platónicamente", es decir, a través de un proceso de reminiscencia, por el que las tesis platónicas se hacen manifiestas en su aspecto de verdad eterna, no de verdad de un tiempo»¹²⁰.

Desde este planteamiento, la idea judeo-cristiana de Revelación, por su carácter esencialmente progresiva, es radicalmente negada; la correlación entre iluminación profética y acontecimiento histórico, que tal idea implica, es el extremo opuesto a la creencia de Weil en el valor único de las revelaciones particulares de índole mística. Para ella, el cristianismo, en la medida en que se decante por la primera opción y asuma la principal tara del judaísmo, debe ser visto como una corriente peligrosa a sustituir por una comprensión auténtica que lo coloque en el otro terreno predominantemente místico y simbólico.

Pero es el judaísmo el que es juzgado en las páginas de la obra weiliana con una exacerbación sin apenas precedentes tan extremos y poco rigurosos; se repiten sin límite un cúmulo de acusaciones en buen grado injustificadas, que acaban en una sentencia de condena inapelable. Como correlato de la opinión que despiertan las afirmaciones de Weil en su recorrido por la historia, la coincidencia es también unánime en cuanto al escaso valor de los aspectos más superficiales de su condena de Israel. Algo muy distinto puede decirse de lo que concierne a las razones de fondo que se encuentran detrás de ese conjunto de descalificaciones. Entre las razones fundamentales de la total reprobación que merece el judaísmo para nuestra autora, la cuestión de la temporalidad es la cuestión medular recubierta por todas las otras derivaciones del problema. Las posiciones de los intérpretes son discrepantes en lo referente al significado último de esta decisiva cuestión en el pensamiento weiliano.

P. Giniewski, en su libro monográfico sobre la actitud personal y la postura de Weil ante el legado de Israel, aporta criterios de gran interés por provenir de un experto tanto en la obra de la autora como en la visión judaica del mundo, aunque caiga en una caracterización de ambos excesivamente apasionada. El deseo de desenmascarar un aspecto poco conocido y poco apreciado en la literatura sobre Weil, que, según Giniewski, debería conducir a revisar la admiración generalizada por su búsqueda de la Verdad y su defensa del oprimido,

¹²⁰ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit, pp. 140-141.

le lleva a olvidar buena parte de la obra weiliana al caricaturizarla en exceso. Para Weil, la creencia más peligrosa del judaísmo es la de que el mediador entre el hombre y Dios es el hombre; para Giniewski, lo más peligroso del pensamiento weiliano es la exigencia de otras mediaciones de las que se excluye todo motivo procedente de la historia de Israel. La sola idea de pueblo elegido representa un auténtico escándalo desde el punto de vista de Weil, ya que supone la intervención de Dios en la historia y el ejercicio de su poder en favor de una colectividad, lo que supone rebajar la religión a la categoría de idolatría.

El tono de los innumerables textos en que S. Weil plasma este pensamiento no facilita su defensa cuando es descalificada en este ámbito; basta con reproducir algunos de ellos para comprenderlo: «Israel dio a su fetiche nacional el nombre de Dios. El pueblo elevó a su pequeño ídolo nacional al rango de creador del universo. Su Dios es un soberano temporal, un Dios de la tribu, bárbaro y cruel, que se impone a través de masacres y sortilegios. La creencia en un Dios único sin distinción de personas ni de principios del bien y del mal tiene por consecuencia o por causa, en todo caso, es inseparable de la ceguedad moral que se encuentra en los Hebreos. Dios concebido sólo como uno, y no como dos y de ahí tres, obliga cuando se le representa como creador a confundir lo necesario y el bien»¹²¹. Pero a pesar de la vehemencia de sus afirmaciones, algunas notas de los largos párrafos que dedica a la crítica despiadada del judaísmo son determinantes. Por ejemplo la pregunta que formula a continuación: «¿Por qué esta obsesión por la unidad de Dios y este rechazo de las imágenes?, ¿no hay una relación entre el rechazo de las imágenes y la teocracia?»¹²². También las siguientes líneas: «Sólo puede haber contacto de persona a persona entre el hombre y Dios por la persona del Mediador. Fuera de él no puede haber más presencia de Dios en el hombre que colectiva, nacional. Israel ha elegido el Dios nacional y al mismo tiempo ha rechazado al mediador. Israel ha tendido quizá en determinados momentos al verdadero monoteísmo. Pero siempre ha recaído, no podía dejar de recaer, en el Dios de la tribu»¹²³.

Como es fácil imaginar, afirmaciones de este tenor han permitido

¹²¹ S. WEIL, Cf. M. BROCLAPEYRE, «Les Hébreux» en S. Weil, *Philosophe, historique et mystique*, op. cit., pp. 129-131.

¹²² S. WEIL, *CS*, pp. 63-64.

¹²³ S. WEIL, *C III*, p. 222.

críticas de todo tipo, y en primer lugar una contestación que subraya la ignorancia por parte de la autora de la historia de Israel, de la hermenéutica bíblica, del pensamiento rabínico post-bíblico o de las corrientes judías modernas. P. Giniewski trata con detenimiento las repercusiones de cada uno de estos desconocimientos en la obra weiliana y advierte, incluso, de la presencia de una selección de textos guiada a veces por una auténtica mala fe. Así, comenta: «A la ignorancia de S. Weil se mezcla la simple mala fe... Los rasgos de mala fe son los efectos de una erudición, podríamos decir, voluntariamente ausente. Cuando encuentra pureza en el judaísmo se prohíbe a sí misma ahondar más. La sospecha de lo contrario estimula su ardor. Por contra, en las civilizaciones que estima trata de justificar absurdamente los rasgos más negros y magnifica indefinidamente la menor huella de pureza»¹²⁴. E. Lévinas no dista mucho de esta opinión cuando escribe: «Respecto a las Escrituras su actitud es ambigua: las trata a la vez como libros históricos para todo lo que apoya su tesis y como falsos para todo lo que no concuerda»¹²⁵.

Aunque es evidente que S. Weil ignoraba elementos sustanciales del judaísmo, una respuesta como la que acabamos de transcribir no alcanza al fondo del problema en cuanto que, como el propio Giniewski reconoce, la distancia que la separa del pensamiento hebraico tiene su raíz, más allá del desconocimiento o de una actitud tendenciosa, en una concepción de la realidad, de Dios, del hombre y de la naturaleza, manifiestamente opuesta. La crítica weiliana a la idea judeo-cristiana de progreso, y singularmente al papel que se asigna a Dios y al hombre en la historia, no puede ser liquidada con una

¹²⁴ P. GINIEWSKI, op. cit., pp. 185-188. Por su parte, M. BÜBER subraya el desconocimiento de Weil especialmente de la doctrina hasídica, aunque en general «ne connaît ni l'antique religion d'Israël, ni ses chemins ultérieurs, c'est-à-dire le déploiement de sa tendance fondamentale dans des conditions historiques nouvelles», «Bergson et S. Weil devant Israël», *C.S.W.*, T. VI, n.º 1, 1983, p. 54. También R. GIRARD se refiere a este desconocimiento afirmando que es consecuencia de la formación recibida por la autora de sus maestros helenistas, que caen en la especie de horror sagrado respecto al texto bíblico, característica generalizada en todo el pensamiento moderno. Cf. *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 268.

¹²⁵ E. LEVINAS, «S. Weil contre la Bible», *Evidences*, n.º 24, 1952, reproducido en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, p. 162. En la entrevista de 1981 que incluye la obra de S. MOJKA, *Lire Lévinas*, Cerf, 1984, Lévinas se muestra más receptivo respecto al pensamiento weiliano, al menos en cuanto a su rechazo del «yo triunfante», p. 110.

serie de carencias en S. Weil, por mucho que gran parte de ellas le sean efectivamente atribuibles. R. Kühn proporciona algunas reflexiones que creemos aportan luz sobre el tema.

Kühn explica que el enfrentamiento de Weil a la «obsesión por la unidad de Dios y el rechazo de las imágenes» presente en Israel es debido a que su filosofía, centrada en la idea de mediación, encuentra un obstáculo invencible en el carácter iconoclasta de un pueblo para el que el lenguaje, «la palabra», ostenta «el privilegio de ser el único "lugar" admisible para que la realidad se desvele como verdad». Desde este punto de vista, Simone Weil se situaría entre aquellos que aseguran que el judaísmo ha favorecido «la tendencia racionalista en Occidente», un concepto de Dios como pura «referencia ética sin eficiencia metafísica», viendo en la «vocación de Israel» una llamada a «edificar el tiempo», mientras los otros pueblos edifican el espacio¹²⁶.

Los términos con que R. Kühn se expresa en esta materia, a pesar de su dificultad, ayudan a comprender el núcleo del pensamiento weiliano de madurez: «El abandono problemático de la jerarquización "teológica" del espacio, representada simbólicamente como "medio" arraigante a expensas de las ideologías "progresivas" y por tanto niveladoras, hace que lo que S. Weil denuncia como una prolongación directa de Israel en el capitalismo liberal, el marxismo, etc., sea una observación mejor fundada de lo que parece a primera vista... La síntesis vivida de un platonismo cristiano se adhiere a las imágenes y pone su fe en su verdad inmanente, lo que provoca una proliferación de representaciones icónicas en cuanto que "cifras" de la transcendencia. Esta metafísica concreta, habitable, y, por consiguiente, íntimamente terapéutica, permanece crítica en la medida misma en que su simbólica instaura la función mediadora entre la transcendencia

¹²⁶ R. KUHN, «L'iconoclisme levé, ou la vérité par l'image», C.S.W., T. III, n.º 2, 1980, p. 131. Sobre este aspecto fundamental ha reflexionado también E. LEVINAS, que critica en términos radicales la postura de Weil: «L'Eglise demeuere fidèle à une profonde tendance juive quand elle cherche l'émancipation religieuse de l'homme en "imposant", comme s'en plaint S. Weil, les Ecritures juives partout. Tout parole est déracinement. Toute institution raisonnable est déracinement. La constitution d'une véritable société est un déracinement —le terme d'une existence où le "chez soi" est absolu, où tout vient de l'intérieur. Le paganisme c'est l'enracinement, presque au sens étymologique du terme. L'avènement de l'écriture, n'est pas la subordination de l'esprit à une lettre, mais la substitution de la lettre au sol. L'esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine». «S. Weil contre la Bible», cit, p. 165.

del significado y el signo concreto, es decir, que todo lo real es llamado constantemente a ser transfigurado sin perder su estatuto de referencia de una revelación posible. La historia se engloba en la importancia, en todo momento, de una actitud contemplativa que rechaza la reducción del ser a un simple campo operatorio». Siguiendo la argumentación de Kühn, en el extremo opuesto al propugnado por nuestra autora, «la iconoclastia favorece el paso reductor del símbolo al signo puramente funcional, como muestra el ejemplo de Descartes y, consecuentemente, el racionalismo ampliado por la cultura científico-técnica, porque el sentido de la naturaleza física y humana sólo se lee en la óptica de las operaciones combinatorios, que transforman el conjunto de lo real material y social en diferencias abstractas»¹²⁷.

La facultad de toda realidad para convertirse en mediación, en icono que «certifica la transfiguración de la materia por la luz, realizada en la encarnación por la persona del Hijo de Dios»¹²⁸, es, según S. Weil, una dimensión incompatible con la creencia en una única «filiación» entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que implica la imposición de las Escrituras a la diversidad de los pueblos a través incluso de la fuerza. Es lo que se desprende con claridad de textos como el siguiente: «Cuando Cristo dijo: "Enseñad a todas las naciones y llevadles la noticia" ordenaba llevar una noticia, no una teología..., que se añadiera la buena noticia de la vida y de la muerte de Cristo a la religión de cada país. Pero la orden fue mal interpretada a causa del nacionalismo ineliminable de los Judíos, que ha provocado que impusieran su Escritura por todas partes»¹²⁹.

5. El retorno al paganismo por un cristianismo encarnado

a. La recuperación de lo sacral y simbólico

Como resultado de todo lo dicho, el cristianismo es para S. Weil una realidad ambivalente que ha suscitado históricamente dos interpretaciones opuestas: la que lo entiende como cumplimiento del Antiguo Testamento en Cristo y en la Iglesia —pueblo de Dios de la

¹²⁷ R. KUHN, «L'iconoclisme levé, ou la vérité par l'image», cit, pp. 131-132.

¹²⁸ Ibid, p. 135.

¹²⁹ S. WEIL, LR, pp. 30-31.

nueva y eterna alianza y plenitud de Cristo—, y la que lo entiende como la respuesta definitiva a todas las búsquedas de las diferentes religiones y tradiciones espirituales de todos los tiempos negando la singularidad de Israel. La opción por esta segunda corriente se articula con las ideas ya expuestas en torno al riesgo de no-catolicidad en que la Iglesia incurre cuando se muestra excluyente a través de la condena por anatema y de otras formas de marginación.

Daniélou realiza un acertado análisis de los problemas que plantea el pensamiento weiliano en esta vertiente; su aspecto más positivo, a tener siempre en cuenta para una valoración global de la contribución de la autora, es resumido en los siguientes párrafos del artículo significativamente titulado, «Hellénisme, judaïsme, christianisme»: «Siendo la religión como la lengua un aspecto de la cultura de un pueblo, cambiar de una religión a otra es un peligro, una traición y un absurdo. La conversión al cristianismo, por el contrario, no es un cambio de religión. Es el paso de la religión a la revelación, es decir, de la pregunta a la respuesta. El cristianismo no es la religión de una cultura, es una revelación dirigida a los hombres de todas las religiones y de todas las culturas. Convertirse al cristianismo no es, por tanto, traicionar su religión particular, sino cumplirla a condición sin embargo de recibir la buena nueva y de expresarla siguiendo las estructuras de su propia tradición religiosa»¹³⁰.

Comprender el alcance de la relación entre paganismo y cristianismo en la obra de Weil, y de una forma particular la vinculación del cristianismo con el paganismo griego, equivale tal vez a comprender su significado último y la actualidad de sus aportaciones. Su pensamiento está orientado por un deseo inagotable de reencuentro con los valores religiosos del paganismo, desde la convicción de que las carencias del mundo actual tienen su raíz en la ausencia de un sentido elemental de lo sagrado, al que el cristianismo responde, y que sólo puede ser redescubierto a través de la búsqueda de los orígenes paganos casi olvidados en nuestros días. Desde este punto de vista, el Evangelio, lejos de destruir las concepciones religiosas propias de los diferentes pueblos, necesita de este fondo espiritual para encarnarse auténticamente. Se trata ante todo de romper el nexo que une el cristianismo exclusivamente con los valores religiosos semitas, y en segunda instancia de acabar con la visión occidentalista

¹³⁰ J. DANIELOU, «Hellénisme, judaïsme, christianisme», cit. p. 26.

del mensaje cristiano que le ha llevado a asimilarse con una teología y una cultura particulares.

Varios autores han reflexionado sobre el tema, pero es indudablemente J. Daniélou quien lo aborda con especial claridad y penetración; los textos que reproducimos a continuación lo ponen de manifiesto: «Hay un aspecto por el que el Antiguo Testamento es incontestablemente superior a las religiones de Grecia y a todas las religiones paganas: en cuanto que es revelación de Dios en la historia, alianza y presencia. S. Weil desconocía totalmente este aspecto. Pero, por otra parte, en el Antiguo Testamento se expresa también el genio religioso semita... En este punto, la posición de S. Weil representa una reacción muy positiva contra la tendencia a querer dotar a Israel de un carácter privilegiado diferente al de haber sido durante dos mil años objeto de una elección divina. Esta elección no significa en ningún caso que el genio religioso semita sea superior. Puesto que si la revelación es una, las formas del sentimiento religioso están ligadas esencialmente a la diversidad de los pueblos... Es perfectamente legítimo preferir la manera helénica de recibir la palabra de Dios a la manera semítica». En este sentido también revista gran interés el párrafo siguiente: «Hay un valor del paganismo, como percepción de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, al que S. Weil fue profunda y legítimamente sensible, y que temía ver destruido irreparablemente por la civilización moderna y técnica»¹³¹.

La percepción de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, clave para S. Weil de la reconciliación de la ciencia y la religión dramáticamente disociadas en la modernidad, es perfectamente iluminada por el espíritu del paganismo. La obra weiliana se reconoce deudora de un gran variedad de manifestaciones de religiosidad no-bíblica, con continuas alusiones a la sensibilidad religiosa de Oriente, en especial, al hinduismo y budismo de la India, el budismo del Tíbet y de Japón y al taoísmo de la China; más concretamente, los Upanishads y el Bagavad-Gita son releídos en una constante rememoración de su valor impercedero.

Pero es del mundo griego del que S. Weil cree extraer los principales elementos de su filosofía a través de la figura de Platón, a quien considera el heredero de las tradiciones pitagóricas y órfica y el transmisor de lo mejor de la antigüedad de Oriente y Occidente, llegando casi a poner en su boca todo lo que ella misma desea

¹³¹ Ibid. pp. 22-24.

comunicar. En cierto grado hay que dar la razón a los que piensan que nuestra autora reconstruye la contribución de Platón desde sus propias ideas; así, M. Nancy habla de la dimensión weiliana de Platón, de la creación de un Platón discípulo de Weil, a la medida de sus aspiraciones más profundas¹³².

Volviendo a las reflexiones weilianas presentes a lo largo del breve recorrido por la historia realizado en páginas anteriores, la conclusión más sobresaliente viene referida a la perfección de la síntesis entre platonismo y cristianismo, ya que la respuesta cristiana permite desvelar hasta su nivel más íntimo el contenido casi oculto de las búsquedas del pasado, condensadas en la obra de Platón para todos aquellos aspectos con que Weil cree necesario iluminar el mundo actual. Cifrar la máxima expresión de comprensión de la realidad en una especie de platonismo cristiano, sustancialmente opuesto a la idea de progreso y en enfrentamiento directo al judaísmo y judeo-cristianismo, representa una opción poco corriente de la que se desprende lo más actual y lo más arcaico de su pensamiento, también quizá sus aspectos más transformadores y los más inmovilistas. Nuevamente es Daniélou quien se aproxima con acierto a las dimensiones que engloba la conexión platonismo-cristianismo, o, en términos más generales, la conexión paganismo-cristianismo, operada por Weil.

Daniélou destaca el valor de la experiencia weiliana de la afinidad entre determinados textos griegos y el Evangelio. La percepción de sus similitudes es captada gracias a una lectura en la que la atención adquiere un carácter casi místico y aparece como algo previo y más valioso que la interpretación o las consecuencias deducidas posteriormente. Las principales resonancias cristianas se manifiestan en algunas figuras de la leyenda griega inmortalizadas en las páginas de los poetas y trágicos clásicos, que invoca constantemente como si su solo recuerdo alimentara y estimulara su propia creación. Junto a Electra, Antígona, Prometeo y los personajes de la Iliada fundamentalmente, la inspiración cristiana late en diversos fragmentos de Platón, donde se manifiesta como el heredero de una tradición religiosa. S. Weil descubre una auténtica anticipación del cristianismo en el mito de Fedra y en el de la caverna, en el «eros» del Banquete, en algunas imágenes de la República y en ciertos parágrafos del

¹³² Cf. M. NANCY, «Ce qu'il y a de platonicien chez S. Weil», *C.S.W.*, T. V, n.º 4, 1982, pp. 250-267.

Timeo y Teeteto¹³³. A ellos alude a lo largo de toda su obra de madurez, y de un modo especial en sus Cahiers y en los escritos agrupados en *Intuitions préchrétiennes* y *La source grecque*.

El valor del pensamiento de Pitágoras o de Platón para comprender el Evangelio es incomparablemente superior desde la perspectiva weiliana al de todo el Antiguo Testamento; en Grecia se encuentran los precursores del cristianismo, los auténticos profetas que enlazan la sabiduría de la antigüedad con el mensaje evangélico, la espiritualidad religiosa de los orígenes con su plena manifestación en la Redención. Aunque no puede olvidarse que S. Weil sólo retiene del paganismo sus aspectos más positivos mientras pasa por alto todo lo que sería prácticamente incompatible con sus propias ideas, no cabe duda de su capacidad para conectar con los valores del helenismo religioso y la religiosidad pagana en general, que aparecen como la más pura expresión de la búsqueda de Dios a través de la historia.

Una y otra vez se reiteran los pronunciamientos en favor del renacimiento de los valores paganos, pues «la extrema importancia actual de este problema proviene de que resulta urgente remediar el divorcio que existe, entre la civilización profana y la espiritualidad en los países cristianos»¹³⁴. J. Daniélou no deja de hacer hincapié en este punto: «S. Weil pone en guardia contra la actitud de aquellos cuyo ideal parece ser una vida cristiana en un mundo laico y totalmente desacralizado, mostrando en primer lugar que la separación entre la civilización y la espiritualidad, es decir, la laicización de la civilización es un disparate, y en segundo lugar haciendo que se tome conciencia de que allí donde el cristianismo no encuentra un punto de apoyo en cierto sentido elemental de lo sagrado, se corre el riesgo de que no subsista más que en algunos individuos»¹³⁵.

Pero es el propio Daniélou quien, tras subrayar el interés del mensaje de Weil sobre el valor permanente del paganismo, se refiere a su falsa apreciación de las relaciones del cristianismo y el helenismo, a causa, ante todo, de su tendencia a forzar asimilaciones desmentidas por la historia de las religiones y la exégesis de manera

¹³³ Cf. P. SAVINEL, «S. Weil et l'hellénisme», *Bulletin de l'Association G. Budé*, n.º 1, 1960, pp. 122-144; A. PEDUZZI, «I Greci di S. Weil», *ACME*, Vol. XXXIX, III, 1986, pp. 49-65.

¹³⁴ S. WEIL, *LR*, p. 18.

¹³⁵ J. DANIELOU, «Hellénisme, judaïsme, christianisme», cit, pp. 29-30.

unánime. El texto que reproducimos a continuación no aparece aislado y no es ni siquiera de los más extremados en este sentido: «Platón conocía con claridad e indicó con alusiones en sus obras los dogmas de la Trinidad, de la mediación, de la Encarnación, de la Pasión y las nociones de la gracia y de la salvación por el amor»¹³⁶. Las analogías son numerosas partiendo de la presencia de determinados símbolos comunes al mundo griego y al cristianismo; la coincidencia en la utilización de algunas imágenes se emplea como prueba de la equiparación en los contenidos así expresados. Como ejemplos, el empleo por parte de S. Juan de los términos «Logos» y «Pneuma», que muestra la afinidad con el estoicismo griego; el simbolismo del árbol cósmico, que prefigura el significado de la Cruz; el bautismo visto como una muerte, que es el equivalente de las iniciativas antiguas, «el empleo de la palabra "misterio" para designar los sacramentos, que indica la misma equivalencia»; la aparición frecuente de referencias a la viña, el vino o los sarmientos en el Evangelio, que manifiesta la proximidad con Dionisos y «la frase "si el grano no muere", que expresa su afinidad con las divinidades muertas y resucitadas que tenían la vegetación por imagen»¹³⁷. Consideraciones de este tipo pueden ser encontradas en cualquier escrito de S. Weil a partir de 1939, y de una manera específica en la *Lettre à un religieux*.

Precisamente es en esta obra donde leemos en la línea de lo expuesto, pero saltando del ámbito exclusivo de Grecia: «Cantidad de relatos de la mitología y del folklore podrían traducirse en verdades cristianas sin forzar ni deformar nada, proyectando en ellos por el contrario una viva luz. Y estas verdades también se encontrarían iluminadas. Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a Osiris, Dionisos, Krishna, Buddha, el Tao, etc., el Hijo de Dios ha respondido enviando al Espíritu Santo. Y el Espíritu ha actuado en su alma, no llevándole a abandonar su tradición religiosa, sino proporcionando luz —y en el mejor de los casos la plenitud de la luz— en el interior de esta tradición»¹³⁸. No es de extrañar que en «Hellénisme, judaïsme, christianisme», Daniélou escriba como conclusión de su interpretación del pensamiento weiliano: «La simbología cristiana toma muchos símbolos de la religión cósmica. Pero los

¹³⁶ S. WEIL, *LR*, pp. 27-28.

¹³⁷ Cf. *Ibid*, pp. 21-30.

¹³⁸ *Ibid*, pp. 29-30.

interpreta a la luz de su propia significación, que es fe en el acontecimiento de la Encarnación y la Resurrección. Y es aquí donde tocamos el fondo de la dificultad de S. Weil. Si no percibió la diferencia entre los mitos paganos y los sacramentos cristianos, los símbolos cósmicos y las figuras bíblicas, es porque no captó la originalidad del hecho cristiano. Este le aparecía como la más alta de sus expresiones sin duda, pero no como algo diferente a una de sus expresiones. La importancia del cristianismo como acontecimiento ocurrido en un momento del tiempo e irreversible no fue asimida por ella»¹³⁹.

R. Kühn, quien también reflexiona sobre las afirmaciones weilianas relativas a la vinculación paganismo-cristianismo, llega a conclusiones semejantes. «Esta síntesis, elaborada tanto en la práctica como especulativamente, y donde reaparece el pensamiento antiguo bajo formas míticas, religiosas, poéticas, científicas y filosóficas procedentes de Oriente, por no decir nada de los materiales aportados por otras tradiciones para una filosofía religiosa, testimonia, en tanto que platonismo cristiano, el conocimiento transhistórico de una sola "revelación" para la época moderna. El lazo explícito de esta síntesis con un "nuevo tipo de santidad"... significa que la comunicación de la verdad está ligada a su encarnación en hechos simbólicos»¹⁴⁰. Cristo es la plenitud de esta encarnación, el puente perfecto, la mediación en su expresión definitiva y completa; la Cruz culmina la revelación, pero ésta se ofrece, en efecto, a un conocimiento transhistórico en radical incompatibilidad con su plasmación exclusiva en un momento determinado.

b. En los límites del gnosticismo

Lo que se ha dado en calificar como platonismo cristiano a la hora de identificar la posición de S. Weil, y que resume las dimensiones de la conexión que ella establece entre la religiosidad no-bíblica y el cristianismo, ha llevado a un gran sector de la doctrina a plantearse la relación de la autora con aquellas expresiones filosófico-religiosas que a lo largo de la historia han intentado la misma síntesis, y, como

¹³⁹ J. DANIELOU, «Hellénisme, judaïsme, christianisme», cit, pp. 33-34.

¹⁴⁰ R. KUHN, «Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil», cit, pp. 359-360.

es fácil suponer, el gnosticismo y el catarismo son aquí especialmente significativos; no en vano, Weil muestra de forma explícita sus simpatías por la herejía cátara en alguno de sus escritos. Sin entrar en disquisiciones teológicas, una breve reflexión sobre el tema se hace imprescindible si queremos llegar a una interpretación global de la obra weiliana, porque de su comprensión parece depender la posibilidad de captar algunos de los enlaces internos que dan coherencia a las consideraciones en diversos ámbitos de la última etapa.

La afirmación central de nuestra autora en cuanto a que «el conocimiento esencial sobre Dios es que Dios es el Bien»¹⁴¹, junto a su rechazo del judaísmo como religión basada en el progreso y el poder, y la atracción paralela por todas las representaciones simbólicas que operan una mediación entre ésta y la otra realidad, reciben un juicio general que se resume en la certeza de encontrarse ante un caso singular de experiencia religiosa, voluntariamente trasladada al campo cristiano en su vertiente católica, pero en polémica constante con los misterios y los conceptos que explican la revelación en la tradición y el magisterio de la Iglesia. Admitida unánimemente la excepcionalidad del planteamiento weiliano de una identificación sustancial e intemporal de helenismo y cristianismo, las discrepancias se inscriben en el terreno de las razones que motivan esta peculiar postura y en la posibilidad de desarrollarla o no en sentido cristiano.

El autor que ha resaltado con mayor énfasis la distancia entre Weil y el cristianismo, o más propiamente, su caída en «aquella corriente cristiana que, a través de la gnosis, del maniqueísmo, o del catarismo», llega a convertirse en una «auténtica réplica a todos los dogmas esenciales de la tradición judeo-cristiana»¹⁴², es seguramente Ch. Moeller, quien dedica un apartado de su famosa obra «Literatura del S. XX y cristianismo» al análisis de esta cuestión.

Para Ch. Moeller, la demanda de reformas sociales, expresada con una «elocuencia abrasadora» en las páginas de *L'Enracinement*, choca con el sistema religioso weiliano y manifiesta «por su feliz ilogicismo que ella era mucho mejor que sus doctrinas»¹⁴³. Desde esta convicción, añade más adelante: «Me inclino respetuosamente ante la vida de S. Weil... Creo también en la autenticidad de sus

¹⁴¹ S. WEIL, «Israël et les gentils», *PSO*, p. 47.

¹⁴² Ch. MOELLER, «S. Weil y la incredulidad de los creyentes», en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, op. cit., p. 327.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 307-308.

dones místicos; pero no puedo dejar de mostrar la herejía latente del sistema en que aprisiona sus experiencias espirituales. Su mensaje contiene grandes verdades, útiles a los cristianos, pero su "inspiración fundamental" es tan contraria a la fe cristiana, que las partes positivas pierden en ella lo mejor de su verdad»¹⁴⁴.

Del Noce, con quien ya pudimos reflexionar acerca de la vinculación entre S. Weil y Alain, había señalado que la continuidad de esta vinculación, una vez reconocido el valor de lo sobrenatural, determina la asunción de una perspectiva cristiana ligada al gnosticismo, pues es la que permite «dejar intacta la oposición inicial al pensamiento bíblico» y todo lo que se deriva del rechazo del poder como criterio fundamental de verdad. Sin embargo, contrariamente a Moeller, del Noce considera muy valiosa la aportación weiliana por plantear con claridad la opción contemporánea entre «dos interpretaciones de la realidad, la que reconoce lo sobrenatural y la que lo excluye, y la necesidad del paso de la segunda al materialismo»¹⁴⁵, lo que viene a significar una salida del esquema riguroso del gnosticismo, en el que la disyuntiva se diluye en la afirmación de dos principios metafísicos, del bien y del mal.

Antes de referirnos a los aspectos del pensamiento de Weil por los que ha podido ser incluida en el movimiento gnóstico y a los que apoyan, por el contrario, su interpretación en un sentido distinto al de la gnosis, debemos reparar en un texto en que explícitamente se declara admiradora de la herejía maniqueo-gnóstica de los cátaros. Nos referimos a su carta de enero de 1941 a D. Roché¹⁴⁶, donde expresa las razones de su atracción por el catarismo, y, como era de esperar, «una de las principales razones es su postura ante el Antiguo Testamento»¹⁴⁷. Las siguientes líneas de este texto subrayan otras

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 315.

¹⁴⁵ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit, p. 153.

¹⁴⁶ S. WEIL, *PSO*, pp. 62-67. Esta carta fue publicada en *Cahiers d'études cathares* en dos ocasiones: en el n.º 2 de 1949 y en el n.º 19 de 1954. Weil escribió otra carta a Roché en la que se refiere a la necesidad de editar los textos cátaros originales que ella había comenzado a conocer a través del artículo de Roché «Les Cathares et l'Amour spirituel», *C.S.W.*, T. I, n.º 3, 1978, pp. 3-5. Cf. D. ROCHE, «Philosophie platonicienne des gnostiques, des manichéens et des cathares» en AA.VV., *Les Cathares*, París, Ed. de Delphes, pp. 410-448. J. RIAUD cita la obra de Roché de 1937 titulada *Le Catharisme. Son développement dans le Midi de la France et les Croisades contre les Albigeois*, Cf. «S. Weil et les Cathares», *C.S.W.*, T. VI, 2, 1983, p. 107.

¹⁴⁷ S. WEIL, *PSO*, p. 63.

razones de interés: «El catarismo ha sido en Europa la última expresión viva de la antigüedad pre-romana... Lo que hace del catarismo una especie de milagro es que se trata de una religión y no de una simple filosofía. Quiero decir que alrededor de Toulouse en el siglo XII el más elevado pensamiento vivía en un medio humano y no sólo en el espíritu de un cierto número de individuos. Pues ésta me parece la única diferencia entre la filosofía y la religión si se trata de una religión no dogmática. Un pensamiento sólo alcanza la plenitud de existencia encarnado en un medio humano y por medio entiendo algo abierto al mundo exterior, que impregna la sociedad, no simplemente un grupo cerrado de discípulos alrededor de un maestro»¹⁴⁸.

