





SIMONE WEIL  
PROFESIÓN DE FE

ANTOLOGÍA Y CRÍTICA  
ALREDEDOR DE SU OBRA  
VERSIÓN CORREGIDA Y AUMENTADA

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE  
SYLVIA MARÍA VALLS

Primera edición, 2006

Sylvia María Valls, por la edición y traducción ©.

Simone Weil ©, André A. Devaux ©, Alan Birou©, Eric O. Springsted ©, Heinz Abosch ©, Robert Chevanier ©, Micheline Mazeau ©, Emmanuel Gabarielli ©

D.R.© Pleroma Ediciones, 2007

Morena 563 1a, Narvarte, México, D.F., C.P. 03020

Diseño Editorial: Gerardo Villegas

Formación: J. Antonio Blanquel G.

Esta edición corregida y aumentada se ha llevado a cabo gracias a la amable colaboración de:

Paula Cristina Gómez-Cover

Ligia Pintado Patiño

Xavier Soto y Ricardo Ocampo

Javier Ceballos P.V.

Sylvia María Valls

*Miembros y amigos del Instituto Simone Weil, A.C.*

La reproducción total o parcial de esta obra, incluidos el diseño y la iconografía, viola los derechos reservados. Queda prohibida cualquier utilización. Todos los derechos reservados.

ISBN 3095 0232

# ÍNDICE

Prólogo a la versión corregida y aumentada.....	
Introducción.....	
Cronología.....	

## I. TEXTOS DE SIMONE WEIL

I.I La persona y lo sagrado.....	
I.II Profesión de fe: Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano.....	
I.III Nota sobre la supresión de los partidos políticos.....	
I.IV Ideas esenciales para una nueva constitución, seguido de Comentarios sobre el nuevo proyecto de constitución.....	
I.V Sobre el marxismo.....	
I.VI Reflexiones sobre las causas de la opresión y la libertad.....	
I.VII Selección de citas de diversas fuentes.....	

## II TEXTOS CRÍTICOS.

- II.I Pasión por la verdad y experiencia mística en Simone Weil  
André A. Devaux.....
- II.II La articulación entre lo sobrenatural y lo social en la obra  
de Simone Weil  
Alain Birou.....
- II.III Derechos y obligaciones  
Eric O.Springsted.....
- II.IV La crítica del marxismo por Simone Weil  
Heinz Abosch.....
- II.V ¿Civilización del trabajo o civilización del tiempo libre?  
Robert Chenavier.....
- II.VI Simone Weil y la ecología  
Micheline Mazeau.....
- II.VII Psicología de la “gran bestia” y filosofía de la barbarie  
en Simone Weil  
Emmanuel Gabarielli.....
- II.VIII La conquista europea de “Indias” y el desarraigo:  
Reflexiones hacia la creación de un nuevo modelo de  
ciudadanía  
Sylvia María Valls.....

## PRÓLOGO A LA ANTOLOGÍA CORREGIDA Y AUMENTADA

Cuando hace más de quince años llevé el proyecto de este libro a una editorial cercana al lugar donde solía quedarme en la ciudad de México (en las pocas visitas que lograba hacer por esos años - segunda mitad de los ochenta) nunca me imaginé que lo que iba a suceder pudiera acontecerle a nadie con un libro. De hecho, aquella desconcertante experiencia me dejaría marcada al punto de que ya no intentaría “sacar un libro”, sino sólo algunos artículos aquí y allá, siempre en espera de una situación que me permitiera tener el mayor control posible sobre el proceso editorial.

De hecho, sucedió por aquellos meses -cuando llevé mi prospecto para el libro, mientras aún trabajaba en la selección final, adaptación y traducción de los textos- que la editorial de la Universidad Autónoma de México se encontraba en medio de una crisis que duraría años, tras la muerte de su ilustre y bien ponderado director, “el último de los Contemporáneos” quien, gracias a Javier Sicilia, ya para entonces había publicado un trabajito mío intitulado “Aproximaciones a Simone Weil” (lo que había salido “pior” entonces había sido mi apellido, principalmente, con W en lugar de V -probablemente por “contaminación” del de nuestra querida “marciana”).

Confiada en que me ayudarían a editarlos junto a otros trabajos, que hoy aparecen aquí por primera vez dentro del contexto para el que fueron preparados, había entregado, bajo presión de tiempo, todos mis materiales justo antes de salir a un viaje fuera del país.

Después, pasaría todo un año sin poder si quiera tratar con la casa editorial lo que traíamos entre manos. Al cabo de ese tiempo, cuando logré informarles de que pasaría esa misma semana a recoger mis materiales, me anuncian, así no más, que el libro ya estaba siendo impreso! Aunque de inmediato me puse en movimiento con Ernestina Loyo, a penas pude hacer algunas revisiones sobre galeras. De hecho pienso que finalmente todo salió como si no hubiera habido revisión alguna... a las erratas y horrores de la primera versión de los textos se añadieron otros más. Y, para colmo de males -en términos de mi reputación personal- al final alguien tendría el cinismo de atribuirme el “cuidado” de la edición!

Pienso que debí impedir que se publicara, pero ya estaba la impresión en marcha y jamás me imaginé que fuera tanta la revisión que aún hacía falta: y es que, con el apurillo de entregarles el prospecto del libro antes de aquella reunión en Nuevo México con los miembros de la *American Weil Society*, me había quedado yo misma sin los materiales durante todo ese tiempo cuando no fue posible recuperarlos gracias, en buena parte, al desbarajuste institucional en que se encontraba la editorial (debo de haberme enterado de cuatro editores distintos durante un año) y otra buena parte a mi crónico aislamiento.

Para quienes lo compraron (sólo se editaron mil copias) y trataron de leerlo, esta reedición corregida y aumentada les dará la oportunidad de enterarse de lo que mis primeros esfuerzos de traducción intentaban comunicar. Hoy, este tipo de cosas ya difícilmente pueden suceder. Aprendí una lección invaluable, pero me costó verme muy, muy mal. Para mí, sin embargo, lo más importante era que algo de los contenidos de *Profesión de fe* llegasen a un público verdaderamente *hambriento de pensamiento*. Y como México, tan grande, resulta para algunas cosas ser tan chico, con el tiempo he sabido que, a pesar de las tremendas gafas de la edición en duro, que ahí estarán para siempre, el librito tan chiquito y tan mal hecho ha tenido, con todo y eso, cierta resonancia. Así es como un buen día, ya dentro de la era cibernética en la que nos ha tocado vivir -con todas sus ventajas y contraproduktividad- me topo por medio de esa red que nos envuelve y nos penetra, con una muchacha que me pregunta si no sería yo “la hija de la mujer”



que editó aquella antología, *de y sobre*, Simone Weil. (Entre los errores publicados estaba decir que se trataba de una “antología crítica” que, propiamente hablando, no lo era).

Gracias al *tiempo* -que parece que no es nada y que todo lo puede- las semillitas plantadas de esa forma hace ya más de quince años, comenzaron a germinar. Muy cerca de mí, desde su primer año de edad, Ligia Pintado Patiño iría creciendo y madurando hasta convertirse, junto a otro querido amigo y vecino en Valle de Bravo, Javier Ceballos P.V., mis apoyos principales en el esfuerzo ingente de retomar el pensamiento de Simone Weil de la forma que ella realmente merece: usando de la inspiración y la emoción, que nos causan el estudio de su vida y obra, como motores de acciones desprendidas, transparentes y entregadas a la búsqueda de la verdad de cada cosa -de *la verdad a solas*: todo ello, por supuesto, con miras a la creación de esas instituciones inexistentes aún, pero tan necesarias como lo son para nosotros el aire, el agua y el sol.

La reedición “corregida y aumentada” ha llevado meses de trabajo minucioso, atento: esperemos que esta vez los textos puedan leerse con la mayor facilidad posible o que no sea gracias a nuestras faltas que resulte difícil entenderla, siendo que, con toda su complejidad, suele ser ella singularmente clara. También es nuestra esperanza que, dentro del contexto mayor del sitio del Instituto Simone Weil, A.C., este librito -ahora, convertido en “librote”- sirva de puente para muchas reflexiones y acciones que, como sociedad civil, debemos llevar adelante. Además, contaremos con el soporte de las Obras Completas de Simone Weil ya editadas por Gallimard, así como con los títulos que la Editorial Trotta en Madrid viene publicando durante los últimos diez años y hacia los que la lectura de los textos aquí seleccionados y depurados conducirá. Por muy lamentable que resultara mi propio esfuerzo en su momento, espero que, no obstante, ese esfuerzo también ayudara a renovar el interés por el pensamiento luminoso, de pronto deslumbrante, de esta “guerrera impecable” que es Simone Weil para nosotros.

Dos de los textos que añadimos, de Micheline Mazeau sobre Simone Weil y el tema de la ecología, así como el de Emmanuel Gabarielli sobre la “psicología de la barbarie en Simone Weil”, ya habían sido seleccionados y traducidos. Ya para cuando apareciera

la edición de la UAM en su Colección Molinos de Viento (no. 73) en 1990, en versiones menos completas de las que aquí se ofrecen. Al pie de la primera página de cada texto aparecen las referencias pertinentes a dichos cambios y se incluyen algunas precisiones en relación a la decisión de cómo traducir ciertos términos específicos. Junto a estos textos corregidos y aumentados, publicamos un trabajo mío sobre “Conquista y desarraigo” que apareció en los *Cahiers de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* en París en diciembre de 1992 (*Lecturas Americanas*). El objetivo de este trabajo era/es dar a conocer algunas de las reflexiones más importante de hilvanar en nuestra búsqueda por opciones socio-políticas y económicas que resulten “sustentables” para nuestras sociedades sometidas durante siglos a un desarraigante proceso de colonización.

Pienso que en estos quince años desde la aparición de la antología *Profesión de fe*, un proceso de maduración importante ha ido cuajando en nuestras sociedades, sobre todo a nivel individual y, en menor grado, de las organizaciones de la sociedad civil. Esperamos, a partir de esta reedición cibernética del librito de 1990, ampliar nuestros contactos y el número de colaboradores en muchas partes del mundo (en particular de habla hispana) para así poder continuar -lo más efectiva y eficazmente posible- con este trabajo “de hormiguitas” que es, en gran medida, en lo que consiste el esfuerzo por dar a conocer un pensamiento vertido a otras lenguas además de la nuestra, al mismo tiempo que se abren espacios en los que puedan participar pensadores, escritores y traductores tanto en lengua hispana como en otras lenguas, (sobre todo en inglés y en francés).

Sylvia María Valls  
Valle de Bravo, México, verano del 2006

## INTRODUCCIÓN\*

Que la publicación de esta antología de textos “claves” que he seleccionado de la vasta obra de Simone Weil, y que aparecen junto a algunos textos críticos de gran relevancia, venga a coincidir con la creación del Instituto Simone Weil, A.C. justo en el año del bicentenario de la Revolución Francesa, es justicia poética. Igualmente resulta justicia poética que tal instituto fuera creado precisamente en este “pueblo amigo” tan célebre por su belleza como es, al mismo tiempo, devoto a su patrón San Francisco de Asís: Valle de Bravo, en el Estado de México, ombligo del Continente Americano.

¿Por qué hablo de “justicia poética” al referirme a estas coincidencias? Para empezar, porque con lo primero con lo cual se identifica la Revolución Francesa es con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, mientras que a Simone Weil precisamente es a quien le debemos la más penetrante crítica sobre los peligros que encierra el uso de la palabra “derecho”.

“La noción de derecho está ligada a la de repartición, intercambio, cantidad. Tiene en ella algo de comercial. Evoca de por sí el proceso, el alegato. El derecho no se sostiene sobre un tono de reivindicación;

---

\* Pp. 9-15 de *Profesión de fe*, UAM, Colección Molinos de Viento no. 73. Ha sido capturado del original por Paula Gómez-Weber. Propiamente hablando no se trata de una “Antología crítica” como aparece en la carátula del libro publicado en 1990 sino de una Antología de textos originales de Simone Weil acompañada de textos críticos. “Antología y crítica” sería lo más correcto.

y cuando este tono es adoptado, es porque la fuerza no está muy lejos tras él, pues de lo contrario resulta ridículo”.

“Si se le dice a alguien capaz de escuchar: ‘Lo que me está usted haciendo no es justo’, es posible tocar en el fondo de su alma algo de atención y de amor. No sucede lo mismo con palabras como... ‘Tengo el derecho de...’, ‘No tiene usted el derecho de...’, éstas encierran una guerra latente y despiertan el espíritu de guerra. La noción de derecho, puesta al centro de los conflictos sociales, hace imposible, de una parte como de la otra, todo espíritu de caridad” (*Écrits de Londres*, p. 23 y 26).

Y es que no hay forma de equiparar la situación del que está en posibilidad de reclamar y de hacer valer su derecho con la del que no puede, de ninguna manera, hacer valer el suyo. El drama social se desarrolla sobre el plano de la *impotencia* de los que no están en situación de exigir y recibir respeto. Sin embargo, el uso que se le ha dado a la palabra, observaría Simone Weil, “ha convertido lo que debió ser un grito arrancado del fondo de las entrañas en un agrio griterío sin pureza ni eficacia”(EL, p. 27).

La crítica weiliana de la noción misma de “Revolución” y, en particular, de la posibilidad del “triunfo del proletariado”, resulta impactante por lo inusualmente obvio que se nos revela su juicio tan pronto éste ha llegado a ser enunciado: se tiene la sensación de estar participando en una instancia más del célebre cuento de Hans Christian Andersen en el cual un par de astutos sastres han tejido, para coronar la vanidad del emperador, un maravilloso traje que únicamente los súbditos “honrados” e “inteligentes” podrán ver. La inocencia del niño al declarar, a toda voz, en medio de la multitud confundida y temerosa, que el gran monarca anda sin ropas, otorga inmediata credibilidad a lo que todo el mundo está viendo sin querer ver, y menos aún, atreverse a decir. Se trata de uno de esos casos en los que su *genio* ilustra la justeza de la distinción que ella misma establece entre lo que constituye meramente “talento” y lo que puede considerarse, según su definición, verdaderamente “genial”. Para ella, hasta el más tonto del pueblo, sin una miga de talento, puede dar muestras de “genuino” *genio* siempre que en la aplicación de sus pocas luces no interfiera ninguna otra consideración como no sea la de encontrar la verdad

a solas (ésta, por supuesto, “es siempre verdad de algo...”).

Que el Instituto Simone Weil, A.C., viniera a ser creado en una villita tan devota de San Francisco de Asís como lo es Valle de Bravo (y esto ahora sí que por circunstancias “venidas del cielo”) hace pensar en el “azar concurrente” de Bretón y en las “causalidades” a las que se refiere Jung desde el momento en que consideramos que “Simona” Weil (como la llaman los españoles que recuerdan con cariño su aguerrida defensa de la República) quedaría profundamente marcada por su experiencia durante una visita que hizo en 1937 a la capilla de Santa María degli Angeli, donde San Fracisco solía rezar. Allí, por primera vez en su vida, se pone de rodillas, arrastrada “por algo más fuerte que yo...”. El espíritu franciscano de Simone Weil, por lo demás, fue cosa natural en ella desde la más temprana edad. Al mismo tiempo, la idea de la “belleza” en sí como forma de mediación entre lo “natural” y lo “sobrenatural” une a este *hermosísimo* Valle con el pensamiento mediador y luminoso de nuestra fabulosa, heroica *doncella*. (Aparte de su nativa pureza y total falta de interés personal en lo sexual, por lo visto, sería sin duda ese mismo espíritu franciscano lo que la incitara a declararse bolchevique a los diez años, ganándose muy pronto el nada deleznable apodo de “La Virgen Roja”, otorgado sardónicamente por algunos de sus colegas).

A estas instancias de “justicia poética” se añade la justa admiración que le han prodigado tan reconocidos poetas como T.S. Eliot y Czeszlaw Milosz. El primero hubiera requerido de todo hombre de Estado el estudio de *l'Enracinement* (*Echar raíces*, ed. Terra, 1996 es la última edición de este texto fundamental publicado antes, a principios de los años cincuenta, por Editorial Sudamericana, bajo el título menos propicio: *Raíces del existir*); el segundo, Milosz, se proclamó de la “escuela” de Simone Weil a la hora de recibir el Premio Nobel de Literatura y predijo la gran importancia que iría tomando el legado weiliano entre las “nuevas generaciones”, es decir, entre los que ya hemos visto demasiado bien qué es lo que sucede cuando se comete el error de “acordarle nuestro amor a falsos dioses”.

La teoría política de Simone Weil se centra sobre lo que ella llama las “necesidades terrestres del cuerpo y del alma”. Es de esto que trata su gran libro, de trescientas ochenta páginas de

*l'Enracinement*, cuyo subtítulo: “*Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano*”, es también el nombre del ensayo que aquí ofrecemos completo y que ella llamó su *Profesión de fe*. El Instituto Simone Weil, A.C., adopta y presenta este texto como materia preciosa de reflexión encaminada hacia la elaboración de un nuevo contrato social que nos ayude a eliminar algo de la apabullante distancia que, en nuestra realidad, separa lo que es *pura necesidad* de aquel *bien puro* al que los seres humanos aspiramos en lo más profundo de nuestro ser. Ya sabemos, por experiencia, que *una cosa es que cambie la identidad de los protagonistas del drama social y otra que desaparezcan, o que disminuyan, las relaciones de fuerza*. Buscar modos para lograr lo segundo, antes que apoyar medidas cuyo saldo no será mejor que lo primero, parece ser para nosotros “el camino que tiene corazón” (según la memorable expresión de un chamán de nuestro suelo).

Que lo que se nos impone por la fuerza de la necesidad y lo que podría constituir un verdadero bien se hallen tan lejos lo uno de lo otro siempre ha sido materia de reflexión propensa a crear ateos. Para “Simona” esta escandalosa situación resulta, sorprendentemente, de la acción del amor divino. Al ser la libertad la condición *sine qua non* de la relación amorosa, no podía ésta entrar en la vida de la criatura sin cierta renuncia de Dios a su poder omnipotente. El mal, así, en la concepción weiliana, es el precio que pagan Dios y la criatura con tal de poderse encontrar. No le falta pues, lógica al misterio ni misterio a la lógica... Pienso, sin embargo, que aquí “la Marciana” (otro apodo que le acordara su maestro “Alain”) nos ha dejado algo así como una llave al más divino de los secretos... Gracias a esta lógica *genial*, quizá también en el sentido en que ella entiende el “genio” (es decir, como algo que viene de lo que en la criatura es sagrado y por lo tanto “impersonal”), el espíritu alcanza a reconciliar la existencia del mal junto a un Dios que no deja de ser todo amor y bondad.

¿Pero de qué, finalmente, murió Simone Weil, tan joven, cuando contaba tan sólo los treinta y cuatro años? Dejando de lado las explicaciones fisiológicas y yéndonos más bien sobre un plano afectivo, o existencial, podría quizá decirse que murió de haber sentido el Holocausto y de no haber logrado acabar de aceptar, a pesar de su propia explicación, la existencia de tanto mal en el mundo. Diríase

que asumió en carne propia el inmenso dolor del mundo sumido en tan salvaje guerra. Su vieja amiga, Simone Dietz, afirma haberla bautizado *in extremis*. Para mí, es bastante claro que murió en estado de gracia, con lo cual, el bautizo no le habrá hecho ni mal ni bien a la hora de entregar su alma al Paraíso (pero esto por supuesto es mi propia “gnóstica” creencia). De ese mismo paraíso extra-mundano nos habrá llegado, digo, tal cual cometa que anuncia el fin del mundo y el comienzo de otro; y, al mismo tiempo, la cíclica repetición gracias a la cual el tiempo y la eternidad se miman, se acoplan...