La razón más profunda de la aproximación de Weil al catarismo es creer haber encontrado en la cultura cátara una manifestación histórica de vida comunitaria dotada de sentido, capaz de servir de modelo para el mundo actual. Se trata, pues, de la misma exigencia y de la misma admiración que las indicadas en el recorrido por la historia que realizamos con nuestra autora páginas atrás, cuando situábamos en la Occitania medieval la plasmación real más próxima al ideal weiliano de civilización. La inspiración última procederá siempre de la fuente griega y cristiana, pues la virtud del catarismo reside en que «puede ser mirado como un pitagorismo o un platonismo cristiano»¹⁴⁹.

Buena parte de la doctrina reduce la conexión de Weil con el catarismo a sus simpatías hacia un pueblo destruido violentamente por una cruzada que representa la barbarie y el desarraigo. Desde este punto de vista, su inclinación hacia el gnosticismo sería tan sólo la derivada de una aproximación a su forma cátara, no por considerarla afín desde la perspectiva filosófica, sino por aparecer como un caso paradigmático de olvido a los vencidos de la historia, un símbolo de riqueza espiritual destruida por la fuerza en su realización temporal y en la memoria histórica. Se daría así en la obra weiliana una «identificación abusiva del catarismo con la civilización occitana»¹⁵⁰, según reza el título de uno de los epígrafes del artículo que A. Birou dedica al tema. Para este autor, lo que S. Weil admira es «algo muy diferente al catarismo: la civilización cristiana de la época románica,

¹⁴⁸ Ibid, pp. 64-65.

¹⁴⁹ Ibid, p. 66.

¹⁵⁰ A. BIROU, «S. Weil et le Catharisme», *C.S.W.*, T. VI, n.º 4, 1983, p. 341.

con su cultura y su arte de vivir»¹⁵¹. No cabe duda en cuanto al acierto de este diagnóstico, pero el hecho de que S. Weil identificara el catarismo con este momento de la historia no significa necesariamente que su relación con lo gnóstico-cátaro se limite a su adhesión a la cultura románica, erróneamente confundida con la cultura cátara, ya que, más allá de lo manifestado explícitamente, numerosos elementos parecen apuntar a la existencia en su planteamiento de una tensión interna en que la gnosis ejerce una fuerza decisiva.

Como hemos apuntado anteriormente, nadie ha subrayado los aspectos gnósticos en S. Weil con tanta vehemencia como Ch. Moeller, quien continúa la reflexión en la misma línea de M. Moré y R. Rouquette¹⁵². La interpretación se condensa en la denuncia de una peligrosa herejía, que se encontraría en la raíz de lo más negativo del pensamiento moderno y que alcanzaría su plena realización en la obra weiliana. La concepción de la creación-decreación es el primer elemento invocado para justificar esta opinión¹⁵³; a partir de él muchas otras nociones son juzgadas en este sentido, desde los planteamientos que ya conocemos sobre el Antiguo Testamento o la Iglesia, hasta sus elucubraciones sobre los sacramentos, el Padrenuestro, la parábola del hijo pródigo, los hijos de Noé o toda su reflexión acerca de la necesidad y la providencia impersonal¹⁵⁴.

Frente a este tipo de crítica, un amplio sector de la literatura sobre nuestra autora aporta una serie de datos también relevantes, y en general un estilo diferente de aproximación a su obra, para mostrar que en ella late un pulso personal que no puede trasladarse al universo gnóstico. La creencia en la Encarnación y en el sentido último de la Cruz, o las ideas de mediación y arraigo, difícilmente

¹⁵¹ Ibid, p. 343.

¹⁵² Cf. M. MORE, «La pensée religieuse de Simone Weil», *Dieu Vivant*, n.º 17, 1950, pp. 47-54; R. ROUQUETTE, «Mystère de Simone Weil», *Etudes*, 1951, pp. 104-106.

¹⁵³ Para MOELLER, «el error fundamental de S. Weil es el mismo que vicia todos los sistemas gnósticos: si la creación es un error, es preciso que desaparezca. Hacer que recaiga sobre la creación, en sentido metafísico, la maldición que sólo se pronuncia contra el pecado, es el error fundamental secretamente escondido en el corazón de todos los dualismos y de todos los monismos. Lo que pretenden estas doctrinas perversas es "que el hombre no exista"», cit, p. 332.

¹⁵⁴ Sobre la opinión de MOELLER respecto a la posición weiliana ante el Antiguo Testamento puede verse su artículo «S. Weil et l'Ancien Testament», *Cahiers Sioniens*, junio 1952. Sobre el resto de aspectos, Cf. «S. Weil y la incredulidad de los creyentes», cit, pp. 335-343.

pueden integrarse en la visión del mundo proporcionada por la gnosis, a juicio, entre otros, de Heidsieck¹⁵⁵, Blech-Lidolf¹⁵⁶ y Birou¹⁵⁷.

Hay que tener en cuenta que estos autores, al igual que los que tildan el pensamiento weiliano de gnóstico, utilizan el término «gnosis», no en su acepción etimológica o filosófica, sino en la del lenguaje de los historiadores, donde vendría a significar «el conocimiento por antonomasia, que se sustrae al mundo y tiene por objeto propio la "Divinidad"»¹⁵⁸. Al ligarse, además, el posible gnosticismo de Weil a las formas maniquea y cátara se entra en el ámbito del movimiento gnóstico occidental surgido en el seno del cristianismo, y que aparece en conflicto con él ya en los primeros siglos después de Cristo y a lo largo de la Edad Media. Por consiguiente, la polémica en torno a los rasgos gnósticos de la obra de S. Weil se sitúa en los extremos de una concepción sobre el gnosticismo —la que lo reducía al movimiento gnóstico iniciado en el S. II— superada por la investigación histórico-religiosa contemporánea. Actualmente se aplica el término gnosis a múltiples doctrinas ajenas por completo al cristianismo, desde las tradiciones «mitológico-metafísicas»¹⁵⁹ orientales, como el hinduismo, budismo y taoísmo, hasta algunas corrientes del judaísmo como la Cábala, y en el interior del cristianismo se habla de la pertenencia a la gnosis de las enseñanzas de Clemente de Alejandría, Orígenes, Evagrius o Eckhart.

Precisamente son estas doctrinas las que en muchas ocasiones se

¹⁵⁵ Cf. F. HEIDSIECK, «Dialectique ascendante et dialectique descendante» en AA.VV., *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 259-266; «Platon, maître et témoin de la connaissance surnaturelle», *C.S.W.*, T. V, n.º 4, 1982, pp. 241-249.

¹⁵⁶ Cf. L. BLECH-LIDOLF, «S. Weil et le Gnosticisme», *C.S.W.*, T. VI, n.º 2, p. 166.

¹⁵⁷ A. BIROU resume en dos aspectos la distancia que separa a Weil del gnosticismo: en su diferente concepción sobre el Bien y el Mal, que no es dualista, y en sus afirmaciones sobre Cristo. «S. Weil et le Catharisme», cit, p. 344.

¹⁵⁸ E. SAURA, *Más allá del absurdo y de la rebelión*, Tema, Madrid, 1984, p. 17. En «S. Weil et le gnosticisme», BLECH-LIDOLF comenta diversas obras sobre el gnosticismo, algunas que integran dentro de este movimiento a Weil, y otra que rechazan esta posibilidad. De la lectura de este trabajo y de otros estudios sobre el tema hemos podido deducir los rasgos generales de la visión del mundo gnóstica: atemporalidad o ahistoricidad, monismo ontológico tendencial, dualismo axiológico y concepción de la salvación como abandono de la enajenación que produce el mundo sensible, a través de la gnosis, y, por tanto, según un proceso inmanente al hombre.

¹⁵⁹ Siguiendo la definición de G. VALLIN en su ilustración obra *Voie de gnose et voie d'amour*, Sisteron, Editions Présence, 1980.

invocan para explicar determinadas nociones filosófico-religiosas del pensamiento weiliano. Su relación con Eckhart es evidente en algunos textos en los que ella misma se refiere con admiración al gran maestro de la mística. Asimismo, su obra, y diferentes autores han afirmado que sus grandes lagunas y contradicciones se hubieran resuelto de haber entrado en contacto con la Iglesia de Oriente; no en vano es citada con entusiasmo por algunos de los grandes pensadores ortodoxos de la actualidad¹⁶⁰. Más sorprendente resulta por su rechazo visceral del judaísmo, la vinculación frecuentemente establecida entre S. Weil y la Cábala judía, y, sin embargo, es una vinculación que se apoya también en argumentos convincentes¹⁶¹. Respecto a la proximidad de algunos rasgos de su pensamiento y las tradiciones espirituales extremo-orientales que hemos citado, sólo podemos advertir de momento que sus páginas están efectivamente plagadas de referencias expresas a todas ellas, en las que se reconoce la deuda respecto a dicha herencia¹⁶².

Observamos, por consiguiente, que limitar la reflexión a la conexión de Weil con el gnosticismo de tipo cátaro resulta insuficiente y reductivo, por mucho que sea éste el que más se ha comparado a su ideal platónico-cristiano. La cuestión se plantea, más bien, en los

¹⁶⁰ M. M. DAVY ha subrayado especialmente la coincidencia de S. WEIL con los Padres griegos de los primeros siglos, cf. *S. Weil, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, op. cit. Sobre la relación de la autora y la ortodoxia puede verse el artículo de G. CHAROT, «Note sur quelques points de rapprochement possible entre S. Weil et l'orthodoxie», *C.S.W.*, T. V, n.º 2, 1982, e interesantes trabajos de B. FARRON-LANDRY, como los titulados: «Détachement, renoncement et origine du mal selon S. Weil», *C.S.W.*, T. V, n.º 3 y n.º 4, 1982, y «Remarques sur la lumière "incrée" et la malheur dans l'ascèse weilienne», T. IV, n.º 4, 1981.

¹⁶¹ A. MARCHETTI advierte que «la sua tensione mistica non può essere interpretata al di fuori dell'universo ebraico... a quella corrente mistica ebraica, sotterranea, ma viva in tutte le epoche e distinguibile dall'ebraismo ufficiale-rabbinico, che attraversa l'ispirazione di Luria, di Spinoza e giunge fino a Buber, a Rosenzweig, ai contemporanei Jabès e Lévinas», *S. Weil. La critica disvelante*, op. cit., p. 10.

¹⁶² Sobre este tema revisten un especial interés los siguientes estudios: D. RAPER, «L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez S. Weil» en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 93-101; R. PREVOST, «Réflexions sur l'interprétation weilienne des conceptions chrétienne et hindouiste de la Trinité», *C.S.W.*, T. V, n.º 2, 1982; L. KAPANI, «S. Weil, lectrice des Upanisad Védiques et de la Bahgavad-Gita: l'action sans désir et le désir sans objet», *C.S.W.*, T. V, n.º 2, 1982; D. MINTON, «S. Weil et les conceptions indiennes de l'ordre du monde», *C.S.W.*, T. V, n.º 2, 1982 y M. E. COLIN, «Chemin de Vérité et Voie orientale», *C.S.W.*, T. VII, n.º 4, 1985.

términos de una compleja red de relaciones, no asumidas de forma consciente, a las que llega casi intuitivamente, en la espontaneidad del contraste entre la propia experiencia interior y los módulos de pensamiento que poseía para interpretarla. La transcripción de la experiencia a lenguaje filosófico precipita a Simone Weil en un abismo de nociones difíciles de ordenar, que resisten a su integración en la lógica de la historia de las ideas, pero en las que subyace, en un nivel cada vez más profundo, el original mensaje que quiere comunicar al mundo en momentos de crisis. Mensaje en el que nos interesa ahondar para acabar de comprender el valor de su obra. La mayor o menor presencia de elementos gnósticos podrá ser detectada al abordar sus consideraciones sobre la creación, la relación entre el hombre y Dios, la relación con la naturaleza, o sus reflexiones imperecederas en torno a la «malheur» y la atención.

TERCERA PARTE

SIMONE WEIL: UNA DIFÍCIL SINTESIS

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

A lo largo del capítulo anterior hemos intentado mostrar diversos momentos significativos que ayudan a comprender la evolución de la obra de S. Weil desde sus primeros escritos hasta los de los últimos años. Hemos podido comprobar la influencia en esta evolución de factores muy diversos tanto de orden, podríamos decir, externo a la autora como de orden interno: en el primer caso se trataba de acontecimientos o circunstancias históricas que ella interioriza trasladándolos a la escritura, y en el segundo de experiencias personales que salen a la luz y se proyectan en un mensaje que se pretende transformador. Los elementos que irrumpen más fuertemente en el itinerario seguido por el pensamiento weiliano, de una forma muy especial la dimensión mística, se va articulando con la visión del mundo ya presente con anterioridad, dando lugar, como ha podido observarse, a una serie de presupuestos filosóficos de difícil catalogación que sirven de base a sus aportaciones de madurez.

La idea de mediación es sin duda la idea central sobre la que Weil construye el edificio conceptual de su «pensamiento maduro», expresión con la que suele definirse el sector de su obra posterior a 1939. Los conceptos que a continuación analizaremos, como los de «atención», «malheur», «arraigo» u «obligación», derivan, en efecto, de la oposición mediación-idolatría sobre la que hemos reflexionado en las páginas precedentes. En esta oposición se hace patente la exigencia de inserción en la realidad, pero en una realidad capaz de servir de puente para el contacto con el Bien que es irreductible a

toda realidad, y de ahí que para Weil sea ineludible su búsqueda a través de las diferentes culturas y expresiones simbólicas, con la conciencia de que se trata siempre de un proceso abierto, susceptible de «múltiples lecturas», ninguna de ellas estable y definitiva.

La oposición mediación-idolatría, convertida en el eje de los últimos escritos de S. Weil, da buena cuenta de la imposibilidad de separar en ellos el plano «metafísico-religioso» del plano socio-político; separación en la que radica a su juicio la crisis de la época, sólo superable por una «encarnación» real del cristianismo, que exige cambios radicales en todos los órdenes. P. Rolland ha profundizado con especial acierto en el tema, por lo que nos servimos de sus reflexiones como introducción a esta última parte del libro en la que analizaremos las nociones que vertebran la filosofía weiliana hasta la muerte de la autora en 1943.

Rolland toma como punto de partida la idea de que «Weil ilustra, si no la inaugura, una relación mucho más compleja y una percepción nueva de las relaciones de lo político y lo religioso en el S. XX»¹. La razón de fondo de la complejidad y novedad del tema viene apuntada en el siguiente texto: «El mundo moderno, incluido el totalitarismo que se desarrolla en él, se encierra aparentemente en una paradoja estrepitosa: pretende separar lo profano de lo sagrado, pero confunde lo religioso y lo político. Hay pues una crisis de la relación justa y equilibrada del mundo moderno respecto a la religión; en realidad, porque hay separación puede haber confusión, signo en ambos casos de una ausencia de relación exacta. S. Weil opone un doble rechazo y quiere invertir la relación: reanudar la relación de lo profano y de lo sagrado para mejor distinguir lo político de lo religioso. La aproximación religiosa constituye por tanto para ella una función crítica esencial, en particular, respecto a la política. El totalitarismo podría ser así un fruto de la negación de la cuestión religiosa en el mundo moderno, cuya elucidación sería liberadora»².

Lo que se trata de evitar estableciendo una adecuada relación entre religión y política, o más propiamente entre lo sagrado y lo profano, es la idolatría en sus diversas formas, tanto allí donde «el poder se diviniza» como donde «la religión toma el poder»³. En el

¹ P. ROLLAND, «Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil, C.S.W., T. VII, n.º, 1984, p. 369.

² Ibid, p. 377.

³ S. WEIL, PG, p. 162.

primer supuesto se encontraría para Weil Roma o la Alemania nazi y en el segundo Israel o la Inquisición. Pero además de los casos históricos más patentes de idolatría en que la política se convierte en religión o la religión en política, la modernidad representa en general un planteamiento erróneo de los términos en conflicto pues se desconoce «la función propia de la religión, que consiste en impregnar de luz toda la vida profana, pública y privada, sin dominarla nunca de ningún modo»⁴.

Esta frase de *L'Enracinement* marca las dimensiones de la crítica de Weil al clericalismo y al laicismo, ambos cerrados a la «penetración mutua de lo religioso y lo profano que sería la esencia de una civilización cristiana»⁵. Rolland comenta a este respecto que «S. Weil no puede concebir una sociedad que separe lo profano y lo religioso "pero" no se trata de volver a una unión pre-moderna ya que no confunde nunca los dos terrenos; y, sin embargo, lo religioso debe poder iluminar la vida profana sin dominarla. En ella no se trata nunca de rechazar el mundo moderno sino de mirarlo de forma diferente y de transformarlo»⁶. Rolland llega a hablar en este sentido de su «búsqueda de una unidad, post-moderna, de lo religioso y de lo político para salvar la libertad del hombre en el siglo XX»⁷.

Basta recordar las manifestaciones de Simone Weil vertidas al hilo de su polémico recorrido histórico para comprobar que la relación vida religiosa-vida profana, que ella critica, o la que propone como alternativa, han encontrado ya momentos de realización más o menos duraderos a lo largo de toda la historia. No puede olvidarse a este respecto que «la civilización románica» en la que «lo sobrenatural no se mezclaba con lo profano, no lo aplastaba, no buscaba suprimirlo» aparece como un proyecto frustrado que da paso a la edad media gótica que «fue un ensayo de espiritualidad totalitaria donde lo profano como tal no tenía derecho de ciudadanía». Como sabemos, a juicio de la autora, «el movimiento que destruyó la civilización románica llevó más tarde como reacción al humanismo que no se equivocó al pensar que la verdad, la belleza, la libertad y

⁴ S. WEIL, E, p. 127.

⁵ Ibid, p. 295.

⁶ P. ROLLAND, «Approche politique de L'Enracinement», C.S.W., T. VI n.º 4, 1983, p. 314.

⁷ P. ROLLAND, «Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil», cit, p. 388.

la igualdad tienen un valor infinito, sino al creer que el hombre puede conseguirlos sin la gracia»⁸.

En la conclusión al artículo «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», donde se recogen las citadas afirmaciones, S. Weil se pregunta si es inevitable continuar indefinidamente esta «oscilación monótona» que va «del clericalismo al laicismo», o si es posible un reencuentro del punto de equilibrio. Parece que la solución debe pasar en todo caso por la «contemplación de la belleza», en torno a la que giraban las culturas ejemplares del pasado⁹.

Aunque las ideas de S. Weil sobre la belleza serán retomadas más adelante, de modo especial cuando analicemos sus escritos sobre las diversas perspectivas científicas, parece necesario reproducir ahora un texto fundamental en el que la alusión al papel de la belleza armoniza el primado de la mística y su intento de proyectarlo en el cambio social. Además de por este motivo, globalmente el ensayo de 1943 «Cette guerre est une guerre de religions» es un marco referencial insustituible para situar las nociones weilianas que abordaremos en adelante, las cuales pretenden esbozar vías para acabar con la «oscilación monótona» a que nos acabamos de referir. Como punto de partida leemos: «lo que hace que el hombre no pueda evitar el problema religioso es que la oposición del bien y del mal es, para él una carga intolerable; la moral es algo donde no se puede respirar»¹⁰.

Tras analizar el «método irreligioso» —que niega la oposición bien-mal— y el «método idolátrico» —que identifica un bien relativo como bien absoluto— Weil se detiene a considerar la única solución que desde su punto de vista es liberadora para el hombre: «el tercer método que es la mística». En efecto, «la mística es el paso más allá de la esfera en que el bien y el mal se oponen, y ello por la unión del alma con el bien absoluto: el bien absoluto es distinto al bien que es contrario o correlativo del mal, aunque sea su modelo y su principio»¹¹. Son aspectos del pensamiento weiliano que ya conocemos; nos interesan de forma particular los párrafos siguientes: «La naturaleza misma de este paso impide que se puede esperar verlo realizado por todo un pueblo. Pero la vida entera de un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté por completo orientada hacia

⁸ S. WEIL, «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», *EHP*, p. 84.

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 84.

¹⁰ S. WEIL, «Cette guerre est une guerre de religions», *EL*, p. 98.

¹¹ *Ibid.*, p. 102.

la mística. Sólo esta orientación distingue la religión de la idolatría. La escuela sociológica francesa tiene casi razón en su explicación social de la religión. Le falta algo infinitamente pequeño para que tenga razón. Sólo este infinitamente pequeño es el grano de mostaza, la perla en el campo, la levadura en la masa, la sal en el alimento. Este infinitamente pequeño es Dios, es decir infinitamente más que todo»¹².

La referencia a este «infinitamente pequeño» será constante a partir de ahora, sobre todo en los escritos de Londres de 1943, que son, sin embargo, los más centrados en cuestiones socio-políticas. La conexión entre mística y realidad social a través de la belleza queda plasmada en estas líneas: «En la vida de un pueblo como en la vida de un alma se trata sólo de poner este infinitamente pequeño en el centro. Todo lo que no está en contacto directo debe estar como impregnado por mediación de la belleza. Es lo que estuvo a punto de realizar la edad media románica, este período prodigioso en el que cotidianamente los ojos y los oídos de los hombres estaban colmados de belleza perfectamente simple y pura»¹³.

Después de leer todas estas consideraciones, la novedad y la complejidad de la relación que Weil establece entre religión y política se hacen cada vez más patentes. Volviendo de nuevo al análisis de P. Rolland, parece justificado afirmar que Weil lamenta que «el conjunto de una sociedad o de una cultura dada no se reconozca en un Sentido principal del que se deriven las significaciones particulares. Sólo hay un agregado de sentidos particulares sin coordinación ni jerarquía, entre los cuales el hombre tantea la significación individual de su existencia, de su inserción en el mundo. Cuando la cultura de una sociedad estalla, el sentido se privatiza, es decir, sólo está sometido al arbitrio de las elecciones individuales. S. Weil critica así el hecho de que la religión se convierta en un asunto privado»¹⁴. Como la religión, la ética y la estética se privatizan desvalorizándose correlativamente: la justicia, la verdad, el bien y la belleza, faltos de objetividad desde la óptica moderna, quedan relegados a un segundo plano en un proceso de escisión y sectorialización de la racionalidad, por el que el hombre parece renunciar a la aspiración a la unidad en la búsqueda del sentido.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ P. ROLLAND, «Approche politique de L'Enracinement», pp. 305-306.

Rolland describe las consecuencias para Weil de esta desvertebración y privatización del sentido: «convertido en la única exterioridad que permite a los individuos afirmar algo que sea común a la totalidad de la sociedad, el Estado se impone como único objeto de fidelidad»¹⁵; «en la sociedad secular moderna, la política llega a ser el único lugar público y colectivo en que una sociedad expresa su búsqueda de una (o de la) verdad social e histórica»¹⁶. Aunque requerirían muchas matizaciones todas estas afirmaciones, no cabe duda de que insinúan aspectos sustantivos de la concepción weiliana de los que nos ocuparemos posteriormente: «La oposición privado-público, que funda todo el sistema jurídico de la libertad de conciencia y de la tolerancia laica es objeto en S. Weil de una reevaluación, muy particularmente en materia religiosa... Porque la religión es fundante debe poner de relieve cosas públicas que, en la sociedad moderna y secular, son las únicas obligatorias. S. Weil no pone en cuestión el principio de tolerancia y de libertad de conciencia; lo que pone en cuestión es una "laicidad" demasiado racionalista que no quiere ver lo que la religión puede decir sobre la sociedad»¹⁷.

La privatización de la religión se hace mucho más compleja desde la perspectiva weiliana cuando se comprueba que es un hecho admitido e incluso favorecido por los propios creyentes, y de ahí que el cristianismo se haya convertido en un simple asunto del «domingo por la mañana» para una minoría de ciudadanos carentes de cohesión interior porque sus convicciones no conllevan exigencias en los asuntos públicos. A este respecto, escribe: «La noción de ortodoxia, al separar rigurosamente el terreno relativo al bien de las almas, que es el de una sumisión incondicionada del pensamiento a una autoridad exterior, y el terreno relativo a las cosas llamadas profanas, en el que la inteligencia es libre, hace imposible la penetración mutua de lo religioso y lo profano»¹⁸. El absurdo para Weil de la distinción «en tanto que cristiano», «en tanto que hombre» radica aquí, pues «el punto de vista cristiano, o bien no tiene ningún sentido, o bien pretende abarcar todas las cosas de este mundo y del otro»¹⁹.

¹⁵ Ibid, «Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil», cit., p. 307.

¹⁶ P. ROLLAND, «Approche politique de l'Enracinement», cit, p. 369.

¹⁷ P. ROLLAND, pp. 313-314.

¹⁸ S. WEIL, E, p. 295.

¹⁹ Ibid, pp. 134-135. A este respecto afirma: «La religión ha sido proclamada como un asunto privado. Según los hábitos mentales de hoy esto no quiere decir que

Ya vimos al hablar de la posición de Weil ante la Iglesia que la sumisión incondicionada del pensamiento a la autoridad le parecía absolutamente opresiva y tan absurda como la ignorancia de que la vida religiosa es de por sí una experiencia totalizadora. Sólo desde estos dos presupuestos, y la novedad es concebirlos conjuntamente, la religión puede tener una función crítica liberadora. Así, a su juicio, según explica de forma muy acertada P. Rolland, «El cristianismo auténtico juega el papel de una doble purificación de lo político y de la religión, a través de una crítica radical de la representación clásica de Dios y del poder. La concepción de la no-acción y de la ausencia de Dios aquí abajo es directamente política a través de la crítica de todas las representaciones y justificaciones del poder. En efecto, si Dios se ha retirado del mundo que él ha creado, si sólo regresa a él bajo la fórmula del Pobre, ningún poder, religioso o político, puede estabilizar o fijar su propia legitimidad y su propia representación en la de Dios»²⁰. Con palabras de S. Weil observamos que «la cristiandad se ha hecho totalitaria, conquistadora y exterminadora porque no ha desarrollado la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo»²¹.

Por tanto, debemos adentrarnos en el estudio de la relación Dios-hombre-naturaleza sobre la base de las ideas de ausencia y no-acción que remiten a las nociones antropológicas a través de las cuales se estructura la filosofía weiliana de madurez. Sin este estudio, al que consagraremos una atención pormenorizada, no sería posible comprender las aportaciones más directamente conectadas con el plano socio-político según parece deducir de lo que llevamos expuesto. El análisis de la «metafísica religiosa» de S. Weil tratará de poner al descubierto una serie de instituciones de gran originalidad que han sido consideradas lo más valioso de su pensamiento.

Por el contrario, las consecuencias prácticas que Weil deriva de su reflexión filosófica no pueden dejar de decepcionar al lector si se tiene en cuenta que al profundizar en la fundamentación se van insinuando posibilidades de desarrollo, en los ámbitos social, político

resida en la parte secreta del alma... Quiere decir que es un asunto de elección, de opinión, de gusto, casi de fantasía, algo como elegir un partido político o aún una corbata; o bien que es un asunto de familia, de educación, de ambiente», p. 134.

²⁰ P. ROLLAND, «Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil», cit, p. 390.

²¹ S. WEIL, CIII, p. 141.

y jurídico, que no reciben la respuesta esperada. Se ha hablado en este sentido de que la obra weiliana es una obra inacabada, en buena medida a causa de la muerte temprana de la autora, pero también porque ella misma queda atrapada en callejones sin salida o, al menos, en laberintos de difícil solución. Su crítica al «clericalismo» y al «laicismo», o su filosofía de la renuncia y del arraigo, que pasamos a abordar, en cuanto tratan de purificar lo religioso y lo político y de proponer una articulación armónica de ambas dimensiones, apuntan e integran problemas tan complejos que deben permanecer necesariamente abiertos a la búsqueda de otras búsquedas guiadas por la misma inquietud.

II. HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RENUNCIA

1. *La precariedad del discurso sobre el Absoluto*

Todo lo que acabamos de señalar apoya la tesis de que la recepción del mensaje de Weil sólo es posible desde la comprensión de las nociones fundamentales que estructuran lo que Vetö define como su «metafísica religiosa». A pesar de este calificativo, comúnmente aceptado por la importancia de la obra de Vetö así titulada, creemos que se trata de una contribución teológica y antropológica sumamente original que ataca en sus propias raíces a la concepción occidental de la metafísica y de la religión, por partir de una idea del Absoluto muy alejada de los hábitos de pensamiento con que Weil pudo encontrarse. Correlativamente, la antropología weiliana aparece como el extremo opuesto del subjetivismo moderno, exacerbando al final de su itinerario, en la idea de decreación, la radicalidad con que afronta desde el principio los problemas humanos.

Además de la obra de Vetö, numerosos estudios coinciden en subrayar las dificultades que plantea esta dimensión del pensamiento weiliano en la que ven la clave para una auténtica comprensión de su significado y alcance. De entre estos estudios, el de E. Przywara, «E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie» resulta particularmente valioso para introducirnos en la magnitud de la distancia que separa «la metafísica religiosa» de Weil de las concepciones metafísicas, teológicas o antropológicas dominantes en nuestro ámbito cultural. De tal distancia da buena cuenta el recurso a la

paradoja de un «ateísmo cristiano» para identificar su punto de vista. A partir de aquí todos los esfuerzos se destinan a intentar explicar una visión de la realidad en la que la relación Dios-hombre-naturaleza gira alrededor de una complicada articulación de los términos presencia-ausencia, ser-existencia o bien-fuerza.

Según Przywara, frente a las filosofías existencialistas, en las que permanece un «idealismo esencial» en el seno del «realismo existencial», S. Weil es «la única que despoja la existencia real de todo "idealismo progresivo". La existencia en la materia —"malheur" y vacío— no recibe su "dinámica" interna del idealismo, sino que esta existencia, absolutamente reducida a sí misma, se basta para ser su propia dinámica, que no es "progresiva" sino por decirlo así "degradativa", pues no anima "al hombre de la subida", más bien hace vivir con el "Dios de la caída", y sólo tiene por ideal este "con" y un ideal escondido, ideal de "vacuidad" de "sometimiento" de "anonadación" y de una muerte que sea una crucifixión... La paradoja de un "materialismo cristiano" o de un "ateísmo cristiano" toma forma con la existencia en la materia de malheur y de vacío, con una existencia en la que el Dios "ausente" es el único Dios verdaderamente "presente"; por ello en la corriente contemporánea S. Weil es, frente al materialismo dialéctico ateo, la presencia auténticamente cristiana»²².

Como hemos ido viendo en las páginas anteriores, el intento de compatibilizar el «antihistoricismo» y el «anticlericalismo», heredados de Alain, con la presencia de lo sobrenatural, conduce a una crítica de toda forma de pensamiento y acción que venga presidida por la confusión entre Bien y poder, es decir, por la ignorancia de la distancia que separa la esencia de lo necesario de la esencia del Bien. El Bien auténtico es de origen sobrenatural y es único; según recuerda R. Rees, «el politeísmo para S. Weil consiste en creer que "hay muchos bienes distintos y mutuamente independientes", que cada uno puede ser buscado por sí mismo: el arte por el arte, la verdad por la verdad, la moral por la moral y así sucesivamente»²³. Frente a todas las formas de idolatría, la certeza sobre el Bien reviste un carácter apofático, negativo, basado en la seguridad de que nada de lo que existe es el Bien, de que cualquier realidad puede convertirse en mediación y sólo en cuanto tal encuentra su verdadero sentido.

²² E. PRZYWARA, «E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie», *Etudes Philosophiques*, n.º 11, 1956, pp. 461-462.

²³ R. REES, *Simone Weil*, París, Buchet Chastel, 1969, p. 174.

No se manifiesta por tanto una oposición maniquea entre dos principios del Bien y del Mal, sino la afirmación del Bien infinito frente al cual el mal es tan sólo una negatividad pasajera; Simone Weil intenta explicarlo de este modo: «Tal es la fuente de la seguridad y el fundamento de la virtud de la esperanza. El mal que hay en nosotros es finito como nosotros mismos. El bien con la ayuda del cual lo combatimos está fuera de nosotros y es infinito. Por tanto, es absolutamente seguro que el mal se agotará»²⁴. Todo lo real es relativo y su sentido radica en servir como puente para el paso a un Bien que no es de este mundo, pero que se encuentra radicalmente comprometido en el tiempo por su dimensión de renuncia y amor.

Siguiendo a M. Sourisse, la idea weiliana de un «ateísmo purificador» como remedio ante las falsas representaciones de lo divino no queda lejos de la conocida frase de Ricoeur «es necesario que un ídolo muera para que empiece a hablar un símbolo del ser»²⁵, pues a propósito de Weil «se puede hablar, retomando el vocabulario de Ricoeur, de una "hermenéutica de los símbolos" y no de los ídolos, ya que en un ídolo no hay nada que descifrar, nada que leer»²⁶. Para ella, en efecto, «las cosas creadas tienen por esencia ser intermediarias. Son intermediarias unas respecto a otras y esto sin fin. Son interminarias hacia Dios»²⁷. Se trata, como dijimos, de realizar «lecturas superpuestas»²⁸ pues «el mundo es un texto de muchas significaciones»²⁹.

El legado de Platón vuelve a manifestarse: «Lo que no existe posee la plenitud de la realidad. Lo invisible es más real que lo visible. Dios está ausente de este mundo, pero la ausencia aparente

²⁴ S. WEIL, «Dieu dans Platon», *SG*, p. 114.

²⁵ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, París, Le Seuil, 1969, p. 457. Ricoeur en una línea semejante a la weiliana reflexiona sobre la significación religiosa del ateísmo en su famosa tesis sobre la superación de la imagen del padre como un ídolo; las siguientes frases son bien significativas a este respecto: «L'amour de la création est une forme de consolation qui ne dépend d'aucune récompense externe et qui est également distante de toute vengeance. L'amour trouve en lui-même sa récompense, il est lui-même la consolation... La foi biblique représente Dieu, le Dieu de Prophètes et le Dieu de la Trinité chrétienne, comme un père; l'athéisme nous enseigne à renoncer à l'image du père. Surmontée comme idole, l'image du père peut être recouverte comme symbole», p. 457.

²⁶ M. SOURISSE, «La perception-la lecture», cit., p. 145.

²⁷ S. WEIL, *III*, pp. 124-125.

²⁸ S. WEIL, *CII*, p. 164.

²⁹ S. WEIL, *CI*, p. 132.

de Dios es su realidad»³⁰. La concepción weiliana de la Trinidad se basa en este presupuesto, pues «leemos la sabiduría eterna del Padre contemplando el rostro del Hijo. No podemos pensar en Dios pero podemos pensar en Cristo en tanto que Verbo encarnado, es decir como Mediador»³¹. La relación entre el hombre y Dios requiere de la mediación, pues «no se puede acceder a Dios creador y soberano sin pasar por Dios vaciado de su divinidad»³².

El sentido profundamente crítico respecto a la reducción de la religión —y en especial del cristianismo— a mera utilidad o consuelo para el hombre, que encierra el llamado «ateísmo purificador» de S. Weil, ha sido captado con gran agudeza por M. Blanchot, de quien tomamos el siguiente texto: «Hay en ella un movimiento que le lleva a no detenerse nunca en su hacer cada vez más puros el pensamiento del absoluto y el deseo orientado hacia este pensamiento. Categóricamente y casi con horror, rechaza todos los divertimentos de la fe... Pensar que Dios existe es pensarlo todavía presente, es un pensamiento a nuestra medida, destinado sólo a nuestro consuelo. Es más justo pensar que Dios no existe, hay que amarlo tan puramente que pueda sernos indiferente que no exista. Por esta razón el ateo está más cerca de Dios que el creyente. El ateo no cree en Dios; es el primer grado de verdad a condición de que no crea en ningún tipo de dioses; si se diera esto, si no fuera de ningún modo idólatra, creería en Dios absolutamente, incluso ignorándolo y por la gracia de esta ignorancia. No "creer" en Dios. No saber nada de Dios. Y no amar de Dios más que su ausencia, para que el amor, siendo en nosotros renuncia a Dios mismo, sea amor absolutamente puro y sea este "vacío que es plenitud"»³³.

En *L'Enracinement*, con un lenguaje más accesible que el de los Cahiers, al analizar el «fenómeno moderno» de «la incompatibilidad entre ciencia y religión», Weil se expresa del siguiente modo respecto a la visión utilitarista de la última: «La necesidad no es un lazo legítimo entre el hombre y Dios. Como dice Platón, hay una gran distancia entre la naturaleza de la necesidad y la del bien. Dios se da al hombre gratuitamente y por añadidura, pero el hombre no debe

³⁰ M. SOURISSE, «La perception-la lecture», cit., p. 156.

³¹ Ibid, p. 157.

³² R. PRÉVOST, «Réflexions sur l'interprétation weilienne des conceptions chrétienne et hindouiste de la Trinité», cit., p. 136.

³³ M. BLANCHOT, «L'affirmation (le désir, le malheur)», cit., pp. 160-161.

desear recibirlo. Debe darse totalmente, incondicionalmente, y por el sólo motivo que, después de haber errado de ilusión en ilusión en la búsqueda ininterrumpida del bien, esté seguro de haber discernido la verdad orientándose hacia Dios... Dios no puede ser para el corazón humano una razón de vivir como el tesoro lo es para el avaro... Se puede afirmar sin temor a exagerar que el espíritu de verdad está actualmente casi ausente de la vida religiosa... El pragmatismo ha invadido y manchado la concepción misma de la fe»³⁴.

Con ello, según hace ver J. L. Aranguren, S. Weil rechaza dos modos de cercanía de Dios: el heroísmo que supone el ascenso del hombre a Dios, la religión como «hazaña ante y para Dios», y la «discreción», que se asimila al orden obligacional burgués y concibe la religión como «seguro de vida eterna»³⁵. Frente a estas formas «humanas» de cercanía de Dios, para nuestra autora Dios está presente en su «lejanía», en su «ausencia», pues «las palabras de Cristo en la Cruz "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" expresan la verdadera condición humana»³⁶.

La búsqueda de pureza llega al límite en que la distinción entre vida y verdad, o entre existencia y ser, puede suponer una incompatibilidad reductiva que exigiría la eliminación de uno de los términos. Las mayores divergencias se producen entre aquellos que consideran que Weil ha traspasado efectivamente este límite, cegando la visión humana ante el resplandor infinito del Absoluto, y los que piensan, por el contrario, que este resplandor es la luz necesaria para iluminar al hombre en su conversión interior y en la transformación del mundo, no acabando con lo humano sino desvelando su auténtico sentido.

B. C. Farron-Landry se adentra en las profundidades de la polémica y nos hace ver la necesidad de situar el pensamiento weiliano cerca de la teología negativa por recurrir al método apofático como vía de apertura de la inteligencia a lo inaccesible³⁷. Quien escribiera en uno de sus Cahiers, «todas las afirmaciones respecto a Dios tienen verdadero sentido como negaciones» no dejará de insistir en la sola posibilidad de acceso a lo desconocido del Absoluto a través de una

³⁴ S. WEIL, *E*, pp. 247-249.

³⁵ J. L. ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 288-289.

³⁶ Ibid, p. 286.

³⁷ B.-C. FARRON-LANDRY, «La prière chez S. Weil sous un éclairage orthodoxe», *C.S.W.*, T. V n.º 3, p. 219.

especie de «ignorancia sabia» que posee el hombre decreado, el hombre convertido en deseo y espera que es iluminado por la «genialidad» de una «nueva santidad»³⁸. No debe perderse de vista que S. Weil identifica el «genio», la creatividad realmente valiosa, con la «virtud de la humildad en el terreno del pensamiento», con una actitud de «adoración» por la que el ser humano se hace permeable a la Verdad.

En la óptica weiliana, la gran aportación del cristianismo, intuida y prefigurada por lo mejor de la antigüedad en Grecia y en Oriente, es la realización en Cristo de la divino-humanidad, estableciéndose definitivamente como forma de relación entre el hombre y Dios la de un amor cuya única fuerza es la debilidad asumida en un movimiento de mutua renuncia. La Encarnación y la Pasión culminan la renuncia de Dios al ejercicio de su poder, su autolimitación y anonadamiento, puestos ya de manifiesto en la creación, que es entendida como un acto de amor infinito por el que el «Todopoderoso» se convierte en «el mendigante que espera a la puerta del corazón»³⁹. El hombre, a imitación de esta «abdicación» divina, debe renunciar a sí mismo a través del proceso de decreación, debe hacer desaparecer la propia individualidad y no ser más que pura transparencia de lo impersonal.

2. Subjetividad y «decreación»

La peculiar visión weiliana de la creación-decreación da lugar a críticas muy diversas, como la de Del Noce, que relaciona esta visión

³⁸ Este aspecto ha sido especialmente destacado por algunos autores ortodoxos como P. EVDOKIMOV y O. CLÉMENT, Cf. *L'amour fou de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 71; *Sobre el hombre*, Madrid, Encuentro, 1983, p. 73.

³⁹ En este punto S. WEIL se manifiesta sorprendentemente próxima a N. CABASILAS (teólogo laico del siglo XIV que realiza una profunda meditación de la salvación por el amor con rasgos semejantes a los de Dostoievski), quien compara a Dios con un mendigo de amor que espera a la puerta del alma sin atreverse nunca a forzarla. En la CS nuestra autora señala: «Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer. Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu'un qui peut-être va lui donner un morceau de pain. Le temps est cette attente. Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour», p. 91. Sobre el tiempo entendido como espera de Dios Cf. B. CASPER, «Le temps sauvé. Réflexions sur la compréhension du temps chez S. Weil», C.S.W., T. VIII n.º 3, 1985, pp. 240-252.

con la idea del mal presente en el mito de Anaximandro⁴⁰, también las de todos aquellos que la sitúan en el ideal gnóstico, que atribuye el mal a la creación y no a un momento posterior del que el hombre sería responsable, o las críticas de quienes piensan que no puede atribuirse este maniqueísmo a S. Weil, dado que la creación no es para ella una mala acción o caída sino un acto de amor⁴¹.

Dentro de las tendencias de índole gnóstica, en la acepción más amplia del término a que nos hemos referido anteriormente, por un lado la concepción de Weil sobre la creación parece concordar en cierta medida con la idea de «Tsimtsum» de la Cábala judía, retomada en el siglo XVI por Isaac Luria, en la que la creación aparece ante todo como un acto de abandono de Dios⁴². Estas concordancias han sido especialmente destacadas por Blanchot y Rabi⁴³ y cuestionadas contundentemente por Giniewski, quien afirma que con ello se olvida que «para los cabalistas el "tsimtsum" es sólo la primera fase de una doble operación. La retirada, acción de Dios, es seguida por el "tikkun" (o reparación). Los dos aspectos son inseparables»⁴⁴. Por otro lado, en el ámbito cristiano, en la línea de la vinculación que establecía Farron-Landry entre S. Weil y la teología apofática, se ha subrayado reiteradamente la semejanza de las afirmaciones weilianas sobre la kenosis divina y la doctrina patrística⁴⁵. En este sentido, no pueden dejar de llamar la atención algunos comentarios de la autora

⁴⁰ Cf. A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit. p. 151. Cf. *Il problema dell'ateismo*, Bolonia, Il Mulino, 1964, p. 197.

⁴¹ Cf. H.-L. FINCH, «L'universalisme de S. Weil», C.S.W., T. V n.º 3, 1983, pp. 279-280.

⁴² Cf. G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950; *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier Montaigne, 1966.

⁴³ Cf. M. BLANCHOT, «L'affirmation (le désir, le malheur)», cit. pp. 169-172; W. RABI, «La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive» en S. Weil, *philosophe, historienne et mystique*, cit. pp. 141-154. Rabi, tras mostrar que Weil se encuadra sin saberlo en la tradición mística judía de la Cábala, señala también las diferencias profundas entre ambas concepciones, pues para la tradición judía «la Creation n'est nullement sacrifiée, mais don» y «le salut individuel n'a aucun sens, il ne peut jamais s'agir que d'un salut collectif... par la tâche essentielle de la "cocreation"», pp. 151-152.

⁴⁴ P. GINIEWSKI, *S. Weil ou la haine de soi*, op. cit. p. 122.

⁴⁵ Cf. M.-M. DAVY, «L'au-delà du temps» en S. Weil, *philosophe, historienne et mystique*, op. cit. pp. 295-300; B.-C. FARRON-LANDRY, «La prière chez S. Weil sous un éclairage orthodoxe», cit. pp. 208-220; «L'attente ou la porte conduisant à la croix-balance», C.S.W., T. VII n.º 4, 1984, pp. 392-402.

prácticamente idénticos a los de un Máximo el Confesor o un Nicolás Cabasilas si tenemos en cuenta su desconocimiento de estos autores.

Lo propio de esta posición es trasladar el momento kenótico de la encarnación a la creación misma, ya que «no es el poder de Dios el que desborda en la creación sino su amor y este desbordamiento es una auténtica disminución»⁴⁶. Tal como subraya Vetö: «El sacrificio de la creación, el hecho de que "el Cordero haya sido inmolado desde el principio del mundo", aparece como una ruptura originaria entre las dos personas divinas, así este "espacio" que Dios ha dejado al mundo no se sitúa fuera de Dios, sino "entre" Dios y Dios»⁴⁷. Hasta aquí no resulta especialmente problemática la «metafísica religiosa» de nuestra autora, pues, como recuerda O. Clément, «entre los mayores testigos del período patrístico, de San Ireneo de Lyon a San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor, se interpreta el tema de la creación del hombre por Dios en el sentido de un riesgo corrido voluntariamente por el Creador, de una infinita vulnerabilidad asumida entonces por él... En el colmo de la omnipotencia creadora se inscribe el riesgo. La omnipotencia se consume limitándose. En el propio acto creador, Dios se limita de alguna manera, se retira, para dar al hombre al espacio de su libertad. El summum de la omnipotencia encubre, así, una paradójica impotencia»⁴⁸.

Los problemas comienzan realmente a la hora de intentar comprender cómo concibe S. Weil el «espacio» que aparece «entre» Dios y Dios, cuál es desde su punto de vista el papel que juega aquí la naturaleza humana y el resto de la creación. M. Vetö nos interpela a este respecto cuando escribe: «Queda por saber si es el ser entero el que se interpone así entre Dios y Dios o bien sólo uno de sus niveles ontológicos. La solución de esta alternativa no dejará de revelar las líneas fundamentales de toda esta metafísica»⁴⁹. La explicación de Vetö trata de despejar incógnitas resumiendo sus conclusiones en el siguiente texto: «El ser como tal, cuya verdad es la necesidad, no puede representar este obstáculo que se interpone entre Dios y Dios... Sólo la existencia autónoma, y no el ser entero,

separa a Dios de Dios. El hombre y la materia están los dos entre Dios y Dios: el hombre en tanto que pantalla y la materia en tanto que espejo, pero sólo la pantalla es obstáculo al intercambio de amor entre el Padre y el Hijo a través de este espejo perfectamente transparente que es la creación material... El obstáculo entre Dios y Dios es el reino de la autonomía... La idea de la decreación se presenta como una exigencia ontológica⁵⁰. Para basar sus tesis, Vetö cita frases de Weil tan elocuentes como ésta: «Por efecto de la gracia poco a poco el yo desaparece y Dios se ama a través de la criatura, que se convierte en vacío, que se convierte en nada»⁵¹. Los riesgos que se esconden en el transfondo de estos pensamientos se pueden ir intuyendo; el propio vocablo empleado para mostrar la tarea que le corresponde al hombre —la decreación— es ya de por sí muy significativo.

R. Kühn rastrea los orígenes de este neologismo y muestra que la utilización que hacen de él pensadores de relieve, como Ch. Péguy o D. de Rougemont, queda bastante lejos del significado dado por S. Weil al término. Más semejante parece ser el sentido en que se usa desde Eckhart hasta Rahner el término alemán «ent-werden» con que podría traducirse el francés «décreer» o «décréation»⁵². Como también señala Kühn, desde una perspectiva hermenéutica, Ricoeur se refiere a la decreación casi como sinónimo de desestructuración al aludir al papel del mito de la historia, y desde la perspectiva fenomenológica, H. Dumery relaciona expresamente la decreación weiliana con la reducción eidética, pues ve en la decreación un camino de apertura a lo real que exige la conversión radical del sujeto⁵³.

Al encuentro con la fenomenología se refiere también Farron-Landry que alude a algunos puntos de conexión entre S. Weil y esta corriente filosófica: «Para entrar en contacto con la realidad hemos visto que debemos renunciar a nuestra inteligencia, a nuestra voluntad

⁵⁰ Ibid, pp. 23-24.

⁵¹ S. WEIL, *CII*, p. 289.

⁵² R. KÜHN, «La décréation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol. 65, 1985, pp. 49-50.

⁵³ R. KÜHN recuerda que para DUMÉRY: «Ce sont le projet poétique et la réduction eidétique qui s'approchent le plus du concept weilien de décréation, car de même que le langage poétique détruit, à la limite, un monde représenté par tous d'après une perception habituelle, de même la phénoménologie délie les significations "naïves" de leur structure de références "naturelles"», Ibid.

⁴⁶ M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit. p. 20.

⁴⁷ Ibid, S. WEIL cita reiteradamente el texto del Apocalipsis XIII, 8, en *AD, CS* y otros Cahiers.

⁴⁸ O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 13 y 54.

⁴⁹ M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit. p. 20.

y a nuestra facultad humana de amar. Debemos dejar hablar al objeto de nuestras búsquedas... La suspensión weiliana del juicio sería la «époje» de la fenomenología, es decir la suspensión o puesta entre paréntesis de la realidad empírica para hacer surgir las esencias en su pureza sin que nada de nosotros venga a alterar el surgimiento»⁵⁴. Ello no impide que en el mismo texto se establezcan una serie de reservas a esta aproximación, en cuanto «para los fenomenólogos la puesta entre paréntesis es una vía necesaria para alcanzar una lectura verdadera de lo real mientras en S. Weil la puesta en suspenso no es un ejercicio previo, es más bien final o consecutivo a lecturas diferentes»⁵⁵. Además de estas reservas, la orientación a lo sobrenatural y la proyección mística colocan a Weil en un nivel distinto a aquel en que se sitúa la corriente fenomenológica.

En el plano de la relación que, al menos en algunos aspectos, puede establecerse entre la fenomenología y el pensamiento de Weil, M. C. Laurenti comenta que la idea de decreación puede ser vista como un intento de superación de la «metafísica de la subjetividad heideggeriana» en la forma en que ha sido analizada por S. Cotta⁵⁶. La decreación sería desde este punto de vista una manifestación extrema de rechazo de la «absolutización del sujeto», que vendría aparejada a otra noción típicamente weiliana, la de arraigo, pues, como es sabido, en el análisis de Cotta la negación de la «memoria histórica» es uno de los corolarios de la «metafísica de la subjetividad»⁵⁷. También R. Kühn ha declarado sin titubeos que «la noción de arraigo es complementaria de la de decreación»⁵⁸ y en este sentido sería un error grave separar la conversión interior del hombre por la decreación de las exigencias de transformación social que el hombre decreado tendrá la misión de cumplir, y que son al mismo tiempo necesarias para que sea posible tal conversión. Como sabemos, la realidad socio-política será valorada desde la óptica de su adecuación o no a las necesidades materiales y espirituales del ser humano, que

⁵⁴ B.-C. FARRON-LANDRY, «Lecture et non-lecture chez S. Weil», C.S.W., T. III n.º 4, 1980, p. 233.

⁵⁵ Ibid, p. 234.

⁵⁶ M.-C. LAURENTI, «Appunti su "Venise sauvée" di S. Weil», *Itinerari*, n.º 1-2, 1981, p. 296.

⁵⁷ S. COTTA, *Perché la Violenza?*, L'Aquila, Japadre, pp. 134-138.

⁵⁸ R. KÜHN, «Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil», en S. Weil, *philosophe, historienne et mystique*, cit. p. 367.

quedan así estrechamente vinculadas, según tendremos oportunidad de comprobar.

Pero atendiendo a las palabras de Vetö y a los propios textos weilianos sobre la decreación, parece que no basta con destacar lo positivo de esta efectiva lucha contra todo solipsismo individual o colectivo. El concepto de decreación puede hacer pensar en la destrucción de los elementos constitutivos de lo humano como consecuencia de un desconocimiento esencial de las ideas de libertad y persona, que quedarían diluidas en la confusa percepción de un libre arbitrio capaz sólo de mala acción y de un individuo siempre aislado y egoísta. Moeller, entre otros muchos, atribuye este error de base a Weil y le acusa de haber llegado a crear un sistema en el que «la materia se torna más bella que el hombre... La materia se hace superior al hombre "porque nunca ha desobedecido"»⁵⁹. Fragmentos como lo siguientes irían en apoyo de esta tesis: «Nosotros no poseemos nada en el mundo (pues el azar puede arrebatarnos todo) más que la capacidad de decir yo. Es esto lo que hay que dar a Dios, es decir, destruir»⁶⁰.

Como viene siendo habitual, S. Weil vincula expresamente su visión de la decreación al programa de conversión diseñado por Platón. Tal programa se esboza, a su modo de ver, en varios Diálogos, principalmente el Fedón y el Gorgias, y en la República, donde encuentra su plasmación más acabada en el mito de la «caverna» sobre el que reflexiona ampliamente en su ensayo «Dieu dans Platón». Para Weil, Platón, cuya grandeza procede, de haber sido, como sabemos, el continuador de una tradición mística desde los misterios de Eleusis y la herencia pitagórica hasta remotas tradiciones de Oriente, es el filósofo que mejor ha sabido responder a una auténtica vocación sobrenatural, entendida como llamada a buscar la mediación entre la nada de la criatura y la gloria de Dios. Por el contrario, tal vocación es desobedecida tanto por quienes niegan la necesidad en el hombre de tomar conciencia de su propia nada, escondiendo así la clave del conocimiento, como por los que admiten este presupuesto pero caen en un nihilismo al no aceptar correlativamente la transcendencia de Dios⁶¹.

⁵⁹ Cf. MOELLER, «S. Weil y la incredulidad de los creyentes» en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, cit, p. 337.

⁶⁰ S. WEIL, *II*, p. 245.

⁶¹ Este es el caso, según WEIL, de NIETZSCHE y de su errónea comprensión del mundo griego, Cf. *SS*, pp. 240-242.

Platón representa así el «genio griego», cuya «última y maravillosa expresión» será el Evangelio⁶². S. Weil relaciona estrechamente ambas percepciones de la miseria humana y afirma en un texto muy significativo: «Si se piensa que Dios mismo, una vez hecho hombre, no pudo tener ante sus ojos el rigor del destino sin temblar de angustia, se comprende que sólo pueden elevarse en apariencia por encima de la miseria humana los hombres que disfrazan el rigor del destino por el recurso a la ilusión, la embriaguez o el fanatismo. El hombre que no está protegido por la armadura de una mentira no puede sufrir la fuerza sin ser alcanzado hasta el alma. La gracia puede impedir que este golpe le corrompa pero no puede impedir la herida»⁶³. En estas sugerentes frases entran en juego elementos sustantivos de la concepción de Weil: la condena de la idolatría como huida de la realidad por la evasión individual o colectiva; la identificación correlativa entre conocimiento de la verdad y aceptación de la propia miseria, y la presencia de la gracia como contrapunto de la fuerza, en una tensión que ha servido para definir el pensamiento de la autora, pues, recordando el título dado por Thibon a su recopilación de escritos weilianos, este pensamiento resulta de la relación entre «la pesanteur et la grâce».

La mayor deuda que S. Weil cree tener respecto a Platón es la de haberle enseñado que el conocimiento auténtico de la realidad sólo es posible a través de la conversión. Esta intuición, que ve definitivamente plasmada en la Cruz cristiana, supone la primacía del amor sobre la inteligencia, o, más bien, la apelación a una sabiduría que los unifique, y tiene su repercusión principal en el terreno ético, pues «si el asesino supiera que su víctima existe realmente no podría hundir su cuchillo en ella»⁶⁴. El sujeto antes de la descentración que implica la decreación, colocado como centro de visión, es incapaz de comprender el mundo y de coexistir auténticamente, pues todos los ámbitos de lo real, incluidos los seres humanos, sólo son apreciados en función de sí mismos. Como afirma M. Vetö: «ser centro de referencia significa interpretar el universo en función de los propios deseos, creencias y ambiciones»⁶⁵.

Siguiendo la exposición de Vetö nos encontramos en el punto en

⁶² S. WEIL, «L'Illade ou le poème de la force», SG, p. 39.

⁶³ Ibid, p. 41.

⁶⁴ M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit. p. 27.

⁶⁵ Ibid, p. 25.

que «aparecen las terribles consecuencias de la perspectiva falsa: se es incapaz de reconocer que los otros seres tienen tanto derecho como nosotros mismos a creerse centros. Este mundo es esencialmente la coexistencia de seres y "todos los crímenes, todos los pecados graves son formas particulares del rechazo de esta coexistencia". La primera perscripción de la metafísica del hombre para S. Weil es reconocer esta coexistencia, protegerla y si es necesario restablecerla... Se acepta ser disminuido en favor de la existencia de un ser diferente a uno mismo. Ya no se es el centro del mundo, se da el consentimiento amoroso y activo a otro ser con nosotros, se "conserva" al otro. Esta conservación es la obra de la "persona impersonal decreada"; implica el reconocimiento en el universo de relaciones independientes de nosotros, es decir, de la realidad en cuanto tal»⁶⁶. La aceptación de la existencia para seres independientes de nosotros reproduce el sacrificio de Dios en la creación. S. Weil lo repetirá sin cesar a lo largo de sus Cahiers con frases que una vez más dejan perplejos a sus lectores: «participamos en la creación del mundo decreándonos nosotros mismos»⁶⁷; «yo soy la abdicación de Dios... Debo reproducir en sentido inverso la abdicación de Dios, rechazar la existencia que me ha sido dada»⁶⁸. Lógicamente surgen de nuevo interpretaciones opuestas; no podría ser de otro forma cuando nos encontramos ante este tipo de afirmaciones: «Dios me ha creado como un no-ser que tiene la apariencia de existir, para que renunciando por amor a esta existencia la plenitud del ser me anonade»⁶⁹.

La lectura detenida de los Cahiers permite dejar de lado la valoración que cada una de estas afirmaciones merecería por sí misma en un análisis filosófico riguroso, pues nos induce a tratar de comprender el contenido de lo que Weil quiere comunicar mediante un lenguaje impactante, mediante fragmentos que provocan al interlocutor desde la desnudez de la experiencia interior en que se originan. En esta llamada a la conversión dos nociones configuran la decreación según lo expuesto: la noción de atención y la noción de deseo, ambas fundamentales para entender la obra weiliana. La atención y el deseo son las condiciones antropológicas que permiten la transformación interior para eliminar la subjetividad y acceder al

⁶⁶ Ibid, pp. 27-28.

⁶⁷ S. WEIL, *CH*, p. 257.

⁶⁸ S. WEIL, *CS*, p. 170.

⁶⁹ S. WEIL, *CS*, p. 42.

Bien. De las notas que las conforman se desprende que nuestra autora concibe la relación entre el hombre y Dios como un descenso, una búsqueda de Dios al hombre, y no como un ascenso esforzado del hombre a Dios.

3. Pensamiento anti-idolátrico y acceso a lo real

Aunque la experiencia mística inspira profundamente los últimos escritos weilianos sobre la atención, un esbozo no despreciable acerca de este concepto aparece ya en los primeros años, según vimos. S. Weil se refiere a la atención con la paradoja de un «esfuerzo negativo». Este esfuerzo, que «no comporta ningún cansancio», «consiste en suspender el pensamiento, dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto»⁷⁰. Con ello se postula una actitud vital en la que la humildad y la gratitud adquieren un protagonismo incomprensible desde el prisma occidental, pues nuestro mundo ha olvidado que «los bienes más preciosos no deben ser buscados sino esperados»⁷¹. Sólo cuando el hombre renuncia a todo, a toda posesión y dominio, recibe todo; la realidad se manifiesta a quien se abre a ella respetuosamente, ya que a juicio de Weil la raíz de la sabiduría estriba en comprender que nada le es debido al hombre, que todo le es dado, y de ahí que la gracia, vínculo de amor entre el ser humano y Dios, sea la fuente de comunicación de todas las certezas.

Weil se aproxima a la idea de atención desde diferentes planos, pues no puede colocarse en el mismo nivel por ejemplo «la atención intelectual» y un tipo de «atención superior» que conecta directamente con lo sobrenatural. Ello no impide, desde luego, que se produzca una continuidad esencial entre las diversas formas de atención, ya que la atención es la capacidad para la realización de «las lecturas superpuestas» a que nos referíamos al hablar de la mediación y supone un encadenamiento necesario entre cada momento de apertura a lo real. La capacidad de atención es el constitutivo humano por el que todas las dimensiones de la vida pueden recobrar un sentido, en cuanto «es la única fuente del arte perfectamente bello, de los descubrimientos científicos verdaderamente luminosos y nuevos, de la filosofía que va verdaderamente a la sabiduría, del amor al prójimo

⁷⁰ S. WEIL, *AD*, p. 92.

⁷¹ *Ibid*, p. 93.

verdaderamente compasivo; es la que dirigida directamente a Dios constituye la verdadera oración»⁷².

Parain-Vial destaca la importancia del vínculo entre atención y oración en el capítulo que consagra a S. Weil en su obra *Tendances nouvelles de la philosophie*. Poniendo el énfasis en la recepción del pensamiento de Platón en la concepción weiliana, escribe: «La contemplación es la forma acabada del acto de atención en que se unen conocimiento y amor. La atención es en nosotros de esencia divina. Es como para Malebranche una forma de la oración y a ella responde la Gracia. La oposición entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, entre amor y sabiduría, son transcendidas en el conocimiento atento»⁷³. Parain-Vial alude asimismo a la idea de «attente», de espera, también omnipresente en los últimos escritos de Weil, que es en realidad otra forma de apelar a la permanencia de la atención, a la continuidad de una actitud por la que «el alma se vacía de todo su contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira tal como es, en toda su verdad»⁷⁴.

No es esta la única ocasión en que vemos conectados los pensamientos de Malebranche y de Weil sobre la atención. M. M. Davy ya se había referido a esta conexión afirmando que ambos «pueden considerarse los filósofos de la atención». Davy recuerda cómo desde los primeros escritos de S. Weil «el reino de la verdad —que engloba al de la belleza y el bien— le parecía accesible a todos los seres humanos con la única condición de que se haga perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla»; esfuerzo que nuestra autora puso en práctica durante toda su vida, dado que para ella, como para Malebranche, «la atención es de tal importancia que encuentra su lugar en todos los terrenos»⁷⁵. A. del Noce llega aún más lejos a la hora de confrontar las dos contribuciones, pues: «Hay que tener en cuenta las estrechísimas semejanzas en el tema de la atención como "oración natural", y, en consecuencia, en la relación entre humildad e inteligencia; en la superación del pesimismo por una visión estética del orden del mundo; en la teoría de la providencia, y en la atención dirigida especialmente a la providencia impersonal y de ahí la

⁷² S. WEIL, «Condition première d'un travail non servile», *Cheval de Troie*, n.º 4, 1947, *CO*, p. 270.

⁷³ J. PARAIN-VIAL, *Tendances nouvelles de la philosophie*, op. cit. p. 161.

⁷⁴ S. WEIL, *AD*, p. 97.

⁷⁵ M.-M. DAVY, *Simone Weil, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, op. cit., pp. 32-36.

desconfianza hacia los milagros; la asociación entre ciencia, contemplación y purificación espiritual; el hecho de que uno y otra utilicen el término "Sabiduría eterna" para designar el aspecto de Dios al que son particularmente sensibles; la propia expresión con que Malebranche resume su filosofía. "No se puede ver a Dios y vivir"⁷⁶. R. Kühn asume estas mismas relaciones y ve en ellas el puente que pondría a Simone Weil en el camino antes mencionado de la fenomenología. Kühn recuerda que el propio Husserl había remontado hasta Malebranche la tradición fenomenológica⁷⁷; la idea de atención, en cuanto apertura desinteresada a lo real, sería sin duda la más fácilmente encajable en los esquemas del pensamiento husserliano.