Es André Devaux, fundador hace ya más de diez años [1978] de *l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* y, hoy, justificadamente nuestro primer miembro honorario del Instituto Simone Weil, A.C., en quien con mayor gratitud tiendo a pensar a la hora de ver casi realizado este primer esfuerzo nuestro por llevarle al público de habla hispana textos cuya consideración y estudio bien podrían resultar cruciales para la supervivencia misma de las especies. La unidad del pensamiento ecológico de cierta forma culmina en la obra de Simone Weil a pesar de que ésta data de un cuarto de siglo antes de que comenzaran a tomar arraigo entre nosotros las concepciones ecológicas. También es verdad que tales concepciones son, en ciertos aspectos, viejas como la humanidad; pero esto es algo que vamos descubriendo más recientemente, a medida que los desastres causados por nuestra arrogancia tecnológica nos van induciendo a recuperar algo de la humildad del ser desnudo.

Vale la pena mencionar aquí que el pensamiento de Simone Weil en relación con el *valor espiritual del trabajo manual* converge de formas muy interesantes con el pensamiento de ecólogos como Wes Jackson (director del *Land Institute* en Salina, Kansas) y Wendell Berry (agricultor, filósofo y poeta), ambos entre los fundadores de *Friends of the Earth*. Para los tres, el dicho de Roger Bacon sobre la importancia de obedecer a la naturaleza en nuestro intento por dominarla, resulta paradigmático de la más preclara sabiduría.

André Malraux observó que el siglo veintiuno “será religioso o no será”. (Esto lo intuyó después de haber soltado sobre el mundo personajes cuyo heroísmo “conquistador” le encendería la imaginación a más de un “revolucionario profesional” de nuestro continente, con algunos de los resultados que ya se han visto). En un mundo en el que lo que sobra son

“pescadores de almas acompañadas de bolsillo”, el pensamiento de Simone Weil ayudará a reincorporar lo sagrado en nuestras vidas de una forma al menos inteligente y no meramente *desesperada*. Los trabajos de Instituto velarán porque pueda continuar en nuestros desorbitados (y desarraigantes) tiempos la labor civilizadora, ecuménica, ecológicamente *atenta* de esta moderna, ejemplar, inolvidable *boddbisattva*...



## CRONOLOGÍA\*

1909 Simone Adolphine Weil nace en París el 3 de febrero, única hija del distinguido médico Bernard Weil (1872-1955) y de su esposa Selma (1879-1965). Su hermano André, el célebre matemático, estuvo asociado al *Princeton Institute for Advanced Studies* durante muchos años.

1914 Al estallar la guerra, el doctor Weil es movilizado; con él viaja su familia. Los hermanos André y Simone toman sus lecciones por correspondencia.

1917-1919 Alumna en el Lycée Laval y después en el Fénelon.

1921 Empieza a padecer los dolores de cabeza que intermitentemente la harían sufrir durante el resto de su vida.

1925 Toma su examen de bachiller y entra al Lycée Henri IV donde durante tres años estudiará bajo el tutelaje de Émile-Auguste Chartier (el célebre “Alain”, 1868-1952).

1928 Toma el primer lugar en los exámenes de entrada a *l'École Normale Supérieure*. (En el segundo lugar queda Simone de Beauvoir).

---

\* Condensada y adaptada de la ofrecida por George Panichas en *Simone Weil Reader*, David McKay Co, Inc.; Nueva York, 1977.

En la *Normale* entra en contacto con el movimiento sindicalista llamado *La Révolution Proletarienne*.

1930-1931 Completa el monógrafo para su diploma, *Ciencia y percepción en Descartes*, y pasa su examen de *agrégation* brillantemente. Recibe su primera asignación como maestra de filosofía en el Lycée para muchachas de Le Puy.

1932 Visita Alemania justo antes de la toma de poder de Hitler y publica diez artículos sucesivos sobre sus impresiones en *l'Ecole Normale Émancipée*. Comienza a enseñar en el Lycée de Auxerre, cerca de París, pero sus métodos pedagógicos fracasan y no es retenida en sus cargos.

1933 Nuevamente empleada en la docencia (con más éxito en el Lycée para muchachas de Roanne) toma parte en la famosa “Marcha de los Mineros”, organizada por la Confederación General del Trabajo. Adquiere reputación de comunista y atea.

1934 Abandona de nuevo la enseñanza un año para trabajar en la planta eléctrica de Alsthom en París donde permanecerá cuatro meses; es el comienzo de su creciente reverencia por el trabajo físico como centro espiritual de una vida bien ordenada. Redacta su singular ensayo *Opresión y libertad*, altamente considerado por Alain.

1935 Cesada de un empleo de empacadora por su lentitud, trabaja en las fábricas de la Renault. Agotada física y espiritualmente al cabo de dos meses y medio, descansa un tiempo en Portugal, junto a sus padres, antes de comenzar a dar clases en Bourges, con buen éxito. Regala la mayor parte de su salario.

1936 Trabaja, en marzo, en la granja de una familia y, al estallar la Guerra Civil española, en julio, va a unirse con elementos sindical-anarquistas en Zaragoza. Tras sufrir quemaduras en una pierna (mientras trabajaba en la cocina del campamento), abandona España, al cabo de dos meses, con su salud cada vez más deteriorada. Viaja por Suiza e Italia y en Asís, en la capilla donde solía rezar San Fran-

cisco, se pone de rodillas por primera vez. Renueva sus actividades magisteriales (en St. Quentin, al norte de París).

1938-1939 Tiene que abandonar la enseñanza por motivos de salud. Sus experiencias místicas se intensifican. Lee a los poetas metafísicos ingleses. Al estallar la guerra permanece en París con sus padres estudiando sánscrito mientras la salud no le mejora.

1940-1942 Redacta un “Memorándum sobre la formación de un batallón de enfermeras de primera fila” que no recibirá mayor atención. Pasa dos meses con su familia en Vichy tras la ocupación de Francia por las tropas de Hitler y de ahí se va a Marsella donde se desenvuelve en el medio intelectual de las revistas *Les Cahiers du Sud* y *Les Cahiers d'Études Cathares*. Formula algunas de sus más importantes reflexiones en el ámbito de la articulación de lo social y lo religioso. Durante este periodo, de intensa contemplación mística, es excluida de la enseñanza bajo las leyes antisemitas del gobierno de Vichy. Participa en encuentros del Movimiento de Juventud Obrera Cristiana. Gracias al padre Perrin consigue empleo en la granja de Gustave Thibon, al norte de Marsella, y en viñedos cercanos. Continúa sus estudios en griego, sánscrito y filosofía hindú.

1942-1943 Antes de abandonar el territorio francés le entrega a Gustave Thibon doce cuadernos que contienen sus reflexiones diarias y que él editará bajo el título *La pêsanteur et la grâce*. Llega a Nueva York el 8 de julio; se hace amiga de Simone Dietz a quien conociera en Marsella; ésta la acompañará en sus últimos momentos en Inglaterra. Va a misa todos los días en la Iglesia Católica del Corpus Christi en la calle 121. Desesperada por participar en el movimiento de resistencia francés, logra entrar en Inglaterra gracias a la ayuda de Maurice Schumann. Trabaja en el Ministerio del Interior para el Comisariado de Acción sobre Francia. Escribe *l'Enracinement*. Hospitalizada, se niega a aceptar tanto medicamento como alimento. Muere “de hambre y de tuberculosis pulmonar” el 24 de agosto y es enterrada en la tumba no. 79 del Ashford New Cemetery, en Kent.



## I. TEXTOS DE SIMONE WEIL



LA PERSONA Y LO SAGRADO\*  
COLECTIVIDAD - PERSONA - LO IMPERSONAL -  
DERECHO - JUSTICIA\*  
Simone Weil

[...]

Hay en cada hombre algo que es sagrado. No es su persona ni tampoco es la persona humana. Es él, este hombre, simplemente. [...]

En el fondo del corazón del ser humano, desde la más remota infancia hasta la tumba, existe algo que a pesar de toda la experiencia de crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga bien y no mal. Es eso ante todo lo que es sagrado en cada ser humano.

El bien es la única fuente de lo sagrado. Lo único sagrado es el bien y lo que es relativo al bien. [...]

Cada vez que surge del fondo del corazón humano la queja infantil que el mismo Cristo no pudo retener: “¿Por qué me hacen daño?”, hay ciertamente injusticia. Puesto que si, como a menudo sucede, se trata solamente de un error, la injusticia consiste

\* Fragmentos escogidos de los *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, p.11-44 y 23-48 de la primera versión *Profesión de fe* (1999).

\*\* *Nota de la traductora*, SMV: He traducido *malheur* como desgracia y a veces desdicha... No hablo de “desgraciados” por evitar la connotación negativa que conlleva para muchos o que podría provocar risa fuera de contexto. Así que el/los *malheureux* aparecen en esta traducción como desdichados o desventurados; también pude usar el vocablo

entonces en la insuficiencia de la explicación\*\*.

Quienes infligen los golpes que provocan este grito ceden a móviles diferentes según los caracteres y el momento. Algunos encuentran en ciertos momentos una voluptuosidad en ese grito. Muchos lo ignoran. Es que se trata de un grito silencioso que no resuena sino en el secreto del corazón.

Estos dos estados mentales están más cerca el uno del otro de lo que parece. El segundo no es sino un modo atenuado del primero. Esta ignorancia es complacientemente entretenida, porque resulta lisonjera y contiene también una voluptuosidad. No existen otros límites a nuestros deseos aparte de las necesidades de la materia y de la existencia de otros seres humanos a nuestro alrededor. Toda ampliación imaginaria de estos límites es voluptuosa, y así pues hay voluptuosidad en todo lo que hace olvidar la realidad de los obstáculos. Es por esto que los cataclismos, como las guerras, que vacían a las existencias humanas de su realidad y parecen convertirlas en marionetas, resultan tan embriagantes. Es también por esto por lo que la esclavitud resulta tan agradable para los dueños de los esclavos. [...]

Con la excepción de la inteligencia, la única facultad humana verdaderamente interesada en la libertad de expresión pública es aquella parte del corazón que grita contra el mal. Pero como no sabe expresarse, la libertad es poca cosa para ella. Es necesario que la educación pública sea tal que provea, lo más posible, modos de expresión. Luego, se necesita un régimen para la expresión pública de las opiniones que esté definido menos por la libertad que por

---

“afligidos” que es el que se ha usado en inglés con más frecuencia. Lo que importa entender en relación a esta idea de Simone Weil sobre el mal y lo que significa caer en la desgracia -de sentirse triturado por la fiera del mal- es que no se trata del sufrimiento común sino de una especie de desgarramiento radical del alma que puede, incluso, hacer llegar al ser que lo vive del otro lado del muro de la realidad y de los límites de la identidad personal, entrando de lleno con ello en el reino de lo impersonal, de lo increado. *Decreación* es el nombre que le dará al proceso de gradual disolución del apego a mi yo individual, personal, antes de la entrada en el reino de lo impersonal, que es Dios, que es el amor... A Mircea Eliade esta comprensión del itinerario espiritual se le hizo sorprendentemente idéntica a la de los chamanes de cultura no-occidental. Es en este momento, podría decirse, cuando mi identidad personal queda aniquilada por el dolor, qué hago con el Cristo de la Cruz. Dios mío, ¿por qué me hacen esto?



una atmósfera de silencio y de atención en la que ese grito débil y torpe pueda dejarse escuchar. Hace falta, en fin, un sistema de instituciones que pongan en las funciones de mando, todo lo más posible, a seres capaces y deseosos de escucharlo y de comprenderlo.

Es claro que un partido ocupado por la conquista o por la conservación del poder gubernamental no puede discernir en esos gritos más que ruido. Reaccionará de modo diferente si el ruido perjudica al de su propia propaganda o si, por el contrario, lo hace más fuerte. Pero en ningún caso será capaz de una atención tierna y adivinadora para discernir su significado.

Igualmente sucede, aunque menos, en relación a las organizaciones que por contagio imitan a los partidos; es decir, cuando la vida pública está dominada por el juego de los partidos sucede lo mismo con todas las organizaciones, incluyendo, por ejemplo, los sindicatos e incluso las iglesias.

Por supuesto que los partidos y similares organizaciones son parejamente ajenas a los escrúpulos de la inteligencia.

Cuando la libertad de expresión se reduce de hecho a la libertad de propaganda para las organizaciones de este tipo, las únicas partes del alma humana que merecen expresarse no están libres de hacerlo. O lo están en un grado mínimo, apenas más de lo que lo están en un sistema totalitario.

Ahora bien, es el caso de una democracia en la cual el juego de los partidos regla la distribución del poder, es decir, en eso que nosotros, los franceses, hemos hasta ahora llamado democracia. Puesto que no conocemos nada más. Se hace necesario, pues, inventar otra cosa. [...]

Lo que es sagrado, bien lejos de ser la persona, es lo que en un ser humano es impersonal.

Todo lo que es impersonal en el ser humano es sagrado, y

solamente eso.

En nuestra época, en la cual los escritores y los hombres de ciencia han usurpado, de forma tan extraña, el lugar de los curas, el público reconoce con una complacencia que no está de ninguna forma fundada en la razón, que las facultades artísticas y científicas son sagradas. Esto generalmente es algo que se considera como evidente aunque esté bien lejos de serlo. Cuando se piensa deber dar un motivo, se alega que el juego de esas facultades está entre las formas más altas del florecimiento de la persona humana.

A menudo, en efecto, no es más que eso. En ese caso, es fácil darse cuenta de lo que esto mismo vale y de lo que de ello resulta.

De ello resultan actitudes hacia la vida tales como ésta, tan común en nuestro siglo, expresada por la horrible frase de Blake: “Es mejor ahogar a un niño en su cuna que guardar dentro de sí un deseo insatisfecho”. O tales como la que ha hecho concebir la idea del acto gratuito. El resultado es una ciencia en la que se ven reconocidas todas las especies posibles de normas, de criterios y de valores con excepción hecha de la verdad.

El canto gregoriano, las iglesias romanas, la *Iliada*, la invención de la geometría, no fueron, entre los seres a través de los cuales tales cosas han pasado hasta nosotros, ocasiones de florecimiento.

La ciencia, el arte, la literatura, la filosofía que no son sino formas del florecimiento de la persona, constituyen un ámbito en el cual se logran deslumbrantes éxitos, gloriosos, que hacen vivir nombres durante miles de años. Pero por encima de este ámbito, muy por encima, separado de él por un abismo, existe otro en el cual están situadas las cosas del más primerísimo orden. Estas son esencialmente anónimas.

Es por puro azar si el nombre de aquéllos que han penetrado en ese ámbito se ha conservado o se ha perdido; pero si ha sido conservado ha entrado en el anonimato. Su persona ha desaparecido.

La verdad y la belleza habitan este ámbito de las cosas

impersonales y anónimas. Es ese ámbito lo que es sagrado. El otro no lo es o, en caso de serlo, lo es solamente como lo sería una mancha de color que, en un cuadro, representara una hostia.

Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Todo esto es demasiado evidente.

Si un niño hace una suma, y se equivoca, el error lleva en sí el viso de su persona. Si procede en una forma perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación.

La perfección es impersonal. La persona, en nosotros, es la parte en nosotros del error y del pecado. Todo el esfuerzo de los místicos siempre ha tenido por objeto que no quede en su alma ninguna parte que diga “yo”.

Pero la parte del alma que dice “nosotros” es todavía infinitamente más peligrosa.

El pasaje hacia lo impersonal no se opera sino mediante una atención de rara calidad que no es posible sino en la soledad. No solamente la soledad de hecho, sino la soledad moral. Jamás se opera en aquél que se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un “nosotros”.

Los hombres en colectividad no tienen acceso a lo impersonal, incluso en las formas inferiores. Un grupo de seres humanos no puede tan siquiera hacer una suma. Una suma se opera en la mente que olvida momentáneamente que existe alguna otra mente.

Lo personal se contrapone a lo impersonal, pero hay pasaje de lo uno a lo otro. Mientras que no hay pasaje de lo colectivo a lo impersonal. Es necesario primero que una colectividad se disuelva en personas separadas para que la entrada en lo impersonal sea posible.

En este sentido solamente, la persona participa más en lo sagrado

que la colectividad.

No solamente la colectividad es ajena a lo sagrado, sino que confunde al proveer una falsa imitación de lo sagrado.

El error que atribuye a la colectividad un carácter sagrado es la idolatría; es en todos los tiempos, en cada país, el crimen más común. Aquél en cuyos ojos sólo cuenta el florecimiento de la persona ha perdido por completo el sentido mismo de lo sagrado. Es difícil saber cuál de los dos errores es peor. A menudo se combinan en la misma mente en tal o tal grado. Pero el segundo error tiene mucho menos energía y durabilidad que el primero.

Desde el punto de vista espiritual, la lucha entre la Alemania de 1940 y la Francia de 1940 era principalmente una lucha, no entre la barbarie y la civilización, no entre el bien y el mal, sino entre el primer error y el segundo. La victoria del primero no es sorprendente; el primero es por sí solo el más fuerte.

La subordinación de la persona a la colectividad no es un escándalo; es un hecho del orden de los hechos mecánicos, como el del gramo y el kilogramo sobre una balanza. La persona está de hecho siempre sujeta a la colectividad, incluso en lo que se llama su florecimiento.

Por ejemplo, son precisamente los artistas y escritores más dispuestos a considerar su arte como el florecimiento de su persona los que más fácilmente se someten al gusto del público. Hugo no encontraba ninguna dificultad en conciliar el culto de sí con el papel de “eco sonoro”. Ejemplos como Wilde, Gide o los surrealistas son aún más claros\*. Los estudiosos situados al mismo nivel se hacen también ellos esclavos de la moda, más poderosa todavía sobre la ciencia que sobre el aspecto de los sombreros. La opinión colectiva de los especialistas es casi soberana sobre cada uno de ellos.

---

\* *N. de T.* : A pesar del desagrado que causara en Simone Weil el espectáculo del sensacionalismo y voluntarismo exhibido en su época por el movimiento surrealista, la idea de Breton sobre el automatismo artístico tiende hacia una visión impersonal de la creación poética; tanto Simone Weil como los surrealistas compartieron, cada cual por su lado, una noción de la poesía como instrumento de conocimiento trascendente, de gnosis.

Al estar la persona sumisa de hecho, y por la naturaleza misma de las cosas, a lo colectivo, no existe derecho natural en relación con ella.

Se tiene razón cuando se dice que la antigüedad no tenía noción del respeto debido a la persona. Pensaba demasiado claramente para entretener una noción tan confusa.

El ser humano no escapa a lo colectivo sino elevándose por encima de lo personal para penetrar en lo impersonal. En ese momento hay algo en él, una parcela de su alma, sobre la cual nada de lo colectivo puede tener control. Si puede arraigarse en el bien impersonal, es decir, hacerse capaz de tomar de él un grado de energía, se pone en posición, cada vez que piense tener la obligación de ello, de dirigir contra no importa cuál colectividad, sin apoyarse sobre ninguna otra, una fuerza pequeña, sin lugar a duda, pero real.

Hay ocasiones cuando una fuerza casi infinitamente pequeña es decisiva. Una colectividad es mucho más fuerte que un hombre solo; pero toda colectividad necesita, para existir, operaciones de las cuales la suma es el ejemplo elemental, que no se cumplen sino en una mente en estado de aislamiento.

Esta necesidad ofrece la posibilidad de una toma de conciencia de lo impersonal sobre lo colectivo, si acaso se supiera estudiar un método que permita usarlo.

Cada ser que ha penetrado en el ámbito de lo impersonal encuentra en él una responsabilidad hacia todos los seres humanos: la de proteger en ellos, no a la persona, sino todo lo que la persona recubre de frágiles posibilidades de pasaje a lo impersonal.

Es a éstos, en primer lugar, a quienes se debe dirigir el llamado de respeto hacia el carácter sagrado de los seres humanos, puesto que para que tal llamado tenga existencia, es necesario que sea dirigido a seres susceptibles de escucharlo.

Es inútil explicarle a una colectividad que en cada una de las unidades

que la componen hay algo que ella no debe violar. En primer lugar, una colectividad no es alguien sino por ficción; no tiene existencia sino de forma abstracta; hablarle es una operación ficticia. Además, si fuera alguien, sería alguien incapaz de respetar a nadie más que a sí.

Además, el peligro mayor no es la tendencia de lo colectivo a comprimir a la persona, sino la tendencia de la persona a precipitarse, a ahogarse en lo colectivo. O quizás el primer peligro no sea sino el aspecto aparente y engañoso del segundo.

Si es inútil decirle a la colectividad que la persona es sagrada, también resulta inútil decirle a la persona que ella misma es sagrada. No puede creerlo. No se siente sagrada. Lo que le impide a la persona sentirse sagrada es que de hecho no lo es.

Si hay seres cuya conciencia da testimonio de algo distinto, a quienes su propia persona otorga cierto sentimiento de algo sagrado que piensan poder, mediante la generalización, atribuirle a cada persona, se encuentran bajo una doble ilusión.

Lo que experimentan no es el sentimiento de lo sagrado auténtico sino la falsa imitación que de ello produce lo colectivo. Si lo experimentan con relación a su propia persona, es porque ésta comparte el prestigio colectivo que resulta de la consideración social de la cual su propia persona es depositaria.

Así pues, es por error que piensan poder generalizar. Aunque esta generalización errónea proceda de un movimiento general, no puede tener suficiente virtud como para que a sus ojos la materia humana anónima cese realmente de ser la materia humana anónima. Pero es difícil que tengan la ocasión de darse cuenta, ya que no tienen contacto con ella.

En el ser humano, la persona es una cosa en peligro, que tiene frío, que corre a buscar un refugio y un calor.

Esto es algo que ignoran aquéllos en quienes ella se encuentra, no

sea más que en espera, calurosamente envuelta de consideración social.

Es por lo cual la filosofía personalista nació y se esparció, no en los medios populares, sino en los medios de escritores quienes, por profesión, poseen o esperan adquirir un nombre y una reputación.

Las relaciones entre la colectividad y la persona deben ser establecidas con el único objeto de echar a un lado lo que es susceptible de impedir el crecimiento y la germinación misteriosa de la parte impersonal del alma. Por ello es necesario que haya alrededor de cada persona suficiente espacio, un grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el paso hacia grados de atención cada vez más elevados, soledad, silencio. Es necesario además que ésta se encuentre rodeada de calor humano para que la angustia no la obligue a ahogarse en lo colectivo.

Si el bien es así, parecería difícil ir más lejos en la dirección del mal de lo que lo ha hecho la sociedad moderna, aun la democrática. Notablemente una fábrica moderna quizá no esté muy lejos del límite extremo del horror. Ahí cada ser humano se encuentra hostigado, picado por la intervención de voluntades ajenas, y al mismo tiempo el alma está en la frialdad, la miseria y el abandono. El ser humano necesita silencio cálido, reconfortante: en lugar de ese silencio, se le ofrece una tumultuosidad gélida.

El trabajo físico, aunque sea doloroso, no es en sí una degradación. No es el arte, no es la ciencia, pero es otra cosa de un valor absolutamente igual al del arte y al de la ciencia. Puesto que procura una posibilidad similar para ganar acceso a una forma impersonal de la atención. [...]

Exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, el trabajo físico, aunque de forma distinta, provee cierto contacto con la realidad, con la verdad, con la belleza de este universo y con la eterna sabiduría que constituye su ordenamiento.

Es por esto que envilecer el trabajo es un sacrilegio en el mismo sentido en que pisotear una hostia es un sacrilegio.

Si los que trabajan lo sintieran, si sintieran que por el hecho de ser víctimas de tal envilecimiento, de cierta forma, también son cómplices, su resistencia tendría un matiz muy distinto al que le puede otorgar el pensamiento sobre su persona y su derecho. No se trataría entonces de una reivindicación; se trataría de una sublevación del ser entero, feroz y desesperada como la de una jovencita a la cual se quiere meter a fuerzas en un lupanar; y también sería un grito de esperanza que brota del fondo del corazón.

Este sentimiento ciertamente habita en ellos, pero tan inarticulado que ni para ellos mismos resulta discernible. Los profesionales de la palabra permanecen incapacitados para darle expresión.

Cuando se les habla de su propia suerte se escoge generalmente hablarles de salarios. Ellos, con el cansancio que les agota y que hace que todo esfuerzo por prestar atención signifique dolor, reciben con alivio la fácil claridad de las cifras.

Olvidan así que el objeto en relación con el cual hay comercio... no es sino su alma.

Supongamos que el diablo está efectuando la negociación de compra-venta del alma de un desventurado, y que alguien, sintiendo pena por el infeliz, interviene en el debate y le dice al diablo: “Es una vergüenza de su parte no ofrecer por encima de tal precio; el objeto vale por lo menos el doble”.

Esta farsa siniestra es la que ha jugado el movimiento obrero, con sus sindicatos, sus partidos, sus intelectuales de izquierda.

Este espíritu de comercio quedaba ya implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de poner en el centro mismo del llamado que quisieron gritarle a la cara al mundo. Significó destruir por adelantado su virtud.

La noción de derecho está ligada a la de repartición, intercambio,



cantidad. Conlleva algo de comercial. Evoca hasta el proceso, el alegato. El derecho no se sostiene sino sobre un tono de reivindicación; y cuando es adoptado, es porque la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o —de otra forma— resulta ridículo.

Hay gran cantidad de nociones situadas en la misma categoría que resultan enteramente extrañas, por sí mismas, a lo sobrenatural y que están sin embargo un poco por encima de la fuerza bruta. Éstas se relacionan todas con las costumbres de la bestia colectiva, para emplear el lenguaje de Platón, cuando guarda algunas trazas de un entrenamiento impuesto por la operación divina de la gracia. Cuando (tales nociones) no guardan continuamente una renovación de su existencia a partir de una renovación de dicha operación, cuando no son sino rezagos del pasado, entonces se encuentran por necesidad sujetas a los caprichos de la bestia.

Las nociones de derecho, de persona, de democracia, pertenecen a esta categoría. Bernanos tuvo el valor de observar que la democracia no le opone ninguna defensa a los dictadores. La persona se encuentra por naturaleza sujeta a la colectividad. El derecho por naturaleza pertenece a la fuerza. Las mentiras y los errores que encubren estas verdades son en extremo peligrosas porque impiden acceder a lo único que se encuentra sustraído a la fuerza; es decir, a otra fuerza, que es la irradiación del espíritu. La materia pensante no es capaz de vencer la pesantez sino en las plantas, gracias a la energía solar que el verde de las hojas ha capturado y que opera en su savia. La pesantez y la muerte retomarán progresivamente, pero inexorablemente, la planta privada de luz.

Entre estas mentiras se encuentra la del derecho natural, lanzada en el siglo XVIII materialista. No por Rousseau, que era un espíritu lúcido, poderoso y de inspiración verdaderamente cristiana, sino por Diderot y los medios de la Enciclopedia. [...]

Alabar a la Roma antigua de habernos legado la noción de derecho es singularmente escandaloso. Puesto que si se quiere examinar en ella lo que era esta noción en su cuna, para discernir de ella la especie,

se ve que la propiedad se encontraba definida por el derecho de usar y de abusar. Y, de hecho, la mayor parte de estas cosas de las que todo propietario tenía el derecho de usar y abusar eran seres humanos.

Los griegos no tenían noción de derecho. No tenían palabra para expresarla. Se contentaban con el nombre de “justicia”. [...]

La justicia, compañera de las divinidades del otro mundo, proscribía este exceso de amor. Ningún derecho lo proscibiría. El derecho no tiene nexo directo con el amor. [...]

Como la noción de derecho es extraña al espíritu griego, también es extraña a la inspiración cristiana, allí donde ésta permanece pura y no mezclada a la herencia romana, o hebrea, o aristotélica. Uno es incapaz de imaginarse a San Francisco de Asís hablando de derecho.

Si se le dice a alguien que sea capaz de escuchar: “Lo que usted me hace no es justo”, es posible tocar y despertar en su fuente la atención y el amor. No sucede lo mismo con palabras como: “Tengo el derecho de...”, “Usted no tiene el derecho de...”; éstas encierran una guerra latente y despiertan un espíritu de guerra. La noción de derecho, puesta al centro de los conflictos sociales, convierte en imposibilidad, de una parte como de la otra, todo matiz de caridad.

Es imposible, toda vez que se hace de ella un uso casi exclusivo, mantener la mirada fija sobre el verdadero problema. Un campesino al que un comprador presiona de forma indiscreta para empujarlo a vender sus huevos a un precio moderado, puede muy bien responder: “Tengo el derecho de guardarme mis huevos si no me ofrecen un precio lo suficientemente bueno”. Pero una jovencita a la que se trata de meter por la fuerza en una casa de prostitución no hablará de sus derechos. En tal situación esta palabra parecería ridícula por su misma insuficiencia.

Es por lo cual el drama social, análogo a la segunda situación, ha aparecido falsamente, gracias al uso de esta palabra, como análogo

---

\* *N. de T.*: Aquí Simone Weil analiza el verdadero significado de la “locura” de Antígone a los ojos de Creonte.

a la primera.

El uso de esta palabra ha convertido lo que debió ser un alarido desde el fondo de las entrañas, en un agrio griterío de reivindicación, sin pureza ni eficacia.

La noción de derecho conlleva naturalmente tras ella, por el hecho mismo de su mediocridad, la de la persona, puesto que el derecho es relativo a las cosas personales. Está situado a ese nivel.

Con añadirle a la palabra “derecho” la de “persona”, lo cual implica el derecho de la persona a lo que suele llamarse su “florecimiento”, el mal que se produciría resultaría incluso mayor. El grito de los oprimidos descendería aún más bajo que el tono de la reivindicación, tomaría el tono de la envidia.

Puesto que la persona no florece sino cuando se ve inflada por el prestigio social, su florecimiento es un privilegio social. No es lo que se les dice a las muchedumbres cuando se les habla de los derechos de la persona, sino lo contrario. Éstas no poseen un poder de análisis suficiente para reconocerlo claramente por sí mismas; pero lo intuyen, su experiencia cotidiana les otorga certeza. [...]

Pero la categoría de hombres que formulan las reivindicaciones en todas las cosas, los que tienen el monopolio de la lengua, es una categoría de privilegiados. No son ellos los que dirán que no vale la pena desear el privilegio. Ellos no piensan así. Pero además sería indecente de su parte hacerlo.

Muchas de las verdades indispensables y que salvarían a los hombres no son dichas por una causa de este tipo; quienes podrían decirlas no pueden formularlas, quienes podrían formularlas no pueden decirlas. El remedio para este mal sería uno de los problemas más urgentes de una verdadera política.

En una sociedad inestable, los privilegios tienen mala conciencia. Hay quienes esconden el hecho con una pose de desafío diciéndoles a las masas: “Es enteramente conveniente que ustedes no dispongan de

los privilegios que yo poseo”. Los otros les dicen en actitud caritativa: “Reclamo para todos ustedes una parte de los privilegios que yo poseo”.

La primera actitud es odiosa. La segunda carece de buen sentido. Ella también resulta demasiado fácil.

Tanto la una como la otra aguijonean al pueblo para que corra por el camino del mal, para que se aleje de su único y verdadero bien, que no está en sus manos pero que, en cierto sentido, se encuentra tan cercano a él. Está mucho más cercano a un bien auténtico, que sea fuente de belleza, de verdad, de júbilo y de plenitud de lo que lo están quienes le otorgan piedad. Pero al no estar en ello ni saber cómo llegar ahí, todo transcurre como si (ese bien) se hallase infinitamente lejos. Quienes hablan por él, a él, están incapacitados para comprender tanto la miseria en que se encuentran como la plenitud del bien que se halla casi a la mano. Y para él resulta indispensable ser comprendido.

La desgracia por sí sola es algo inarticulado. Los desdichados suplican silenciosamente que se les provea de palabras para expresarse. Hay épocas en las que no son escuchados. Hay otras en las que se les provee de ellas, pero mal escogidas, puesto que quienes las escogen son ajenos al mal que interpretan. [...]

Al pensamiento le repugna pensar la desgracia tanto como a la carne viva le repugna la muerte. La ofrenda voluntaria de un ciervo que avanza paso a paso para presentarse ante los dientes de una jauría es posible más o menos en el mismo grado en que lo es un acto de atención dirigido sobre una desgracia real, y muy próxima, por parte de un espíritu que tiene la facultad de dispensarlo.

Lo que, siendo indispensable al bien ... es imposible por naturaleza, esto siempre es posible de forma sobrenatural.

El bien sobrenatural no es una especie de suplemento al bien natural como se quisiera, con ayuda de Aristóteles, convencernos para nuestro mayor confort. Qué bien que fuera así, pero no lo es.

En todos los problemas punzantes de la existencia humana, hay alternativa solamente entre el bien sobrenatural y el mal.

Poner en la boca de los infelices palabras que pertenecen a la región intermedia de los valores, tales como democracia, derecho o persona, equivale a hacerles un regalo que no es susceptible de aportarles ningún bien y que les causa inevitablemente mucho mal.

Tales nociones no tienen su lugar en el cielo, sino que se encuentran suspendidas en los aires, y por la misma razón son incapaces de morder la tierra.

Sola la luz que cae continuamente del cielo provee a un árbol la energía necesaria para echar las raíces más profundas en la tierra. El árbol en verdad está arraigado en el cielo.

Sólo lo que viene del cielo es susceptible de imprimir verdaderamente una marca sobre la tierra.

Si se quiere amar eficazmente a los desdichados, basta con poner en sus bocas palabras cuya morada está en el cielo, más allá del cielo, en el otro mundo. No hay que temer que resulte imposible. La desdicha dispone al alma a recibir ávidamente, a beber todo lo que viene de ese lugar. Son los proveedores, no los consumidores, los que faltan para este tipo de producto.

El criterio para esta selección de palabras es fácil de reconocer y de emplear. Los infelices, sumergidos en el mal, aspiran al bien. No hay sino que darles palabras que expresen solamente el bien, el bien en el estado puro. La discriminación es fácil. Las palabras a las que se puede unir algo que apunte al mal son extrañas al bien puro. Se expresa una reprobación cuando alguien dice: “Pone a su propia persona por delante”. La persona es por tanto extraña al bien. Puede hablarse de un abuso de la democracia. La democracia es por tanto extraña al bien. La posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer de él un mal o buen uso. El derecho por tanto es extraño al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una

obligación es un bien siempre, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes.

Para estar seguro de que lo que se dice es lo que hace falta cuando de las aspiraciones de los desdichados se trata, basta con limitarse a las palabras y a las frases que expresan siempre, en todas partes, en toda circunstancia, tan sólo un bien.

Es uno de los servicios que se les puede prestar con las palabras. El otro es el de encontrar palabras que expresen la verdad de su desdicha; palabras que, por medio de las circunstancias exteriores, hagan sensible el sordo alarido que siempre irrumpe rodeado de silencio: “Por qué me hacen daño”. [...]

El más simple idiota del pueblo, en el sentido literal de la palabra, que ame realmente la verdad, aun cuando no emitiera jamás sino algunos balbuceos, es por el pensamiento infinitamente superior a Aristóteles. Tiene genio, mientras que a Aristóteles sólo la palabra talento conviene [...] El amor a la verdad siempre se ve acompañado de humildad. El genio real no es sino la virtud sobrenatural de humildad en el ámbito del pensamiento.

En vez de alentar el florecimiento de talentos, como se proponía en 1789, hay que querer y que resguardar con un tierno respeto el crecimiento del genio; pues sólo los héroes realmente puros, los santos y los genios pueden ser un socorro para los desventurados. [...] Y hay que romper la pantalla más peligrosa aún de lo colectivo, suprimiendo toda esa parte de nuestras instituciones y de nuestras costumbres en las que habite cualquier forma que pueda tomar el espíritu de partido. Ni las personalidades ni los partidos jamás otorgan audiencia real ya sea a la verdad o a la desgracia.

[...]

El lenguaje, aun en el ser que en apariencia calla, es siempre lo que formula las opiniones. La facultad natural que llamamos inteligencia es relativa a las opiniones y al lenguaje. El lenguaje enuncia las relaciones. Pero enuncia poco, porque se desarrolla en el tiempo. Si

es confuso, vago, poco riguroso, sin orden, si la mente que lo enuncia o que lo escucha tiene una débil capacidad de guardar un pensamiento presente en ella, entonces se encuentra vacío, o casi, de todo contenido real de relaciones. Si es perfectamente claro, preciso, riguroso, ordenado; si es dirigido, una vez concebido un pensamiento, a una mente capaz de guardar lo presente mientras que se concibe otro, guardando esos dos presentes mientras que un tercero... y así sucesivamente. En este caso, el lenguaje puede ser relativamente rico en relaciones. Pero como toda riqueza, esta riqueza no es sino una atroz miseria comparada con la perfección que, sola ella, es deseable.

Aun en el mejor de los casos, una mente encerrada en el lenguaje se encuentra en una prisión. Su límite es la cantidad de relaciones que las palabras pueden hacer presentes a la inteligencia al mismo tiempo. Permanece ignorante de los pensamientos que implican la combinación de cierto número de relaciones más grandes; estos pensamientos que se resisten a ser formulados están fuera del lenguaje, aunque sean perfectamente rigurosos y claros y aunque cada una de las relaciones que los componen sea expresable en palabras perfectamente precisas. Así es cómo la mente se mueve en un espacio cerrado, compuesto de verdad parcial, que puede, por lo demás, ser más o menos grande, sin que por ello se pueda echar un vistazo sobre lo que queda fuera.

Si un espíritu, una mente cautiva ignora su propio cautiverio, vive en el error. Si lo reconoce, no sea más que una décima de segundo, y se ha dado prisa en olvidarlo para no sufrir, reside en la mentira. Hombres hay de inteligencia extremadamente brillante que pueden nacer, vivir y morir en el error y en la mentira ... Un ser inteligente y orgulloso de su inteligencia se asemeja a un condenado que se sintiera orgulloso de tener una celda grande.

Toda mente sitiada por el lenguaje es capaz tan sólo de opiniones. Toda mente, todo espíritu, que se ha hecho capaz de captar pensamientos inexpressables a causa de la multitud de relaciones que en ellos se combinan, aunque más rigurosos y más luminosos de lo que el más preciso lenguaje pueda expresar, todo espíritu

que ha llegado a tal punto reside ya en la verdad. La certeza y la fe sin sombras le pertenecen. Y poco importa que haya tenido en un principio poca o mucha inteligencia, que haya estado en una celda grande o pequeña. Lo que importa es que, habiendo llegado al extremo de su propia inteligencia, cualquiera que ésta pudiera haber sido, haya pasado del otro lado. El idiota del pueblo se encuentra tan cerca de la verdad como un niño prodigio. Tanto el uno como el otro está separado de ella por una muralla. No se entra en la verdad sin haber pasado por el propio aniquilamiento; sin haber pasado un largo rato en una extrema y total humillación.

Es el mismo obstáculo que se opone al conocimiento de la desgracia. Así como la verdad es algo distinto de la opinión, la desgracia es algo distinto del sufrimiento. La desgracia es un dispositivo para triturar el alma; el hombre que se encuentra en ella es como un obrero atrapado entre los dientes de una máquina. Ya no es más que una cosa destrozada y sanguinolenta.

El grado y la naturaleza del sufrimiento que constituyen, propiamente, una desgracia, difieren mucho entre los seres humanos. Ello depende sobre todo de la energía vital poseída en el punto inicial y de la actitud desarrollada ante el sufrimiento.

El pensamiento humano no puede reconocer la realidad de la desgracia. Si alguien reconoce la realidad de la desgracia, debe decirse: “Un juego de circunstancias que yo no controlo puede quitarme cualquier cosa en cualquier momento, incluyendo todas esas cosas tan mías que las considero como si fueran yo. No hay nada mío que yo no pueda perder. Un accidente en cualquier momento puede hacer desaparecer esto que soy y poner en su lugar cualquier otra cosa vil y despreciable”.