La constatación de las semejanzas existentes entre la concepción weiliana y el anti-vitalismo de Malebranche no debe llevarnos a pensar que ella se detiene en el momento contemplativo como una instancia de goce espiritual separada del drama cotidiano en que se debate la condición humana, como una huida de las situaciones concretas que comprometen la existencia especialmente en las experiencias-límite. De ahí que no pueda entenderse la noción de atención sin su correlación esencial con la de malheur, pues la apertura a la realidad es apertura al otro hasta compartir la desnudez de su desgracia y contemplar la Verdad es descubrirla como el Bien auténtico ante el que se transforma toda la vida del hombre. La atención no es una especulación abstracta, sino la lectura de una realidad concreta en la que el amor complementa al pensamiento para una hermenéutica de todos los símbolos inscritos en la creación. En este sentido pueden resultar muy pertinentes las observaciones de B. Casper y M. Blanchot sobre esta noción.

⁷⁶ A. DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit, p. 162.

⁷⁷ R. KÜHN, «Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil», cit. p. 361. Kühn relaciona el pensamiento weiliano, además de con MALEBRANCHE, con MAINE DE BIRAN: «En tant que philosophie de la conversion au niveau d'une réflexion phénoménologique et transcendente, la pensée de S. Weil, tout en donnant la priorité à la raison pratique contre l'identité idéaliste, n'est pas sans lieu avec une tradition qui essayait de réconcilier comme chez Maine de Biran, des éléments stoïciens, ou, comme on le voit chez Malebranche, par Saint Augustin, un certain platonisme avec l'esprit chrétien. Si on voulait mener cette recherche des sources philosophiques au delà du rôle prépondérant qu'on joué Alain et Lagneau, il faudrait sans doute aussi se tourner vers Jules Lachelier, maître de Lagneau, et vers Félix Ravaisson» (363). Con ello Kühn vuelve a conectar a S. WEIL con la «Escuela de la percepción» a que nos referimos en la primera parte de este trabajo al analizar los primeros escritos filosóficos.

Tras confirmar que a juicio de Weil «en la atención impersonal desaparece el centro de atención, el punto central en torno al cual se distribuyen la perspectiva, el punto de vista y el orden de lo que está por ver interior y exteriormente», M. Blanchot define «la relación entre atención y malheur» en los términos de la «relación que únicamente la plenitud del amor puede restablecer con el desgraciado. Es sólo el amor —el amor convertido en la inmovilidad y la perfección de la atención— el que en la mirada de otro abre una vía a lo cerrado de la desgracia. El desgraciado, en esta mirada del amor y de la atención, se deja mirar... La desgracia es el extremo de la carencia de atención»⁷⁸. El intento de superación de toda forma de quietismo o espiritualismo por parte de Weil parece evidente. Por su parte, B. Casper descubre efectivamente en los conceptos de atención y espera una especie de abandono confiado gracias al cual «el mal se hace perceptible "en tanto" que mal», ya que «el mal sólo se hace visible como mal por el bien absoluto del que yo no soy capaz y que se sitúa, por esta misma razón, fuera de mi tiempo». Por otro lado, —continúa afirmando Casper— el bien es para quien «lo contempla del mismo modo, inmóvil y atento, algo irresistible, porque el bien se revela justamente como lo que no es producido por mí mismo, como lo que se manifiesta realmente en tanto que bien más allá de mi poder»⁷⁹.

El contenido de la atención reclama la presencia de otro elemento antropológico permanente que S. Weil considera decisivo en el proceso de creación: el «désir», el deseo insaciable del hombre que le aproxima al «bien absoluto», ante el cual el resto de «bienes» deseados, una vez poseídos, muestran su carácter ilusorio, su incapacidad para colmar la tendencia del hombre al Bien. El mal para ella es el lugar de la repetición, del aburrimiento; en la idolatría el ser humano se encuentra engañado, fascinado por algo relativo que se absolutiza erróneamente, pero no hay ninguna plenitud. Weil sentencia con agudeza: «La maldad imaginaria es romántica y diversa; la maldad verdadera es aburrida, monótona, triste y vacía. La bondad imaginaria es sosa; la bondad verdadera siempre resulta sorprendente, maravillosa, alucinante»⁸⁰. El pensamiento weiliano vibra en la sintonía bien-realidad y mal-imaginación, porque el hombre se imagina

⁷⁸ M. BLANCHOT, «L'affirmation (le désir, le malheur)», cit, pp. 176-178.

⁷⁹ B. CASPER, «Foi et temporalité dans la pensée de S. Weil», C.S.W., T. IV, n.º 4, 1981, pp. 219.

⁸⁰ S. WEIL, *La Pesanteur et la grâce*, op. cit., p. 76.

capaz de saciar por sí mismo su sed de infinito pero en la realidad su única salvación viene dada por la mirada orientada al Bien, por su deseo insaciable que es conciencia de un vacío que demanda ser colmado infinitamente.

El punto de partida es siempre el mismo: «Nada de aquí abajo es verdaderamente un objeto para el deseo que yo tengo en mí»⁸¹. Es un motivo constante en la obra de la autora que da lugar a afirmaciones tan expresivas como la siguiente: «el deseo es la palanca que nos arranca de lo imaginario a lo real, del tiempo a la eternidad y fuera de la prisión del yo»⁸²; de ahí surgen también comentarios difíciles de analizar pero fuertemente sugerentes como: «Pero se me dirá ¿existe ese bien? ¿Qué importa? Las cosas de aquí abajo existen, pero no son el bien. Exista o no el bien, no hay otro bien que el bien. Y ¿qué es el bien?... Es aquello cuyo nombre únicamente, si se adhiere mi pensamiento a él da la certeza de que las cosas de aquí abajo no son el bien»⁸³. Blanchot destaca la importancia de este párrafo pues «si se reflexiona acerca de este "Pari" se verá que toda su fuerza procede de la fuerza y la pureza del deseo, incapaz de satisfacerse y de reposar en nada, y más todavía de la extraordinaria y soberana atracción que el nombre del Bien ejerce sobre Simone Weil. Esto es singular. En este sentido, si fuera verdad que es cristiana, es a Platón a quien se lo debe, pues es en primer lugar en Platón donde ha encontrado el Bien y por la belleza de los textos griegos el nombre del Bien se le ha manifestado como la única realidad, la respuesta única capaz de iluminar la propia realidad de su deseo y la irrealidad de todo el resto»⁸⁴.

En este contexto puede entenderse que Weil manifieste: «Para los falsos bienes deseo y posesión son diferentes; para el verdadero bien no hay ninguna diferencia»⁸⁵. La pureza del deseo reviste por sí misma un carácter soteriológico, y ello es posible en cuanto que el deseo, una vez conocida la experiencia de la insatisfacción, desprendido de los falsos ídolos, se convierte en el hueco que sólo el Bien auténtico podrá llenar plenamente; el deseo transforma la ausencia del Bien en presencia del Bien porque donde ha desaparecido la

⁸¹ S. WEIL, *CH*, p. 228.

⁸² S. WEIL, *AD*, p. 217.

⁸³ S. WEIL, *CS*, pp. 284-285.

⁸⁴ M. BLANCHOT, «L'affirmation (le désir, le malheur)», cit, p. 158.

⁸⁵ S. WEIL, *CS*, p. 110.

confianza en los bienes relativos comienza la esperanza verdadera. Las razones que justifican el que pueda hablarse de un «ateísmo cristiano» o de un «ateísmo purificador» en S. Weil son cada vez más claras.

Ningún escrito weiliano es tan revelador a este respecto como el titulado «Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu». De él tomamos algunas frases a las que no parece necesario añadir ningún comentario pues son una buena síntesis de la concepción sobre el deseo y la atención: «Hay un esfuerzo que hacer que es de lejos el más duro de todos, pero no pertenece al terreno de la acción. Es mantener la mirada dirigida hacia Dios... Es muy duro porque lo que llamamos nuestro yo se siente condenado a muerte por esta aplicación de la mirada hacia Dios. El yo no quiere morir. Se rebela. Fabrica todas las mentiras susceptibles de apartar la mirada.. Y la mirada es lo único eficaz en esta materia. Pues hace descender a Dios. Y cuando Dios desciende hasta nosotros nos eleva, nos pone alas. El hombre no tiene que buscar, ni incluso que creer en Dios. Debe sólo rehusar su amor a todo lo que es diferente a Dios. Basta con constatar lo que es una evidencia, que todos los bienes de aquí abajo, pasados, presentes y futuros, reales o imaginarios, son finitos y limitados, radicalmente incapaces de satisfacer el deseo de un bien infinito y perfecto que arde perpetuamente en nosotros»⁸⁶. El final de este texto expresa la máxima convicción de Weil sobre la condición humana: «Sólo hay que esperar y llamar. No llamar a alguien pues no se sabe si hay alguien. Gritar que se tiene hambre, que se quiere pan. Se gritará más o menos tiempo pero al final se recibirá el alimento, entonces no se creará, se sabrá que existe verdaderamente pan. Mientras no se ha comido no es necesario ni incluso útil creer en el pan. Lo esencial es saber que se tiene hambre»⁸⁷.

Si lo esencial es el grito que brota en el hombre cuando no puede vivir de los falsos alimentos proporcionados por la idolatría y la imaginación, se hace comprensible el lugar que para Weil ocupa en la economía de la salvación el sufrimiento y la malheur, pues en la ausencia de recompensas humanas, lejos de toda autosatisfacción personal, se produce una apertura desconocida al Amor sobrenatural, único que puede llenar el hueco inmenso de un abismo existencial. No podría ser de otra forma desde la convicción de que la verdad y

⁸⁶ S. WEIL, *PSO*, pp. 38-43.

⁸⁷ *Ibid*, pp. 44-45.

la muerte están del mismo lado, desde la exigencia de decreación dado que «no hay amor a la verdad sin un consentimiento total, sin reservas a la muerte»⁸⁸.

4. Reconocimiento del otro y compasión: la idea de «malheur»

Entrar en el tema de la malheur es entrar en contacto con un término al que S. Weil dota de un significado tan propio que no nos parece posible encontrar un vocablo adecuado para su traducción, ya que lo que normalmente entendemos por desgracia —siempre en relación a un acontecimiento adverso— no se ajusta del todo al contenido que ella da a esta noción fundamental para comprender su obra y su experiencia vital. La lectura detenida del escrito «L'amour de Dieu et le malheur»⁸⁹ nos aproxima a la malheur como el estadio extremo en que se manifiesta la verdad de la condición humana, obligándonos a «reconocer como real lo que no se cree ni posible»⁹⁰, colocando al hombre en el planteamiento desgarrador de «la cuestión: ¿por qué? La cuestión esencialmente sin respuesta. De la que se espera la no-respuesta. "El silencio esencial"»⁹¹.

La caracterización de la malheur parte de su distinción respecto a la «souffrance», pues «en el terreno del sufrimiento, la malheur es una cosa aparte, específica, irreductible. Es algo diferente al simple sufrimiento. Se apodera del alma y la marca hasta el fondo con una marca que sólo pertenece a ella, la marca de la esclavitud»⁹². «Sólo hay verdaderamente malheur cuando el acontecimiento que se ha apoderado de una vida y la ha desarraigado le alcanza directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica, física... El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento es la malheur... Es sorprendente que Dios haya dado a la malheur el poder de alcanzar al alma misma de los inocentes y de adueñarse de ella absolutamente»⁹³.

Habría que reproducir todo el texto para dar una idea exacta del contenido que Weil atribuye a la malheur; en pocas ocasiones se ha

⁸⁸ S. WEIL, *CHI*, p. 50.

⁸⁹ Este escrito se encuentra publicado en *PSO*, pp. 85-105 y en *AD* pp. 98-121.

⁹⁰ S. WEIL, *CHI*, p. 103.

⁹¹ S. WEIL, *CS*, p. 27.

⁹² S. WEIL, *PSO*, p. 85.

⁹³ *Ibid*, pp. 87-88.

descrito con tanta crudeza la experiencia humana en el límite: «La malheur endurece y desespera porque imprime hasta el fondo del alma, como un hierro incandescente, el desprecio, el asco e incluso la repulsión de sí mismo, la sensación de culpabilidad y de suciedad que el crimen debería lógicamente producir y no produce... Otro efecto de la malheur es hacer cómplice al alma poco a poco inyectando un veneno de inercia. En quien ha sido desgraciado durante mucho tiempo hay una complicidad respecto a su propia malheur. Esta complicidad dificulta todos los esfuerzos que podría hacer para mejorar su suerte; llega hasta a impedirle buscar los medios de ser liberado, a veces incluso a impedirle desear la liberación»⁹⁴. Por no copiar tantos fragmentos textuales de la autora y al tiempo sin atrevernos a sustituir sus propias palabras en este tema, citamos estas últimas notas de su descripción: «La malheur es ante todo anónima, priva a los que posee de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente, y es el frío de esta indiferencia, un frío metálico, el que hiela hasta el fondo mismo del alma de aquellos a los que alcanza... Cristo fue un "malheureux". No murió como un mártir. Murió como un criminal de derecho común, mezclado con los ladrones, sólo que un poco más ridículo. Pues la malheur es ridícula. Sólo la necesidad ciega pueda arrojar a los hombres al punto de extrema distancia, al lado de la Cruz»⁹⁵.

La referencia a la Cruz en las reflexiones acerca de la malheur es otra constante a tener en cuenta para comprender la «metafísica religiosa» weiliana. Como correlato de su concepción de la creación, en la que Dios se retira del mundo por amor al hombre, la Encarnación y la Pasión de Cristo culminan el mismo acto de abdicación y suponen la asunción de la condición humana en la más extrema distancia de Dios entendido como poder, es decir, la conversión misteriosa de Dios en su propia negación, en su ausencia radical a través de la malheur. S. Weil escribe en el estilo propio de los Cahiers: «Dios ha abandonado a Dios. Dios se ha vaciado. Esta palabra relaciona a la vez la creación y la Encarnación con la Pasión»⁹⁶. Según hemos visto, el vacío de Dios no es sin embargo el absurdo, ya que en cuanto tal aparece en su dimensión de mediación: «Mediación suprema, armonía entre el "por qué" de Cristo (repetido sin

⁹⁴ *Ibid*, pp. 89-91.

⁹⁵ *Ibid*, pp. 93-94.

⁹⁶ S. WEIL, *CS*, p. 68.

parar por toda alma en la malheur) y el silencio del Padre. El universo (incluidos nosotros) es la vibración de esta armonía»⁹⁷.

M. Castellana trata de poner luz en el tema partiendo de este presupuesto: «L'amour de Dieu et le Malheur» contiene las páginas más profundas sobre la infelicidad humana pero en una dimensión distinta al simple análisis de la situación, análisis que llevaría a S. Weil a la desesperación; había heredado de Alain un antisociologismo y un antipsicologismo en favor de una visión metafísicamente pura que ahora la defiende de la desesperación que continuamente le amenaza». El autor italiano intenta llegar a la raíz de la malheur weiliana cuando escribe: «Necesidad, azar, mecanismo ciego no definen todavía del todo la malheur, pero preparan lo que parece la definición más profunda: la malheur es "distancia". El concepto weiliano de distancia encuentra su verdadero origen metafísico en Dios mismo e histórico en la experiencia en la cruz de Cristo... Si la distancia de Dios es máxima y la proximidad a Cristo tan próxima entonces el hombre vive la verdadera malheur. Pero Dios es amor y por tanto máxima proximidad, entre sí y sí mismo, que crea identidad; Weil instaura una relación dialéctica entre máxima distancia (distinción) y máxima proximidad que es la vida misma de Dios, esto es, continua superación dialéctica de la "separación" y victoria de la unión sobre la "distancia"»⁹⁸.

La relación entre máxima distancia y máxima proximidad constituye, según sabemos, la relación Dios-hombre, hombre-hombre y hombre-naturaleza como momentos de la relación entre Dios y Dios en que toda la realidad se consuma. Sólo la Cruz parece responder a los enigmas que este círculo plantea; el misterio de la cruz en cuanto puede ser experimentado, abre la puerta a un conocimiento que implica a toda la persona. S. Weil afirma: «Cristo es la clave que encierra conjuntamente al Creador y la creación. Siendo el conocimiento el reflejo del ser, Cristo es también la clave del conocimiento»⁹⁹.

Desde la perspectiva de Weil, la Pasión de Cristo, revivida a lo largo de la historia por todos los «malheureux» que la han compartido secretamente, se convierte en el lugar desde el que el mundo debe ser

⁹⁷ Ibid, p. 36.

⁹⁸ M. CASTELLANA, *Mística e rivoluzione*, op. cit. pp. 50-54.

⁹⁹ S. WEIL, *IP*, p. 164. Sin duda, las profundas reflexiones de J. H. Newman sobre «la Cruz de Cristo, medida del mundo» hubieran iluminado esta percepción decisiva de Weil. Cf. Oratorio de Albatece, *Laus*, n.º 282, 1992.

pensado, conocido y transformado. La verdad y la malheur son indisolubles; podemos hablar de una «alianza natural entre la verdad y la malheur porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros»¹⁰⁰. Recordando sus consideraciones sobre la historia vemos cómo desarrolla todo su pensamiento desde una preocupación variable por «los que nos esperan con sus derechos irredentos» en palabras de Benjamín. De esta ecuación entre verdad y malheur, a pesar de las incógnitas que ambos términos contienen, reciben su sentido los diversos ámbitos de su obra, desde sus consideraciones teológicas hasta su actividad y reflexión de índole socio-política. No en vano, ella muestra que «una verdadera política» debería remediar ante todo el problema esencial de que «muchas de las verdades que salvarían a los hombres no son dichas porque los que podrían decirlas no pueden formularlas y los que podrían formularlas no pueden decirlas»¹⁰¹.

La experiencia de la malheur, de la verdad última del hombre y el mundo, se encuentra generalmente en sujetos marginados de los medios de expresión, mientras que quienes saben manejar el lenguaje y tienen acceso a los órganos de comunicación suelen desconocer la realidad callada de la desgracia. Dejar la palabra a los olvidados de la historia es nuevamente el objetivo central, ahora en la voz siempre muda de los hambrientos, los encarcelados, los trabajadores anónimos, los enfermos y los hombres y mujeres de mala vida, aquellos cuya vida está efectivamente marcada social, psicológica y físicamente por la malheur.

A juicio de Weil, estos «malheureux» que «suplican silenciosamente que se les proporcione palabras para expresarse», gracias a su condición despreciada, poseen una sabiduría secreta que sólo el contacto directo con la realidad puede proporcionar; el conocimiento experiencial del mundo, que de alguna forma «entra por la carne», les coloca ante una verdad que es pura impotencia, incapacidad radical de ser formulada por el discurso racional dominante, pues según un paralelismo muy característico de la autora, «como un vagabundo acusado en un Tribunal correccional por haber cogido

¹⁰⁰ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 32. Todo ello nos aproxima al «Dios de los pobres» en autores como J. MOLTSMANN, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, Sígueme, 1972 y J. SOBRINO, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981.

¹⁰¹ Ibid, p. 28.

una zanahoria en un campo se mantiene de pie ante el juez, quien cómodamente sentado, ensarta elegantemente preguntas, comentarios y bromas, mientras que el otro no logra casi ni balbucear; así se mantiene la verdad ante una inteligencia ocupada en alinear elegantemente opiniones»¹⁰².

Desde la plasticidad de esta imagen, puede entenderse la distinción recurrente en la obra weiliana entre «genio» y «talento», simbolizada por las figuras de Platón y Aristóteles, y la asimilación entre genio y humildad, pues «no se entra en la verdad sin haber pasado a través del propio anonadamiento; sin haber permanecido mucho tiempo en un estado de extrema y total humillación». El deseo en el vacío, depurado de los ídolos y convertido en atención y espera de la Verdad, lleva a poseer «la clave, el secreto que hace caer todos los muros. A estar más allá de lo que los hombres llaman inteligencia, allí donde comienza la sabiduría»¹⁰³. Por el contrario, en el talento, según leemos en *L'Enracinement*, no hay ninguna «grandeza», en tanto lo que suele proponerse como tal es una creatividad inauténtica al desconocerse la «conexión entre la belleza perfecta, la verdad perfecta, la justicia perfecta; hay más que conexiones: hay unidad misteriosa, pues el bien es uno»¹⁰⁴.

No podemos tener una idea acabada del vínculo que liga verdad y malheur en el pensamiento de Weil sin acudir a uno de sus últimos escritos. Se trata de una carta enviada a sus padres antes de morir en la que comenta sus impresiones sobre la obra de Shakespeare, «El rey Lear»: «En Shakespeare los locos son los únicos personajes que dicen la verdad... Su tragedia no consiste en las cosas sentimentales que se dicen respecto a ellos, sino en esto: En este mundo sólo los seres que han caído en el último grado de humillación, lejos por debajo de la mendicidad, no sólo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, sólo ellos tienen en efecto la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten»¹⁰⁵. Aludiendo también a los «locos de Velázquez», que en «la tristeza de sus ojos» muestran «la amargura de poseer la verdad, de tener a costa de una degradación sin nombre la posibilidad de decirla y de no ser escuchados por nadie», manifiesta

¹⁰² Ibid, p. 32.

¹⁰³ Ibid, p. 34.

¹⁰⁴ S. WEIL, *E*.

¹⁰⁵ S. WEIL, *EL*, p. 255.

en el mismo sentido: «Lo extremo de la tragedia es que, al no poseer los locos ni título de profesor ni mitra de obispo nadie se percató de la necesidad de acordar alguna atención al significado de sus palabras —seguros de lo contrario ya que son locos— su expresión de la verdad no es ni oída. Nadie sabe, incluidos los lectores y espectadores de Shakespeare desde hace cuatro siglos, que dicen la verdad. No verdades satíricas o humorísticas, sino la verdad "tout court". Verdades puras, sin mezcla, luminosas, profundas, esenciales»¹⁰⁶.

Vista así la malheur en inmediata referencia a la percepción de la Verdad, no debería ser exclusiva de aquellos a los que el destino ha colocado en una situación desgarradora donde la condición humana es captada en su miseria radical. Si la malheur es una vía podríamos decir espontánea de decreación, no puede estar cerrada a una universalización, es decir, a la posibilidad de transmitir a cualquier ser humano el conocimiento de la realidad que implica, pues todo hombre está llamado a compartir la malheur del otro, y aquí compartir se entiende como «compasión» en el significado fuerte del término. Sufrir con otro es hacer común el sufrimiento hasta una identidad de sentimientos que es una auténtica conmiseración, vivencia conjunta de la desgracia y la miseria que llega a suponer el propio anonadamiento. Las palabras de S. Weil son nuevamente de una expresividad penetrante: «Si alguien reconoce la realidad de la malheur debe decirse a sí mismo: "Un juego de circunstancias que yo no controlo puede quitarme todo en cualquier instante, incluidas todas las cosas que son tan mías que las considero como si fueran yo mismo. No hay nada en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que yo soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y despreciable". Pensar esto con toda el alma es experimentar la nada. Es el estado de extrema y total humillación que es también la condición del paso a la verdad. Es una muerte del alma. Por ello el espectáculo de la malheur desnuda causa al alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa a la carne»¹⁰⁷.

La ausencia de compasión, que Weil detecta a su alrededor, tiene como razón de fondo este temor ante la verdad de la condición humana. El hecho evidente de que «los desgraciados no son escuchados» responde al presupuesto de que «escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras que habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya

¹⁰⁶ Ibid, p. 256.

¹⁰⁷ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 35.

alma está mutilada por la malheur, o en peligro inminente de estarlo, es anonadar la propia alma»¹⁰⁸. La coexistencia en el sentido que antes veíamos de consentimiento por amor a la existencia del otro encuentra en esta escucha a la malheur su nivel más profundo, pues la atención es aquí apertura plenamente gratuita y creativa. Poner la mirada en el «malheureux» es un acto puro de amor, sin otra finalidad ni interés personal, por el que de alguna forma se le reconoce la existencia de la que parece estar privado por la carencia de atención con que se enfrenta cotidianamente. Por eso Simone Weil dice que «tratar al prójimo desgraciado con amor es como bautizarlo»¹⁰⁹. Este amor se manifiesta en la capacidad para preguntarle: «¿Cuál es tu tormento? Es saber que el desgraciado existe, no como un ejemplar de la categoría social etiquetada "malheureux" sino en cuanto que hombre, exactamente semejante a nosotros, que fue un día alcanzado y marcado con una marca inimitable por la malheur. Para esto es suficiente, pero indispensable, saber poner sobre él una cierta mirada. Esta mirada es en primer lugar una mirada atenta, por la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí misma al ser que se mira tal como es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello el que es capaz de atención»¹¹⁰.

Apelar a la atención como remedio para la malheur es bien significativo, por cuanto viene a suponer, como recuerda Devaux, que «la simple moralidad no puede ser suficiente aquí»¹¹¹. La relación con el otro, si es apertura sin reservas al ser del otro, si parte de la disminución del yo ante la primacía absoluta del otro, es una relación llamada a transformar todas las dimensiones de la persona, fundada en una exigencia de conversión que se coloca en un nivel distinto al de las prescripciones éticas sobre el trato respetuoso entre los hombres. S. Weil no busca sólo soluciones para evitar los problemas o sufrimientos del desgraciado, para remediar sus males; busca proporcionarle aquello que es para él un bien radical, que es la respuesta a la necesidad en que se condensan todas sus necesidades, pues «los desgraciados sólo tienen necesidad en este mundo de hombres capaces

de prestarles atención»¹¹², capaces de realizar una lectura profunda de su realidad, ya que «cada ser grita en silencio ser leído de una forma diferente»¹¹³.

La atención requerida por la malheur nos hace volver a la decreación como un proceso en el que la renuncia del hombre sólo puede ser un correlato de la renuncia de Dios en la creación y la Pasión. La compasión humana participa de la compasión de Dios al hombre y en este sentido es siempre un amor de índole sobrenatural, que supera la tendencia natural a ejercer el propio poder y a creerse el centro del mundo. Weil se refiere al papel de la gracia en este proceso: «Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar a un alma a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en que se alcanza la especie de atención que únicamente permite estar atento a la verdad y a la malheur. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esta atención es amor»¹¹⁴.

Pero el hecho de que Weil ligue atención a la malheur y gracia sobrenatural no debe llevarnos a pensar que sólo son capaces de atender a los desgraciados aquellos que mantienen una postura religiosa o un tipo determinado de creencia de carácter transcendente. Interpretar así este punto sería desconocer el sentido de todo lo que se engloba en la paradójica expresión «ateísmo purificador», es decir, vendría a poner en entredicho la relación presencia-ausencia tantas veces aludida y más concretamente sus manifestaciones antes citadas sobre el deseo. Para comprender adecuadamente la naturaleza de la «especie de atención que únicamente permite estar atento a la verdad y a la malheur» hay que reflexionar sobre un importante texto que Weil escribe en Marsella poco antes de iniciar el exilio, el titulado «Formes de l'Amour implicite de Dieu».

Como indica su título, en este ensayo se trata de las diversas formas en que el amor a un objeto que no es directamente Dios se convierte en amor a Dios, y, por lo que ahora nos interesa, aparece clara la idea de que el amor al otro, especialmente cuando su situación es la descrita para la malheur, es una de estas modalidades de «amor anterior», «amor indirecto» o «amor implícito» a Dios. Weil escribe al respecto: «El amor al prójimo es amor que desciende de Dios al

¹⁰⁸ Ibid, p. 36.

¹⁰⁹ S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», *AD*, pp. 132-133.

¹¹⁰ S. WEIL, «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu», *AD*, p. 97.

¹¹¹ A.-A. DEVAUX, «Malheur et compassion chez S. Weill» (2.ª parte), *C.S.W.*, T IX n.º 1, 1986, p. 76 (1.ª parte T. VIII, n.º 4, 1985).

¹¹² S. WEIL, *AD*, p. 96.

¹¹³ S. WEIL, *CI*, p. 155.

¹¹⁴ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 36.

hombre... Desde que un alma está dispuesta al consentimiento Dios se precipita en ella para poder mirar, escuchar a los desgraciados a través de ella. Sólo con el tiempo toma conciencia de esta presencia. Pero no encontraría el término para nombrarla. Siempre que los desgraciados son amados por sí mismos, Dios está presente. Dios no está presente, incluso si es invocado, donde los desgraciados son simplemente una ocasión para hacer el bien, aunque sean amados por esta razón. Pues entonces están en su papel natural, en su papel, de materia, de cosas. Se les ama impersonalmente. Y hay que proporcionarles en su estado inerte, anónimo, un amor personal... En el amor verdadero no somos nosotros los que amamos a los desgraciados en Dios, es Dios en nosotros quien ama a los desgraciados... El desgraciado y el otro se aman a partir de Dios, a través de Dios, pero no por amor a Dios; se aman por amor de uno a otro. Esto es algo imposible. Por ello es algo que sólo se opera por Dios»¹¹⁵. No sin razón la concepción weiliana del «amor implícito a Dios» ha podido compararse a la idea del «critianismo anónimo», como ya insinuamos al estudiar su experiencia mística.

En el contexto del amor al otro como «amor implícito a Dios», S. Weil revela su convicción acerca de la identificación entre justicia y caridad, que había sido captada por los «griegos» y por «el Evangelio», mientras nosotros «hemos inventado la distinción»¹¹⁶. La justicia es idéntica a la caridad pues «consiste en velar para que no se haga mal a los hombres. Se hace mal a un ser humano cuando grita interiormente "¿Por qué se me hace mal?"... El otro grito a menudo oído "¿Por qué el otro tiene más que yo?" es relativo al derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y acallar el segundo lo antes posible, con la menor brutalidad posible, ayudándose de un código, de los tribunales ordinarios y la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas en este terreno basta la Escuela de Derecho. Pero el grito "Por qué se me hace mal" plantea problemas diferentes, para los que es indispensable el espíritu de verdad, de justicia y de amor»¹¹⁷. Las diversas «necesidades humanas» cuando son auténticas necesidades, son especificaciones de este grito. Las carencias radicales del hombre provocan esta pregunta cuya respuesta se desdobra en una serie de obligaciones incondicionadas y

¹¹⁵ S. WEIL, *AD*, pp. 138-139.

¹¹⁶ *Ibid*, p. 125.

¹¹⁷ *Ibid*.

universales, pues «la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder a la lista de las necesidades humanas vitales, análogas al hambre»¹¹⁸.

Por tanto, Weil distingue justicia y derecho en correlación a la asimilación entre justicia y caridad. Tal distinción, al igual que la secuencia necesidad-obligación, debe ser abordada con mayor detenimiento dada su importancia para comprender la filosofía weiliana en su dimensión social, política y jurídica. La exigencia de volver sobre este tema en otro momento de nuestro trabajo se hace patente cuando leemos al final de «La personne et le sacré»: «Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad»¹¹⁹.

5. *En relación con la naturaleza*

a. La belleza del «orden del mundo»

La otra gran forma de «amor implícito a Dios» se realiza a través de la atención a la belleza del mundo. La belleza juega un papel fundamental en la decreación, ya que la naturaleza es el espejo de Dios, cuya contemplación ayuda al hombre en su conversión interior, pues conlleva un cierto grado de desprendimiento al implicar la renuncia a la actitud de verla tan sólo como un objeto de dominación. Existe, por consiguiente, una misteriosa relación entre la malheur y la belleza, que S. Weil trata de descubrir en textos como el siguiente: «El amor al orden del mundo, a la belleza del mundo, es el complemento del amor al prójimo. Procede de la misma renuncia, imagen de la renuncia creadora de Dios. Dios hace existir este universo consintiendo a no dominarlo, aunque tenga poder para ello, dejando reinar en su lugar por una parte la necesidad mecánica ligada a la materia, incluida la materia psíquica del alma, y por otra parte la autonomía esencial a las personas pensantes»¹²⁰. A juicio de Weil, nuestro consentimiento a la existencia autónoma de los otros seres

¹¹⁸ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 38.

¹¹⁹ S. WEIL, *E*, p. 22.

¹²⁰ S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», *AD*, p. 146.

humanos y el respeto al orden de la naturaleza, en los casos en que tendríamos poder para dominar irrespetuosamente a ambos, reproduce la renuncia de Dios y es en este sentido algo sobrenatural, algo que supera la tendencia natural del hombre y que muestra la «presencia ausente» de Dios entre nosotros. A esta presencia secreta se refiere cuando escribe: «Igual que Dios se precipita en toda alma desde que está entreabierta para amar y servir a través de ella a los desgraciados, también se precipita para amar y admirar a través de ella la belleza sensible de su propia creación»¹²¹.

Las reflexiones weilianas en torno al amor a la belleza del mundo y el amor al otro, a pesar de la evolución innegable del lenguaje utilizado, no quedan lejos del modelo de vida social diseñado por ella en la primera época de su producción. La frugalidad, sobriedad y solidaridad que configuraban su proyecto son de nuevo invocadas cuando se refiere ahora a la necesidad de una consideración, podríamos decir, «franciscana» de la pobreza, siempre ligada a una captación auténtica de la belleza natural. En la pobreza se encuentra una disposición providencial sin la cual el amor a la belleza del mundo estaría fácilmente en contradicción con el amor al prójimo. La articulación de ambas dimensiones es sólo posible en la armonía que produce el conocimiento de los límites cuando el hombre se abre a lo real entablando una relación hermenéutica inspirada en la atención.

Todo lo señalado anteriormente respecto a la mediación dialéctica debe ser releído con vistas a comprender el papel de la belleza del orden del mundo en la decreación. Aquí deben ser recordadas muy particularmente las observaciones que venían a destacar la necesidad de redescubrir la religiosidad pagana como expresión de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, pervertida en la ciencia moderna y en una determinada concepción de la tradición judeo-cristiana excluyente y progresiva. En los textos que Weil consagra al «amor al orden del mundo» y a la Providencia impersonal se reitera constantemente, a través de formulaciones diversas, la necesidad de aprender a leer el mundo en todos sus elementos como un vehículo que permite el contacto con la verdad gracias a la belleza.

Como advertimos ampliamente al estudiar la oposición weiliana de paganismo-judaísmo, el rechazo de la idea de progreso alcanza, en aras de una encarnación real del cristianismo, una cierta deshistorización que supone la puesta en cuestión del sentido histórico de la

¹²¹ S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», *AD*, p. 152.

Encarnación y de la Cruz de Cristo. La ambigüedad del carácter arquetípico que representa Cristo como Mediador viene a ponerse nuevamente de manifiesto en los escritos en que el orden del mundo es visto como mediación y «Logos» identificando lo bello con la Encarnación. La admiración de Weil hacia el estoicismo, sus referencias a Epicteto y a la noción de «amor fati»¹²², son difíciles de interpretar, sobre todo al ser conectadas con toda la reflexión de Platón acerca de la analogía por la geometría¹²³ y con los personajes de la tragedia griega —Antígona, Electra y Prometeo¹²⁴. En todo caso, se pretende siempre el mismo objetivo: mostrar los riesgos de la pérdida del sentido de la belleza en nuestro mundo, que es, en realidad, la pérdida de la adecuada síntesis entre lo religioso y lo científico por no saber contemplar el rostro de Dios en la naturaleza.

A juicio de S. Weil las profundidades de la naturaleza son una manifestación frecuentemente ignorada del amor de Dios al hombre, que deja en todo lo real la huella de su espera, de una búsqueda permanentemente confiada y paciente. A este respecto recurrimos de nuevo a las sugerentes reflexiones de O. Clement, que nos parecen muy semejantes. «Si el universo se "encuentra ante" el hombre como una primera revelación, pertenece al hombre el descifrarlo de manera creadora, haciendo consciente la alabanza ontológica de las cosas... La contemplación de la naturaleza constituye un aspecto fundamental de la espiritualidad cristiana tradicional»¹²⁵. El redescubrimiento de este aspecto es crucial en nuestro mundo científico-técnico para que el cristianismo pueda encarnarse y dar sentido a la

¹²² Cf. D. ALLEN (en colaboración con E. SPRINGSTED, «Le malheur: une énigme (S. Weil et Epictète)», *C.S.W.*, T. VII n.º 4, 1979, pp. 184-196; G. KAHN, «S. Weil et le Stoïcisme grec», *C.S.W.*, T. V. n.º 4, 1982, pp. 270-284.

¹²³ Cf. P. SAVINEL, «S. Weil et l'hellénisme», *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, IV, 1, 1960, pp. 122-144. Savinel afirma al respecto: «puisque la médiation existe entre Un (qui est Dieu dans le langage pythagoricien) et les nombres non carrés, il peut y avoir assimilation de la créature à Dieu par cette même vertu, venue d'un domaine étranger au nombre, et qui lie à l'unité les nombres non carrés. C'est pourquoi S. Weil écrit en de nombreux passages que la découverte de la géométrie grecque est proprement une prophétie», p. 138.

¹²⁴ Cf. S. FRAISSE, «S. Weil et la tragédie grecque», *C.S.W.*, T. V n.º 3, 1982, pp. 192-207. S. WEIL envió a PAUL VALÉRY entre otros su poema «Prometeo» a que se refiere Valéry en una carta de 20 septiembre 1937 dirigida a la autora donde escribe: «Il y a dans ce Prométhée une volonté de composition, à quoi j'attache le plus grande importance, vu la rareté de ce souci dans la poésie», *Poemes*, p. 10.

¹²⁵ O. CLÉMENT, *Sobre el hombre*, op. cit, pp. 181-195.

cultura occidental que desconoce el «lenguaje de la creación». S. Weil podría hacer suyas estas afirmaciones sobre el tema: «Toda civilización oscila entre la vuelta al paraíso —a través de la fiesta, del arte, del ocio en que el hombre se maravilla gratuitamente de la naturaleza— y el trabajo como humanización de la materia del mundo en un cuerpo que pertenezca a todos los hombres. También ahí el hombre está llamado a colaborar con Dios en la salvación del universo. Nos pertenece vivir la gran eucaristía cósmica, tanto en el conocimiento de la naturaleza, como en su transformación»¹²⁶.

Las últimas consideraciones weilianas sobre el trabajo, la técnica y la ciencia, arrancan de este punto de partida fundamental, pues la voluntad de poder y el afán de lucro, dominantes en el «desencantado» mundo del progreso técnico, dejan poco lugar al contacto fructivo, espiritual y desinteresado con la naturaleza. Su conocimiento y transformación queda marcado por una pervertida relación entre acción y contemplación, y por una desafortunada disociación entre las facultades humanas que sirven a la producción y las que revisten un carácter celebrativo y artístico. Pero, como comentamos en otro momento, Weil no puede encuadrarse entre aquellos críticos de la modernidad que ven en la mentalidad cientificista y productivista el factor decisivo de nuestra escasa capacidad para realizar una lectura de los secretos de la naturaleza, de su belleza y finalidad, más allá del provecho y el dominio. Para ella este tipo de lectura, que pone en contacto misteriosamente con el orden sobrenatural desde las profundidades del orden natural, se ha ido deteriorando, hasta casi desaparecer, por un proceso complejo en el que la ciencia moderna y la organización productiva juegan un papel importante pero directamente vinculado a la concepción judeo-cristiana de progreso y de Providencia personal.

En efecto, todo lo que S. Weil escribe sobre la oposición entre Platón y Aristóteles, entre el románico y el gótico o entre misticismo y dogmatismo, debe ser tenido en cuenta a la hora de reflexionar acerca del valor de la naturaleza como depositaria de los símbolos que conectan al hombre con la transcendencia, pues no es sólo en Descartes, y en la línea científico-racionalista que le continúa, donde se desvanece el sentido sacral y simbólico del universo. El «pensamiento directo», el olvido de la mediación y la evocación simbólica, está ya presente en el segundo término de las referidas oposiciones,

¹²⁶ Ibid, p. 197.

y de forma general, siempre que la letra trata de predominar sobre cualquier imagen y el tiempo impone su ley sobre el espacio por una idea desarraigante de progreso¹²⁷. Por el contrario, sólo desde la concepción kenótica de Dios, desposeído de su poder para dominar la naturaleza y la historia, pueden comprenderse las leyes naturales en todo su rigor y belleza. La intervención del Dios «todopoderoso» para alterar las leyes de la naturaleza a través de los milagros es un auténtico escándalo para Weil, y «hubiera parecido, sin duda, una monstruosidad a los primeros cristianos. Sólo puede surgir en nuestros espíritus enfermos que creen que la fijeza del orden del mundo puede proporcionar argumentos legítimos a los ateos»¹²⁸. Así la idea de Providencia impersonal es la única que casa con una visión auténtica del cristianismo y de la antigüedad.

La vuelta al pensamiento que S. Weil considera constitutivo básico del mundo antiguo, «el pensamiento de que el universo en que estamos no es más que perfecta obediencia»¹²⁹ es una exigencia acuciante ante la figura de Hitler, que aparece como la encarnación histórica de la reducción del universo a pura fuerza, característica de la unilateralidad de la ciencia moderna. El análisis de las diferencias existentes entre la ciencia antigua y la ciencia moderna, al que la autora dedica buena parte de su obra, se centra en la contraposición entre la visión del mundo que lo piensa «constituido a partir de lo indeterminado y del principio que determina, que limita, que detiene»¹³⁰ como muestran los pitagóricos, y la que lo concibe pensando que «la fuerza reina en todas partes como única soberana de la debilidad, que obliga a servirla dócilmente o destruye», según se afirma en el *Mein Kampf*¹³¹.

¹²⁷ G. DURAND proporciona una visión original y profunda de estos aspectos en una línea muy semejante a la de WEIL aunque no la mencione expresamente en su estudio. Cf. *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, (trad. M. ROJZMAN), especialmente el capítulo «La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismos», pp. 24-26.

¹²⁸ Ibid, p. 267.

¹²⁹ Ibid, p. 286.

¹³⁰ Ibid, p. 284.

¹³¹ Ibid, pp. 238-239.

b. Sabiduría y ciencia

Sur la science recopila los textos weilianos dedicados monográficamente al estudio tanto de problemas científicos concretos, en especial aspectos muy complejos del campo de la geometría, como del sentido último de las diversas concepciones científicas desde la antigüedad hasta la época contemporánea. El primer tipo de estudios para poder ser valorado exigiría un conocimiento pormenorizado de las difíciles cuestiones que plantea, con las que muestra una preparación, sobre todo matemática, realmente sorprendente, aunque comprensible si tenemos en cuenta la atracción que nuestra autora siempre sintió por esta materia de la mano de su hermano André Weil, uno de los especialistas más reconocidos en el panorama mundial actual. Respecto al segundo tipo de estudios, hay que advertir que Weil no pretende desarrollar una interpretación acabada de las visiones del mundo subyacentes en las diferentes perspectivas científicas, sino tan sólo reflexionar acerca del significado trascendente al que se abría la ciencia en la antigüedad, al no estar dissociado del resto de elementos culturales, y la pérdida posterior de esta apertura a lo largo de la edad moderna por una serie de factores que no entra a considerar. Por tanto, no es comparable su aportación en este campo a la de los grandes críticos del paradigma científico moderno, separándose también de gran parte de ellos por juzgar negativamente muchos de los nuevos rasgos que caracterizan a la ciencia contemporánea. Lógicamente, es este segundo tipo de estudios el que nos interesa conocer para entender en qué sentido S. Weil quiere recuperar la idea de belleza del orden del mundo descubierta por la ciencia en la antigüedad.

En los escritos de Weil sobre este tema, la ciencia moderna, a la que ella llama normalmente ciencia clásica, aparece contrapuesta a la ciencia antigua, que califica como ciencia griega por ser la «episteme» griega la que resume lo más sobresaliente de la antigüedad; la ciencia contemporánea es comparada, a su vez, a la moderna, mientras la «scientia» medieval queda fuera del orden de sus preocupaciones. Para conocer las ideas weilianas sobre estos tres enfoques científicos partimos de los trabajos de M. Sourisse, uno de los pocos autores que han profundizado en este ámbito.

M. Sourisse explica la relación de S. Weil con la ciencia moderna, siempre polémica respecto a la ciencia griega, como el resultado de una muy peculiar interpretación del pensamiento de Descartes, al que

había dedicado su Memoria de Licenciatura en los inicios de su producción filosófica. El siguiente texto de Sourisse puede servir para introducirnos en esta cuestión: «Al revalorizar el álgebra, que los sabios de la antigüedad habían despreciado, Descartes se aparta de la tradición griega y platónica. S. Weil, por el contrario, separa netamente los dos terrenos de la matemática: sólo la geometría, "ciencia de lo que siempre es" posee a sus ojos una dignidad eminente porque nos proporciona la clave de las verdades sobrenaturales, mientras que el álgebra es rebajada al rango de una vulgar técnica. Mientras que la geometría, ciencia de las proporciones, encamina el pensamiento hacia lo Trascendente, el álgebra destruye la jerarquía de los «metaxú» y nos cierra el acceso a lo sobrenatural». Weil ya se había referido a esta diferencia de sentido al oponer la concepción de los babilonios, preocupados por el método, y la de los griegos, preocupados por lo real. Además de constatar la oposición entre álgebra y geometría, Sourisse afirma: «Exactamente igual que el movimiento inercial galileano, la ciencia que ve la luz en el Renacimiento puede lanzarse con embriaguez a la conquista del mundo: ya no es un "puente hacia Dios". Un mismo deseo de poder inspira a Descartes: la ambición de convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza; tal es el espíritu fáustico característico de nuestra modernidad. La ciencia pura, teórica, ya no es el "preludio" de un conocimiento sobrenatural, o de una dialéctica ascendente: debe servir de base a una técnica. Se trata en adelante, no de contemplar el Bien, sino de transformar la naturaleza y ello por nuestro único esfuerzo»¹³².

Dos elementos aparecen siempre confrontados: por un lado, el predominio de la atención al método de conocimiento en la investigación científica moderna frente al primado de la apertura a lo real en la sabiduría antigua, y, por otro lado, como recuerda H. L. Finch, la orientación prioritariamente al poder de la primera frente a la orientación prioritariamente al Bien de la segunda¹³³. Esta confrontación, que la autora en ocasiones simboliza en las figuras de Descartes y Platón, contrasta con muchas de sus manifestaciones sobre el pensamiento cartesiano del que toma algunas imágenes, como la del

¹³² M. SOURISSE, «S. Weil et la tradition cartésienne», cit, pp. 27-28. Casi simultáneamente a nuestra autora HUSSERL reflexiona también sobre el significado opuesto del álgebra y la geometría en su fundamental obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*.

¹³³ H.-L. FINCH, «L'universalisme de S. Weil», cit, p. 279.

«batôn d'aveugle», y en el que se apoya para numerosas propuestas sobre el modelo ideal de aprehensión de la realidad. Aunque las manifestaciones weilianas en este sentido pertenezcan mayoritariamente a los primeros momentos de su obra, permanece hasta el final de su vida una compleja admiración al lazo tendido por Descartes entre percepción y trabajo y a la consideración de la percepción del mundo como un contacto laborioso en el que la imaginación se disciplina ante la presencia inevitable de la necesidad. Lo que S. Weil no aprueba es la evolución seguida por la ciencia a partir de la consideración del trabajo como concepto teórico fundamental, pues «una ciencia de ingeniero substituye a una física de artista»¹³⁴ y el rechazo de la imaginación y la sensación acaba por suponer la reducción del símbolo a signo, olvidando la función mediadora y el valor simbólico de todo lo real.

Por consiguiente, no se critica que Descartes viera la necesidad como un encadenamiento de causas mecánicas, sino que no viera al mismo tiempo que «la necesidad encierra causalidad y finalidad»¹³⁵. En palabras de Sourisse, la crítica de Weil se centra en esta denuncia fundamental: «La preocupación por la verdad y la objetividad ha eclipsado la de la belleza: el mundo de Descartes no es ni ordenado ni armonioso. No es un Cosmos: la ausencia de jerarquía y de límites prohíbe ver en él la obra de un Dios artista»¹³⁶. El itinerario de Weil queda marcado por la cercanía inicial a la concepción cartesiana de la percepción y la superación posterior de este universo voluntarista y antropocéntrico, que no supone una ruptura definitiva sino la exigencia de complementar tal percepción con la noción de lectura, que permite ver en lo inexorable de la necesidad la presencia misteriosamente ausente del Creador. En efecto, «El universo sensible, precisamente en tanto que aparece ante nuestros ojos como rigurosamente sometido a la necesidad, es un tejido de símbolos»¹³⁷. Otra vez Sourisse tiene algo que decir al respecto: «S. Weil mira el universo como podían percibirlo los arquitectos románicos del siglo XI: como una hierofanía. El cosmos es una primera Biblia, una primera manifestación de la Palabra. Verdad olvidada actualmente desde que la ciencia clásica, al

¹³⁴ S. WEIL, *SS*, p. 138.

¹³⁵ S. WEIL, *CH*, p. 193.

¹³⁶ M. SOURISSE, «S. Weil et la tradition cartésienne», cit, p. 41.

¹³⁷ S. WEIL, *CIII*, p. 144.

privilegiar el movimiento recto, ha destruido el equilibrio del Cosmos borrando todos los símbolos»¹³⁸.

La sustitución de los movimientos circulares uniformes por los movimientos «rectos susceptibles de aceleración», que hace perder a la ciencia «gran parte de su poesía»¹³⁹, es uno de los puntos sustanciales de la crítica de Weil a la ciencia moderna. No podía ser de otra forma después de su profundo rechazo de la noción de progreso, en el que no parece necesario volver a insistir. Como sabemos, desde su punto de vista, a partir del Renacimiento, en que esta noción comienza a predominar, «la ciencia, el arte, la búsqueda de Dios, unidos en los griegos, están separados», y es precisamente esta separación la que cabe denunciar. La integración de todas estas dimensiones es la clave de su mutua limitación; la ausencia de un centro unificador conlleva la escisión de la racionalidad que se sectorializa en los ámbitos científicos, estético y ético, sin que cada uno de ellos pueda reorientar a los otros para no caer en un cientificismo, un esteticismo o un moralismo.

A la investigación científica moderna y a su corolario técnico les falta sintonizar con la belleza y el bien pues «la ciencia clásica no es bella, ni toca el corazón, ni contiene una sabiduría»¹⁴⁰. Como leemos en *L'Enracinement*, «desde la segunda mitad del Renacimiento la concepción misma de la ciencia es la de un estudio cuyo objeto está colocado fuera del bien y del mal... La ciencia sólo estudia los hechos como tales, y los matemáticos mismos consideran las relaciones matemáticas como hechos del espíritu. Los hechos, la fuerza, la materia, aislados, considerados en sí mismos, sin relación con otra cosa; no hay allí nada que un pensamiento pueda amar». Y, sin embargo, «la adquisición de conocimientos aproxima a la verdad cuando se trata del conocimiento de lo que se ama, y no en otro caso»¹⁴¹. En términos que podrían recordar a Heidegger, el tipo de conocimiento que proporciona la ciencia moderna se ve perturbado desde su origen por una actitud errónea de acceso a lo real. El predominio de los criterios de utilidad y de eficacia atenta contra la dimensión de la gratuidad en la que pueden articularse la búsqueda de la Belleza, del Bien y la Verdad.

¹³⁸ M. SOURISSE, «La perception-La lecture», cit, p. 153.

¹³⁹ S. WEIL, «La science et nous», *SS*, p. 145.

¹⁴⁰ *Ibid*, p. 139.

¹⁴¹ S. WEIL, *E*, pp. 251-252.

H. L. Finch trata también de profundizar en la crítica weiliana a la ciencia moderna, que «con sus paradigmas de medida, de trabajo y de poder nos ha legado un mundo disminuido y empobrecido en tanto que realidad metafísica». Para este autor, lo más apreciable en Weil es haber captado «la afinidad existente entre una ciencia fundada en un paradigma de fuerza y de energía y una sociedad que considera la liberación de fuerza y energía como un fin primordial»; de ahí que su reflexión sobre este tema se inscriba en el orden de sus reflexiones sobre la figura de Hitler desarrolladas durante la Resistencia. Según escribe Finch, relacionando el pensamiento de Weil y de Wittgenstein, «podríamos decir que tal como era partidaria de una religión más universal, lo es también de una ciencia más universal —es decir, más próxima a los instintos, sentimientos y verdaderas necesidades humanas, y no contruida sobre un modelo tan estrecho»¹⁴².

Efectivamente, la estrechez del modelo de que parte la ciencia moderna es denunciada en los escritos weilianos, especialmente en el titulado «Réflexions à propos de la théorie des quanta», donde leemos: «La ciencia clásica, que se pretende capaz de explicar cualquier cosa sin excepción, se ha hecho intelectualmente irrespirable, y por ello, Bergson, Einstein, todos los que han abierto brecha en este recinto cerrado, han sido proclamados como liberadores». Lo más grave de esta concepción científica es que «ha pretendido resolver las contradicciones, o más bien las correlaciones de contrarios, que forman parte de la condición humana y de las que no le está permitido al hombre librarse. Ha creído llegar a hacerlo suprimiendo uno de los términos... La ciencia clásica ha querido dar cuenta sólo de la necesidad ciega y abolir completamente la noción de orden»¹⁴³. De todas estas afirmaciones arranca la comparación que S. Weil establece entre ciencia moderna y ciencia contemporánea, con la que acabará de perfilar su propia idea de lo que sería una adecuada perspectiva científica.

Si desde comienzos del siglo XX se reconoce un cambio importante en el panorama del pensamiento, que como vimos ha dado lugar a la división en una nueva edad histórica, es sin duda en el campo de la ciencia donde primero se manifiesta este cambio. J. Ballesteros nos proporciona la síntesis de los aspectos que configuran tal transformación: «Este cambio implicaba la modificación del modo

¹⁴² H.-L. FINCH, «L'universalisme de S. Weil», C.S.W., T. VI, n.º 3, 1983, p. 278.

¹⁴³ S. WEIL, SS, pp. 201-202.

de concebir el mundo que había imperado en Europa durante los tres siglos anteriores de acuerdo con los principios de la física galileiano-newtoniana, es decir, la primacía de la geometría, determinismo y mecanicismo. Frente a tales notas, la física y en general la ciencia del siglo se va a caracterizar por su realismo, su contingentismo y su recuperación del sentido de lo personal»¹⁴⁴. S. Weil, sin entrar a considerar todas estas notas, atisba el cambio profundo que provocarán las aportaciones de los científicos contemporáneos y se pronuncia sobre el sentido del nuevo paradigma.

Tal como hemos apuntado, esta valoración es en líneas generales negativa, pues las correcciones que fundamentalmente querían imponerse a la ciencia moderna han dado lugar a un tipo de ciencia menos rigurosa y que, lejos de compensar sus carencias, provoca problemas de mayor envergadura y llega a suponer un atentado a la propia noción de verdad, que había sido reducida en la modernidad a verdad científica. En el artículo de 1941, «La science et nous», S. Weil se interroga expresamente sobre el «impacto filosófico de la física contemporánea», anticipando el título de la conocida obra de M. Capek; su respuesta es tajante: «La significación filosófica de la física del siglo XX... es nula, aunque valga más darla por inexpresable. La relación que está en el origen de esta ciencia es simplemente la relación entre fórmulas algebraicas vacías de significado y la técnica. La ciencia del siglo XX es la ciencia clásica a la que se le ha quitado algo. Quitado, no añadido. No se ha aportado ninguna noción y sobre todo no se ha añadido aquello cuya ausencia la convierte en un desierto, la relación con el bien... Gentes que se calificaban como filósofos, cansados de la razón, sin duda porque es demasiado exigente, gozaron con la idea de un desacuerdo entre la razón y la ciencia; que quede claro: es a la razón a la que echaron la culpa»¹⁴⁵. A su juicio, la ciencia contemporánea radicaliza la separación y predominio de la técnica respecto a la razón vital, que muchos han visto como característica definitoria de la modernidad. Para justificar tal opinión se adentra en el contenido de algunas de las nociones que configuran la visión científica del siglo XX: especialmente la noción de probabilidad y de discontinuo, con las que polemiza hasta cuestiones muy concretas que no podemos analizar aquí.

Aunque hay muchos elementos de la ciencia de nuestro siglo que

¹⁴⁴ J. BALLESTEROS, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 65.

¹⁴⁵ S. WEIL, SS, pp. 147 y 158.

S. Weil desconoce o deja fuera del ámbito de su crítica, su comentario de 1941 a la obra colectiva *L'Avenir de la science*, especialmente a las opiniones de L. de Broglie¹⁴⁶, muestra una gran receptividad respecto a los temas científicos de mayor actualidad en su momento. Así manifiesta su entusiasmo por una «idea filosófica nueva inventada por los físicos, o más bien, por un físico», la idea de complementariedad de Bohr, que ha sido sin duda un factor fundamental para la renovación de la epistemología contemporánea, y que es desde su punto de vista la aportación científica más apreciada de la época¹⁴⁷. Sobre la importancia del principio de complementariedad escribe J. Ballesteros: «Bohr con tal principio cuestionaba los dos pilares en los que se apoyaba la pretendida supremacía de la ciencia occidental: la idea de la descripción objetiva de la naturaleza, libre de valoraciones y la idea clara y distinta. Al mismo tiempo, venía a corroborar el planteamiento básico de la antigua filosofía china: el equilibrio entre el yin y el yang»¹⁴⁸. Sus consecuencias posteriores son dignas de anticiparse: «Este paradigma va a permitir la superación de las diferentes disyuntivas en que se ha movido al pensar moderno occidental, alejando así el riesgo de la escisión y de la esquizofrenia conceptuales. Es lo que va a ocurrir con temas de transcendencia tales como las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el individuo y la sociedad, entre el deber y la felicidad...»¹⁴⁹.

S. Weil sin llegar a deducir tales consecuencias, apunta en la misma dirección, viendo en esta «complementariedad», «la antigua correlación de contrarios, la que estaba en la base del pensamiento de Heráclito y de Platón». A este respecto reitera sus convicciones más profundas cuando manifiesta: «No hay aquí novedad desde el punto de vista filosófico, pero el interés de esta concepción no es por ello menor, pues nada tiene tanto interés en filosofía como la invención reciente de una idea eterna. Desde el punto de vista de la ciencia hay aquí una gran novedad; pues desde el Renacimiento se había tratado de reducir toda la ciencia a la unidad. Ambición loca. Actualmente se está obligando a introducir en ella la correlación de contrarios; bendita obligación; pues ningún pensamiento humano es válido si la correlación de contrarios no es reconocida»¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Cf. AA.VV. *L'avenir de la science*, Paris, Plon, 1941.

¹⁴⁷ S. WEIL, *SS*, p. 183.

¹⁴⁸ J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op. cit. p. 121.

¹⁴⁹ *Ibid*, pp. 122-123.

¹⁵⁰ S. WEIL, *SS*, pp. 183-184.

S. Weil vuelve siempre al mismo punto de partida: todo pensamiento auténtico es repensamiento de los orígenes. El giro de la mirada a la antigüedad es una exigencia primordial en el campo de la ciencia para redescubrir el sentido de nociones hay olvidadas como las de orden, armonía, límite, obediencia o belleza. Todas las elucubraciones weilianas sobre la ciencia moderna y contemporánea acaban en una contraposición con la ciencia griega, cuya apertura al bien a través de la contemplación de la realidad es continuamente evocada, como si nuevamente el solo recuerdo del pasado sirviera para despertar la conciencia y la proyectara hacia la búsqueda de una alternativa transformadora. En palabras de A. dal Lago: «El rechazo incesante de la antigua sabiduría sirve como espejo de la infelicidad moderna, memoria de una patria ideal de la medida, del equilibrio, de la conciliación entre hombres y dioses, de la que la humanidad se ha exiliado»¹⁵¹.

Para acabar de comprender en qué sentido S. Weil proclama la necesidad de buscar una orientación para nuestra ciencia en la ciencia antigua, puede ser útil detenerse precisamente en la reflexión de A. dal Lago, que profundiza con acierto en el pensamiento weiliano, aunque su interpretación esté fuertemente marcada por la visión de la modernidad-postmodernidad de los autores de *Il pensiero debole* en que se integra su estudio «S. Weil: L'etica della debolezza». En la línea de Vetö, Kapani y Heidsieck¹⁵², a su juicio las consideraciones de Weil son herederas de la «enseñanza más preciosa de la sabiduría antigua y oriental, la que se expresa en la noción hinduista del yoga y en la taoísta de la no-acción»¹⁵³. Tal conexión se apoya sin duda en las numerosas ocasiones en que ella se refiere a las actitudes que el hombre puede adoptar en relación al mundo que le rodea: apropiárselo o contemplarlo y respetarlo, implicando la segunda el acceso a un tipo de acción, «l'action Non-agissante», podríamos decir, «creativa» y no «productiva», en la que lo importante es la propia acción y no los frutos o resultados que se obtengan¹⁵⁴.

¹⁵¹ A. DAL LAGO, «S. Weil l'etica della debolezza» en *Il pensiero debole*, cit, p. 95.

¹⁵² Cf. M. VETÖ, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit., pp. 121-141; L. KAPANI, «S. Weil lectrice des Upanisad Védiques et de la Bhagavad-Gîta: l'action sans désir et le désir sans objet», cit., pp. 95-119; F. HEIDSIECK, «Rémarques sur la psychologie de la volonté», C.S.W., T. IX n.º 1, 1986, pp. 32-44.

¹⁵³ A. DAL LAGO, «S. Weil l'etica della debolezza», cit, p. 103.

¹⁵⁴ La semejanza con la distinción entre praxis y poiesis de ARISTÓTELES ha sido señalada por VETÖ en «Thèmes kantians dans la pensée de S. Weil», C.S.W. T. VIII

En la perspectiva de Simone Weil el conocimiento de lo real es pasión de lo real, no destrucción de la realidad a través de la afirmación del sujeto, pues, como nos recuerda dal Lago: «su motivo dominante es la superación del conocimiento instrumental y por tanto el despotenciamiento del sujeto, el fiarse del sujeto al ritmo de lo real, el de-construirse... La idea de la limitación, de la debilidad, remite por consiguiente a la "conciliación", al saber como función de una presencia no destructiva del ambiente. Remite sobre todo el delicado juego de velamiento-desvelamiento en que el hombre proyecta su presencia histórica en el cosmos»¹⁵⁵. La referencia a Heidegger no podía hacerse esperar: «Como en Heidegger, medida, límite, oposición no desgarrante de contrarios son los términos que describen para S. Weil los contornos del habitar humano en la tierra»¹⁵⁶. Todo ello permite hablar del camino de S. Weil hacia una filosofía de la renuncia. Un camino jalonado por las nociones de su metafísica religiosa, que apunta paralelamente hacia una filosofía del arraigo, como tendremos oportunidad de ver a partir de ahora.

n.º 1, 1985, p. 46. S. WEIL escribe dos interesantes ensayos sobre la lectura de los símbolos inscritos en la naturaleza a través del trabajo especialmente agrícola. Cf. «Conditions d'un travail non servile», *CO*, pp. 261-273 y «Le Christianisme et la vie des champs», *PSO*, pp. 21-23.

¹⁵⁵ A. DAL LAGO, «S. Weil l'etica della debolezza», cit., pp. 108-110.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

III. HACIA UNA FILOSOFÍA DEL ARRAIGO

1. *El contexto de la Resistencia*

Las nociones que estructuran la concepción metafísico-religiosa de S. Weil dan paso a un tema también fundamental en su obra: el tema del arraigo, al que se refiere precisamente en el escrito «Formes de l'amour implicite de Dieu», lo que muestra de forma clara la vinculación de este tema de índole socio-política y las cuestiones antropológicas ya abordadas. Al dar cuenta del significado de la belleza del orden del mundo como vía decreativa, Weil escribe: «El amor a la belleza del mundo que es universal entraña como amor secundario y subordinado el amor a todas las cosas verdaderamente preciosas que la mala suerte puede destruir... las ciudades humanas principalmente, rodean de poesía la vida de sus habitantes. Son imágenes y reflejos de la ciudad del mundo. Cuanto más revisten la forma de nación, cuanto más pretenden ser ellas mismas patrias, más son imágenes deformadas y mancilladas. Pero destruir ciudades, sea material o moralmente, o bien excluir a los seres humanos de la ciudad precipitándose entre los desechos sociales es cortar todo lazo de poesía y de amor entre las almas humanas y el universo. Es sumirlos por la fuerza en el horror de la fealdad. No existe ningún crimen mayor»¹⁵⁷.

Las afirmaciones aquí transcritas nos recuerdan las consideraciones

¹⁵⁷ S. WEIL, «Formes de l'amour implicite de Dieu», *AD*, p. 174.

que conocemos en torno al colonialismo, la mediación o el sentido de la historia, pero a partir de ahora se produce un intento de elaboración de la noción de arraigo, antes sólo apuntada, y de sus implicaciones socio-políticas sólo insinuadas hasta el momento. Las condiciones personales de S. Weil, su experiencia en el exilio al escribir sobre el arraigo, tienen una repercusión indudable en los rasgos que configuran este sector de su obra, según una constante en su itinerario nuevamente confirmada.