Pensar así con toda el alma equivale a tener la experiencia de la nada. Es el estado de extrema y total humillación que al mismo tiempo es también la condición del pasaje hacia la verdad. Es una muerte del alma. Es por lo cual el espectáculo de la desdicha, de la extrema aflicción -al desnudo- causa al alma la misma retracción



que causa la proximidad de la muerte a la carne. [...]

Escuchar a alguien, es ponerse en su lugar mientras habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma se encuentra mutilada por la desgracia, o en inminente peligro de serlo, equivale a aniquilar la propia alma. Es más difícil de lo que sería el suicidio para un niño feliz de vivir. Así, los desdichados no encuentran quien les escuche. Se hallan en el estado en el que se encontraría alguien a quien se le hubiere cortado la lengua y quien por momentos olvidara su incapacidad.

Es por lo cual no hay esperanza alguna para el vagabundo de pie ante el magistrado. Si a través de sus balbuceos se expresa algo desgarrador, que penetra el alma, ello no será escuchado ni por el magistrado ni por los espectadores. Es un grito mudo. Y los desdichados entre sí permanecen casi siempre tan sordos los unos a los otros. Y cada desventurado, bajo el apremio de la indiferencia general, trata por medio de la mentira o de la inconciencia de hacerse sordo a sí mismo.

Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar a un alma a través de su propio aniquilamiento hasta el lugar donde se recoge el tipo de atención que, sola ella, permite ser atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa y esta atención es amor.

Puesto que la desgracia y la verdad necesitan, para ser entendidas, de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino uno. El espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino una especial forma de la atención, que es puro amor.

Por una disposición eterna de la Providencia, todo lo que un hombre produce en todo ámbito, cuando el espíritu de justicia y de verdad lo dominan, se encuentra revestido con el resplandor de la belleza.

La belleza es aquí abajo el misterio supremo. Es un resplandor que solicita la atención, pero que no le otorga ningún móvil para durar. La belleza siempre promete y jamás entrega nada; suscita un hambre,

pero no hay en ella alimento para la parte del alma que trata, aquí abajo, de satisfacerse; no tiene alimento sino para aquella parte del alma que contempla, que mira. Suscita el deseo, y hace sentir claramente que no hay en ella nada que desear, porque lo que se desea sobre todo es que nada en ella cambie. Si no busca uno expedientes para salirse del delicioso tormento que ella inflige, el deseo puede transformarse en amor, y se forma entonces un germen de la facultad de atención gratuita y pura.

En la misma medida en que la desgracia es horripilante, la expresión verdadera de la desgracia es soberanamente bella. [...] El resplandor de la belleza cae sobre la desgracia gracias a la luz que se desprende del espíritu de justicia y de amor, que es lo único que permite al pensamiento humano mirar y reproducir su semblante tal cual es. [...]

Todo lo que procede del amor puro se encuentra iluminado por el resplandor de la belleza.

La belleza es sensible, aunque muy confusamente mezclada a cantidades de falsas imitaciones, en el interior de la celda en la que todo pensamiento primero se encuentra enclaustrado. [...]

Justicia, verdad, belleza son hermanas aliadas. Con tres palabras tan hermosas no hay necesidad de irse a buscar otras.

La justicia consiste en velar porque no se le haga mal a los seres humanos. Se le hace mal a un ser humano cuando éste en su interior grita: “¿Por qué es que me hacen daño?”. [...]

El otro grito que a menudo se oye: “¿Por qué el otro tiene más que yo?” está ligado al derecho. Hay que aprender a distinguir estos dos gritos y hacer callar al segundo lo más que se pueda, con la ayuda de un código, tribunales ordinarios y la política. Para formar mentes capaces de resolver los problemas situados en este ámbito basta con la Escuela de Derecho.

Pero el grito: “¿Por qué me hacen daño?” plantea problemas

muy distintos, para los que es indispensable el espíritu de verdad, de justicia, de amor.

En toda alma humana asciende continuamente la plegaria que no le sea hecho un mal. El texto del *pater* dirige esta plegaria a Dios. Pero Dios no tiene el poder de preservar del mal sino a la parte eterna de un alma que ha entrado en contacto real y directo con Él. El resto del alma, el alma entera en alguien que no ha recibido la gracia del contacto real y directo con Dios, se encuentra abandonada a las voluntades de los hombres y a las vicisitudes de las circunstancias.

Así pues le incumbe a los seres humanos vigilar porque no se les haga daño a los seres humanos. [...] Se le puede transmitir mal a un ser humano adulándolo, proveyéndole bienestar, placeres; pero más a menudo los hombres les hacen daño a los hombres por medio del mal.

La sapiencia eterna sin embargo no deja al alma humana enteramente a merced de las vicisitudes de los sucesos y de la voluntad de los hombres. El mal perpetrado desde el exterior a un ser humano en la forma de herida exaspera el deseo del bien y suscita así automáticamente la posibilidad de un remedio. Cuando la herida ha penetrado profundamente, el bien deseado es el bien perfectamente puro. La parte del alma que pregunta: “¿Por qué me hacen daño?” es la parte profunda que en todo ser humano, aun en el más manchado, ha permanecido desde la primera infancia perfectamente intacta y perfectamente inocente.

Preservar la justicia, proteger a los hombres de todo mal es primero impedir que se les haga mal. Para aquéllos a quienes se les ha hecho mal, es borrar de ellos las consecuencias materiales, poner a las víctimas en una situación en la que la herida, si ésta no ha penetrado demasiado profundamente, sea curada naturalmente por el bienestar. Pero para aquéllos en los que la herida ha destrozado al alma entera, es además y sobre todo calmar la sed dándole a beber de un bien perfectamente puro... Los que se han hecho extraños al bien hasta el punto de buscar distribuir el mal a su alrededor no pueden ser reintegrados al bien sino por medio de la perpetración del mal. Hay que infligirles el mal hasta que se despierte

en el fondo de sí mismos la voz perfectamente inocente que dice con sorpresa: “¿Por qué me hacen daño?” Esta parte inocente del alma del criminal necesita recibir alimento y crecer hasta que pueda constituirse ella misma en tribunal en el interior del alma, para juzgar los crímenes pasados, para condenarlos, y seguidamente, con el socorro de la gracia, para perdonarlos. La operación del castigo entonces queda completa; el culpable queda reintegrado al bien, y debe ser pública y solemnemente reintegrado a la sociedad.

El castigo no es sino eso\*. Incluso la pena capital, aunque excluye la reintegración a la sociedad en el sentido literal, no debe ser otra cosa. El castigo es tan sólo un procedimiento para aportarles bien puro a hombres que no lo desean; el arte de castigar es el arte de despertar en los criminales el deseo del bien puro por medio del dolor o, incluso, de la muerte.

Pero hemos perdido hasta la noción del castigo. Ya no sabemos en qué consiste hacer un bien. Para nosotros concluye con el acto de infligir el mal. Es por eso que en la sociedad moderna sólo una cosa resulta más terrible que el crimen, y esto es la justicia represiva.

A los criminales, el verdadero castigo; a los desventurados que la desgracia ha mordido hasta el fondo del alma, una ayuda capaz de llevarlos a aplacar su sed en fuentes sobrenaturales; a todos los demás, un poco de bienestar, mucha belleza, y la protección contra los que les harían daño; por todos lados la limitación rigurosa del tumulto de mentiras, de propagandas y de opiniones; el establecimiento de un silencio en el que la verdad pueda germinar y madurar; es esto lo que se les debe a los hombres.

Para asegurarles esto, no se puede contar sino con los seres que han pasado del otro lado de cierto límite. Se dirá que son demasiado pocos. Probablemente son raros, y sin embargo no se les puede contar; la mayoría se encuentran escondidos. El bien puro nos es enviado del cielo en cantidades imperceptibles, ya sea en cada alma,

---

\* *N. de T.*: En su significado original, quería decir “enseñanza”, es decir, el castigo como “enseñanza” dejó de ser castigo hace rato, convirtiéndose en venganza.

ya sea en la sociedad. “La semilla de la mostaza es la más pequeña de todas”. Proserpina no comió sino una sola pepita de granada. Una perla que cae en el fondo de un campo no es visible. Uno no se da cuenta de la presencia de la levadura mezclada con la pasta.

Pero igual que sucede en las reacciones químicas con los catalizadores, las bacterias, de las que la levadura es un ejemplo, de la misma forma en las cosas humanas, las imperceptibles pepitas de bien puro operan de modo decisivo por su única presencia, si se les pone donde hacen falta. [...] Más se lograría si la mayor parte de quienes detentan hoy trozos de la autoridad espiritual sintieran la obligación de jamás proponerles a las aspiraciones de los hombres sino algo del bien real y perfectamente puro.

Cuando se habla del poder de las palabras se trata siempre del poder de la ilusión y del error. Pero, por efecto de una disposición providencial, existen ciertas palabras que bien usadas tienen en sí la virtud de iluminar y de elevar hacia el bien. Son las palabras a las que corresponde una perfección absoluta e inalcanzable para nosotros. La virtud de la iluminación y tracción hacia la altura reside en esas palabras mismas, en esas palabras como tales, no en ninguna concepción. Puesto que hacer de ellas un buen uso es, ante todo, no hacer que les corresponda ninguna concepción. Lo que expresan es inconcebible. Dios y verdad son tales palabras. También justicia, amor, bien\*.

Semejantes palabras son peligrosas de utilizar. Su uso es un suplicio. Para que su uso sea legítimo, es necesario al mismo tiempo no encerrarlas en ninguna concepción humana y juntarles tan sólo concepciones y acciones directas y exclusivamente inspiradas por la luz. De lo contrario son rápidamente reconocidas por todos como mentiras. [...]

La subordinación de la persona a lo colectivo está en la

---

\*N. de T.: A pesar de las seducciones intrínsecas de la palabra “libertad”, Simone Weil no la menciona en esta categoría; quizá intuyó los abismos lógicos a los que su uso no condicionado precipitan, tal como nos hacen ver los análisis de Chenavier en este mismo libro. Sin embargo, Dios, según la extremadamente libertaria visión weiliana, renuncia a la omnipotencia para que el hombre pueda ser libre, siendo que *la libertad es la condición sine qua non del amor*. Y, en el “Cuadro teórico de una sociedad libre”.

naturaleza de las cosas como la del gramo al kilogramo sobre la balanza. Pero una balanza puede ser tal que el kilogramo ceda al gramo. Basta que uno de los brazos sea más de mil veces más largo que el otro. La ley del equilibrio vence soberanamente sobre las desigualdades de los pesos. Pero jamás el peso inferior habrá de vencer al superior sin una relación entre ellos en la que sea cristalizada la ley del equilibrio.

Igualmente, la persona no puede ser protegida contra lo colectivo y la democracia asegurada sino gracias a una cristalización en la vida pública del bien superior, impersonal y sin relación con ninguna forma política.

La palabra persona, es cierto, con frecuencia es aplicada a Dios. Pero en el pasaje en el que Cristo le propone a los hombres a Dios mismo como modelo de una perfección que les es mandada cumplir, no aparece solamente la imagen de una persona, sino sobretodo la de un orden impersonal: “Convertíos en hijos de vuestro Padre, el de los cielos, en hacer que el Sol amanezca sobre los injustos como sobre los justos y que la lluvia caiga sobre los justos como sobre los injustos”.

Este orden impersonal y divino del universo tiene por imagen entre nosotros la justicia, la verdad, la belleza. Nada inferior a estas cosas es digno de servir de inspiración a los hombres que aceptan morir.

Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad.

Hay que inventarlas porque son desconocidas y es imposible

---

(Opresión y Libertad) opina que: “ya es hora de renunciar al sueño de la libertad y de decidirse a concebirla” [...] “La verdadera libertad”, dirá, “no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción”.

dudar que sean indispensables.

## PROFESIÓN DE FE: ESTUDIO PARA UNA DECLARACIÓN DE LAS OBLIGACIONES HACIA EL SER HUMANO\*

Simone Weil

Existe una realidad situada fuera de este mundo, es decir fuera del espacio y del tiempo, fuera del universo mental del hombre, fuera de todo territorio que las facultades humanas pueden penetrar.

A esta realidad corresponde, en el centro del corazón del hombre, una exigencia de bien absoluto que allí habita siempre y que jamás encuentra objeto en este mundo.

Esta realidad también es revelada aquí abajo por los absurdos, las contradicciones insolubles, contra los que choca siempre el pensamiento humano cuando se mueve exclusivamente en este mundo.

Así como la realidad de este mundo es el único fundamento de los hechos, igualmente la otra realidad es el único fundamento del bien.

Es de ella únicamente que desciende a este mundo todo el bien susceptible de existir; toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la conducta

---

\* *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, pp. 77-84, y pp. 49-60 de *Profesión de fe*. N. de T.: Me he tomado la libertad de poner en *itálica* su exposición de los principales puntos concernientes a "*las necesidades terrestres del cuerpo y del alma*".

humana a las obligaciones.

El único intermediario mediante el cual el bien puede descender de su ámbito al de los humanos lo constituyen esos seres, entre los hombres, quienes mantienen su atención y su amor orientados hacia la otra realidad.

Aunque se encuentre fuera del alcance de todas las facultades humanas, el hombre posee el poder de dirigir hacia ella su atención y su amor.

Nadie jamás se puede permitir suponer que un hombre, quienquiera que éste sea, está privado de ese poder.

Este poder aquí abajo no es real sino en la medida en que es ejercido. La única condición para que se ejerza es el consentimiento.

Este consentimiento puede ser formulado. Puede no serlo, ni siquiera aparecer claramente a la conciencia, aunque tenga lugar en el alma. A menudo no tiene lugar de hecho, aunque sea expresado por el lenguaje. Formulado o no, la condición única suficiente es que de hecho tenga lugar.

A quienquiera de hecho consienta en centrar su atención y su amor fuera del mundo hacia la realidad situada más allá de todas las facultades humanas, le es dado acceder a esa realidad. En ese caso, más temprano o más tarde, desciende sobre él un bien que a través de sí brilla a su alrededor.

La exigencia de bien absoluto que habita en el centro del corazón, y el poder, aunque virtual, de orientar la atención y el amor fuera del mundo y de recibir de él algo del bien, constituyen juntos un nexo que enlaza a cada hombre sin excepción con la otra realidad.

Quienquiera reconoce esa otra realidad reconoce también ese nexo. A causa de él, considera a todo ser humano sin excepción alguna como algo sagrado a quien se debe demostrar respeto.



No existe ningún otro móvil posible para el respeto universal de todos los seres humanos. Cualquiera que sea la fórmula de creencia o de no creencia que haya escogido, aquél cuyo corazón se incline a practicar ese respeto reconoce de hecho una realidad otra, fuera del mundo. Aquél a quien ese respeto es de hecho extraño, a ése, la otra realidad también le es extraña.

La realidad de este mundo está compuesta de diferencias. Objetos desiguales solicitan desigualmente la atención. Un cierto juego de circunstancias o una cierta atracción proponen a la persona de algunos seres humanos a la atención. Gracias al efecto de diferentes circunstancias y de cierta ausencia de atracción, otros permanecen anónimos. Escapan a la atención o, si ésta es dirigida hacia ellos, la misma no distingue más que los elementos de una colectividad.

La atención que habita este mundo es enteramente sumisa al efecto de esas desigualdades, y puede menos aún sustraerse a él mientras no lo discierna.

Entre las desigualdades de hecho, el respeto no puede ser el mismo hacia todos mientras no se dirija a algo que es idéntico en todos. Los hombres son distintos en todas las relaciones que los unen a cosas situadas en este mundo, sin excepción alguna. No hay de idéntico en ellos más que la presencia de un nexo con la otra realidad.

Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en la medida en que se les puede concebir como constituidos por una exigencia central de bien alrededor del cual se encuentra dispuesta la materia psíquica y carnal.

La atención orientada fuera del mundo sola ella tiene contacto, de hecho, con la estructura esencial de la naturaleza humana. Sólo ella posee una facultad siempre idéntica de proyectar luz sobre un ser humano quienquiera éste sea.

Quienquiera tenga esta facultad tiene también, de hecho, la atención orientada fuera del mundo, se dé o no cuenta de ello.

El nexo que ata a cada ser humano a la otra realidad está, al igual que esa otra realidad, fuera del alcance de todas las facultades humanas. El respeto que este nexo hace experimentar desde el instante cuando es reconocido no puede ser manifestado.

Ese respeto no puede encontrar aquí abajo ninguna especie de expresión directa. Si no es expresado, no tiene existencia. Existe para él una posibilidad de expresión indirecta.

El respeto inspirado por el nexo del hombre con la realidad que es extraña a este mundo se le manifiesta a aquella parte del hombre que está situada en este mundo.

La realidad de este mundo es la necesidad. La parte del hombre ahí situada es la parte que se encuentra abandonada a la necesidad y sumida a la miseria que ésta provoca.

Existe una sola posibilidad de expresión indirecta de ese respeto que se siente por el ser humano; esta posibilidad nos la dan las necesidades de los hombres en este mundo: las necesidades terrestres del cuerpo y del alma.

Esta posibilidad está fundada por un contacto establecido en la naturaleza humana entre la exigencia del bien que es la esencia misma del hombre y la sensibilidad. Nada autoriza jamás a pensar de ningún hombre que este enlace no exista en él.

Gracias a ese contacto, cuando, como resultado de las omisiones de los demás hombres, la vida de un ser humano se ve destruida o mutilada por una herida o por alguna privación del alma o del cuerpo, no es tan sólo la sensibilidad en él lo que sufre el golpe, sino también su aspiración al bien. Entonces ha habido sacrilegio contra aquello que en el hombre es sagrado.

La sensibilidad puede, al contrario, ser lo único alcanzado en el caso de que un hombre sufra una privación o una herida debido

exclusivamente al mecanismo de fuerzas naturales, o si él se da cuenta de que los que aparentemente le infligen esa privación, lejos de desear hacerle daño, tan sólo obedecen a una necesidad por él mismo reconocida.

La posibilidad de expresión indirecta del respeto hacia el ser humano es el fundamento de la obligación. La obligación tiene como objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos quienquiera que éstos sean. A cada necesidad responde una obligación. A cada obligación responde una necesidad. No hay otro tipo de obligación relativa a las cosas humanas. Si uno cree percibir otras, o son falsas, o es por un error que no han sido clasificadas bajo esta categoría.

Quienquiera tenga su atención y su amor dirigidos de hecho hacia la realidad extraña al mundo, reconoce al mismo tiempo que está obligado, en la vida pública y privada, por el único y perpetuo deber de remediar, en el orden de 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 quienquiera que éste sea.

El límite que corresponde a los linderos del poder y al orden de las responsabilidades no es legítimo más que si lo posible ha sido cumplido para llevar la necesidad que impone ese límite al conocimiento de los que sufren sus consecuencias, sin ninguna mentira y de forma tal que ellos puedan consentir a reconocerlo.

Ninguna concurrencia o circunstancia salva jamás a nadie de esta obligación universal. Las circunstancias que parecen dispensarlo a uno en relación con un hombre o con una categoría de hombres no lo imponen sino de forma más imperiosa.

El pensamiento de esta obligación circula entre todos los hombres de forma muy diferente y en grados de claridad muy desiguales. Los hombres se inclinan más o menos fuertemente ya sea a consentir, ya sea a rechazar, adoptarla como regla de conducta.

El consentimiento lo más a menudo está mezclado con la mentira. Cuando no hay mentira, la práctica no se da sin flaquezas. El rechazo hace caer en el crimen.

La proporción de bien y de mal de una sociedad depende, por una parte, de la proporción de consentimiento y de la proporción de rechazo, y por otra, de la distribución del poder entre los que consienten y los que rechazan.

Todo poder, sea cual sea su naturaleza, abandonado en manos de un hombre que no ha acordado a esta obligación un claro consentimiento, total y sin mentira, es un poder mal situado.

De parte de un hombre que ha escogido el rechazo de esta obligación, el ejercicio de una función, grande o pequeña, pública o privada que abandona entre sus manos destinos humanos, constituye en sí una actividad criminal. Son cómplices todos los que, conociendo su pensamiento, le autorizan a ejercer tal función.

Un estado cuya doctrina oficial constituye una provocación al crimen, se ha puesto, en su totalidad, dentro del crimen. No le queda la más leve traza de legitimidad.

A un sistema de leyes le falta la esencia misma de la ley cuando en él nada ha sido previsto para impedir tal crimen. Un sistema de leyes que provee medidas para impedir ciertas formas de este crimen, pero no otras, no posee sino en parte el carácter de ley.

Un gobierno cuyos miembros cometen ese crimen o lo autorizan por debajo de ellos es traidor a su función.

No importa qué tipo de colectividad, de institución, de modo de vida colectiva, cuyo funcionamiento normal implique o conlleve la práctica de este crimen, padece por ello de ilegitimidad y está sujeta a reforma o a suspensión.

Un hombre se hace cómplice de este crimen si, teniendo una parte grande, pequeña, o mínima en la orientación de la opinión pública, se abstiene de culparlo cada vez que llega a tener conocimiento de él o si a veces se niega a tener dicho conocimiento para no verse obligado a tener que culparlo.

Un país no es inocente de ese crimen si la opinión pública, siendo libre de expresarse, no culpa la existencia de la práctica, o si - suprimida la libertad de expresión- las opiniones que circulan clandestinamente no contienen esa acusación.

El objeto de la vida pública consiste en poner, en la mayor medida posible, todas las formas de poder en manos de los que consienten, de hecho, a ser atados por ese deber que obliga a cada hombre ante los demás seres humanos y de cuyo conocimiento ellos tienen posesión.

La ley es el conjunto de disposiciones permanentes susceptibles de tener dicho efecto.

El conocimiento de la obligación es doble. Comprende el conocimiento del principio y el conocimiento de la aplicación.

Al estar el ámbito de la obligación constituido por las necesidades humanas en este mundo, le incumbe a la inteligencia concebir la noción de necesidad y discernir, distinguir y enumerar las necesidades terrestres del alma y del cuerpo.

Este estudio permanece sujeto a revisión.

## Presentación de las obligaciones

Para concebir de forma concreta la obligación hacia los seres humanos y subdividirla en varias obligaciones, basta con concebir las necesidades terrestres del cuerpo y del alma humana. Cada necesidad es el objeto de una obligación.

Las necesidades de un ser humano son sagradas. Su satisfacción

no puede ser subordinada ni a la razón de Estado ni a ninguna consideración sea ésta de dinero, de nacionalidad, de raza, de color, ni del valor moral u otro atributo de la persona en consideración, ni a ninguna condición cualquiera que sea.

El único límite legítimo a la satisfacción de las necesidades de un ser humano determinado es el que establecen, las necesidades y carencias de otros seres humanos. El límite no es legítimo más que si las carencias de todos los seres humanos reciben el mismo grado de atención.

Se trata solamente de las necesidades terrestres porque son las que el hombre puede satisfacer. Se trata de las necesidades tanto del alma como del cuerpo. El alma tiene sus necesidades y cuando no son satisfechas se encuentra en un estado análogo al de un cuerpo hambriento y mutilado.

*El cuerpo humano tiene sobre todo necesidad de alimento, de calor, de sueño, de higiene, de reposo, de ejercicio, de aire puro.*

Las necesidades del alma pueden en su mayor parte ser ordenadas por parejas que se hacen equilibrio y se completan.

*El alma humana siente necesidad de igualdad y de jerarquía.*

La igualdad es el reconocimiento público, expresado eficazmente en las instituciones y las costumbres, del principio que establece que un grado de atención parejo es debido a las necesidades de todos los seres humanos. La jerarquía es la escala de las responsabilidades. Ya que la atención se inclina a dirigirse y demorarse en las alturas, disposiciones especiales se hacen necesarias para que la igualdad y la jerarquía resulten de hecho compatibles.

*El alma humana tiene necesidad de obediencia consentida y de libertad.*

La obediencia consentida es aquélla que se le otorga a una autoridad porque uno estima que ella es legítima. No es posible en relación con un poder político establecido mediante conquista o

mediante golpe de Estado, ni en relación con un poder económico fundado sobre el dinero. La libertad es el poder de escoger al interior del margen que permiten la constricción directa de las fuerzas de la naturaleza y la autoridad aceptada como legítima. El margen debe ser lo suficientemente grande como para que la libertad no sea una ficción, pero extendido solamente a las cosas inocentes sin que jamás ciertas formas del crimen resulten lícitas.

*El alma humana tiene necesidad de verdad y de libertad de expresión.*

La necesidad de la verdad exige que todos tengan acceso a la cultura del espíritu sin tener que sufrir de un trasplante material ni moral. Exige que no se ejerza jamás en el ámbito del pensamiento ninguna presión material o moral que proceda de una intención ajena a la exclusiva preocupación por la verdad —lo cual implica la prohibición absoluta de toda propaganda sin excepción. Exige la protección contra el error y la mentira, lo cual transforma en falta reprobable toda falsedad material que pueda ser evitada de forma pública. Exige que se proteja la salud pública de los venenos en el campo del pensamiento.

Pero la inteligencia tiene la necesidad, para ejercitarse, de poderse expresar sin que ninguna autoridad la limite. Se necesita, pues, un campo de investigación intelectual independiente pero accesible a todos y donde ninguna autoridad intervenga.

*El alma humana necesita, por un lado, de soledad e intimidad; por otro lado, de vida social\*.*

*El alma humana tiene necesidad de propiedad personal y colectiva.*

La propiedad personal nunca está constituida por la posesión de una suma de dinero, sino por la apropiación de objetos concretos tales como casa, campo, muebles, utensilios, que el alma contempla como una prolongación de sí misma y de su cuerpo. La justicia exige que la propiedad personal, de tal forma comprendida, sea

---

\* N. de T.: No da explicación adicional, quizá porque resulta demasiado obvio. ¿Qué más podría decirse?

inalienable como la libertad.

La propiedad colectiva no se define por un título jurídico sino por el sentimiento de un medio humano que contempla ciertos objetos materiales como una prolongación o cristalización de sí mismo. Este sentimiento se hace posible mediante ciertas condiciones objetivas.

La existencia de una clase social que se defina por la falta de propiedad personal y colectiva es tan bochornosa como la esclavitud.

*El alma humana necesita de castigo y de honor.*

Todo ser humano que mediante el crimen se ha colocado fuera del bien necesita ser reintegrado al bien por medio del dolor. El dolor debe ser infligido con vista a conducir al alma a reconocer un día, libremente, que ha sido infligido con justicia. Esta reintegración en el bien es el castigo. Todo ser humano inocente, o que ha terminado de expiar, necesita que su honorabilidad sea reconocida como igual a la de cualquier otro.

*El alma humana necesita de participación disciplinada en una tarea común de utilidad pública, y necesita de iniciativa personal en esa participación.*

*El alma humana necesita seguridad y riesgo.*

El miedo a la violencia, al hambre, o a cualquier otro mal extremo, constituye una enfermedad del alma. El aburrimiento causado por la ausencia de todo riesgo es también una enfermedad del alma.

*El alma humana necesita por encima de todo sentirse arraigada en varios ambientes naturales y comunicarse con el universo a través de ellos. La patria, los ambientes definidos por la lengua, por la cultura, por un pasado histórico común, por la profesión, la localidad, son ejemplos de ambientes naturales.*

Es criminal todo lo que tenga por efecto desarraigar a un ser humano o impedirle que pueda echar raíces.

El criterio que permite reconocer que en algún lugar las



necesidades de los seres humanos están siendo satisfechas es una expansión o dilatación de la fraternidad, del júbilo, de la belleza, de la felicidad. Allí donde hay repliegue sobre sí mismo, tristeza, fealdad, hay privaciones por curar.

## Aplicación práctica

Para que esta declaración se convierta en la inspiración práctica de la vida del país, la primera condición es que sea adoptada con esa intención por el pueblo. La segunda condición es que cualquiera que ejerza o desee ejercer un poder, no importa de qué naturaleza -político, administrativo, espiritual u otro- sea obligado a comprometerse a tomarla como regla práctica de su conducta.

En ese caso, el carácter uniforme y universal de la obligación es en cierta medida modificado por las responsabilidades particulares que un poder particular implica. Es por lo cual habría que añadirle a la fórmula del compromiso: “...prestándole la más especial atención a los seres humanos que dependen de mí”.

La violación de un compromiso tal, ya sea de palabra, ya sea de hecho, debe ser siempre susceptible de castigo. Pero la aparición de instituciones y costumbres que permitan castigarla, en la mayoría de los casos requiere de varias generaciones.

El asentimiento a esta declaración implica un esfuerzo continuo por hacer aparecer lo más rápidamente posible dichas instituciones y dichas costumbres.



## NOTA SOBRE LA SUPRESIÓN GENERAL DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS\*

Simone Weil

La palabra partido se toma aquí en la significación que tiene en el continente europeo. La misma palabra en los países anglo-sajones designa una realidad muy distinta. Tiene su raíz en la tradición inglesa y no es trasplantable. Un siglo y medio de experiencia lo demuestra suficientemente. En los partidos anglo-sajones interviene un elemento de juego, de deporte, que no puede existir sino en una institución que, para empezar, es plebeya.

La idea de partido no entraba en la concepción política francesa de 1789 sino como un mal a evitarse. Pero tuvo su club de los Jacobinos. Al principio no fue sino un lugar de libre discusión. No fue ninguna especie de mecanismo fatal la que lo transformó. Fue sólo la presión de la guerra y de la guillotina lo que lo convirtió en un partido totalitario.

---

\* Condensado de los *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, pp. 126-148; pp. 61-73 de *Profesión de fe*.

N. de T.: He respetado el uso de la palabra “*bombres*” para referirse al “*ser humano*” con tal de no violentar demasiado el texto, y porque “*bombre*” sigue refiriéndose a la especie humana sin distinción de género... Pero, he traducido “*ser humano*” en algunos lugares para no sobrecargar el texto con un término que ha sido materia de luchas creo que finalmente poco eficaces. El de la arroba en español para referirse a ambos géneros, que ciertamente deben ser distinguidos en su momento, o donde resulte pertinente, provee un expediente simpático, útil y eficaz pero técnicamente problemático. El vocablo “*esprit*” puede traducirse como “*mente*” o “*espíritu*”; en este texto se traduce como mente, refiriéndose ésta al pensamiento humano, a la “*razón*” -y, traduzco “*espíritu*” donde puede interpretarse algo que va más lejos de lo que atañe a la “*mente*” así entendida... el lado

La lucha de las distintas facciones bajo el Terror fueron gobernadas por el pensamiento tan bien formulado por Trotsky: “Un partido en el poder y todos los demás en la cárcel.” Así sobre el continente de Europa el totalitarismo es el pecado original de los partidos.

Es por un lado la herencia del Terror, por otro lado la influencia del ejemplo inglés, las que instalaron a los partidos en la vida pública europea. El hecho de que existan no es de ninguna forma un motivo para conservarlos. Sólo el bien es un motivo legítimo de conservación. El mal de los partidos políticos salta a los ojos. El problema a examinar es si en ellos existe un bien más poderoso que el mal y que haga deseable su existencia.

Pero resulta mucho más pertinente preguntar: ¿Hay acaso en ellos tan siquiera una parcela infinitesimal de bien? ¿No son ellos acaso un mal en el estado puro o casi puro?

Si son malos, no cabe duda que de hecho y en la práctica no puedan producir sino mal. Esto es un artículo de fe. “Un buen árbol no puede jamás producir malos frutos, ni un árbol podrido hermosas frutas”.

---

impersonal de la persona con la cual la “*mente*” ciertamente está conectada. Dos y dos son cuatro es una verdad impersonal, dice, mientras que los errores vienen de la persona. La esperanza del diálogo y la resolución de los problemas proviene de que *sí* hay forma de ponerse de acuerdo, descartando lo personal de nuestros errores y abriéndonos al inevitable consenso del 2 más 2 son 4. Que en algunas nomenclaturas éste no sea el caso no le resta verdad al hecho de que se trata de una verdad que todos somos capaces de compartir y gracias a la cual el ideal de “consenso” que propone el “zapatismo” parecería ser algo perfectamente viable y, además de viable, justo y bueno. Porque: sí es posible lograr que la mayoría reconozca la verdad de lo justo, lo bueno y lo bello -que sería lo *necesario*: la realización del “bien” de todos con base en un buen manejo, transparente, de las “cuentas” que interesan a la comunidad local, regional, global. Dos más dos siguen siendo cuatro. El consenso es posible solamente fuera del espíritu de partido y de un apasionamiento partidista que impida que el pensamiento guíe los intercambios; es posible sólo por medio del diálogo, proceso totalmente ajeno al del “debate” en relación al por y al contra y que sólo al final de un largo proceso de análisis, de redefinición de los términos del lenguaje -para que éstos puedan resultar *eficaces*- podría intervenir con provecho. De ahí la importancia del compromiso fundamental con la palabra, que aunque a lo mejor no lo hayan dicho, o sabido, resulta ser el primer “acuerdo tolteca”... “Las ideas están hechas para circular, no para confrontarse las unas a las otras” (Simone Weil). Creo que no se puede expresar mejor el significado del compromiso con la palabra.

Pero primero es necesario reconocer cuál es el criterio del bien.

No puede ser sino la verdad, la justicia, y, en segundo lugar, la utilidad pública.

La democracia, el poder del mayor número, no son bienes. Son medios con miras al bien, estimados eficaces con o sin razón. Si la República de Weimar, en lugar de Hitler, hubiera decidido por las vías más rigurosamente parlamentarias y legales meter a los judíos en campos de concentración y torturarlos con refinamiento hasta la muerte, las torturas no habrían tenido un átomo de legitimidad más de lo que tienen ahora. Pues bien, semejante desarrollo no es para nada inconcebible.

Sólo lo que es justo es legítimo. El crimen y la mentira no lo son en ningún caso.

Nuestro ideal republicano procede enteramente de la noción de voluntad general derivada de Rousseau. Pero el sentido de la noción se perdió casi enseguida, puesto que es compleja y requiere un grado de atención elevado.

Aparte de ciertos capítulos, pocos libros son tan hermosos, fuertes, lúcidos y claros como *El contrato social*. Se dice que pocos libros han tenido tanta influencia. Pero de hecho todo sucedió y continúa como si jamás hubiera sido leído.

Rousseau partía de dos evidencias. La una, que la razón discierne y escoge la justicia y la utilidad inocente, y que todo crimen tiene por móvil la pasión. La otra, que la razón es idéntica en todos los hombres, mientras que las pasiones, lo más a menudo, difieren. En consecuencia, si cada cual reflexiona sobre un problema general enteramente solo y expresa una opinión, y si seguidamente las opiniones son comparadas entre sí, probablemente han de coincidir por el lado justo y razonable de cada una y diferirán por el lado de las injusticias y de los errores.

Es únicamente en virtud de un razonamiento semejante que se admite que el consenso universal indica la verdad.

La verdad es una. La justicia es una. Los errores, las injusticias son indefinidamente variables. Así los seres humanos convergen en lo justo y verdadero, mientras que la mentira y el crimen los hace indefinidamente separarse. Siendo la unión una fuerza material, puede esperarse encontrar un recurso para hacer que la verdad y la justicia aquí abajo resulten materialmente más fuertes que el crimen y el error.

Para ello es necesario disponer de un mecanismo adecuado. Si la democracia constituye un mecanismo tal, es buena. De otra forma no.

Un deseo injusto, común a toda la nación, no era de ninguna forma superior, a los ojos de Rousseau —y estaba en lo cierto—, al deseo injusto de un hombre.

Rousseau pensaba solamente que, lo más a menudo, un deseo común a todo un pueblo es de hecho conforme a la justicia, dada la neutralización mutua y la compensación de las pasiones particulares. Era para él el único motivo de preferir el deseo del pueblo a un deseo particular.

Es así como una cierta masa de agua, aunque compuesta de partículas que se mueven y se precipitan sin cesar, se encuentra en un equilibrio y un reposo perfectos. Le devuelve a los objetos sus imágenes con una veracidad irreprochable. Indica perfectamente el plan horizontal. Dice sin error la densidad de los objetos que se sumergen en él.

Si individuos apasionados, inclinados por la pasión al crimen y a la mentira se conforman de la misma manera en un pueblo verídico y justo, entonces es bueno que el pueblo sea soberano. Una constitución democrática es buena si en primer lugar logra crear en el pueblo tal estado de equilibrio y si, seguidamente, permite que los deseos del pueblo sean ejecutados.

El verdadero espíritu de 1789 consiste en pensar, no que una

cosa sea justa porque el pueblo la quiere, sino que en ciertas condiciones el deseo del pueblo tiene más posibilidades que ningún otro deseo de ser conforme a la justicia.

Hay varias condiciones indispensables para poder aplicar la noción de voluntad general. Dos en particular deben retener la atención.

Una es que en el momento en que el pueblo toma conciencia de uno de sus deseos y lo expresa, no haya ninguna especie de pasión colectiva.

Es enteramente evidente que el razonamiento de Rousseau se va por los suelos desde el momento en que hay pasión colectiva. Rousseau lo sabía muy bien. La pasión colectiva es un impulso para el crimen y para la mentira, infinitamente más poderosa que ninguna pasión individual. Los malos impulsos, en este caso, lejos de neutralizarse, se apoyan mutuamente hasta la milésima potencia. La presión es casi irresistible, excepto para los santos auténticos.

Un agua puesta en movimiento por una corriente violenta, impetuosa, no refleja ya los objetos, no tiene ya una superficie horizontal, no indica ya las densidades. Y poco importa que sea movida por una sola corriente o por cinco o seis corrientes que se entrechocan y crean remolinos. Ella se encuentra igualmente enturbiada en ambos casos.

Con que una sola pasión colectiva se ampare de todo el país, el país entero cae unánimemente en el crimen. Si dos o cuatro o cinco o diez pasiones colectivas lo dividen, está dividido en varias bandas de criminales. Las pasiones divergentes no se neutralizan, como sucede con una empolvada de pasiones individuales fundidas en una masa; el número es demasiado pequeño, la fuerza de cada una demasiado grande como para que pueda haber neutralización. La lucha las exaspera. Entrechocan con un ruido verdaderamente infernal, y que hace imposible escuchar tan si quiera un segundo la voz de la justicia y de la verdad, siempre casi imperceptible.

Cuando hay pasión colectiva en un país, hay probabilidad de que cualquier voluntad particular se encuentre más cerca de la

justicia y de la razón que la voluntad general o, más bien, lo que constituye su caricatura.

La segunda condición es que el pueblo tenga que expresar su deseo en relación a los problemas de la vida pública, y no hacer solamente una selección de personas. Aún menos una selección de colectividades irresponsables. Puesto que la voluntad general no tiene ninguna relación con ese tipo de selección.

Si hubo en 1789 cierta expresión de la voluntad general, aunque se adoptara el sistema representativo a falta de saber imaginar algún otro, fue porque ciertamente había habido otra cosa a parte de las elecciones. Todo lo que latía con vida a través de todo el país —y el país desbordaba entonces de vida— había buscado expresarse en un pensamiento por medio del órgano de los cuadernos de reivindicaciones. Los representantes se habían hecho conocer en gran medida en el curso de esta cooperación en el pensamiento; aún conservaban su espíritu; sentían al país atento a sus palabras, celoso de revisar si traducían exactamente sus aspiraciones. Durante cierto tiempo —poco tiempo— fueron verdaderamente simples órganos de expresión para el pensamiento público.

Semejante cosa jamás volvería a suceder.