Como es sabido, Weil pasa de Marsella a Nueva York a través de Casablanca en junio de 1942, y de Nueva York a Londres en noviembre del mismo año, ocho meses antes de su muerte. En este período tan breve la producción weiliana es abundante y significativa; su contenido en gran parte ha sido analizado en las páginas anteriores, donde hemos hecho continuas referencias a la obra *L'Enracinement* y a otros textos pertenecientes a este último año, especialmente a los «Cahiers de America» publicados en *La connaissance surnaturelle*. Si se puede afirmar que los escritos de Londres representan un cierto cambio de perspectiva respecto a los escritos de Marsella es únicamente porque existe una reflexión mucho más explícita sobre cuestiones políticas, precisamente por su situación personal como colaboradora en la Resistencia. Desde luego, las reflexiones de Weil sobre las exigencias y momentos de la conversión interior del hombre nunca han ido para ella separadas de la búsqueda de transformaciones sociales, políticas o culturales, estableciéndose como términos complementarios, interrelacionados necesariamente. Lo que ocurrirá en Londres es que por las propias funciones de su trabajo, se le pedirá una elaboración de las formas políticas en que su proyecto puede materializarse, en el intento de construir un modelo para la reorganización de Francia después de la liberación.

En efecto, a su llegada a Londres, S. Weil comienza a desarrollar su actividad bajo las órdenes de M. Closon en la Dirección del Interior de lo que luego será el Gobierno provisional de la República francesa. Las tareas que se le asignan consisten en examinar algunos de los informes enviados desde Francia por los comités de resistentes y en redactar un ensayo sobre el tipo de reformas que sería conveniente practicar tras la liberación. Lejos de cumplir el deseo expresado ante M. Schumann y A. Philip de realizar alguna misión de sabotaje o espionaje en la Francia ocupada —idea con la que había partido de Marsella y cuya frustración pesará increíblemente hasta su muerte—, Weil asume estas tareas, cuyo resultado más directo será la obra

«Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain», titulada más tarde y conocida actualmente como *L'Enracinement*. Los textos integrados en el libro *Ecrits de Londres* y el artículo «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français» se inscriben también en esta colaboración por definir las líneas de un proyecto de reconstrucción nacional. Sin embargo, según muestra Ph. Dujardin, «S. Weil más que proponer un plan de reformas, expone y profundiza los fundamentos de su propia filosofía social. Sus conclusiones asustaron a sus superiores jerárquicos que no pudieron hacer ningún uso oficial del documento remitido»¹⁵⁸.

La lectura de *L'Enracinement* muestra con claridad la imposibilidad de reducir su contenido a un conjunto de medidas técnicas, políticas o jurídicas, definidas para ser puestas en práctica directamente. *L'Enracinement* excede formal y materialmente los límites del trabajo encomendado a su autora; el mensaje que de él se desprende, así como el lenguaje utilizado y los temas abordados, distan considerablemente de los informes redactados por otros miembros activos de la Resistencia. Consciente de la distancia que separa *L'Enracinement* de lo que suele ser considerado un proyecto de carácter público, E. Mounier en una reseña al libro publicada en *Esprit* en 1950 comenta: «Si en algún momento llegó a su destino, no es difícil atisbar la sonrisa con que debió ser acogido en los despachos. No puede imaginarse un texto aparentemente menos político. Ninguno que nos induzca de forma más urgente a reflexionar sobre lo que es «política», y lo que no lo es, a preguntarnos si no hay a este respecto un chantaje permanente de los que tienen deseo e interés de mantener una cierta política como la única seria»¹⁵⁹. Una opinión semejante es la expresada por T. S. Eliot en el prefacio a la edición inglesa de *L'Enracinement* (*The Need for Roots*, 1952): «Este libro pertenece al género "prolegómenos de la política", libros que los políticos leen raramente y no podrían comprender ni aplicar. Tales libros no tienen influencia en la manera contemporánea de gobernar: para los hombres y mujeres que están comprometidos en la carrera y ya impregnados del lenguaje de la plaza pública llegan siempre demasiado tarde. Por ello tales libros deberían ser estudiados por la gente joven antes de que carezcan de tiempo libre y que su capacidad de pensar

¹⁵⁸ Ph. DUJARDIN, *S. Weil, idéologie et politique*, op. cit., p. 158.

¹⁵⁹ E. MOUNIER, «Une lecture de l'Enracinement», *Esprit*, feb. 1950, pp. 172-174, C.S.W., T. V n.º 3, 1982, p. 227.

sea aniquilada por el ámbito de las tribunas y de las asambleas parlamentarias. Los efectos se harían sentir, no podemos dejar de esperarlo, en la actitud espiritual de una próxima generación»¹⁶⁰. Otro Premio Nobel de la época, A. Camus, destaca en la presentación de *L'Enracinement* la excepcionalidad de la obra weiliana, afirmando que «parece imposible imaginar un renacimiento para Europa que no tenga en cuenta las exigencias definidas por S. Weil»¹⁶¹.

En la actualidad, el estudio de P. Rolland, «Approche politique de *L'Enracinement*» realiza un diagnóstico semejante en lo que respecta a la importancia y originalidad de la última obra de Weil, que «parece difícil de clasificar porque constituye el balance de una vida. Es como si en realidad S. Weil tratara de definir una nueva cultura, en el sentido fuerte del término, un nuevo "être-aumonde"»¹⁶². Sin duda, no estamos ante una obra política en el sentido usual del término, partiendo de la perspectiva moderna de lo que pertenece al terreno de lo público, pero no por ello deja de plantear cuestiones decisivas sobre el poder, las formas de opresión, la organización de la sociedad y los modos de gobierno, que son a todas luces problemas políticos de primer orden. Quien manifiesta sin titubeos —«La persona sólo puede ser protegida contra lo colectivo y la democracia asegurada por una cristalización en la vida pública del bien superior que es impersonal y sin relación con ninguna forma política»¹⁶³, muestra ya de entrada su intención de colocarse en un nivel de reflexión alejado de las posturas habituales en la ciencia o la filosofía políticas del momento, y de ahí la incompreensión o desconocimiento de su pensamiento político de madurez, que queda eclipsado por sus intuiciones filosófico-religiosas.

¹⁶⁰ T. S. ELIOT, «Préface à l'Enracinement», C.S.W., T. V n.º 2, 1982, pp. 147-148.

¹⁶¹ A. CAMUS, Prefacio a *L'Enracinement*, *Bulletin de la Nouvelle Revue Française*, junio, 1949. La admiración de CAMUS por WEIL se deja ver también en gestos como su visita a la habitación de S. WEIL antes de recoger el Premio Nobel. De todo ello, y de la relación entre ambos pensadores, dan cuenta diversos trabajos, entre los que cabe señalar: M. J. RUSTAN, «La notion de limite chez S. Weil et chez A. Camus», *Terre Humaine*, III, 1953, pp. 32-43; M. M. DAVY, «Camus et S. Weil», *La Table Ronde*, 146, 1960, pp. 137-143; R. QUILLIOT, «S. Weil et Camus», *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1965, II, pp. 1699-1702; J. CABAUD, «Albert Camus et Simone Weil», *Kentucky Romance Quarterly*, III, 1974, pp. 383-394, C.S.W., T. VIII, n.º 3, 1985, pp. 293-303, y P. LITTLE, «A. Camus, S. Weil and Modern Tragedy», *French Studies*, XXXI, 1, 1977, pp. 42-51.

¹⁶² P. ROLLAND, «Approche politique de l'Enracinement», cit, p. 301.

¹⁶³ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 43.

En palabras de P. Rolland, «*L'Enracinement* se presentaría como un esfuerzo para salir de una experiencia de sin sentido (en política) hacia una experiencia de significación por la puesta en relación de todos los elementos de la cultura»¹⁶⁴. La conclusión de su estudio es también sugerente: «Porque las raíces son relación y por tanto religión, *L'Enracinement* ataca la división que permite al Estado usurpar su función apropiándose del Sentido en la Sociedad»¹⁶⁵. La apertura al otro, en los términos en que ha sido definida, demanda una nueva estructuración de la vida social desde una renovación cultural radical; las tesis de arraigo y de obligación marcarán las líneas de esta renovación.

2. La memoria histórica en la experiencia humana

El título original que Weil da a su principal trabajo para la Resistencia «Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain» es tan revelador respecto de su contenido como el que más tarde le fue atribuido, *L'Enracinement*, ya que, si bien se parte de una descripción de los deberes que todo hombre tiene hacia el otro en orden a sus necesidades primordiales, pronto se llega a centrar la atención en el arraigo como necesidad humana especialmente olvidada en la modernidad, que demanda, a su juicio, una reflexión profunda y urgente. Weil comenta a este respecto: «El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir, producida por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio. Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por mediación de los ambientes de los que forma parte naturalmente. Los cambios de influencias entre medios muy diferentes no son menos indispensables que el arraigo en el ambiente natural»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ P. ROLLAND, «Approche politique de l'Enracinement», cit, p. 304.

¹⁶⁵ Ibid, p. 318.

¹⁶⁶ S. WEIL, *E*, p. 57. Algunas reflexiones de N. MACCORMICK recuerdan con facilidad las consideraciones weilianas sobre el arraigo, como puede verse en las

Como correlato de la opinión de Weil sobre la idea de progreso, la necesidad de arraigo se proyecta en la necesidad de mirar al pasado, ya que, «sería vano alejarse del pasado para pensar sólo en el futuro. Es una peligrosa ilusión pensar que siquiera existe tan posibilidad. Es absurda la oposición entre pasado y porvenir... No tenemos otra vida, otra savia, que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recreados por nosotros. De todas las necesidades del alma humana, no hay ninguna más vital que el pasado»¹⁶⁷. Para explicar el significado que encierra la necesidad del pasado se basa en su descripción de las consecuencias producidas por la dominación colonial, pues «desde hace varios siglos los hombres de raza blanca destruyeron el pasado en todas partes, estúpida, ciegamente tanto en sus países como fuera de ellos... El pasado que se destruye no se recupera jamás. La destrucción del pasado es quizá el mayor de los crímenes. Actualmente la conservación de lo poco que queda debería convertirse en una idea fija. Es necesario detener el terrible desarraigo que producen siempre los métodos coloniales de los europeos aún en sus formas menos crueles»¹⁶⁸.

Aunque Weil afirme contundentemente que «el amor al pasado no tiene nada que ver con una orientación política reaccionaria»¹⁶⁹, y con independencia del valor que su crítica al colonialismo pueda tener por sí misma, la inclusión del arraigo y el pasado en el catálogo de necesidades humanas primarias, y más aún su caracterización como «necesidad más importante del alma humana», no deja de presentar singulares problemas, y no ha dejado de hecho de ser interpretado como uno de los elementos que permiten hablar del giro hacia posiciones conservadoras, e incluso reaccionarias, en los

siguientes afirmaciones del autor escocés: «Es només mitjançant la nostra pertinença a agrupaments significatius que podem transcendir els límits d'espai i temps... Respectar els altres implica respectar les coses que ells estimen. Si jo mateix no sóc conscient del que m'és propi, d'allò que em demana una cura especial, difícilment puc respectar la teua atenció especial a allò que t'és propi. De la mateixa manera, perquè hi ha més d'una forma d'agrupació en que els individus poden trobar un sentit d'identitat i de comunitat amb els altres, sembla erroni voler ordenar-les en termes d'exigències de lleialtat més o menys absolutes», «Nació i nacionalisme», *Afers*, Vol. IV, n.º 8, 1988-89, trad. A. COLOMER y A. MONZÓN,

¹⁶⁷ S. WEIL, *E*, p. 64. Cf. Centre Newman de València, «Les arrels i la porta», *Newman*, 11, abril 1988, pp. 14-16.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 64.

últimos escritos weilianos. La crítica más extrema en este sentido es la realizada por Ph. Dujardin y A. Boschetti.

A. Boschetti condensa en unas cuantas frases su evaluación crítica de la obra weiliana: «S. Weil, revolucionaria y militante en el área anarco-sindicalista a principios de los años treinta, desconfió progresivamente en el reformismo paternalista y en el quietismo. Testimonio y profeta del totalitarismo nazi, de los crímenes del estalinismo, escribe en Londres durante los últimos meses de su vida un proyecto de sociedad marcado por indudables caracteres totalitarios»¹⁷⁰. Ph. Dujardin es todavía más tajante a la hora de calificar el pensamiento de la autora: «S. Weil, oficialmente gaullista, está en Londres encargada por un socialista, A. Philip de esbozar un plan de reformas para la Francia liberada, y sin embargo los temas que desarrolla son los del "orden moral" de la derecha nacionalista, del tradicionalismo de Taine y Renan, sus reformas se asemejan al corporativismo mussoliniano o petainista. Huyó de la barbarie y la fuerza que encarna la Alemania nazi, para buscar "la justicia, esta eterna fugitiva del campo de los vencedores", y su lógica intelectual la lleva directamente a poner los fundamentos de un orden social totalitario»¹⁷¹.

Muy lejos de este tipo de críticas, A. Lamacchia, en su estudio «Violenza: la caduta della memoria storica», se apoya en el pensamiento weiliano para ver el desarraigo como factor determinante de la violencia, y el arraigo «en el propio contexto cultural y lingüístico, y, por tanto, en una experiencia común», como algo no sólo «gratificante, sino propiamente vital y apelante»¹⁷². S. Weil es apreciada

¹⁷⁰ A. BOSCHETTI, «Cristianesimo, etica, politica: il caso Weil», *Servitium*, serie II, XI, 24, 1977, p. 737.

¹⁷¹ Ph. DUJARDIN, *S. Weil idéologie et politique*, op. cit., pp. 169-170. Sería interesante analizar los posibles puntos de encuentro entre algunos planteamientos de S. WEIL y de la llamada «nueva derecha», cuyo representante más conocido es A. DE BENOIST. Aunque en principio existan coincidencias claras en la vuelta al paganismo, la crítica a los partidos políticos y la democracia representativa o la exaltación del modelo comunitario, la concepción weiliana de la de creación, su búsqueda de una auténtica universalidad y sus ideas sobre el trabajo, además, por supuesto, de su trayectoria vital, difícilmente encajarían en el modelo de la nueva derecha. Cf. A. de BENOIST y G. FAYE, *Las ideas de la «nueva derecha»*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986, trad. C. PINEDO.

¹⁷² A. LAMACCHIA, «Violenza: la caduta della memoria storica» en AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana, 1980, p. 53.

en su capacidad para «alcanzar a probar en qué modo una experiencia común construida, conservada y comunicada, por muchas generaciones en un mismo contexto bio-psíquico-cultural, es condición antropológica de la existencia personal y del propio ejercicio de la libertad, tanto que la caída, consciente o no, de la misma, es razón de ruptura radical interna de la propia persona y del mundo-universo, ruptura que explota en manifestación de violencia y nihilismo»¹⁷³.

Desde esta perspectiva, considerar el arraigo como necesidad humana equivale a plantear de forma adecuada la relación entre «experiencia personal» y «memoria histórica», pues «la memoria histórica es verdadera en la realidad humana personal y no existe otro modo de vivir concreta y plenamente la realidad personal sino el de la memoria histórica. La persona humana es tal porque es histórica, se actúa históricamente»¹⁷⁴. Tratando de evitar la confusión de su punto de vista con los intentos de recuperación de la inteligencia histórica en el pensamiento romántico-idealista, y, por supuesto, en oposición tajante a la mentalidad racionalista-iluminista destructora del pasado, A. Lamacchia vincula la noción de arraigo a las ideas de Jaspers y Gadamer sobre la tradición, lo que sugiere un posible punto de encuentro de la concepción de Weil respecto a la filosofía existencial del primero o la filosofía hermenéutica del segundo. El énfasis que pone Jaspers en la «comunicación con la tradición» como determinante de la existencia humana, o la «recuperación temática de la "precomprensión" como condición estimulante y constructiva del saber»¹⁷⁵ operada por Gadamer en la línea de la ontología heideggeriana, son considerados elementos válidos para la búsqueda del sentido de la memoria histórica en la vida del hombre, aunque se reconoce que tal búsqueda no ha encontrado todavía una respuesta suficientemente convincente.

Como insinúa de pasada Del Noce, algunas ideas de S. Weil podrían guardar una relativa conexión con algunas ideas de G. Vico, y en el tema que nos ocupa la relación podría establecerse entre la noción viquiana de «sensus communis» y la weiliana de arraigo. Lamacchia destaca la importancia de la noción de «sensus communis», invocada por Vico en un momento en que la recuperación de la memoria histórica se enfrentaba a la propagación «de una mentalidad

mecanicista que olvidaba el saber histórico y humanista vivo en los siglos precedentes». El «sensus communis» se identifica aquí con «el sentido que funda la comunidad», «el universal concreto que constituye la unidad común de un grupo humano o de un pueblo, de una nación o de todo el género humano»¹⁷⁶.

A través de todas estas posibles relaciones, Lamacchia nos conduce hasta la cuestión central planteada por su estudio: la de saber «en qué sentido la propia "memoria histórica", no sólo no impide la libertad, sino que señala y puede señalar una sana recuperación de la libertad». Con remisión al pensamiento de S. Cotta, a su idea de que sólo es aplicable «el cuantificador de universalidad» de la libertad si no se aplica «el cuantificador de absolutización», leemos: «La absolutización de la libertad es en realidad una degradación de su significado ontológico-personal y por tanto de la situación histórico-existencial; esto significa que si la libertad no se percibe como "realidad participada" y realizada en su contexto humano, se deteriora y se hace peligroso para sí y para los otros»¹⁷⁷. La participación en un contexto cultural, que se realiza de manera espontánea en la propia utilización del lenguaje —primer testimonio de una experiencia compartida—, y que puede ser conscientemente asumida en múltiples formas, es vista como condición que posibilita la libertad y no como obstáculo o negación de su ejercicio.

Las reflexiones de S. Weil en torno a la secuencia libertad-obediencia pueden ser entendidas en el marco de estas consideraciones sobre el arraigo, pues efectivamente también en ella la inserción en una comunidad que mantiene viva la memoria del pasado condiciona la libertad, aunque el término libertad plantee indudables problemas interpretativos en el contexto general de su obra, como bien sabemos. Para comprender el lazo que une las ideas de libertad-obediencia a la idea de arraigo, podemos destacar este texto: «Para que la obediencia pueda ser consentida hace falta ante todo algo que amar por cuyo amor los hombres consientan obedecer... Algo que amar no por su gloria, su prestigio, sus conquistas, su brillo, su expansión futura, sino en sí mismo, en su desnudez y su realidad. Sin ello el sentimiento

¹⁷³ Ibid, p. 56.

¹⁷⁴ Ibid, p. 67.

¹⁷⁵ Ibid, p. 69.

¹⁷⁶ Ibid, p. 60. Cf. A. DEL NOCE, «S. Weil, interprete del mondo di oggi», cit, p. 145; A. LAMACCHIA, «Violenza: la caduta della memoria storica», cit, p. 60.

¹⁷⁷ A. LAMACCHIA, «Violenza: la caduta della memoria storica», cit, p. 69. Cf. S. Cotta, *Perché la violenza?*, op. cit., pp. 133-139.

no es lo suficientemente profundo para ser una fuente permanente de obediencia. Es necesario algo que un pueblo pueda amar naturalmente, desde el fondo del corazón, desde el fondo de su propio pasado, de sus aspiraciones tradicionales, y no por sugestión, propaganda o aportación extranjera»¹⁷⁸. La pietas clásica evocada por Weil en este texto adquiere un sentido particularmente original en las páginas centrales de *L'Enracinement*, donde se contraponen dos visiones de la patria en correlación a la distinción ya conocida entre «auténtica» y «falsa grandeza».

Todo lo que Simone Weil escribe sobre el redescubrimiento de una concepción positiva del patriotismo, debe ser leído partiendo de la situación histórica y personal en que surge, pues es importante tener en cuenta que va dirigido a los franceses inmersos en la guerra, que son llamados a construir la «nueva civilización» de después de la contienda mundial. Como recuerda Moulakis, la Resistencia permite ejercer el arte político de un modo diferente al habitual, porque la «auctoritas» se encuentra separada de la «potestas», lo que posibilita una obediencia absolutamente libre y voluntaria, tal como Weil proponía para todo gobierno legítimo¹⁷⁹. La función educativa que va unida a la idea de autoridad adquiere una primordial importancia en estos momentos, ya que, según manifiestan Perelman y Olbrechts-Tyteca al comentar algunos párrafos de *L'Enracinement*: «Lo que se denomina la propaganda de Londres es algo mucho más próximo de la educación que de la propaganda»¹⁸⁰.

La coyuntura exige reflexionar sobre un nuevo sentido del concepto ambivalente de patria: «Es ahora cuando debe hacerse ese esfuerzo de invención, ahora que el patriotismo es algo que hace correr sangre»¹⁸¹. S. Weil propone reemplazar la idea de grandeza nacional por la de «compasión por la patria», que caracteriza como un «sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera», ya que «el pensamiento de la debilidad puede inflamar el amor como el de la fuerza, pero es una llama de pureza incomprendiblemente mayor. La compasión por la fragilidad está siempre unida al amor por la verdadera belleza, pues sentimos vivamente

¹⁷⁸ S. WEIL, «Luttons-nous pour la justice», *EL*, pp. 53-54.

¹⁷⁹ A. MOULAKIS, *Simone Weil Die politische der Askese*, op. cit., pp. 197-200.

¹⁸⁰ Ch. PERELMAN; L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 3.ª ed, 1976, p. 70.

¹⁸¹ S. WEIL, *E*, p. 153.

que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada una existencia eterna y no la tienen»¹⁸².

Desde la óptica weiliana, «las nociones de arraigo y medio vital» son suficientes para definir la patria, en tanto que «definiendo la patria como determinado medio vital se evitan las contradicciones y las mentiras que corroen el patriotismo. Hay un determinado medio vital pero además hay otros... Sólo puede haber comunicación si cada uno conserva su carácter propio, y esto no es posible sin libertad». Weil insiste siempre en la necesidad de superar el desarraigo pero sin descuidar la idea de universalidad: «La compasión es esencialmente universal, sólo que es más virtual para las cosas lejanas y extrañas, más real, más carnal, más cargada de sangre, lágrimas y energía eficaz para las cosas próximas»¹⁸³. Nada es más grave para ella que la idea de que la patria o la nación se conviertan en un fin en sí mismas, y de ahí que afirme que «la noción de patria así definida es incompatible con la concepción actual de la historia del país, con la actual concepción de la grandeza nacional y especialmente con la forma en que hoy se habla del imperio»¹⁸⁴.

La noción de mediación es nuevamente la clave para comprender estas ideas, ya que si esta noción no estuviera en el centro de sus reflexiones sobre «la compasión por la patria» parecería imposible articular su reivindicación del arraigo con su crítica de la idolatría, porque el respeto que demanda del hombre hacia la comunidad podría confundirse fácilmente con las actitudes que promueven la primacía de lo colectivo, la alienación de la persona en la colectividad, que es, sin embargo, lo más radical y persistentemente rechazado por ella. Sin partir de que la idea de mediación configura y fundamenta la de arraigo, no podría entenderse la exigencia siempre reiterada de dirigir la mirada al Bien y de evitar su confusión con los bienes relativos de este mundo, y, en última instancia, sería muy difícil compatibilizar la dimensión socio-política del pensamiento weiliano y su dimensión filosófico-religiosa. La complejidad del tema remite al carácter problemático de la distinción entre «le social» y «la cité», cuya primera formulación aparece en el escrito *Venise Sauvée*.

Venise Sauvée es el título de una tragedia que S. Weil comienza a escribir en 1940 y que, a pesar de ser revisada en Londres, queda

¹⁸² *Ibid*, pp. 176-177.

¹⁸³ *Ibid*, p. 179.

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 173.

finalmente inacabada. Su principal personaje, Jaffier, enrolado en una conspiración contra Venecia para anexionarla al imperio español, traiciona a sus compañeros porque la belleza de la ciudad le impide colaborar en su destrucción. La personalidad de Jaffier y del resto de personajes, la situación sin salida en que cada uno de ellos se encuentra en atención a sus diversas fidelidades, y el resto de elementos de la descripción en la línea de las grandes tragedias clásicas, pueden dar lugar a lecturas desde enfoques muy diversos. Por lo que ahora nos interesa, hay que destacar que, a través de un lenguaje poético —simbólico y fragmentario—, se pretende establecer de nuevo un nexo conceptual entre los términos belleza-ciudad-mediación.

La disyuntiva entre dos modelos es planteada una vez más de forma extrema y con la imprecisión terminológica que caracteriza toda la obra weiliana. Por un lado, se encontrarían los términos «imperio», «nosotros», «lo social», y por otro, «arraigo», «ciudad», «metaxú»¹⁸⁵. No hace falta profundizar mucho en el análisis para que se haga patente la arbitrariedad con que se utilizan estas expresiones y se radicalizan tales oposiciones, de ahí que, aún contando con varios estudios que reparan en la disyuntiva «cité»-«social», parezca casi imposible encontrar una explicación clara del contenido atribuido a cada uno de estos términos. Algunas tentativas, como las de P. Little o M. Sourisse, nos aproximan tímidamente al tema.

Así Little subraya que «"la cité" representa la entidad orgánica y relativamente pequeña a la que el individuo puede adherirse y con la que puede sentir un lazo afectivo profundo», mientras «"lo social", por el contrario, representa el grupo anónimo y amorfo que sólo hace que perpetuarse»¹⁸⁶. Por su parte, M. Sourisse comenta en la misma línea: «una "cité" es lo contrario de una gran metrópoli sin alma como era Roma. Igualmente las gigantescas "villes" actuales, donde se hacinan las masas heteróclitas, no son "cités": el urbanismo moderno es un patente factor de desarraigo. Todo esto es lo que S. Weil llama "le social"... El drama de nuestra época es que ya no existe "la cité"»¹⁸⁷. Cerca de esta opinión, P. Portoguesi ha analizado esta situación centrando su atención en las consecuencias de una

¹⁸⁵ Cf. M. C. LAURENTI, «Appunti su "Venise sauvée"» di S. Weil, *Itinerari*, 1-2, 1981, pp. 283-298.

¹⁸⁶ P. LITTLE, «Cité et médiation chez S. Weil», C.S.W. T. VII, n.º 1, 1984, p. 46.

¹⁸⁷ M. SOURISSE, «La dialectique de l'enracinement et du déracinement», C.S.W., T. IX, n.º 4, 1986, pp. 383-385.

arquitectura a la que se ha privado del principal instrumento de comprensión popular, la referencia a la memoria colectiva. También invoca la idea weiliana de arraigo cuando propugna la «recontextualización» de la arquitectura, es decir, «la institución de una relación precisa, de naturaleza coloquial, entre los nuevos edificios y el ambiente en que nacen»¹⁸⁸.

Pero, a pesar de que todas estas notas configuran realmente las ideas polémicas de «cité» y «social», el intento por parte de S. Weil de desenmascarar una visión fanática de patria va mucho más lejos, hasta el núcleo del totalitarismo nazi, que representa la imagen desnuda de la idolatría, donde el «gran animal» muestra sin pudor su capacidad mortífera e inhumana. El principal objetivo de los últimos escritos weilianos es reflexionar sobre la mentalidad, los hábitos culturales y políticos, de un continente y una época que ha dado lugar a los grandes totalitarismos estalinista y nacional-socialista. Estos sistemas aparecen siempre como el espejo cóncavo donde se refleja la imagen deformada y engrosada de los males de la época. Si estos males no son descubiertos y erradicados, la humanidad continuará debatiéndose en una difusa amalgama de aburrimiento, miedo, consumo y opresión, con mínimas oportunidades de desarrollar la libertad creativa, siempre acechada por el fantasma totalitario. Esta convicción no debe hacer pensar, Weil lo reitera hasta la saciedad, que la resistencia frente a las formas contemporáneas de totalitarismo sea inútil, muy al contrario, comprometer la vida en este sentido es el primer paso ineludible de una lucha que no detiene aquí sus exigencias.

En continuidad con el conjunto de sus ideas, para Weil el dogma del progreso conduce, con su primacía del tiempo sobre el espacio, a la devastación del pasado y la consiguiente destrucción de los valores espirituales conservados y transmitidos por «medios vitales» muy diversos. Esta pérdida de la memoria histórica, que conlleva las consecuencias antes mencionadas por A. Lamacchia, es, por consiguiente, un elemento común característico de nuestra civilización, especialmente agudizado bajo regímenes totalitarios, donde el Estado recaba para sí la máxima fidelidad y niega toda realidad a otras comunidades territoriales de mayor o menor extensión y a cualquier comunidad humana que pretenda limitar su poder omnímodo. Como es sabido, frecuentemente los teóricos del totalitarismo señalan

¹⁸⁸ P. PORTOGUESI, *Después de la arquitectura moderna*, Barcelona, G. Gili, 1982, p. 631.

entre sus rasgos definitorios la destrucción de las «entidades intermedias» entre individuo y Estado, llevada a cabo para impedir que la sociedad pueda estructurarse más allá de las coordenadas estatales. Nada más repetido en los sistemas totalitarios que el falseamiento del pasado y la desintegración de todo medio que garantice la duración. En esta línea, y con frases que S. Weil seguramente rubricaría, Pellicani afirma: «La ideología totalitaria tiene una clara vocación regeneradora; se basa en la "revolución permanente" con vistas a conseguir un "orden nuevo", y exige una reeducación de las masas, "desarraigando las ideas y valores depositados en ellas por la tradición cultural e inyectando en su lugar las ideas y valores de la ideología revolucionaria; por tanto, su objetivo específico es la producción de un hombre nuevo, que ha roto con la tradición cultural de un modo tan radical que su misma identidad personal resulta cercenada y alterada»¹⁸⁹.

3. *La crítica al Estado-nación y a los partidos políticos*

La conexión entre violencia y desarraigo es analizada por S. Weil en largas páginas, en las que de forma reiterativa insiste, una y otra vez, en las semejanzas entre los modelos «totalitarios» del Imperio romano y de la Alemania nazi. Los aspectos que delimitan tal conexión revisten un indudable interés, se llega a mostrar que los horrores del nazismo son en gran medida la excreencia siempre posible de la concepción estatalista moderna, heredera de la mentalidad imperialista de Roma.

A juicio de S. Weil, el estatalismo en sentido moderno inicia su andadura con Richelieu y llega hasta el siglo XX, arrastrando consigo

¹⁸⁹ L. PELLICANI, «Sociología del totalitarismo», *Revista de Occidente*, 33-34, 1984, pp. 155-175. Recientemente L. PELLICANI ha vuelto sobre el tema con referencia expresa a S. WEIL, de la que ha destacado su crítica al mito de la revolución, que acierta al señalar el error, hoy mucho más evidente, de «una falsa conciencia que llevó a ver en la ruptura violenta y radical con el pasado la única vía para extirpar las raíces de la opresión y la explotación, así como para edificar un tipo de sociedad limpia de cualquier elemento negativo». «Sobre el mito de la revolución», *Leviatán*, 37, otoño, 1989, pp. 117-118 y 119. Las complejas relaciones entre el fenómeno descrito y el terrorismo son analizadas por C. RAMÓN en *Terrorismo y respuesta de la fuerza en el marco del Derecho Internacional*, Valencia, Tirant lo blanch, 1992.

la destrucción de todas «las unidades geográficas más pequeñas que la nación» y de las que «engloban a varias naciones o a varios pedazos de naciones». Desde entonces, el Estado «es la única colectividad que existe en el universo actual», pero no es un medio vital en la acepción weiliana del término. La denuncia de este proceso de centralización y uniformación crecientes denota una cierta nostalgia de la sociedad medieval, en cuanto grupos sociales diversos, como la aldea, región, familia o corporación que contenían su propio código de fidelidades y eran ejes de la vida política, económica y cultural.

Esta nostalgia se atisba también en varias referencias al desarraigo que sufrieron desde la Baja Edad Media los diversos «pueblos» de Francia, como los occitanos, alsacianos, bretones, vascos o flamencos, por su violenta incorporación a la Corona francesa y la posterior eliminación de los vestigios de sus peculiaridades. En términos generales, Weil escribe a este respecto: «En cada época, entre los territorios colocados bajo la obediencia al rey de Francia algunos se sintieron como países conquistados y fueron tratados como tales. Hay que reconocer que los cuarenta reyes que en mil años hicieron Francia pusieron a veces en este empeño una brutalidad digna de nuestra época». La situación se ha mantenido a través de los siglos y estos pueblos han ido perdiendo hasta el recuerdo de sus instituciones y su cultura: «Cada vez su protesta tiene un carácter de desarraigo más intenso y un nivel de espiritualidad y pensamiento más bajo»¹⁹⁰.