El simple enunciado de estas dos condiciones muestra que no hemos conocido jamás nada que se parezca ni de lejos a una democracia. En lo que llamamos por ese nombre, jamás el pueblo tiene la ocasión ni el modo de expresar su opinión en relación a ninguno de los problemas de la vida pública; y todo lo que escapa a los intereses particulares queda librado a las pasiones colectivas, las cuales son sistemáticamente, oficialmente, alentadas.

El uso mismo de las palabras “democracia” y “república” obliga a examinar con extrema atención los dos problemas que apunto aquí:

¿Cómo de hecho brindarles a quienes componen al pueblo de Francia la posibilidad de expresar a veces un juicio sobre los grandes



problemas de la vida pública?

¿Cómo evitar, en el momento cuando el pueblo está siendo interrogado, que a través de él no circule ninguna especie de pasión colectiva?

Si no se piensa en esos dos puntos, es inútil hablar de legitimidad republicana.

No resulta fácil concebir soluciones. Pero es evidente, después de un examen atento, que toda solución implicaría en primer lugar la supresión de los partidos políticos.

Para apreciar los partidos políticos según el criterio de la verdad, de la justicia, del bien público, conviene comenzar por discernir sus caracteres esenciales.

Se pueden enumerar tres:

Un partido político es una maquinaria para la fabricación de pasión colectiva.

Un partido político es una organización construida para ejercer una presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humanos que son sus miembros.

El primer fin y, en último análisis, el único fin de todo partido político es su propio crecimiento, y esto sin límite alguno.

Debido a este triple carácter, todo partido es totalitario en germen y en aspiración. Si no lo es de hecho es solamente porque los que lo rodean no lo son menos que él.

Estas tres características son verdades patentes para todo el que se haya acercado a la vida de los partidos.

El tercero es un caso particular del fenómeno que se produce siempre que lo colectivo domina a los seres pensantes. Se trata de la

inversión de la relación entre fin y medio. Donde quiera, sin excepción, todas las cosas generalmente consideradas como fines son por naturaleza, por definición, por su esencia y de la forma más evidente, tan sólo medios. Podrían citarse tantos ejemplos como se deseara en todos los ámbitos. Dinero, poder, Estado, grandeza nacional, producción económica, diplomas universitarios, y muchas cosas más.

Sólo el bien es un fin. Todo lo que pertenece al ámbito de los hechos es de la categoría de los medios. Pero el pensamiento colectivo es incapaz de elevarse por encima del ámbito de los hechos. Es un pensamiento animal. No tiene la noción del bien más que justo lo suficiente para cometer el error de tomar tal o tal medio por un bien absoluto.

Así con los partidos. Un partido es en principio un instrumento para servir cierta concepción del bien público.

Esto es cierto incluso en relación a quienes están ligados a los intereses de una categoría social, puesto que siempre hay cierta concepción del bien público en virtud de la cual habría coincidencia entre el bien público y ciertos intereses. Pero esta concepción es extremadamente vaga. Esto es cierto sin excepción y casi sin diferencia de grado. Los partidos más inconsistentes y los más estrictamente organizados son iguales en cuanto a lo vago de la doctrina. Ningún hombre, por muy profundamente que haya estudiado la política, sería capaz de una presentación precisa y clara en relación a la doctrina de ningún partido, incluyendo, caso dado, el propio.

Las personas no se confiesan eso a sí mismas. Si se lo confesaran, se encontrarían ingenuamente tentadas de ver en ello una marca de incapacidad personal, a falta de haber reconocido que la expresión: “Doctrina de un partido político” jamás puede, por la naturaleza misma de las cosas, tener significación alguna.

Aun cuando se pasara la vida escribiendo y examinando problemas de ideas, un hombre muy rara vez tiene una doctrina. Una colectividad jamás la tiene. No es una mercancía colectiva.

Puede hablarse, es cierto, de doctrina cristiana, doctrina hindú, doctrina pitagórica, etc... Lo que designa tal palabra no es ni individual ni colectivo; es algo que se sitúa infinitamente por encima de uno y otro ámbito. Es pura y simplemente la verdad.

El fin de un partido político es cosa vaga e irreal. Si fuera real, exigiría un gran esfuerzo de atención, puesto que una concepción del bien público no es cosa fácil de pensar. La existencia del partido es algo palpable, evidente, y no exige ningún esfuerzo para ser reconocida. Es así inevitable que de hecho el partido sea en sí su propio fin.

A partir de ello hay idolatría puesto que Dios sólo es legítimamente un fin en sí.

La transición es fácil. Se postula como axioma que la condición necesaria para que el partido sirva eficazmente a la concepción del bien público en vista del cual existe, es que posea una gran cantidad de poder.

Pero ninguna cantidad finita de poder puede jamás ser vista de hecho como suficiente, sobre todo una vez obtenido. El partido de hecho se encuentra, debido a los efectos de la ausencia de pensamiento, en un estado continuo de impotencia que atribuye siempre a la insuficiencia del poder del cual dispone. Si fuera dueño absoluto del país, las necesidades internacionales imponen límites estrechos.

Así la tendencia esencial de los partidos es totalitaria, no solamente en relación con una nación, sino en relación con el globo terráqueo. Es precisamente porque la concepción del bien público propio a tal o cual partido es una ficción, una cosa vacía, sin realidad, que se impone la búsqueda del poder total. Toda realidad implica por sí misma un límite. Lo que no existe en lo más mínimo no es limitable.

Es por ello que hay afinidad, alianza, entre totalitarismo y mentira.

Muchas personas, es cierto, jamás soñarían con un poder total semejante; tal pensamiento les causaría miedo. La idea es vertiginosa, y para sostenerla se necesita cierto tipo de grandeza.

Los que son así, cuando se interesan en un partido, se contentan con desear su crecimiento, pero como una cosa que no comporta límite alguno. Si cuentan con tres miembros más que el año anterior, o si la colecta aportó cien francos más, están contentos. Pero desean que eso siga indefinidamente en la misma dirección. Jamás concebirían que su partido pudiera tener en ningún caso demasiados miembros, demasiados electores, demasiado dinero.

El temperamento revolucionario lleva a concebir la totalidad. El temperamento pequeño-burgués lleva a instalarse en la imagen de un progreso lento, continuo y sin límite. Pero en ambos casos, el crecimiento material del partido se convierte en el único criterio en relación con el cual se definen, en todas las cosas, el bien y el mal. Exactamente como si el partido fuera un animal de engorda y que el universo hubiera sido creado para hacerlo engordar.

No se puede servir a Dios y a Mammon. Si se tiene un criterio distinto al bien, se pierde la noción del bien.

Desde el momento en que el crecimiento del partido constituye un criterio del bien resulta inevitablemente una presión colectiva del partido sobre el pensamiento de los hombres. Esta presión se ejerce de hecho. Se instala públicamente. Es admitida, proclamada. Esto nos causaría horror si la costumbre no nos hubiera endurecido tanto.

Los partidos son organismos públicamente, oficialmente, constituidos con el fin de matar en las almas el sentimiento de la verdad y de la justicia.

La presión colectiva es ejercida sobre el gran público por la propaganda. El fin confeso de la propaganda es el de persuadir y no el de comunicar luz. Hitler vio muy bien que la propaganda siempre es una tentativa de avasallamiento de las mentes. Todos los partidos hacen propaganda. El que no la hiciera desaparecería por el hecho de que los demás la hacen. Todos confiesan que hacen propaganda. Ninguno es audaz en la mentira hasta el punto de afirmar que él emprende la educación del público, que forma el juicio del pueblo.

Los partidos hablan, es cierto, de educación en relación a quienes han venido a ellos, simpatizantes, jóvenes, nuevos adherentes. Esta palabra es una mentira. Se trata de un adiestramiento para preparar la toma de posesión mucho más rigurosa, ejercida por el partido sobre el pensamiento de sus miembros.

Supongamos un miembro de un partido —diputado, candidato a la diputación, o simplemente militante— que tome en público el siguiente compromiso: “Cada vez que examine cualquier problema político o social, me comprometo a olvidar absolutamente el hecho de que soy miembro de tal grupo, y preocuparme exclusivamente de discernir el bien público y la justicia”.

Semejante lenguaje sería muy mal recibido. Los suyos y muchos otros incluso lo acusarían de traición. Los menos hostiles dirían: “¿Por qué entonces se adhiere a un partido?” —confesando así ingenuamente que con entrar en un partido se renuncia a buscar el bien público y la justicia exclusivamente. Este hombre sería expulsado de su partido, o por lo menos perdería su investidura; seguramente no sería elegido.

Pero lo que es más, ni si quiera parece posible que semejante lenguaje sea sostenido. De hecho, salvo error, jamás lo ha sido. Si palabras en apariencia vecinas a ellas han sido pronunciadas, lo han sido por hombres deseosos de gobernar con el apoyo de partidos a parte de los de ellos mismos. Semejantes palabras sonaban entonces como una especie de falta al honor.

En revancha, se encuentra enteramente natural razonable y honorable que alguien diga: “como conservador...” o “como socialista, pienso que...”

Eso, cierto es, no es lo propio de los partidos. Tampoco se sonroja uno al decir: “Como francés, pienso que...”, “como católico, pienso que...”

Niñitas, que se decían seguidoras de de Gaulle como un

equivalente francés del hitlerismo, añadían: “La verdad es relativa, incluso en geometría”. Tocaban el punto central.

Si no hay verdad, es legítimo pensar de tal o tal forma mientras se encuentra uno siendo de hecho tal o cual otra cosa. Igual que se tienen los cabellos negros, café, rojos o rubios, porque así se es, se emite tal o tal otro pensamiento. El pensamiento, al igual que los cabellos, resulta entonces el producto de un proceso físico de eliminación.

Si se reconoce que hay una verdad, no es permitido pensar sino lo que es verdad. Entonces se piensa tal cosa, no porque se encuentra uno con que es francés o católico o socialista, sino porque la luz irresistible de la evidencia obliga a pensar así y no de otra forma.

Si no hay evidencia, si hay duda, entonces es evidente que en el estado de conocimientos de los que se dispone, el asunto resulta dudoso. Si hay una ligera probabilidad de un lado, es evidente que haya una ligera posibilidad; y así seguidamente. En todo caso, la luz interior acuerda siempre a quien la consulte, una respuesta manifiesta. El contenido de la respuesta es más o menos afirmativo; poco importa. Siempre es susceptible de revisión; pero ninguna corrección puede ser aportada sino por más luz interna.

Si alguien, miembro de un partido, está absolutamente resuelto a no serle fiel en todos sus pensamientos sino a la luz interior exclusivamente y a nada más, no puede hacer conocer esta resolución a su partido. En relación a él se encuentra en estado de mentira.

Se trata de una situación que no puede ser aceptada sino a causa de la necesidad que fuerza a encontrarse en un partido para tomar parte eficazmente en los asuntos públicos. Pero entonces esta necesidad es un mal, y hay que ponerle fin suprimiendo los partidos.

Un ser que no ha tomado la resolución de fidelidad exclusiva a la luz interior instala la mentira en el centro mismo del alma. Las tinieblas interiores son el castigo que recibe.

Vanamente se trataría de salir de tal situación estableciendo una distinción entre libertad interior y disciplina exterior. Porque entonces se hace necesario mentirle al público, hacia quien todo candidato, todo elegido, tiene una obligación particular de llegar a la verdad.

Si me apuro a decir, en nombre de mi partido, cosas que estimo contrarias a la verdad y a la justicia, ¿voy a indicarlo en un anuncio previo? Si no lo hago, miento.

De estas tres formas de la mentira —al partido, al público, a sí mismo— la primera por mucho es la menos mala. Pero si pertenecer a un partido siempre fuerza, en todo caso, a la mentira, la existencia de los partidos es absolutamente, incondicionalmente, un mal.

Solía ser frecuente ver en los anuncios de reunión: el Sr. X expondrá el punto de vista comunista (sobre el problema que es objeto de la reunión). El Sr. Y expondrá el punto de vista socialista. El Sr. Z expondrá el punto de vista radical.

¿Cómo estos desdichados se las arreglaban para conocer el punto de vista que debían exponer? ¿A quién podían consultar? ¿Cuál oráculo? Una colectividad no tiene ni lengua ni pluma. Los órganos de expresión son todos individuales. La colectividad socialista no reside en ningún individuo. La colectividad radical tampoco. La colectividad comunista reside en Stalin, pero él está lejos; no es posible echarle un telefonazo antes de hablar en la reunión.

No, los Sres. X, Y y Z se consultaban a sí mismos. Pero como eran honestos, se ponían primero en un estado mental especial, un estado parecido a aquél en el que los había puesto tan a menudo la atmósfera de los medios comunista, socialista, radical.

Si, en semejante estado, uno se deja llevar por sus reacciones, naturalmente se produce un lenguaje conforme a los “puntos de vista” comunista, socialista, radical.

A condición, por supuesto, de prohibirse rigurosamente todo

esfuerzo de atención con miras a discernir la justicia y la verdad. Si se lograra semejante esfuerzo, se arriesgaría —colmo del horror— a expresar un “punto de vista personal”.

Puesto que en nuestros días, la inclinación hacia la justicia y la verdad es vista como algo que responde a un punto de vista personal.

Cuando Poncio Pilatos le preguntó a Cristo: “¿Qué es la verdad?” Cristo no respondió. Ya había contestado por anticipado diciendo: “He venido a dar testimonio de la verdad”.

No hay más que una respuesta. La verdad son los pensamientos que surgen en la mente de una criatura que piensa únicamente, totalmente, exclusivamente deseosa de la verdad.

La mentira, el error —palabras sinónimas— son los pensamientos de aquéllos que no desean la verdad, y de aquéllos que desean la verdad y otra cosa además. Por ejemplo, los que desean la verdad y además la conformidad con tal o cual pensamiento establecido.

¿Pero cómo desear la verdad sin saber nada de ella? He ahí el misterio de los misterios. Las palabras que expresan una perfección inconcebible para el hombre —Dios, verdad, justicia— pronunciadas interiormente con deseo, sin juntarlas a ninguna concepción, tienen el poder de elevar el alma e inundarla de luz.

Es deseando la verdad en el vacío y sin intentar adivinar por adelantado el contenido, que se recibe la luz. En ello consiste el mecanismo entero de la atención.

Es imposible examinar los problemas espantosamente complejos de la vida pública mientras se mantiene uno atento al mismo tiempo, por un lado, a discernir la verdad, la justicia, el bien público y, por otro, a conservar la actitud que conviene a un miembro de un grupo específico. La facultad humana de atención no es capaz simultáneamente de ambas preocupaciones. De hecho, el que se preocupa por una, abandona la otra.



Pero quien abandona la justicia y la verdad, a ése no le espera ningún sufrimiento. Mientras que el sistema de los partidos comporta las penalidades más dolorosas para la indocilidad. Penalidades que alcanzan casi todo —carrera, sentimientos, amistad, reputación, la parte exterior del honor, a veces incluso la vida familiar. El partido comunista ha llevado el sistema a la perfección.

Incluso para quienes no ceden interiormente, la existencia de penalidades falsea inevitablemente el discernimiento. Puesto que si se quiere reaccionar contra el dominio del partido, esta voluntad de reacción en sí misma constituye un móvil ajeno a la verdad y del cual hay que desconfiar. Pero esta desconfianza también lo es, y así seguidamente. La atención verdadera es un estado tan difícil para el hombre, tan violento, que cualquier confusión personal de la sensibilidad basta para obstaculizarla. De lo cual resulta la imperiosa obligación de proteger tanto como uno pueda la facultad de discernimiento que se lleva en sí mismo contra el tumulto de esperanzas y de temores personales.

Si un hombre hace cálculos numéricos muy complejos sabiendo que será azotado cada vez que obtenga como resultado un número par, su situación es muy difícil. Algo en el lado carnal del alma lo empujará a darle un golpecito con el pulgar a los cálculos para obtener siempre un número impar. Queriendo reaccionar arriesgará encontrar un número par incluso donde no lo hay. Atrapada en esta oscilación, su atención ya no está intacta. Si los cálculos son complejos al punto de exigir de su parte la plenitud de la atención, es inevitable que se equivoque con frecuencia. De nada servirá que sea muy inteligente, muy valiente o muy preocupado por la verdad.

¿Qué deberá hacer? Es muy simple. Si puede escapar de las manos de esas personas que lo amenazan con el látigo, debe escapar. Si ha podido evitar caer entre sus manos, deberá evitarlo.

Exactamente igual sucede con los partidos políticos.

Cuando hay partidos en un país, resulta de ello más tarde o más

temprano un estado de hecho tal, que se hace imposible intervenir eficazmente en los asuntos públicos sin entrar en uno y jugar su juego. Quien se interesa en la cosa pública desea interesarse eficazmente en ella. Así, quienes se inclinan a preocuparse por el bien público, o renuncian a pensar en él y dirigen su atención a otra cosa, o pasan por el laminador de los partidos. En este caso también les llegan preocupaciones que eliminan la del bien público.

Los partidos constituyen un mecanismo maravilloso en virtud del cual, a través de toda la extensión de un país, ni una sola mente otorga su atención al esfuerzo de discernir en los asuntos públicos, el bien, la justicia, la verdad.

De ello resulta que —salvo en un muy pequeño número de coincidencias fortuitas— no se deciden y ejecutan sino medidas contrarias al bien público, a la justicia y a la verdad.

Si se confiara al diablo la organización de la vida pública, no podría ocurrírsele nada más ingenioso.

Si la realidad ha sido un poco menos sombría, es porque los partidos aún no lo habían devorado todo. Pero de hecho, ha sido la realidad un poco menos sombría. Acaso no era exactamente tan sombría como esbozada aquí. El evento ¿acaso no lo ha mostrado?

Es necesario confesar que el mecanismo de opresión espiritual y mental propio a los partidos fue introducido en la historia por la Iglesia Católica en su lucha contra la herejía.

Un converso que entra en la Iglesia —o un fiel que se debate y decide permanecer en ella— ha percibido en el dogma algo de la verdad y del bien. Pero al traspasar el umbral profesa de un solo tiro no inquietarse por los *anathema sit*, es decir, aceptar en bloque todos los artículos llamados “de estricta fe”. Estos artículos él no los ha estudiado. Aun con un alto grado de inteligencia y de cultura, toda una vida no bastaría para tal estudio, visto que ello implica el análisis de las circunstancias históricas de cada condenación.

¿Cómo otorgar su adhesión a afirmaciones que se desconocen? Basta con someterse incondicionalmente a la autoridad de la que ellas emanan.

Es por lo que santo Tomás no quiere sostener sus afirmaciones sino por la autoridad de la Iglesia, a la exclusión de todo otro argumento. Porque, dice él, no necesita más quien la acepta; y ningún argumento convencería a quienes la rechazan.

De esta forma la luz interior de la evidencia, esta facultad de discernimiento acordada desde arriba al alma humana como respuesta al deseo de la verdad, es rechazada, condenada a las tareas serviles, como hacer cuentas; excluye de todas las investigaciones relativas al destino espiritual del hombre. El móvil del pensamiento ya no es el deseo incondicional, no definido, de la verdad, sino el deseo de conformarse con una enseñanza establecida por anticipado.

Que la Iglesia fundada por Cristo haya estrangulado de tal forma el espíritu de la verdad es una trágica ironía —y si, a pesar de la Inquisición no lo logró totalmente, es porque la mística ofrecía un refugio seguro. Esto a menudo ha sido señalado. Pero se ha señalado menos otra ironía trágica. Es que el movimiento de rebelión contra la asfixia de las mentes bajo el régimen inquisitorial tomó una orientación tal que continuó con el trabajo de asfixiar las mentes.

La Reforma y el humanismo del renacimiento, doble producto de esta rebelión, contribuyeron en gran medida a suscitar, después de tres siglos de maduración, el espíritu de 1789. De ello resultó, después de cierta demora, nuestra democracia fundada sobre el juego de los partidos, del cual cada uno es una pequeña Iglesia profana armada con la amenaza de la excomunión. La influencia de los partidos ha contaminado toda la vida mental de nuestra época.

Quien se adhiere a un partido ha percibido, por lo visto, en la acción y la propaganda de este partido, cosas que le parecieron justas y buenas. Pero jamás ha estudiado la posición del partido en relación a todos los problemas de la vida pública. Al entrar en

el partido, acepta posiciones que él desconoce. Así se somete al pensamiento de la autoridad del partido. Cuando, poco a poco, vaya conociendo estas posiciones, las admitirá sin examen.

Es exactamente la situación de quien se adhiere a la ortodoxia católica concebida como lo hace santo Tomás.

Si un hombre dijera, al pedir su tarjeta de membresía: “Estoy de acuerdo con el partido sobre esto y aquel punto: no he estudiado las demás posiciones y me reservo enteramente mi opinión mientras no las haya estudiado”, se le pediría volver a pasar más tarde.

Pero de hecho, salvo excepciones muy raras, el hombre que entra en un partido adopta dócilmente la actitud mental que expresará más tarde por medio de las palabras: “Como monarquista, como socialista, pienso que...” ¡Resulta tan cómodo! Porque esto no es pensar. No hay nada más cómodo que no pensar.

En cuanto a la tercera característica de los partidos, a saber, que son máquinas para la fabricación de pasión colectiva, es tan patente que ni siquiera hace falta establecerlo. La pasión colectiva es la única energía de la cual disponen los partidos para la propaganda exterior y para la presión ejercida sobre el alma de cada miembro.

Se confiesa que el espíritu de partido ciega, hace sorda la justicia, empuja hasta a la gente honesta al más cruel escarnio contra inocentes. Se confiesa, pero no se piensa en suprimir los organismos que fabrican semejante espíritu.

Y sin embargo se prohíben los estupefacientes.

Existen, a pesar de ello, personas dadas a los estupefacientes. Serían más numerosos si el estado organizara la venta de opio y de cocaína en todas las tabaquerías con anuncios de publicidad para alentar el consumo\*.

La conclusión es que la institución de los partidos parece

constituir un mal prácticamente puro. Son malos en principio y en la práctica sus efectos son malos.

La supresión de los partidos sería un bien casi puro. Es eminentemente legítimo en principio y no parece susceptible prácticamente sino de buenos efectos.

Los candidatos no les dirán a los electores: “Tengo tal etiqueta” —lo cual prácticamente no informa de nada al público sobre su actitud en relación a problemas concretos— sino: “Pienso tal y tal cosa en relación con tal y tal gran problema”.

Los elegidos se asociarán y disociarán según el juego natural motivado por las afinidades. Puedo muy bien estar de acuerdo con Sr@ A. sobre la colonización y en desacuerdo con él/la sobre la propiedad campesina; e inversamente para Sr@ B. Si se habla de colonización, iré, antes de la sesión, a platicar un poco con Sr@ A; si se habla de propiedad campesina, con Sr@ B.

La cristalización artificial en partidos coincidía tan poco con las afinidades reales, que un diputado podría estar en desacuerdo, por todas sus actitudes concretas, con un colega de su partido, y de acuerdo con un hombre de otro partido.

¡Cuántas veces, en Alemania, en 1932, un comunista y un nazi discutiendo en la calle han tenido la experiencia de un vértigo mental al constatar que estaban de acuerdo sobre todos los puntos!

Fuera del Parlamento, como existirían revistas de ideas, habría naturalmente alrededor de éstas ciertos *milieux*. Pero éstos deberían ser mantenidos en un estado de fluidez. Es la fluidez lo que distingue un ambiente de afinidad de un partido y le impide tener mala influencia. Cuando uno frecuenta amistosamente al que dirige tal revista, a los que escriben en ella, cuando uno mismo escribe en ella, se está conciente de estar en contacto con el medio que produce la revista. Pero uno no sabe si es parte de ella; no existe una distinción neta entre el interior y el exterior. Más lejos están los que leen la

revista y conocen a uno o a dos de los que escriben en ella. Más allá los lectores asiduos que encuentran en la misma una inspiración. Más allá aún los lectores ocasionales. Pero a nadie se le ocurre pensar o decir: “En la medida en que estoy ligado a tal revista, pienso que...”

Cuando los colaboradores de una revista se presentan a las elecciones, debería prohibírseles reclamarse de la misma. Debe prohibirse a la revista otorgarles una investidura, o ayudarles directa o indirectamente en su candidatura, o tan siquiera hacer mención de ello.

Todo grupo de “amigos” de tal revista debería estar prohibido.

Si una revista les impide a sus colaboradores, bajo pena de ruptura, colaborar con otras publicaciones cualesquiera que éstas sean, ésta debe ser suprimida desde el momento en que ello es probado.

Esto implica un régimen de la prensa que haría imposible las publicaciones en las que resulta deshonroso colaborar (género *Gringoire*, *Marie-Claire*, etc...).

Toda vez que un medio tratase de cristalizar, dándole un carácter definido a la calidad del miembro, habría represión penal cuando el hecho fuera probado.

Bien entendido que habrá partidos clandestinos. Pero sus miembros sufrirán de una mala conciencia. No podrán ya hacer profesión pública de servilismo mental. No podrán hacer ninguna propaganda en nombre del partido. El partido ya no podrá mantenerlos en una red sin fin de intereses, sentimientos y obligaciones.

Siempre que una ley es imparcial, equitativa y fundada sobre una visión del bien público fácilmente asimilable para el pueblo, ésta debilita todo lo que la misma prohíbe. Lo debilita por el hecho mismo de existir e independientemente de medidas represivas que busquen asegurar su aplicación.

Esta majestad intrínseca de la ley es un factor de la vida pública que ha sido olvidado hace tiempo y que habría que utilizar.

No parece haber en la existencia de los partidos clandestinos ningún inconveniente que no se halle a un grado bastante más elevado en los que son legales.

De forma general, un examen atento no parece indicar, en ningún sentido, inconveniente alguno para la supresión de los partidos.

Por una singular paradoja las medidas de este tipo, que no tienen inconveniente, son de hecho las que tienen menos oportunidad de ser decididas. Se dice la gente: ¿Si fuera tan sencillo, por qué no lo han hecho ya desde hace tiempo?

Sin embargo, generalmente, las grandes cosas son fáciles y simples.

Esta medida extendería su virtud de saneamiento mucho más allá de los asuntos públicos. Puesto que el espíritu de partido ha logrado contaminarlo todo.

Las instituciones que determinan el juego de la vida pública influyen siempre en un país sobre la totalidad del pensamiento, a causa del prestigio del poder.

Se ha llegado a casi ni pensar ya en ningún ámbito, sino tomando posición “por” o “contra” una opinión. Entonces, se buscan argumentos, según el caso, ya sea por o contra. Es exactamente la transposición de la adhesión a un partido.

Como en los partidos políticos hay demócratas que admiten varios partidos, igualmente en el ámbito de las opiniones las personas de criterio amplio reconocen un valor a las opiniones con las que se dicen en desacuerdo.

Es haber perdido casi completamente el sentido mismo de lo verdadero y de lo falso.

Otros, habiendo tomado posición a favor de una opinión, no consienten examinar nada que le sea contrario. Es la transposición del espíritu totalitario.

Cuando Einstein vino a Francia, todas las personas de medios más o menos intelectuales, incluyendo a los hombres de ciencia mismos, se dividieron en dos campos, por y contra. Todo pensamiento científico nuevo tiene en los medios científicos sus partidarios y sus adversarios animados, los unos y los otros, —hasta un nivel lamentable— por el espíritu de partido. Hay también en estos medios tendencias, camarillas, en un estado más o menos cristalizado.

En el arte y la literatura, esto resulta incluso más visible. Cubismo y surrealismo han sido cierta especie de partidos. Se era “*gidiane*” [re: André Gide] como se era “*maurissien*” [re: Charles Maurras]. Para tener un nombre, es útil encontrarse rodeado de una banda de admiradores animados por el espíritu de partido.

Igualmente, no había gran diferencia entre el apego a un partido y el apego a una Iglesia o bien a la actitud antirreligiosa. Se estaba por o contra la creencia en Dios, por o contra el cristianismo, etc... Se ha llegado a hablar, en materia de religión, de militantes.

Incluso en las escuelas ya no se sabe estimular de otra forma el pensamiento de los niños como no sea invitándoles a tomar partido a favor o en contra. Se les cita una frase de un gran autor y se les dice: “¿Está usted de acuerdo o no? Desarrolle sus argumentos”. En el examen, los pobrecitos, viendo que tienen que terminar su disertación en tres horas, no pueden pasar más de cinco minutos preguntándose si están de acuerdo. Y, sin embargo, sería tan sencillo decirles: “Mediten sobre este texto y expresen las reflexiones que les vienen a la mente”.

En casi todas partes —aún a menudo en relación con cuestiones puramente técnicas— la operación de tomar partido, de tomar una posición a favor o en contra, se ha sustituido a la obligación de pensar.



He ahí una lepra que surgió en los medios políticos y que se ha extendido a través de todo el país casi a la totalidad del pensamiento.

Parece dudoso que podamos curarnos de esta lepra que nos está matando sin comenzar por la supresión de los partidos políticos.

---

\* *Nota crítica:* Aquí el espíritu crítico se siente obligado a un comentario marginal: Simone Weil sin duda no se habría podido imaginar jamás hasta qué punto hemos llegado en el consumo de drogas ni en la producción de armas mortíferas, ni tampoco las mórbidas relaciones que parecen unir a ambas cosas; tampoco en qué medida la prohibición alienta el incremento del tráfico ilegal con todos sus nefastos resultados, haciendo válida, una vez más, la ley de Murphy, a saber que “toda solución a un problema genera a su vez sus propios problemas” y que en este caso la “medicina” parece tener peores consecuencias que la enfermedad: el término es *iatrogénesis*. Por mi parte, pienso que no estaría mal que cada cual se viera en libertad de “escoger su propio veneno” pero bajo circunstancias muy distintas a las que priman en la clandestinidad a la que obligan las leyes bajo la rectoría del Estado. Pero como la libre competencia de las drogas en el mercado tendería a reducir considerablemente su precio y a obliterar el escandaloso margen de utilidad que disfrutan y disfrazan los *cártels* del narcotráfico, la lucha exitosa por la legalización seguirá siendo, más que difícil, sumamente peligrosa. Parte del motivo por el cual “la majestad intrínseca de la ley” a la cual se refiere Simone Weil más adelante, ha dejado de funcionar, visto el grado de consumo de los “estupefacientes”, es que en relación a dicho consumo no existe justamente una ley “imparcial, equitativa, y fundada sobre una visión del bien público fácilmente asimilable por el pueblo”, como creo que querríamos ver todos los que no nos dedicamos al tráfico pero sí reconocemos la poderosas razones que existen para dicho consumo. Entre ellas, la que impone de por sí la dinámica misma del narcotráfico no puede ser soslayada, como tampoco la angustiada y constante memoria del arsenal nuclear con el cual las maquinarias políticas piensan resolver no se sabe ya qué. Por mi parte, la experiencia de los años sesenta para acá me ha dado una perspectiva que no pudo entretener Simone Weil en relación con la utilidad de ciertos psicotrópicos para la obtención de estados de elevación mística. Creo que la suspensión de los partidos políticos por los motivos que ella aquí expone, aunada a una despenalización precavida de los llamados “estupefacientes”, como ya muchos estudiosos han propuesto, pueden ser medidas tendientes a resolver más problemas, y de forma menos dañina, de lo que hasta ahora ha podido obtenerse bajo las presentes disposiciones multipartidistas y represivas en materia del uso de las sustancias en cuestión. Y es que sus peligros, por muy grandes que sean, resultan notoriamente menos desquiciantes que el narcotráfico en sí. La prensa, por su parte, no debería permitir que continúe la confusión insidiosa y deshonestamente lo que son los daños producidos por el narcotráfico, propiamente hablando, y los que pueden resultar de un abuso en el consumo de esos “frutos prohibidos”. “Usar” y “abusar de”, igualmente, son términos que aparecen en la prensa de forma prácticamente intercambiable, si bien resulta obvio que no son lo mismo. Cuando me tomo uno o dos tragos, estoy usando alcohol mas no necesariamente abusando de él; ésta es una distinción, sin embargo, que la ley y las autoridades parecen renuentes a tomar en cuenta, como muy bien podría y debería hacerse, en relación con otras sustancias. Pero es que por lo visto, el “padrinazgo oficial” no considera tanto la salud ciudadana en el manejo de sus políticas como el interés de los capitales que se

están moviendo por medio de los sucios negocios de “la droga” y de los armamentos. Ver en relación a este asunto del lavado de dinero los artículos de Catherine Austin Fitts en el sitio <http://www.solari.com/>. Varios aparecen en español traducidos por mí misma. Según ella, los precios del mercado accionario dependen sobre todo del lavado de dinero.

## IDEAS ESENCIALES PARA UNA NUEVA CONSTITUCIÓN\*

Simone Weil

Primero. No importa cómo es nombrado el jefe del gobierno sino cómo es limitado su poder, cómo es controlado su ejercicio, cómo es eventualmente castigado.

Igualmente para todo tipo de poder —político, administrativo, judicial, militar, económico, etc.— cualquiera que éste sea.

El jefe del gobierno no debe ser “responsable” ante el poder legislativo. En caso de falta, no debe ser derrocado sino juzgado.

Segundo. La actividad legislativa consiste en pensar las nociones esenciales para la vida de un país. El pueblo tiene aspiraciones, mas no la posibilidad de formular, a partir de ellas, ideas claras. Debe nombrar hombres, no a fin de que lo “representen” (qué es lo que esa palabra podrá querer decir) sino con el fin de que piensen por él.

Para ello es necesario designar a hombres [y mujeres] y no partidos.

---

\* *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, 1957, pp. 93-97, y pp.75-79 de *Profesión de fe*. En esta reedición corregida y aumentada se han añadido sus “Comentarios sobre el nuevo proyecto de constitución” (pp. 85-92 de la misma edición de Gallimard; ver traducción al final de este texto, sexta página y siguientes...). Sus “comentarios” podrían ser leídos con provecho antes de la lectura de sus ideas para una nueva constitución. Al momento de escribir estas propuestas, Simone Weil trabajaba en el equipo de

Los partidos no piensan. Piensan aún *menos* que el pueblo.

Hay que separar rigurosamente los decretos, medidas gubernamentales y las leyes que expresan el resultado de este esfuerzo de pensamiento, relativo a las nociones esenciales.

El gobierno toma los decretos. La iniciativa en materia de leyes no le conviene. Ésta solo conviene a los legisladores y a los magistrados.

Si el gobierno, en sus decretos y su administración diaria, viola el espíritu de la legislación de una forma que pueda ser razonablemente considerada como consciente y voluntaria, sus miembros no son destituidos sino penalmente castigados. (Si la violación es inconsciente, son puestos en aviso).

Las nociones que son objeto de la atención de los legisladores son del orden de los siguientes ejemplos: la propiedad; la función del dinero en la vida de un país; la función de la prensa; definición del respeto debido al trabajo, etc...

Las leyes son textos de un carácter bastante general, destinados a servir de guía, por un lado, al gobierno en la administración diaria del país, por otro, a los jueces. Jamás deben ser otra cosa como no sea la proyección de la Declaración fundamental en el ámbito de los hechos concretos.

Un Tribunal de justicia particular debe velar conforme a lo anterior; si condena una ley, y si la Cámara legislativa se niega a ceder, habiendo sido ampliamente puestos en conocimiento del público los argumentos en pro y en contra, se termina por organizar un referendo. De éste resultan sanciones (por lo menos descalificación profesional) para aquéllos a quienes el pueblo considera equivocados.

La función de los miembros de la Cámara legislativa es triple:

---

investigaciones del gobierno en el exilio de de Gaulle, en Londres, para la Francia de la post-guerra.

*Nota crítica:* Ofrecido como punto de reflexión hacia la crítica y el diálogo, obsérvese el énfasis sobre “*accountability*”. En el pensamiento de Simone Weil, la pena de muerte se aplicaría con rigor en casos de traición al mandato recibido y ejercido por los funcionarios públicos ¡Pocos de los candidatos disponibles en la actualidad estarían dispuestos a servir con semejantes riesgos ante sí!

1. conocer las necesidades, aspiraciones, pensamientos callados del pueblo;
2. traducirlos en ideas claras bajo forma de leyes;
3. inspeccionar cómo el gobierno efectivo del país y la magistratura se inspiran del espíritu de la legislación, e instruir con regularidad al pueblo sobre ello.

La dignidad de esta triple función es incompatible con las campañas electorales, que son una prostitución...

Hace falta que los miembros de esta Cámara sean solicitados para que formen parte de ella. Esto supone una vida social que no tenga el carácter gregario y desértico de la de hoy. Si las agrupaciones de jóvenes, obras educativas, etc..., si la vida local se desarrolla, hombres y mujeres de calidad podrán ser conocidos en su región sin verse degradados por la publicidad.

Los jueces deben tener una formación espiritual, intelectual, histórica, social, antes que jurídica (el espacio propiamente jurídico no debe ser conservado sino en relación con las cosas sin importancia); deben ser mucho más numerosos; y deben siempre juzgar en equidad. La legislación no les sirve más que de guía. Los juicios anteriores también.

Pero habría un Tribunal especial para enjuiciar a los jueces, con castigos muy severos.

Los legisladores también podrían citar ante un tribunal escogido por ellos, de entre sus miembros, a todo juez culpable a sus ojos de haber violado el espíritu de la legislación.

Los conflictos graves entre los poderes legislativo y judicial deberían ser siempre decididos por medio de referendo —el referendo conllevaría siempre una pena para el lado condenado por el pueblo.

La competencia del poder judicial es fácil de definir. Al inspirarse en la Declaración fundamental y en la legislación que representa un simple comentario de aquélla, los magistrados *tienen a su cargo castigar todo lo que está mal*. Y más particularmente, *todo lo que daña al país*. Un periodista que miente, un patrón que abusa de sus obreros, son criminales de derecho común. Los jueces pueden hacerse cargo de un asunto por cuenta propia o ser enjuiciados por cualquiera.

La iniciativa privada ocupa en la vida de un país, y en todos los ámbitos, el lugar más amplio posible; pero con represión penal siempre que no esté encaminada al bien público.

Las normas deben ser elaboradas en todos los casos particulares por pequeños grupos de seres especialmente encargados de este trabajo, y deben ser objeto de un acuerdo por parte de los tres poderes (pero el poder legislativo debe tener la última palabra en este ámbito).

El gobierno se ocupa del más estricto mínimo; de todo lo que es absolutamente imposible dejar a la iniciativa privada. El poder legislativo vela por restringirlo a dicho mínimo.

Me gustaría ver una Constitución del modelo siguiente (pero ésta no sería aplicable sino después de una o dos generaciones, una vez formada una verdadera magistratura, y sería necesario divisar modelos de transición).

La magistratura escoge en su seno, entre los altos magistrados, un Presidente de la República. En su ámbito queda, en particular, la vigilancia del poder judicial. Es nombrado de por vida.

Éste nombra un Primer Ministro —por ejemplo por cinco años. Durante el tercer mes tiene el derecho de revocarlo por incapacidad. Después de esta demora, ni él ni nadie puede derrocarlo. Pero el Presidente puede, al igual que cualquier miembro de la Cámara legislativa, citarlo ante el Alto Tribunal de justicia.

El pueblo designa cada cinco años (por ejemplo) una Cámara Legislativa. Todos aquéllos cuyo mandato no sea renovado pasan automáticamente ante un tribunal que examina cómo han cumplido y emite públicamente su apreciación. Además de su carga legislativa, tienen un doble papel de informar que los convierte en un nexo entre el pueblo y las ruedas centrales de la vida pública.

Todos los conflictos graves entre el poder legislativo y el judicial son sujetos al arbitraje por medio de referendo popular.