La denuncia de lo que el Estado ha hecho desaparecer a lo largo del tiempo se centra con mayor vigor en el régimen de Luis XIV, donde «el terror y las delaciones asolaron al país» y «el desarraigo de las provincias francesas, la destrucción de la vida local, alcanzaron un grado mucho más alto»¹⁹¹. Son aspectos bien conocidos, pero el texto no acaba aquí, los párrafos siguientes son aún más conflictivos: «La operación por la cual la Revolución sustituyó al rey por la soberanía nacional no tenía más que un inconveniente, y es que la soberanía nacional no existía. De hecho no existía ningún procedimiento conocido para suscitar algo real que correspondiese a esas palabras. Desde entonces sólo quedaba el Estado, en beneficio del cual se dirigía naturalmente el fervor por la unidad —"unidad o muerte"— surgida alrededor de la creencia en la soberanía nacional»¹⁹². Como

¹⁹⁰ S. WEIL, *E*, pp. 114-115.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 126.

¹⁹² *Ibid*, pp. 126-127.

es fácil advertir, en su recorrido por la historia de Francia, S. Weil incurre en sus errores habituales a la hora de juzgar hechos históricos. Su carencia de rigor le lleva a descuidar los aspectos que configuran el Estado nacional en sentido estricto, así como a valorar apresurada e imprecisamente los cambios sustanciales derivados de la sustitución de una fuente de legitimación basada en la veneración al rey por otra en la que la soberanía la ostenta la nación o el pueblo representado en la Asamblea nacional. El paso del Estado absoluto al Estado de Derecho no es apreciado en este momento, ya que Weil se propone llamar la atención de las conciencias francesas sobre la opresión también implícita en la estructuración jurídico-política del Estado liberal moderno.

De forma global, se pone en cuestión el proceso de unificación, que ha degenerado en uniformización, y ha borrado toda diversidad y convertido la centralización en un centralismo extremo¹⁹³. Desde el punto de vista de Weil, el resultado de la Revolución francesa invierte los ideales de libertad, igualdad y fraternidad, al sumir al pueblo en una nueva opresión por el predominio de los intereses de la burguesía conservadora y el deterioro progresivo del sentido rousseauiano del sentimiento y la conciencia nacional. Especialmente, a partir de Napoleón, uno de los personajes más negativos de la historia para ella, la comunidad de consentimiento a la que se refería Rousseau, se confunde con una idea mitificada de grandeza nacional, con la que la burguesía pretende encubrir, a través de la ficción de la soberanía, su propio interés haciéndolo aparecer como interés general. La evolución de los acontecimientos supuso, según afirma gráficamente, que, «por una paradoja histórica sorprendente a primera vista, el patriotismo cambiara de clase social y de campo político; había sido de izquierda y pasó a la derecha»¹⁹⁴.

La lectura de *L'Enracinement* pone de relieve hasta qué punto Weil detesta el significado adquirido por el patriotismo, que ha llegado a ser un sentimiento vacío provocado artificialmente por las instituciones del Estado para su reforzamiento y cohesión a base de fomentar el chauvinismo y la xenofobia: «El desarrollo del Estado

agota al país... Fuera del Estado no hay nada a que pueda adherirse la fidelidad... La ilusión de la Nación, en el sentido en que los hombres de 1789 tomaba esta palabra que entonces hacía correr lágrimas de alegría, pertenece a un pasado totalmente abolido... Un diálogo entre uno de nuestros contemporáneos y un hombre de 1789 provocaría equívocos muy cómicos»¹⁹⁵. La noción de idolatría reparece a lo largo de estos fragmentos: «Una idolatría sin amor, ¿qué puede haber más monstruoso y más triste?»¹⁹⁶ Como para Nietzsche, «el Estado es el más frío de los monstruos fríos»¹⁹⁷.

Contraponer nación y Estado no es en S. Weil la consecuencia de una teoría elaborada sobre la relación individuo-sociedad-Estado, que como tal no existe en su obra. Es, más bien, la expresión del deseo, presente en toda su trayectoria, de restablecer el predominio del pueblo sobre la formación jurídico-política estatal, a través de la revitalización del contenido sociológico-cultural de las diversas comunidades humanas. El arraigo, tal como ha sido definido anteriormente, se inspira en la idea de que la comunidad cultural y social de origen influye decisivamente en la singularidad de cada ser humano. Tal idea, ligada necesariamente a la pluralidad lingüística y a la reivindicación del pasado, contrasta con la filosofía de la Ilustración y su ideal de universalismo abstracto y cosmopolitismo uniformizador, que es el que triunfa en la historia de los actuales Estados nacionales dando lugar a la visión de la patria que Weil critica.

Pero la crítica weiliana, presente principalmente en *L'Enracinement*, adolece de una carencia casi absoluta de referencias a los pensadores que contribuyeron con su reflexión a la conformación de las naciones modernas. S. Weil no alude, ni siquiera de pasada, a las doctrinas más representativas de la concepción de la nación como una comunidad cultural; el pensamiento de Herder o de Fichte, diametralmente opuestos a los ideales de la Ilustración que ella rechaza, no son tenidos en cuenta ni cuando escribe sobre la importancia de la lengua como elemento configurador de los pueblos, ni cuando defiende las tradiciones y la cultura popular como transmisores de alimentos espirituales necesarios para la vida humana¹⁹⁸. Pero si

¹⁹⁵ Ibid, p. 128.

¹⁹⁶ Ibid, p. 136.

¹⁹⁷ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, cit. por S. FRASSE, «La nation dans la pensée de S. Weil», C.S.W., T. VIII, n.º 4, 1985, p. 336.

¹⁹⁸ A este respecto, resulta muy esclarecedora la lectura del libro de F. J. DE LUCAS, *Europa, ¿convivir con la diferencia? (Racismo, nacionalismo y derechos de las*

¹⁹³ Cf. A. D. SMITH, *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona, Península, 1976; G. JAUREGUI, *Contra el Estado nación*, Madrid, Siglo XXI, 1986; *La nación y el Estado nacional en el umbral del nuevo siglo*, Madrid, CEC, 1990; J. VILLANUEVA, *Diccionario crítico de la autodeterminación*, San Sebastián, Tercera Prensa, 1990.

¹⁹⁴ S. WEIL, E, p. 129.

estas ausencias quisieran explicarse argumentando que sólo se preocupa de la concepción que influyó directamente en la historia de la nación francesa, sería todavía menos justificable la escasez de referencias al pensamiento de Locke o Montesquieu, este último citado en algunas ocasiones pero ensombrecido por la figura de Rousseau, de quien siempre se declara profunda admiradora.

Cuando analizamos al principio de este libro las relaciones entre S. Weil y Alain ya tuvimos ocasión de reseñar algunos puntos de encuentro con la herencia de Rousseau; vimos entonces que su opción sindicalista respondía a una desconfianza visceral hacia los partidos políticos, desconfianza que va confirmando a lo largo de su vida hasta plasmarla con radicalidad en su ensayo de 1943, «Note sur la suppression générale des partis politiques», donde reclama como en ningún otro la necesidad de redescubrir la tradición filosófico-política rousseauiana. En la perspectiva de Weil, cabe situar a Rousseau en un puesto de excepción dentro de las concepciones voluntaristas del Estado-nación, porque su idea de voluntad general, el mutuo consentimiento por el que se articula la soberanía popular, supera los intereses particulares y se constituye sobre un fundamento socio-cultural que no puede ser instrumentalizado. De este modo, aunque no se detiene a interpretar el pensamiento de Rousseau sobre la relación individuo-comunidad o sus formulaciones del contrato social, se apoya en este pensamiento a la hora de rebajar la tarea de los partidos políticos a la de mera búsqueda del poder para que el sector por ellos representado convierta a la nación en un instrumento al servicio de sus propios intereses; tarea que, lógicamente, resulta por completo incompatible con la noción de voluntad general, identificada con el bien colectivo.

Desde el principio del artículo en que aboga por la supresión de los partidos políticos, S. Weil coloca en un lugar aparte a los países anglosajones, pues la palabra partido «tiene su raíz en la tradición inglesa y no es transplantable». En cuanto al continente europeo, «la idea de partido no entraba en la concepción política francesa de 1789 más que como un mal a evitar»¹⁹⁹. Frente a esta idea, para Weil

minorías). Madrid, Tecnos, 1992, que analiza exhaustivamente las diferentes tendencias que operaron en la construcción moderna de la nación. Cf. F. J. DE LUCAS, «Xenofobia y racismo en Europa», *Claves de razón práctica*, n.º 13, pp. 14-26; «Xenofobia, racismo y unidad europea. (Sobre la garantía de los derechos fundamentales de los extranjeros en España)», *Jueces para la Democracia*, n.º 11, dic. 1990, pp. 67-78.

¹⁹⁹ S. WEIL, «Note sur la suppression générale des partis politiques», *EL*, p. 126.

«nuestro ideal republicano procede enteramente de la noción de voluntad general de Rousseau», que ella explica desde dos presupuestos: Uno, «que la razón discierne y elige la justicia y la utilidad inocente, y que todo crimen tiene por móvil la pasión. El otro, que la razón es idéntica en todos los hombres, mientras que las pasiones muy a menudo difieren». De ahí que «si sobre un problema general cada uno reflexiona sólo y expresa una opinión, y si después las opiniones son comparadas entre sí, probablemente coincidirán en la parte justa y razonable de cada una y diferirán en las injusticias y los errores. Sólo en virtud de un razonamiento de este tipo se admite que el consenso universal indique la verdad. La verdad es una. La justicia es una. Los errores, las injusticias, son infinitamente variados»²⁰⁰. La consecuencia final que se extrae es importante: «el verdadero espíritu de 1789 consiste en pensar, no que una cosa es justa porque el pueblo la quiere, sino que, en ciertas condiciones, el querer del pueblo tiene más posibilidades que ningún otro de ser conforme a la justicia»²⁰¹.

Las condiciones para que la voluntad general pueda ser aceptada como el criterio legitimador de las decisiones de una comunidad son, por un lado, «que en el momento en que el pueblo toma conciencia de uno de sus deseos y lo exprese, no haya ninguna especie de pasión colectiva», y por otro, «que el pueblo tenga que expresar su voluntad respecto a los problemas de la vida pública y no que haga sólo una elección de personas. Todavía menos una elección de colectividades irresponsables. Pues la voluntad general no tiene ninguna relación con tal elección»²⁰². Por consiguiente, los partidos políticos, que aparecen como colectividades irresponsables y factores generadores de pasión colectiva, deben desaparecer para que la voluntad del pueblo pueda ser «conforme a la justicia».

Simone Weil es plenamente consciente de lo irrealizable de las condiciones señaladas, «su sólo enunciado muestra que nunca hemos conocido nada que se asemeje, ni siquiera de lejos, a una democracia»²⁰³. Pero no deja en ningún momento de subrayar con seguridad que cualquier solución a inventar debe implicar en primer lugar la supresión de los partidos políticos. Aunque tales condiciones parezcan

²⁰⁰ *Ibid*, pp. 127-128.

²⁰¹ *Ibid*, p. 129.

²⁰² *Ibid*, pp. 129-130.

²⁰³ *Ibid*, p. 131.

reducir al absurdo la idea de voluntad general, algunos de sus aspectos son interesantes como lo referente a la confrontación educación-propaganda o la exigencia de que la democracia no se limite a la elección de representantes políticos.

Respecto al primero de estos aspectos a destacar, vemos que, en efecto, como recuerdan Perelman y Olbrechts-Tyteca, para S. Weil «educación y propaganda son fuerzas que actúan en sentido contrario»²⁰⁴. La educación, entendida ante todo como «formación de la atención», permite la apertura del hombre a la realidad y es vehículo de contacto con el Bien-Verdad-Belleza; por el contrario, la propaganda dificulta el ejercicio de la atención, pues pensamiento y poder son términos irreconciliables.

En lo que concierne a la no confusión entre democracia y sistema de partidos, los últimos escritos weilianos suponen un reencuentro con el sindicalismo-revolucionario y las reivindicaciones de los primeros años en pro del ejercicio libre del pensamiento y la participación consciente de los ciudadanos en la vida pública frente a la burocratización y concentración de poder. La supresión de los partidos políticos no basta para acabar con el predominio de «lo social» y sus efectos opresivos, pues las raíces de este fenómeno son mucho más profundas como Weil ha mostrado a lo largo de toda su obra. Sin embargo, sigue siendo un elemento ineludible para abrir paso a una organización socio-política menos desarraigante: es sobre todo la primera exigencia clara que puede definirse de un conjunto de medidas todavía por «inventar» para dotar de nuevo sentido al término democracia que ha ido perdiendo toda su significación original. En diferentes escritos de Londres, se solicita este esfuerzo de invención, ya que «en Francia, la República, el sufragio universal, un sindicalismo independiente, son completamente necesarios pero está infinitamente lejos de ser suficiente. No encontraremos la libertad, la igualdad, la fraternidad, sin una renovación en las formas de vida, una creación en materia social, un surgimiento de invenciones»²⁰⁵. Se trata de inventar nuevas fórmulas e instituciones que ayuden a acabar con todo lo que «en la vida contemporánea aplasta» al hombre: «Es necesario inventarlas pues son desconocidas y es imposible dudar que son indispensables»²⁰⁶.

²⁰⁴ Ch. PERELMAN; L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 72.

²⁰⁵ S. WEIL, «Luttons-nous pour la justice?», *EL*, p. 55.

²⁰⁶ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 44.

Esgrimir argumentos en contra de los partidos políticos no contribuye a la construcción de una alternativa como la que Weil pretende si no se esboza un sistema con que sustituir al régimen partidista. Su propuesta gira en torno a la conveniencia de la elección directa de representantes políticos, ya que en cada tema el acuerdo con los diputados electos puede variar, pero no se define ni la forma de confección de las candidaturas personales ni de desarrollo de la elección. Tras negar toda legitimidad al funcionamiento normal de las democracias parlamentarias, se ofrece como sustituto algo tan impreciso como que cada candidato electo responda en primera persona de sus decisiones y que las tomas de postura organizadas por partidos o grupos parlamentarios sean claramente negadas, pues la afinidad de criterios debe darse en asuntos concretos y no caben apriorismos que condicionen globalmente la manera de actuar de los miembros de la Asamblea. El modo en que todo ello puede articularse realmente no se perfila ni en unos contornos mínimos; la crítica a los partidos no se apoya en un modelo político alternativo, contamos tan sólo con algunas intuiciones sobre el tema que conducen también a una imprecisa caracterización de las funciones que debería cumplir la Asamblea parlamentaria.

4. Las necesidades como fundamento de obligaciones

En «Idées essentielles pour une nouvelle constitution», leemos: «La actividad legislativa consiste en pensar las nociones esenciales para la vida de un país. El pueblo tiene aspiraciones, pero no tiene la posibilidad de convertirlas en ideas claras. Debe nombrar hombres, no para "representarle" (¿qué quiere decir esta palabra?), sino para que piense por él. Para esto es necesario que designe hombres, no partidos. Los partidos no piensan». La función de los miembros del Parlamento se desdobra en tres momentos que Weil define a continuación: «1.º conocer las necesidades, las aspiraciones, los pensamientos sordos del pueblo; 2.º traducirlos en ideas claras bajo formas de leyes; 3.º vigilar si el gobierno efectivo del país y la Magistratura se inspiran en el espíritu de la legislación e informar de ello al pueblo»²⁰⁷.

De esta triple función, la primera reviste una especial complejidad

²⁰⁷ S. WEIL, «Idées essentielles pour une nouvelle constitution», *EL*, pp. 93-94.

en orden a las exigencias que se le atribuyen, cuya comprensión nos lleva a abordar la relación obligación-necesidad. La tesis central podría resumirse en la idea de que cada necesidad humana genera una obligación incondicionada y universal que la Asamblea debe reconocer, describir y prescribir a través de leyes que se justifican por su adecuación a estas necesidades. A modo de síntesis, transcribimos un texto en que aparecen los aspectos que configuran la relación obligación-necesidad: «La obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean. A cada necesidad responde una obligación... Quien tiene su atención y su amor vueltos hacia la realidad extraña al mundo reconoce al mismo tiempo que está obligado, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, según sus responsabilidades y en la medida de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrestre de un ser humano sea el que sea... Ningún tipo de circunstancias sustrae nunca a nadie de esta obligación universal»²⁰⁸.

La noción de obligación es equiparada a la noción de deber, mientras la noción de derecho se considera «subordinada y relativa», pues «un derecho no es eficaz por sí mismo, sino únicamente por la obligación a que corresponde... Una obligación que no fuera reconocida por nadie no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa... Un hombre considerado en sí mismo sólo tiene deberes, entre los que se cuentan ciertos deberes consigo mismo. Los otros, considerados desde su punto de vista, sólo tienen derechos»²⁰⁹. Aunque así vistos, deber y derecho

²⁰⁸ S. WEIL, «Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», *EL*, p. 78. Cf. L. BLECH-LIDOLF, «La critique weillienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des "besoins de l'âme"», *C.S.W.*, T. VII, n.º 2, 1984, pp. 133-140; C. MORTON, «La notion d'obligation chez S. Weil» en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp. 203-204; L. REINHARDT, «Les besoins de l'âme», *Ibid.*, pp. 207-223.

²⁰⁹ S. WEIL, *E*, p. 19. La articulación de la irreductibilidad-unicidad del hombre, a que aluden estos textos, y la necesidad de «enraizar» al ser humano en la naturaleza y en la comunidad, expresada por Weil propiamente como necesidad básica, es una de las cuestiones clave de una visión renovada de los derechos humanos, tal como pone de manifiesto A. MONZÓN al proyectar el problema de los derechos en un contexto político-cultural plural, Cf. «Derechos humanos y diálogo intercultural» en J. BALLESTEROS (ed.) *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992; Algunos aspectos del tema en E. BEA, A. MONZÓN, J. A. PERIS, «Diàleg antropològic

son «palabras que expresan diferentes puntos de vista», la insistencia de S. Weil en la primacía del deber, y el que conecte obligación o deber a necesidad y no derecho, contiene un significado importante que viene vinculado a la idea de superar la constante apelación a los términos derecho, democracia o persona, para atender a otros como verdad, justicia, bien y amor. Con ello se hace hincapié en un elemento sustancial, definitorio como pocos de su pensamiento: la exigencia de salir de uno mismo para mirar la realidad desde la perspectiva del otro, que adquiere una primacía absoluta ante el yo según pudo advertirse cuando reflexionamos sobre la decreación. De este modo, la atención a los que sufren, a los que carecen de la palabras para expresar su condición, que es la auténtica condición humana, define con carácter global la obligación. El alcance de los diversos deberes depende de las distintas necesidades del hombre que le llevan a la situación de gritar «¿por qué se me hace mal?», como única pregunta capaz de emerger a la ausencia de todo tipo de respuestas a su indigencia. Se trata, por tanto, de necesidades primarias, cuya satisfacción requiere «compasión» en el sentido específico dado por Simone Weil a este término.

Al referirse a las necesidades primarias, que determinan deberes u obligaciones, Weil prefiere utilizar la expresión «necesidades vitales», que es plenamente acorde con la caracterización realizada en las siguientes líneas: «Todo el mundo se imagina el progreso ante todo como el paso a un estadio de la sociedad humana donde nadie sufra hambre. Si se plantea la cuestión en términos generales, nadie piensa que sea inocente un hombre, que, teniendo alimentos en abundancia y encontrando ante su puerta a alguien casi muerto de hambre, pase sin darle nada. Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle padecer hambre habiendo ocasión de socorrerlo. Siendo esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para hacer la lista de los derechos eternos para con todos los seres humanos. Para establecer rigurosamente esta lista debe procederse desde el primer ejemplo por vía de analogía. En consecuencia, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder a la lista de las necesidades humanas vitales, análogas al hambre»²¹⁰.

i filosofía política. Quins horitzons?», *Questions de vida cristiana*, 155, 1991, pp. 96-99.

²¹⁰ S. WEIL, *E*, p. 22. El texto de S. WEIL resulta próximo a un texto de E. LEVINAS fundamental para comprender su pensamiento: «"Dejar a los hombres sin

Las necesidades vitales no aluden exclusivamente a la «vida física» del ser humano, sino también a la «vida moral», y de ahí que el arraigo se haya definido como una auténtica «necesidad». En la perspectiva weiliana, los alimentos espirituales del alma humana son tan indispensables para la vida como los del cuerpo, pues una existencia ajena a todo referente cultural o valorativo se encontraría en un estado carencial también apelante. A este propósito escribe: «Entre estas necesidades algunas son físicas, como el hambre mismo. Son bastante fáciles de enumerar. Conciernen a la protección contra la violencia, a la vivienda, vestido, calor, higiene, cuidados en caso de enfermedad. Otras de estas necesidades no tienen relación con la vida física sino con la vida moral. Sin embargo, son terrestres como las primeras y no tienen relación directa, accesible a nuestra inteligencia, con el destino eterno del hombre. Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida aquí abajo. Es decir, si no se satisfacen, el hombre cae progresivamente en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a la vida puramente vegetativa»²¹¹.

Para distinguir las auténticas necesidades de los «deseos, fantasías o vicios» el criterio más claro es el de que «las necesidades son limitadas como los alimentos que les corresponden», pues, mientras «el avaro no tiene nunca suficiente oro», cualquier hombre «si se le da pan a discreción, llegará un momento en que tendrá bastante»²¹². Las necesidades vitales reclaman el grado de atención indispensable para acallar el grito «¿por qué se me hace mal?», que surge en una situación en que la propia aspiración del ser humano al Bien se ve

alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa; a ella no se le aplica la distinción entre lo voluntario y lo involuntario" dice RABI YOCHANAN. Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide "objetivamente". Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna "interioridad" permite entrar. Discurso que obliga a entrar en el discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, "fuerza" que convence aún "a la gente que no quiere entender" y funda así la verdadera universalidad de la razón», *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, trad. E. GUILLOT, p. 214.

²¹¹ S. WEIL, E, pp. 22-23. Sobre la relación derechos-necesidades y la elaboración de una teoría de las necesidades en A. HELLER, Cf. F. J. DE LUCAS y M. J. AÑÓN, «Necesidades, razones, derechos», *Doxa*, 7, 1990; M. J. AÑÓN, «El sentido de las necesidades en la obra de A. Heller», *Sistema*, 96, 1990: «Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas» en J. BALLESTEROS (ed.) *Derechos humanos*, op. cit.

²¹² S. WEIL, E, pp. 27-28.

alterada. Atención al otro y aspiración al bien se coimplican como podemos ver: «Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en tanto pueden ser concebidos como constituidos por una exigencia central de bien... El respeto inspirado por el lazo del hombre con la realidad extraña a este mundo se testimonia en la parte del hombre situada en la realidad de este mundo... Nada autoriza nunca a creer de algún hombre que no exista en él este vínculo. Por ello, cuando por actos u omisiones de los otros hombres, la vida de un hombre es destruida o mutilada por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no sólo su sensibilidad sufre el golpe, sino también la aspiración al bien. Ha habido entonces un sacrilegio hacia lo que el hombre encierra de sagrado»²¹³.

El «objeto» de la obligación es «siempre el ser humano como tal... por el sólo hecho de que es un ser humano, sin que intervenga ninguna otra consideración y aunque él no reconozca ninguna»²¹⁴. Su fundamento último se encuentra en el carácter sagrado del hombre, que quedaría vacío de contenido si no conllevara una serie de exigencias derivadas de las necesidades humanas vitales. Respetar al otro no es para Weil algo negativo, la abstención de agredir o de ingerirse en el terreno de sus derechos, sino que remite a una serie de deberes positivos, pues en palabras de E. Springsted «el respeto de los derechos de los otros sólo puede significar una simple no-violación negativa de derechos, mientras que si se actúa según sus obligaciones, esto indica una preocupación real por el objeto de nuestras acciones»²¹⁵.

5. Justicia y Derecho: dos términos en polémica

La relación derecho-obligación es complementaria de otra relación a la que Weil alude frecuentemente en sus escritos de Londres: la relación Derecho-Justicia, entendida la justicia como sinónimo de caridad. El texto más claro sobre esta compleja cuestión es el que transcribimos páginas atrás al final del apartado sobre las nociones de compasión y malheur. Allí veíamos como al interrogante humano

²¹³ S. WEIL, «Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», *EL*, pp. 76-77.

²¹⁴ S. WEIL, E, p. 20.

²¹⁵ E. SPRINGSTED, «Droits et obligations», C.S.W., T. IX, n.º 4, 1986, p. 396. Pero, en palabras de SPRINGSTED: «S. Weil n'élimine pas les droits et ne les sépare pas complètement des obligations».

«¿por qué se me hace mal?» respondía la caridad, mientras a la pregunta «¿por qué el otro tiene más que yo?» respondía el derecho. Partiendo del tipo de problemas que se consideran propios del orden jurídico, no es de extrañar que en el artículo «La personne et le sacré» se señale: «La noción de derecho está ligada a la de reparto, cambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el pleito, el litigar. El derecho sólo se sostiene en un tono de reivindicación; y cuando se adopta este tono la fuerza no está lejos para apoyarlo, sin ello es ridículo»²¹⁶.

De forma más extensa, pero no más rigurosa, S. Weil expresa su opinión sobre el «espíritu jurídico» con referencia a dos momentos cruciales: el Imperio romano y 1789. Siguiendo su comparación habitual, a propósito de Roma escribe: «Cuando se reprocha a los alemanes hitlerianos el destruir la esencia misma del derecho, al subordinarlo a la soberanía y al interés del Estado haciéndolo emanar de la nación, no se tiene en cuenta que en esto son los fieles herederos de los romanos. A la vista de los textos, es extremadamente difícil sostener que los romanos concibieran el derecho como emanación de los individuos y limite a la soberanía del Estado. Si la soberanía de la ciudad tuvo algún límite, fue el impuesto por la soberanía del grupo familiar; a medida que la ciudad se convierte en Estado y la familia se descompone, este límite pierde su fuerza... En cuanto a los pactos internacionales, nunca los romanos se creyeron obligados a observar un tratado cuando fuera ventajoso violarlo o cambiarlo. Cuando se les atribuye el espíritu jurídico se cae en un equívoco: la compilación de vastas colecciones de leyes no tiene ninguna relación con la santidad de los contratos»²¹⁷.

Por lo que respecta a la concepción individualista del Derecho que subyace en la Revolución francesa, S. Weil habla en diversas ocasiones de que «el "esprit de marchandage" estaba implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de poner en el centro de la llamada que quisieron proclamar al mundo»²¹⁸. La subsiguiente pretensión de acceder a valores universales y absolutos conlleva para ella múltiples contradicciones conceptuales, entre las

²¹⁶ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 23. Cf. «S. Weil, la personne et les droits de l'homme», C.S.W., T. VII, n.º 2, 1984, pp. 120-132.

²¹⁷ S. WEIL, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», *EHP*, pp. 49-50.

²¹⁸ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 23.

que señala la idea «de derecho natural lanzada por el siglo XVIII materialista, no por Rousseau, sino por Diderot y los medios de la Enciclopedia»²¹⁹.

Según Del Noce, todas estas opiniones, a pesar de su escaso desarrollo, pueden suponer un cierto reencuentro con «el sentido de la idea clásica del Derecho natural contra su versión iluminista; la primacía del aspecto de ley objetiva respecto al de derecho subjetivo con el fin de mostrar la inescindibilidad del derecho natural de la metafísica». Por otra parte, para el autor italiano, «En su crítica a las declaraciones de derechos, podemos ver la continuidad de la crítica marxista de los "derechos naturales" de la Revolución francesa, como superestructura en términos filantrópicos del "derecho al egoísmo"; la continuidad de la crítica marxista al iusnaturalismo iluminista»²²⁰.

En efecto, desde el punto de vista de S. Weil, la descripción y crítica de Marx a la sociedad burguesa queda como un momento que debe ser asumido aún cuando se le pueda reprochar, según hemos analizado, su caída en el mismo error burgués de confiar en el progreso a través de la producción. Pues aunque la atención a la malheur, la renuncia del yo ante la realidad del otro, la solidaridad más allá de las fronteras y del tiempo con los vencidos y marginados, tratan de ser fundadas en las fuentes de la antigüedad, principalmente en Platón, implican, como sabemos, una asunción necesaria del pensamiento crítico y revolucionario en su oposición a la mentalidad burguesa y al individualismo moderno. Ahora bien, ir más lejos, hasta llegar a hablar, a propósito de Weil, de iusnaturalismo clásico frente a iusracionalismo, o identificar, por otro lado, su postura con la de Marx en lo que atañe a su crítica a los derechos subjetivos, parece demasiado aventurado, dada la escasez de textos relativos a estas cuestiones.

Lo que sí es probablemente común a Marx y a Weil es la actitud ambigua ante los derechos humanos²²¹, en la medida en que ambos

²¹⁹ *Ibid*, p. 24.

²²⁰ DEL NOCE, «S. Weil interprete del mondo di oggi», cit, p. 176.

²²¹ Como muestra J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, la postura de MARX ante los derechos humanos, considerándolos derechos del hombre «en cuanto individuo orientado a su interés y arbitrio privados y desentendido de la comunidad», «viene determinada, no sólo por su alta valoración de lo colectivo o genérico (en esto coincide con ROUSSEAU y HEGEL), sino también por su concepción peyorativa de la ideología y la aplicación de la misma a los derechos humanos», *Lecciones de*

los rechazan pero para profundizar más en ellos, es decir, los creen todavía poco aptos para garantizar el respecto real, no meramente formal, a todo hombre, no sólo al modelo de propietario occidental al que respondían en la mentalidad liberal-burguesa. En este sentido, parece oportuna la observación de P. Rolland: «Cuando S. Weil critica la voluntad de considerar como sagrados los derechos del hombre no ignora que se trata de fundarlos en un punto de apoyo suficientemente fuerte para sostener la resistencia contra la opresión. Así, cuando afirma que lo que es sagrado en el hombre es lo impersonal, no busca descalificar los derechos del hombre: quiere indicar que no se garantizan de forma sólida sin abrir paso al verdadero fundamento que es el Absoluto, tal como lo revela la religión»²²².

La separación entre justicia y caridad es considerada por S. Weil como uno de los escándalos de nuestra época, que conduce a situaciones paradójicas como la evocada por esta imagen: «Es justo no robar escaparates. Es caritativo dar limosna. El tendero puede enviarme a prisión. El mendigo, aunque su vida dependa de mi ayuda, si yo se la niego, no me denunciará a la policía»²²³. Con la fuerza expresiva que utiliza para llamar la atención sobre aspectos cotidianos en que se refleja todo una concepción de la realidad, Weil continúa escribiendo sobre la distinción justicia-caridad: «Nosotros hemos inventado la distinción entre justicia y caridad. Es fácil comprender por qué. Nuestra noción de la justicia dispensa al que posee de dar. Si a pesar de todo da cree poder estar contento de sí mismo, piensa haber hecho una buena obra»²²⁴. Las relaciones humanas auténticamente importantes, aquellas de las que depende la propia vida del hombre, quedan adscritas al ámbito privado en el que toda licencia es posible, mientras que el ámbito público aparece dominado por la coacción. Se deja al libre arbitrio del individuo dar de comer al hambriento, pero se regula hasta el detalle el horario laboral o la forma en que «un acusado, incapaz de manejar la palabra a causa de su origen social y de su falta de cultura, abatido por la culpabilidad, la desgracia y el

Derecho Natural como introducción al Derecho, Madrid, Universidad Complutense, 3.^a ed., 1988. Acerca de la posición de Marx sobre los derechos humanos. Cf. M. ATIENZA, *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983; C. EYMAR, *Karl Marx crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987.

²²² P. ROLLAND, «Approche politique de l'Enracinement», cit, p. 316.

²²³ S. WEIL, «Luttons-nous pour la justice?», *EL*, p. 51.

²²⁴ S. WEIL, *AD*, p. 125.

miedo»²²⁵, debe comportarse ante un tribunal de justicia. La escisión de dos términos que deberían comprenderse como sinónimos supone dejar sin sentido a ambos, ya que «Cuando las dos nociones son opuestas, la caridad no es más que un capricho de origen a menudo bajo, y la justicia no es más que el costreñimiento social... Muchas de las controversias entre la derecha y la izquierda se reducen a la oposición entre el horror a la constricción social y el horror al capricho individual. Ni la caridad ni la justicia están interesadas en ello»²²⁶.

Como no podría ser de otra forma según todo lo que conocemos del pensamiento weiliano, también en este ámbito la mirada del hombre contemporáneo debe dirigirse a Grecia y al cristianismo, donde la idea de justicia se sitúa en el lugar privilegiado que le corresponde en relación al Derecho. «La personne et le sacré» contiene diversas afirmaciones en que se subraya este aspecto: «Los griegos no tenían la noción de derecho. No tenían palabras para expresarla. Se conformaban con el nombre de justicia. Por una singular confusión se ha podido asimilar la ley no escrita de Antígona al derecho natural... La ley no escrita a la que ella obedecía, lejos de tener algo que ver con ningún derecho ni con nada natural, no era otra cosa que el amor extremo, absurdo, que llevó a Cristo a la cruz. La justicia prescribe este exceso de amor. Ningún derecho lo prescribe. El derecho no tiene ninguna relación directa con el amor». Las frases subsiguientes son las esperadas: «Como la noción de derecho es extraña al espíritu griego, es extraña también a la inspiración cristiana, si esta inspiración aparece pura, no mezclada con herencia romana, hebrea o aristotélica»²²⁷.

P. Giniewski, a lo largo de su análisis de los elementos que revelan la «amplia ignorancia del judaísmo» por parte de S. Weil, repara en su desconocimiento respecto a la relación justicia-caridad, que, lejos de haber pasado de Grecia al cristianismo, procede del mundo hebreo, donde el propio lenguaje evoca tal relación: «La misma raíz *tsdk*, vocalizada *tsedek*, justicia, y *tsedeka*, caridad, para designar la pareja que forman, pareja, no de tendencia contraria, sino complementaria. Según el punto de vista en que uno se coloque, *tsedek(a)* es una caridad obligatoria, que funda la solidaridad en una

²²⁵ S. WEIL, «Formes de l'Amour implicite de Dieu», *AD*, p. 144.

²²⁶ S. WEIL, «Luttons-nous pour la justice?», *EL*, pp. 50-51.

²²⁷ S. WEIL, «La personne et le sacré», *EL*, p. 26.

ley, o una justicia-que-restablece-un-equilibrio. Es en este doble plano, en tanto que justicia y caridad, en el que ha sido siempre preconizada por la filosofía religiosa judía. Respondería, en suma, a los votos de S. Weil, que en este punto judaizaba sin saberlo»²²⁸.

Según sugiere Giniewski, el pensamiento hebrero, con su percepción de la justicia-caridad, o de la «caridad obligatoria», se encuentra en el origen de la «noción de delito de no-asistencia a persona en peligro. El Levítico había proclamado "no permanezcas inactivo ante la sangre de tu prójimo", y Maimónides, anticipándose ocho siglos a las leyes francesas de 25 octubre de 1941 y 13 abril 1954, deducía de este principio que había obligación de salvar a un ser en peligro»²²⁹. S. Weil no se refiere explícitamente al delito de no-asistencia o de omisión del deber de socorro, que, de cualquier forma, en su caso no se restringiría a los supuestos para los que está previsto este tipo penal en las legislaciones actuales que lo contemplan. Para ella, como advierte M. Nardo, «el deber de socorro» alcanzaría «según la responsabilidad y las posibilidades de cada uno, a todas las privaciones del alma y del cuerpo capaces de destruir o mutilar la vida terrena de cualquier ser humano»²³⁰.

Las últimas consideraciones del autor de *S. Weil ou la haine de soi* sobre el sentido del término *tsedek*, pueden servir también para aclarar la posición weiliana sobre la justicia-caridad. Giniewski escribe: «El *tsedek* es también una justicia-que-procura-la-salvación: *iustitia salutifera*, acto salúfero, conducta fiel, comportamiento correcto, no simple *iustitia distributiva* a la manera latina que es obediencia a la norma, a la letra de la ley, dando a cada uno lo suyo. El *tsedek* es, por tanto, una relación entre seres, no una relación entre una idea y un objeto, según un juicio de valor. No hay norma inmutable del *tsedek*, puesto que el hombre evoluciona en una multiplicidad de relaciones, a menudo contradictorias, con su familia, su tribu, su pueblo, el extranjero, etc.»²³¹. La relación con el otro, en la que la

²²⁸ P. GINIEWSKI, *S. Weil ou la haine de soi*, op. cit., pp. 169-170.

²²⁹ *Ibid*, p. 171.

²³⁰ M. NARDO, «Diritto soggettivo e diritto oggettivo nella prospettiva del pensiero di S. Weil», cit, p. 39. Nardo señala a continuación: «Su questo, che potremmo chiamare il "dovere fondamentale" di ogni uomo e dell'intera comunità umana, fa perno nella concezione weiliana l'intera vita sociale, politica e giuridica. La legittimità, cioè la conformità all'assolvimento di questo dovere, costituisce il limite stesso dell'imperatività della legge», p. 39.

²³¹ P. GINIEWSKI, *S. Weil ou la haine de soi*, op. cit., p. 172.

unicidad del otro garantiza la novedad e imprevisibilidad de cada encuentro, es para Weil, como sabemos, una relación transformadora, que convierte a ambos interlocutores en seres reales, capaces de reconocerse mutuamente más allá de las apariencias o la voluntad del dominio. Como remarca, dentro del pensamiento hebreo actual, E. Levinas, «la ley de la caridad debe ser inventada por cada uno, no es formulable bajo la forma de regla general»²³².

Sin embargo, aunque la ley de la caridad supera las dimensiones de la ley escrita positiva, porque implica un «exceso de amor» y recibe su sentido de las necesidades concretas siempre únicas del otro, para S. Weil, la caridad, en cuanto equivalente de justicia, es la instancia de legitimidad de cualquier orden normativo que pretenda su justificación «más allá de la fuerza» con que de hecho pueda imponerse. Como hemos visto, la Asamblea legislativa debe realizar la tarea de responder a través de la ley a las necesidades de los ciudadanos, imponiendo una obligación correspondiente a cada «necesidad vital», y, a este respecto, no duda incluso en afirmar que «el reconocimiento de esta obligación se expresa en forma confusa e imperfecta, más o menos imperfecta según los casos, en lo que se llama derechos positivos. En la medida en que los derechos positivos la contradicen, en esa exacta medida están heridos de ilegitimidad»²³³.

En otro texto de los escritos de Londres que merece ser leído con atención, Weil profundiza en la misma idea: «Todo poder, de la naturaleza que sea, dejado en manos de un hombre que no ha acordado a esta obligación —la obligación de socorrer las necesidades terrestres del alma y del cuerpo— un consentimiento claro, total y sin mentira, es un poder mal colocado... A un sistema de leyes donde nada está previsto para impedir este crimen le falta la esencia de la ley. Un sistema de leyes que prevé medidas para impedir algunas formas de este crimen pero no otras sólo posee en parte el carácter de ley»²³⁴. El resto de consideraciones no dejan de abundar en el tema con idéntica orientación: «Cualquier colectividad, institución, forma de vida colectiva, cuyo funcionamiento normal implique o

²³² Cf. L. GHIDINI, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Brescia, Morcelliana, 1987, p. 38.

²³³ S. WEIL, *E*, p. 21.

²³⁴ S. WEIL, «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», *EL*, p. 79.

conduzca a la práctica de este crimen, está herido de ilegitimidad y sujeto a reforma o supresión»²³⁵.

El enunciado del primer criterio de la legitimidad es indudable: «La legitimidad no es una noción primera. Deriva de la justicia»²³⁶. La justicia, equiparada a la caridad, funda sus exigencias en la presencia del otro como un ser necesitado, provisto en su indigencia de una potencialidad transformadora, ante la cual el discurso weiliano se traslada al campo de lo inconceptualizable, donde sus intuiciones alcanzan una gran penetración según hemos tratado de mostrar. Cuando S. Weil se ve compelida por su trabajo en la Resistencia a realizar propuestas para la reestructuración política y jurídica de Francia después de la contienda, parece querer adaptar a un lenguaje más accesible, en la modalidad de ensayos breves, las conclusiones prácticas a que debe llegarse desde nociones complejas, que había expresado de forma fragmentaria en el claro-oscuro de una apertura dramática a lo real. El resultado no puede considerarse satisfactorio. Prueba de ello es el contenido de los escritos weilianos destinados más directamente a elaborar criterios para la «légimité du gouvernement provisoire» y para «le nouveau projet de Constitution». La perspectiva sobre la legitimidad oscila en estos proyectos entre aspectos formales, en consonancia con el solo deseo de gobernantes y gobernados de que exista legitimidad, y aspectos represivos como garantía de todo el orden legítimo²³⁷.

Además de los problemas que suscitan globalmente este tipo de escritos, sobre todo si tenemos en cuenta que deben ser comprendidos partiendo de que «las instituciones políticas constituyen esencialmente un lenguaje simbólico», las deficiencias más graves aparecen cuando S. Weil trata de especificar los mecanismos socio-políticos de control que garantizarán la adhesión a la legitimidad. Hablar en este terreno de deficiencias no implica sólo un juicio de valor negativo sobre el carácter fuertemente represivo, con acentos totalitarios, de algunas propuestas, sino también intentar mostrar la inviabilidad técnica de las medidas y las incongruencias entre funciones poco definidas, que se atribuyen confusamente a los diversos poderes públicos. Todo ello constituye una prueba más de la ausencia de respuestas en el plano jurídico-político a los interrogantes que Weil plantea a lo largo de su

²³⁵ Ibid, pp. 79-80.

²³⁶ Ibid, p. 68.

²³⁷ S. WEIL, «Légimité du gouvernement provisoire», *EL*, p. 59.

obra, y que merecerían, sin duda, un desarrollo que nunca se produjo. La precipitación con que se escriben algunos textos en Londres se deja sentir claramente tanto por su brevedad como por su superficialidad en numerosos extremos. Por todo ello, muy pocos intérpretes han entrado a considerar este sector del pensamiento weiliano, que ha sido visto como algo marginal. En este sentido, parece que basta con apuntar brevemente algunas de sus notas, porque, en efecto, nos encontramos ante un terreno que S. Weil no cultivó de forma voluntaria, sino fuertemente condicionada por las circunstancias y en una situación personal de enfermedad y soledad que no le permitía ejercitar sus mejores capacidades²³⁸.

Dejando de lado los procedimientos concretos de control a los poderes públicos en los que insiste particularmente, observamos que, desde un planteamiento inicial en que priman las exigencias que el otro proyecta por su sola existencia, es decir, desde un planteamiento ligado a las ideas de libre consentimiento, exceso de amor, conversión personal y gratuidad-gratitud, se accede a un régimen en el que se debe «impedir por el temor o reprimir por el castigo» cualquier acción que venga a conculcar el deber general de socorrer «todas las privaciones del alma y del cuerpo». El paso de un plano a otro viene dado como sabemos por la identificación justicia-caridad, que muestra así su riesgo evidente: amalgamar criterios jurídicos y criterios morales en una especie de «absolutismo o integrista moral»²³⁹. El orden de la moral se revista así de rasgos propios del orden jurídico.

Ya hemos visto que para S. Weil el tipo de problemas a los que atiende el Derecho en la realidad es muy diferente al que debería atender la «caridad obligatoria», pues, al igual que ocurre con las ideas de persona y democracia, el Derecho pertenece al terreno de lo relativo, que no debe ser eliminado en el plano intermedio que le corresponde, pero que, en ningún caso puede ser visto como una respuesta a las demandas más vitales del hombre, a las exigencias humanas verdaderamente radicales y acuciantes. La preocupación de

²³⁸ Agradecemos muy especialmente al Prof. RODRÍGUEZ PANIAGUA sus amables y acertadas indicaciones en este sentido, que nos han servido como materia constante de reflexión para la revisión de nuestro trabajo.

²³⁹ Utilizamos estos términos en su significado usual y no en una acepción estricta, donde el absolutismo moral aparece como una dimensión de los códigos morales cuya primera prescripción, no es la de «hacer el bien», sino de «hacer lo justo». Cf. A. W. GOULDNER, *La Sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, Alianza, 1979, trad. N. MIGUEZ, pp. 245-280.

nuestra autora por este otro tipo de problemas, su deseo constante de estar al lado del indigente y del oprimido, le llevan indefectiblemente a buscar fórmulas para salir de la cómoda doble moral —pública y privada— con la que se puede vivir relativamente tranquilo, se sea o no creyente, mientras hay alrededor un panorama de hambre, tristeza, soledad, enfermedad, explotación y miseria. Aunque ella intenta dotar a sus propuestas de un carácter positivo, es decir, intenta proponer una orientación, transmitir su propia búsqueda, parece no renunciar a la idea de que la verdad y la justicia deben ser salvaguardadas si es necesario a través del miedo y la represión, ya que, de otra forma, son objeto de libre disposición individual o colectiva, con costes humanos irreparables. El riesgo totalitario que lleva aparejada esta actitud es obvio, como también lo es el conformismo que se pretende evitar. Los «gestos» a favor de la justicia, presentes a lo largo de toda la biografía weiliana, contienen una riqueza expresiva mayor que sus «textos» sobre la justicia. Así se hace patente la dificultad de trasladar el testimonio de la verdad y el compromiso por la justicia, fácilmente comunicables en el plano de la actividad, al campo del discurso filosófico-político, que difícilmente encuentra argumentos que lo hagan convincente.

Sin duda, S. Weil da muestras de una absoluta incapacidad para comprender el sentido del Derecho en la vida social. Desconoce su estructura, sus funciones y sus fines. La ontología jurídica queda totalmente fuera del ámbito de reflexión en que sitúa sus consideraciones sobre la justicia, y de ahí los saltos continuos de nivel en que incurre. Por un lado, parece desvalorizar en exceso el plano de lo relativo, de lo intermedio, en que el Derecho se mueve, y que nunca puede ser el plano de la moralidad, de la amistad y el amor²⁴⁰. Pero, por otro lado, rodea a este segundo plano de un halo jurídico, que, llevado a sus últimas consecuencias, conduciría a un sistema de ausencia de seguridad —de falta de certeza y de presencia de temor— casi caricaturesco.

En cualquier caso, el proyecto socio-político que Weil trata de elaborar en Londres no puede identificarse con las medidas de

²⁴⁰ A este respecto, son de gran interés las reflexiones de L. LOMBARDI VALLAURI, *Amicizia, carità, diritto*, Milán, Giuffrè, 1969; *Corso di filosofia del diritto*, Padua, Cedam, 1981, pp. 554-567 y *Terre*, Milán, Vita e Pensiero, 1989. Nuestro agradecimiento al Prof. LOMBARDI por sus sugerencias respecto a la interpretación del pensamiento weiliano en lo que concierne a la justicia y el Derecho realizadas en su visita a Valencia en enero de 1990.

control a que se refiere en los textos citados, sino más bien con un proyecto amplio en el que sus ideas sobre el arraigo, su rechazo del colonialismo y sus consideraciones sobre Europa, configurarán un mensaje importante y original.

6. *Algunas reflexiones sobre Europa: el último mensaje de S. Weil*

En consonancia con una convicción que apoya toda la elaboración filosófica de S. Weil, esto es, que el pensamiento auténtico es repensamiento, vuelta a los orígenes, su proyecto se remite al modelo siempre evocado: la cultura románica, punto de encuentro histórico de una conexión intemporal y necesaria entre Grecia y el cristianismo. Las siguientes frases pueden bastar para mostrar cómo sitúa una y otra vez el principal referente en la «patria ideal» occitana: «En este país la vida pública procedía también del mismo espíritu, quería la libertad. No quería menos la obediencia. La unidad de estos dos contrarios es la armonía pitagórica en la sociedad. Pero sólo puede haber armonía entre cosas puras. La pureza en la vida pública es la mayor eliminación posible de todo lo que es fuerza»²⁴¹. Tolerancia, ausencia de división de clases, descentralización, sentimientos comunes, espíritu de fidelidad... son algunas de las notas que ve simbolizadas en Occitania, según destaca en el artículo «L'Agonie d'une civilisation vue à travers un poème epique».

Pero, como hemos ido viendo a lo largo del libro, la obra weiliana mira al pasado para comprender el presente y proyectar el futuro. Su reflexión se centra en el futuro de Europa tras la guerra mundial, y para ello, al estilo de tantos otros pensadores que escriben sobre la realidad europea, trata de remontarse a las fuentes de donde derivan sus valores propios desde los que definir su puesto en la historia mundial, su papel en el nacimiento-renacimiento de una nueva civilización.

D. de Rougemont, en su fundamental obra *Tres milenios de Europa*, repasa las posturas de diferentes autores que seleccionan las culturas del pasado decisivas para comprender los rasgos específicos de Europa. Al referirse a la posición de S. Weil señala: «Veamos una voz muy solitaria e insólita, pero que ha llegado a lo más profundo de muchos de nuestros mejores espíritus, la voz de Simone Weil, que

²⁴¹ S. WEIL, «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», *EL*, pp. 81-82.

fue, por poco tiempo, el alma más naturalmente griega y cristiana de nuestro tiempo. Juzgando, y con qué intransigencia, desde el solo punto de vista espiritual y del amor divino, elimina de la verdadera tradición europea todo lo que no es griego y evangélico y, principalmente, la fuente romana y la fuente hebraica»²⁴². A juicio de Rougemont, lo más original de la perspectiva weiliana no es precisamente su consideración del valor imperecedero de la fuente griega y la fuente cristiana, sino que, mientras otros las creen «complementarias», nuestra autora «trataba de confundirlas»²⁴³.

Aunque Weil no realiza un análisis pormenorizado de los conceptos que singularizan a Europa, tal como en su tiempo lo realizaron entre otros Husserl, Croce o Jaspers, sí que han ido apareciendo en diferentes momentos de su obra referencias claras a elementos constitutivos de la tradición europea, que convierten a nuestro continente en una especie de «media proporcional entre América y Oriente»²⁴⁴. En este sentido Weil estaría próxima de Salvador de Madariaga, quien escribe: «Situada entre América, en que la voluntad priva sobre el espíritu y la India, donde el espíritu predomina sobre la voluntad, la característica esencial de Europa es un equilibrio entre la voluntad y el espíritu»²⁴⁵.

En el trabajo de 1943 «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», cuyo estudio pospusimos al abordar los escritos weilianos sobre el colonialismo, además de insistirse en la «similitud de hitlerismo y colonialismo pues ambos aplican los mismos métodos y ambos proceden del modelo romano», se reflexiona acerca del destino de Europa, que debe basarse en su capacidad para unir tanto Oriente y Occidente, como, correlativamente,

²⁴² D. DE ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, trad. F. VELA, p. 343. O. SPENGLER muestra una opinión también muy negativa respecto a Roma —la «civilización» que acaba con la «cultura» griega— en su obra clásica *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, 12.ª ed., trad. M. GARCÍA MORENTE.

²⁴³ D. DE ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa*, op. cit., p. 353.

²⁴⁴ En «A propos de la question coloniale...», WEIL escribe: «Si un Americano, un Inglés y un Hindú están juntos, los dos primeros tienen en común lo que llamamos la cultura occidental, es decir, una cierta participación en una atmósfera intelectual compuesta por la ciencia, la técnica y los principios democráticos. A todo esto es ajeno el Hindú. En cambio, el Inglés y él tienen en común algo de lo que el Americano está absolutamente privado. Esto es, un pasado. Sus pasados son diferentes, ciertamente, pero mucho menos de lo que se cree», *EHP*, p. 371.

²⁴⁵ Citado por ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa*, op. cit., p. 360.

pasado y porvenir. A este respecto leemos: «Parece que Europa tiene necesidades periódicas de contactos reales con Oriente para permanecer viva espiritualmente. Es cierto que hay en Europa algo que se opone al espíritu de Oriente, algo específicamente occidental. Pero es algo que se encuentra en estado puro en América y amenaza con devorarnos. La civilización europea es una combinación del espíritu de Oriente y su contrario, combinación en la que el espíritu de Oriente debe entrar en una proporción bastante considerable. Esta proporción está lejos de realizarse hoy. Tenemos necesidad de una inyección de espíritu oriental. Europa no tiene quizá otro medio de evitar descomponerse por la influencia americana que un contacto nuevo, verdadero, profundo, con Oriente»²⁴⁶.

También en *L'Enracinement* aparecen diversas alusiones al riesgo de una influencia americana sobre Europa que oscurezca nuestro pasado y nuestras raíces culturales. Oriente no se encuentra tampoco preservado del desarraigo que se va produciendo «mitad por el prestigio del dinero, mitad por el de las armas» y basta «el ejemplo de los japoneses para mostrar que cuando los orientales se deciden a adoptar nuestras taras, añadiéndolas a las suyas propias, las elevan a la enésima potencia»²⁴⁷. El papel de Europa en la historia mundial se desprende de todas estas afirmaciones: «Si al mirar hacia el futuro tratamos de entrar en comunicación con nuestro propio pasado milenario; si en este esfuerzo buscamos estímulo en una amistad real, fundada en el respeto, con todo lo que en Oriente está todavía arraigado, podremos quizá evitar una desaparición casi total del pasado, y al mismo tiempo, de la vocación espiritual del género humano»²⁴⁸.

La conexión suscitada en esta última frase entre pasado y vocación espiritual confirma con todo vigor la concepción weiliana sobre el arraigo, que queda en «A propos de la question coloniale...» definitivamente plasmada en sus dimensiones más profundas. Tal y como escribe en este artículo: «El fondo de la cuestión es simple. Si las facultades puramente humanas del hombre bastan, no hay ningún inconveniente en hacer tabla rasa de todo el pasado y en contar sólo con los recursos de la voluntad y de la inteligencia para vencer toda

²⁴⁶ S. WEIL, «A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français» *EL*, pp. 368-369.

²⁴⁷ S. WEIL, *E*.

²⁴⁸ S. WEIL, «A propos de la question coloniale...» p. 376.

especie de obstáculos. Es lo que se ha creído, y es lo que en el fondo nadie cree ya, excepto los americanos porque no han sido todavía turbados por el choque de la malheur». Pero «si el hombre tiene necesidad de una ayuda exterior, si se admite que esta ayuda es de orden espiritual, el pasado es indispensable porque es el depósito de los tesoros espirituales». La conclusión es tajante: «La pérdida del pasado equivale a la pérdida de lo sobrenatural. Aunque ni una ni otra pérdida se hayan consumado todavía en Europa, una y otra están lo bastante avanzadas para que podamos constatar experimentalmente esta correspondencia»²⁴⁹.

Como sabemos, en la filosofía de Weil, pasado-belleza-sobrenatural se entrelazan como términos complementarios, evocados conjuntamente con el deseo de superar la privatización y desvertebración de las dimensiones últimas del hombre, en una relación armónica de los diversos elementos que conforman una cultura. Todo lo visto en torno a la idea de compasión por la patria, frente a la visión estatalista e imperialista predominante durante siglos, reaparece nuevamente en sus reflexiones sobre Europa pues, a su juicio, si Europa continúa dividida en Estados, que «se imponen como únicos objetos de fidelidad convertidos en lo único común a la totalidad de la sociedad», no podrá proporcionar los alimentos necesarios para que el hombre se sienta arraigado en una comunidad real más allá de la frialdad de la estructura estatal.

La fórmula federalista, fundada en la idea de «unidad en la diversidad», es considerada la más apta para organizar Europa. Pero sólo se menciona esta solución muy aisladamente, por ejemplo al señalar que «el orden internacional supone que un cierto federalismo sea establecido no sólo entre las naciones, sino en el interior de cada gran nación», ya que «la noción jurídica de la nación soberana es incompatible con la idea de un orden internacional». Una autoridad internacional sólo puede existir realmente «si posee el poder legítimo,

²⁴⁹ Ibid, p. 375. A. MONZÓN resume la posición de WEIL en este punto como un intento de «reencuentro los tesoros espirituales del pasado, las raíces vivificadoras que se encuentran en la lengua y en la historia colectiva y que evitan la despersonalización y la deshumanización de un falso universalismo abstracto y uniformizador», y la compara con el deseo de Vives de «mantener la unidad cultural y espiritual de Europa, ese preciosísimo legado del pasado que él amaba como algo absolutamente necesario y vital», Cf. «Joan Lluís Vives, Valencia y Europa, 500 años después» en AA.VV., Lluís Vives. Reflejo de la Europa de su tiempo (1492-1540). Valencia, Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación de Valencia, p. 104.

es decir, pública y generalmente reconocido, de dispensar en ciertos casos a los ciudadanos y súbditos de un Estado del deber de obediencia al Estado»²⁵⁰. Como en tantos otros ámbitos, se trata de inventar modelos que permitan acabar con un fenómeno que pone en peligro «no sólo la paz y la libertad, sino todos los valores humanos sin excepción», esto es, el fenómeno estatalista por el que «la única fuente de obediencia en el mundo entero es la autoridad del Estado ya que el poder del Estado no está detenido en ninguna dirección por ningún límite legítimo»²⁵¹.

Las sugerencias del siguiente texto permiten también atisbar la orientación de S. Weil en la línea de lo expuesto: «La experiencia de los últimos años muestra que una Europa formada de naciones grandes y pequeñas, todas soberanas, es imposible. La nacionalidad es un fenómeno indeciso en una gran parte del territorio europeo. Incluso en un país como Francia la unidad nacional ha sufrido un golpe bastante fuerte... A pesar de muchos inconvenientes, esto está lejos de ser un mal... Muy posiblemente una parte de la vida social en Europa será troceada a una escala mucho más pequeña que la escala nacional; y otra parte será unificada a una escala mucho más grande. La nación sólo será una de las formas de la vida colectiva, en lugar de ser prácticamente todo»²⁵².

Probablemente, el interés mayor de las reflexiones weilianas sobre Europa deriva de que tales reflexiones surgen en el seno de una preocupación ininterrumpida por la cuestión colonial, que se encuentra en el origen de las ideas de arraigo-desarraigo. Todo cuanto pueda decirse del papel que nuestra autora asigna a Europa como nexo de unión de Oriente y Occidente, y como garante de la continuidad humana, debe ser escuchado en sintonía con sus constantes manifestaciones sobre la exigencia de relativizar la cultura occidental para abrirse a la riqueza plural de las otras culturas y posibilitar un diálogo entre identidades diversas. Las críticas de S. Weil al imperialismo cultural occidental son especialmente oportunas en un momento como el presente en que la esperanza está puesta en una nueva Europa que parece capaz de interpelar al mundo de forma renovada. Cuando de algún modo vuelve a confiarse en un renacimiento europeo, mientras al mismo tiempo se habla del fin de la historia que cierra

²⁵⁰ S. WEIL, «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», *EL*, pp. 57-58.

²⁵¹ Ibid, p. 56.

²⁵² S. WEIL, *EL*, pp. 370-371.

las puertas a toda transformación futura, parece ser más actual que nunca un mensaje tejido de pronunciamientos en favor del respeto a lo diferente y de la necesidad de conocer otras visiones del mundo para un enriquecimiento mutuo.

El reconocimiento y la apertura a lo diferente implica en S. Weil una opción clara por los oprimidos y los vencidos. Tanto sus opiniones sobre la condición obrera o la situación colonial, como su recorrido histórico y, más profundamente, toda su concepción «metafísico-religiosa» por la que Dios está presente en el misterio de su ausencia, se encuentran motivadas y suponen un desarrollo de esa opción en favor de los que han sido excluidos por la cultura y las estructuras socio-políticas dominantes. La búsqueda de una auténtica universalidad, a través del proyecto transformador que Weil entiende ante todo como exigencia de «encarnación del cristianismo», supone, según hemos analizado, la aceptación como momentos de verdad de una pluralidad de revelaciones simbólicas y la exigencia de mirar la realidad desde su lado pobre y explotado, porque «la verdad y la malheur» no pueden ir separadas.

En oposición radical a la noción desarraigante de progreso, para S. Weil la necesidad de recuperar el pasado se funda en los mismos presupuestos de la que, partiendo del pensamiento de W. Benjamín²⁵³ o J.-B. Metz²⁵⁴, ha sido definido como «solidaridad anamnética», es decir, se basa en una solidaridad universal que recuerda y hace suya la causa de los vencidos y olvidados de la historia. Como sabemos, frente a una idea de revolución que Weil califica de «opio del pueblo», la única revolución que para ella merece este nombre es la que proclama que «lo nuevo» ya ha comenzado en cada compromiso por la justicia, en la voz de quienes a lo largo de los siglos han

²⁵³ Cf. W. BENJAMIN, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Turín, Einaudi, 1982. La tesis novena de «filosofía de la historia» de BENJAMIN plasma la dicotomía recuerdo-progreso de un modo sobrecogedor y altamente sugerente, p. 80.

²⁵⁴ Cf. J.-B. METZ, «Redención y emancipación» en *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979. Sobre el sentido de la «solidaridad anamnética» nos han resultado de gran interés las aportaciones de J. M. MARDONES en *Postmodernidad y cristianismo*, op. cit., pp. 142-144 y de R. MATE en «Religión y socialismo más allá de la política», *Iglesia Viva*, pp. 140-141, 1989, «Sobre la compasión y la política» en AA.VV. *Ética día tras día*, Madrid, Trotta, 1991, pp. 271-296; *Mística y Política*, Navarra, Verbo Divino, 1990 y *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991 y J. MUGUERZA, *Desde la perplejidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

experimentado la opresión y han gastado su vida en la lucha no demasiado eficaz, pero en ningún caso inútil, por conseguir mejores condiciones técnicas, económicas y sociales para todos. La revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto, que la «memoria dolorosa» ilustre aquello con lo que el hombre nunca podrá conformarse.

No es de extrañar que las últimas reflexiones de *L'Enracinement* estén dedicadas al trabajo. El libro acaba con estas frases: «Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual»²⁵⁵. La preocupación de Weil por la opresión y su búsqueda de la justicia, se habían originado en el medio obrero y nunca dejan de anhelar una respuesta transformadora en la dimensión del trabajo. La organización productiva debe permitir al hombre una «lectura atenta» de la realidad «en sus diferentes planos», hasta el acceso inesperado a lo inaccesible; nada puede ser más radicalmente liberador que una novedad inagotable inserta en la actividad cotidiana. El primer imperativo de la acción revolucionaria es arbitrar medidas para este objetivo y a ello dedica buena parte de su vida.

La creación de una civilización del trabajo es el gran reto del hombre contemporáneo. Las palabras de S. Weil son una vez más insustituibles: «Nuestra época tiene por misión propia, por vocación, el constituir una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo. Los pensamientos que se relacionan con el presentimiento de esta vocación, y que se encuentran dispersos en Rousseau, George Sand, Tolstoi, Proudhon, Marx, en las encíclicas de los papas y en otros lugares, son los únicos pensamientos originales de nuestro tiempo, los únicos que no hemos tomado de los griegos... Esta vocación es lo único suficientemente grande para proponer a los pueblos en lugar del ídolo totalitario... Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo, y, por tanto, lo opuesto al estado en que nos encontramos que consiste en un desarraigo casi total. Es así, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento»²⁵⁶.

Desde que S. Weil escribió estas palabras hasta hoy, el reto lanzado ha continuado vivo como una provocación de los que se esfuerzan por «ayudar a construir, con muchos hombres de la Tierra,

²⁵⁵ S. WEIL, *E*, p. 298.

²⁵⁶ *Ibid*, pp. 105-108.

con muchos otros pueblos, una civilización realmente universal, que no puede ser otra que una civilización del trabajo, una civilización de la pobreza, que se enfrente a la civilización de la riqueza que lleva el mundo a su destrucción y no conduce a los hombres hacia la felicidad»²⁵⁷.

Fotocomposición
Orche, Madrid
Impresión
Unión Gráfica, Madrid
Encuadernación
Sanfer, Madrid
ISBN: 84-7490-287-8
Depósito Legal: M-25424-1992
Printed in Spain

²⁵⁷ I. ELLACURIA, Discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1989 en Barcelona con motivo de la concesión del Premio A. Comín, Cf. Diario *Avui*, 19-XI-1989.