Todos los conflictos graves entre el poder legislativo y el gobierno son sujetos al arbitraje del poder judicial.

(Los conflictos entre el gobierno y el poder judicial son, en caso de necesidad, arbitrados por el poder legislativo.)

Cada veinte años, el pueblo es invitado a decir por medio de referendo si piensa que —con relación a la imperfección de las cosas humanas— la vida pública es satisfactoria. El referendo es precedido de un largo período de reflexión y de discusión, en el cual toda propaganda es prohibida so pena de los más severos castigos.

Si el pueblo responde no, el Presidente de la República cae automáticamente y pasa automáticamente a ser sujeto, hasta su muerte, a una degradación social cuyas modalidades serían fijadas. Notablemente, durante una demora de algunos meses, cualquiera puede acusarlo ante un tribunal especial capacitado notablemente para condenarlo a muerte por faltas cometidas durante su gestión.

El Primer Ministro, al cabo de sus cinco años de gestión —si los ha atravesado sin problema— pasa automáticamente ante el Alto Tribunal de Justicia para rendir cuentas. Este Tribunal puede conocer todos los documentos, interrogar a todos los testigos, y es libre de dar su apreciación.

Todo eso está envuelto en un aire de fantasía, pero no es fantasioso.

Lo más difícil sería imaginar el régimen de transición antes de



que tales costumbres pudieran establecerse.

COMENTARIOS SOBRE EL NUEVO  
PROYECTO DE CONSTITUCIÓN\*  
Simone Weil

Algunas innovaciones felices:

- ◆ *Referendum* para las modificaciones a la Constitución;
- ◆ Tentativa (muy tímida e insuficiente) a favor de la independencia de la magistratura;
- ◆ Consejo Nacional consultorio con el poder de proponer leyes;
- ◆ Disolución de la Asamblea si revoca al gobierno más de dos años después de las elecciones;
- ◆ sobre todo: Compromiso de fidelidad a la Declaración fundamental y sanciones en caso de violación. (Pero haría falta extender la obligación del compromiso mucho más lejos de lo que se hace aquí —definir la violación— *y no incluir en el compromiso la forma republicana del Estado*. Esto no está sobre el mismo plano).

---

\*Estos comentarios sobre el “nuevo proyecto de constitución” anteceden al texto sobre sus propias “ideas para una nueva constitución” y ayudan a entender mejor su proyecto para la Francia de la postguerra, elaborado cuando trabajaba para el equipo de de Gaulle en Londres, 1942-1943. [Ver páginas precedentes].

Todo eso no va muy lejos...

*“La soberanía reside en la nación”*. Por muchas vueltas que se le dé a esta frase, desafío a que se le pueda encontrar sentido alguno. ¿Se trata acaso de una afirmación de los hechos? Jamás en la historia conocida, ni en la prehistoria en la medida en que se la adivine, ha habido nación soberana alguna. ¿Se quiere afirmar lo que es deseable? No es deseable que la nación sea soberana, sino únicamente la justicia. Un mito hindú dice que Dios, queriendo manifestarse, creó la soberanía. “Pero no se manifestaba”. Creó las clases sociales inferiores. “Todavía no se manifestaba tampoco” Suscitó entonces una forma superior, la justicia. “La justicia es la soberana de la soberanía. Es por lo cual por medio de la justicia el débil alcanza al que es muy poderoso, como por una ordenanza real”. (¡Por lo menos esto es más hermoso que el lenguaje de 1789!)

Lo que de hecho es soberano es la fuerza, que siempre está en las manos de una pequeña fracción de la nación. Lo que debe ser soberano es la justicia. Todas las constituciones políticas, republicanas y otras, tienen por único fin —si son legítimas— impedir o al menos limitar la opresión a la cual la fuerza se inclina de forma natural. Y cuando hay opresión no es la nación la que está siendo oprimida. Es un hombre, y un hombre, y un hombre. La nación no existe: ¿cómo podría ser soberana? Estas fórmulas vacías han hecho demasiado mal como para que se les pueda mostrar indulgencia.

La soberanía no reside por mucho tiempo en la nación, puesto que es “delegada” a una asamblea! De ahí en adelante la soberanía reside en la Asamblea. Lo extraño es que resulte legítimo que una nación delegue su soberanía a una Asamblea, pero que se prohíba a la Asamblea delegarla a su vez. Por lo tanto, es que se piensa que, por decreto eterno y misterioso de la naturaleza, la soberanía es un atributo de la profesión parlamentaria.

La probidad obligaría a redactar de nuevo el principio: “La soberanía política reside en una Asamblea nacional elegida...”, etc.

Aquí no queda rastro de esta separación de poderes sin la cual, siguiendo la Declaración de 1789, ni siquiera hay constitución. Todo el poder pertenece a la Asamblea. Las precauciones tomadas a favor de la magistratura son bien poca cosa. Por lo demás, es falso que en el sistema actual la magistratura constituya un poder. No hay poder judicial. Los jueces sólo ejecutan automáticamente, con un margen de apreciación personal en realidad muy débil, lo que se les ordena por medio de una mezcla amorfa de textos proveniente de los reyes de los dos Imperios, del Parlamento, y desprovistos de toda relación con el espíritu o la letra de la Declaración de 1789.

La mejor prueba de que el poder judicial es inexistente es que Daladier [Édouard, 1884-1970], poco antes de la guerra, haya podido tratarlo como lo hizo. Sus decretos-leyes en relación a los extranjeros preveían que un extranjero, detenido por la policía o por los prefectos con un decreto de expulsión, y no obedeciendo (mientras que la obediencia era imposible) debía ser condenado a seis meses de prisión y ello sin que el tribunal pudiera acordar, en ningún caso, término o prórroga, ni las circunstancias atenuantes. Así la policía condenaba a la gente a seis meses de prisión por el intermediario de los magistrados reducidos a no ser sino aparatos para dejar registrados los hechos. Ni un solo magistrado se quejó; es, entonces, porque se sentían hechos para ese papel.

No puede haber un poder judicial sin que: 1ro. Los magistrados reciban una formación espiritual; 2do., se admita que el juicio *en equidad*, inspirado por la Declaración fundamental, es la forma normal del juicio.

En este proyecto, no se prevé compromiso de fidelidad a la Declaración sino en relación a lo que son las funciones electivas o administrativas. ¿Y por qué no para el patrón de la fábrica? ¿del magistrado? ¿del periodista? etc... Todo hombre con el poder de embromar o de engañar a los seres humanos debe ser obligado a comprometerse a no hacerlo.

Pero, para tener una autoridad suficiente la *Declaración* debe ser aceptada por medio de plebiscito.

En este proyecto, la violación del compromiso tomado en relación a ella no aparece definida. La Corte Suprema de Justicia Política (¿por qué ese adjetivo?) está mal compuesta. Es nombrada por el Presidente de la Asamblea. ¿Por qué? ¿Que significan las palabras “representantes de la mayoría y de la oposición”? Esto es introducir la pasión política de la forma más arbitraria, la menos legítima, bajo título oficial, en lo que debería ser el asiento mismo de la imparcialidad. Si tres hombres están ahí *en calidad* de representantes de la mayoría, se crearán obligados a pronunciarse *en esta calidad*, y no de acuerdo con la sola luz de su conciencia. ¿Por qué poner a tres miembros de la Universidad? Haber encontrado algo sobre electrones o un detalle de gramática latina no es de ninguna forma garantía de juicio, de equidad, de moralidad\*. Es uno de los prejuicios más estúpidos de nuestra época esto de acordarle valor espiritual a reputaciones fundadas sobre trabajos estrechamente especializados, y por ende, desprovistas de toda relación con la vida espiritual.

La Asamblea elige simultáneamente al primer ministro y al Presidente de la República. Se pregunta uno cómo éste representará “más allá de las variaciones políticas, los intereses permanentes de la comunidad nacional”. Del hecho de ser elegido por un periodo de diez años, sólo resulta que al final de su mandato lo que reflejará será un estado de pasión política vencido con diez años de anterioridad. Es cierto que es elegido con las tres cuartas partes de las voces. De ello resultarán sobre todo negociaciones bochornosas.

Por lo demás, la diferencia entre sus poderes y los que poseía el Presidente bajo la Tercera República, no es suficiente para modificar la estructura del régimen.

“Mayoría” y “oposición” se hallan aparentemente consagradas como las ruedas esenciales para el régimen. Eso sólo tiene sentido en un sistema de dos partidos semejante al sistema americano y al

inglés antes de la aparición del Partido Laborista. Y para que eso funcione, hace falta que dichos partidos se opongan sin pasión, sin fanatismo, sin reclamarse mutuamente principios, en un espíritu esencialmente deportista. Ése es un sistema específicamente anglosajón que, por lo demás, se encuentra viciado cada día más en los países anglosajones y que resulta imposible establecer en Francia.

“Mayoría” y “oposición” designan de ahí en adelante a quienes han votado por y contra el Primer Ministro. Pero si el Sr. X... piensa que el Sr. Z está calificado para gobernar el país, y si Sr. Y... no lo cree así, ¿acaso se desprende de esto que piensen de forma distinta sobre la paz y la guerra, los trusts, la condición obrera, la enseñanza, etc...? ¿Si pienso que Fulano está a la altura del papel de Primer Ministro, se me prohíbe cambiar de opinión después de haberlo visto ejercer el poder? En dicho caso, ¿debería yo abandonar las funciones que me habrán sido confiadas como representante de la oposición? O bien, ¿se me acusará de traición?

Estas palabras de “mayoría” y de “oposición” no tienen sentido más que si la elección del Primer Ministro es exclusivamente un asunto de partidos, si el jefe del partido más numeroso de una coalición victoriosa en las elecciones queda automáticamente designado (como fue el caso para Léon Blum).

El embargo total de los partidos sobre la vida pública es lo que más mal nos ha hecho. Resultaría extraño consagrarla oficialmente en los textos mismos de la Constitución.

La intención es preservar los derechos de la minoría. Pero del hecho mismo de cristalizar oficialmente las nociones de mayoría y de oposición, se prepara un régimen totalitario.

No hay más que un motivo legítimo para designar a alguien como miembro de una comisión. Es que se estime que tiene juicio, conocimientos o la capacidad de adquirirlos, y que él desee el bien público y la justicia. Cualquier otro motivo es malo.

La inteligencia humana —incluso entre los más inteligentes— queda miserablemente por debajo de los grandes problemas de la vida pública. Sin embargo, se las ingenian para suscitar artificialmente situaciones que no pueden sino oscurecerla. Tener que preguntarse ante un problema político cualquiera: “Cuál es la solución más conforme a la razón, a la justicia, al bien público”, exige toda la atención de la cual la mente humana es capaz y mucho más incluso.

Si un ser humano se tiene que preguntar además: “Qué obligación me impone, en relación a la actitud a tomar ante este problema, mi calidad de representante de la mayoría (o de la oposición)” se encuentra perdido. Por la naturaleza de las cosas, una misma mente no puede al mismo tiempo hacerse realmente las dos preguntas. Si se hace la segunda, ya no se hará más que ésa.

Los seres únicamente preocupados por el bien público pueden ser o no ser capaces de asegurarlo. Pero en revancha, es enteramente seguro que ahí donde nadie tenga la atención fija sobre el bien público, nada conforme al bien público se logrará.

Lo que es conforme al bien público no queda asegurado por medio de ningún mecanismo. Una consternación intensa y exclusiva por el bien público es su condición absolutamente indispensable. Una Constitución está destinada exclusivamente a combinar las disposiciones más aptas para llevar al poder a seres cuidadosos del bien público.

Si un país es conducido a su perdición, se pregunta uno qué consolación puede resultar para él de haber sido conducido por las vías más rigurosamente parlamentarias.

Una Constitución que da existencia oficial a la mayoría y a la oposición pone obstáculo de por sí a que el cuidado del bien público sea un móvil de acción política.

Lo que es más, la oposición, según este texto, debe tener un jefe, quien solo él tiene el poder de deponer una moción de

censura! ... A partir de lo cual, si el gobierno se asegura a este hombre, puede hacer todo lo que le de su realísima gana.

Un resultado paradójico es que el gobierno puede impunemente ir en contra de las opiniones de su propia mayoría. Es bueno, ciertamente, que no sea esclavo de su propia mayoría, pero ¡es ir algo demasiado lejos alentarle a gobernar contra ella!

La Asamblea ocuparía su silla en total entre un mes y dos por año. Algo singular para el organismo depositario de la soberanía. Es evidente que en tales condiciones las sesiones no serán sino pura fachada, y que el juego político se llevará a cabo en realidad a lo largo de todo el año, clandestinamente, en los partidos.

Están las comisiones, es cierto, que aparentemente sesionarán todo el año. Pero entre ellas no hay ninguna conexión oficial. Habrá el nexo clandestino de los partidos.

El gobierno tiene el monopolio de la iniciativa en materia de leyes (aunque las comisiones y el Consejo Nacional consultivo puedan someterle proyectos). La Asamblea no puede sino aceptarlos tal cuales o rechazar las leyes que le son presentadas. Dicho de otra forma, el gobierno ejerce el poder legislativo, con el derecho de veto por parte de la Asamblea. ¡Singular trastocamiento!

(No se entiende bien cuál poder le da a la sección de legislación del Consejo de Estado —organismo irresponsable— la tarea de “redactar definitivamente” los proyectos de ley).

Es cierto que hoy día no se hace distinción alguna entre la legislación y la actividad gubernamental.

En conclusión, la Constitución esbozada aquí parece menos buena que la de 1875 —lo cual es ya mucho decir.

Le falta un esfuerzo de invención.

No se logrará sin imponerse en primer lugar el esfuerzo de *pensar* lo que son el poder judicial, el poder legislativo, el poder ejecutivo (este orden es el de la jerarquía verdadera), de cuál coordinación son susceptibles, qué tipo de designación y de control conviene a cada cual.

En lugar de “*La soberanía política reside en la nación*” yo propondría “*La legitimidad está constituida por el libre consentimiento del pueblo al conjunto de las autoridades a las que él se ha sometido*”. Eso, por lo menos,



pienso yo, quiere decir algo.

## SOBRE EL MARXISMO\*

Simone Weil

### I

La imagen de la contradicción en la materia es el choque de fuerzas que se oponen. Aquel movimiento hacia el bien, a través de las contradicciones, descrito por Platón como característica de la criatura pensante que se ve socorrida por una gracia sobrenatural, Marx simple y sencillamente se lo atribuyó a la materia, pero a una cierta materia: a la materia social.

Le llamó la atención que los grupos sociales fabricaran morales para su uso particular, morales mediante las cuales cada cual le sustrae al imperio del mal su actividad específica. De forma tal que contamos con la moral del hombre de guerra, la moral del hombre de negocios —y así sucesivamente—, moral cuya regla primera es negar que se pueda cometer ningún mal mientras uno se dedica, con regularidad, a llevar adelante la guerra, los negocios, etc... Además, todos los pensamientos que circulan en una sociedad, sean los que sean, son influidos por la moral particular del grupo que la domina. He ahí un hecho jamás ignorado y que Platón, por ejemplo, conocía perfectamente. Cuando se ha reconocido este hecho, uno puede reaccionar de varios modos, según la profundidad de la inquietud

---

\* *Oppression et liberté*, Gallimard, 1954, pp. 205-220, Fragmentos, Londres, 1943 ; pp. 81-96 de *Profesión de fe*.

moral. Se puede reconocer este hecho en la medida en que éste atañe a los demás, pero ignorarlo para sí mismo. Esto significa simplemente que uno admite como absoluta la moral particular del medio del cual se es miembro. Entonces se puede estar tranquilo. Pero desde el punto de vista moral, se está muerto. El caso resulta extremadamente frecuente. O bien se puede uno dar cuenta de lo endeble que es toda inteligencia humana. En dicho caso se siente uno invadido por la angustia. Algunos, para escapar a esta angustia, aceptan permitir que las palabras “bien” y “mal” pierdan todo significado. Ésos, al cabo de un tiempo más o menos largo, se descomponen, caen en la pudredumbre. Es lo que a lo mejor le habría sucedido a Montaigne<sup>1</sup> sin su amigo estoico. Otros buscan ansiosamente, desesperadamente, un camino para salir del mundo de las morales relativas y conocer el bien absoluto. Entre éstos se pueden nombrar espíritus de valor muy desigual, tales como Platón, Pascal y —por muy extraño que parezca— Marx.

El verdadero camino existe. Platón, y muchos otros, lo han recorrido. Pero éste no está abierto más que para aquéllos quienes, reconociéndose incapaces de encontrarlo, ya no lo buscan y, sin embargo, no dejan de desearlo sin tomar más nada en cuenta. Ésos gozan del don de nutrirse de un bien que, por estar situado fuera de este mundo, no está sometido a las exigencias de ninguna influencia social. Ése es el pan trascendental según el texto original del *Pater*.

Marx buscó otra cosa, y creyó haber encontrado. Como las mentiras en materia de moral emanan de grupos particulares que buscan cada cual presentar la propia existencia como un bien absoluto, se dijo él que el día cuando ya no existieran grupos particulares, las mentiras desaparecerían. Admitió, de forma totalmente arbitraria, que el choque de las fuerzas sociales aportaría un día automáticamente la destrucción de los grupos. Sintiendo irresistiblemente que el conocimiento de la justicia y de la verdad es de alguna forma algo que se le debe al hombre cuyo deseo, en ese ámbito, es demasiado profundo para admitir que se le rehúe;

---

<sup>1</sup> N. de T.: Se trata de su gran amigo La Boétie, autor de un célebre texto teórico denunciando la tiranía: *Discours de la servitude volontaire*.

habiendo reconocido —con razón— que cualquier espíritu humano, sin excepción alguna, carece de la fuerza necesaria para sustraerse a los factores de la mentira que envenena la vida social; ignorando que existe una fuente desde donde esta fuerza desciende sobre aquéllos que la desean con completa humildad, admitió que la sociedad, por un proceso automático de crecimiento, eliminará su propio veneno. Admitió esto sin motivo alguno salvo el no poder hacerlo de otro modo.

Es así que resulta necesario comprender lo que a menudo aparece en él como negación de las nociones mismas de verdad, de justicia, de valor moral. Por estar la sociedad aún envenenada, ningún espíritu es capaz de acceder a la verdad y a la justicia. Quienes pronuncian esas palabras mienten o son engañados por mentirosos. Quien quiera servir a la justicia no tiene sino un medio de hacerlo —el de apurar la operación del mecanismo que culminará en una sociedad sin veneno. Poco importa de qué procedimiento se sirva para llegar a tal efecto: son buenos si son eficaces. Así Marx, exactamente como los hombres de negocios de su tiempo, o los guerreros de la Edad Media, llegó a una moral que ponía por encima del pecado a una categoría social de la cual él formaba parte -a saber, la de los revolucionarios profesionales. Caía de nuevo en la debilidad misma que tantos esfuerzos había hecho él por evitar, como le sucede a todos los que buscan encontrar la fuerza moral donde ésta no se encuentra.

En cuanto a la naturaleza de ese mecanismo productor de paraíso, la deducía de un razonamiento casi pueril. Cuando un grupo dominante cesa de dominar, es reemplazado por un grupo que previamente se encontraba naturalmente más abajo. A fuerza de repetir ese proceso, el crecimiento social termina por llevar a la cumbre al grupo que antes se encontraba en lo más bajo. Entonces, ya no hay más inferioridad, más opresión, más intereses de grupo contrarios a los intereses generales, más mentira.

Dicho de otra forma, como resultado de una evolución en el curso de la cual la fuerza ha cambiado de manos, un día los débiles, aún como tales, tendrán la fuerza de su lado. Ése es un ejemplo

particularmente absurdo de la tendencia a la extrapolación, que era una de las taras de la ciencia y de todo el pensamiento del siglo XIX —época en la que, fuera del campo de las matemáticas, se ignoraba la noción de límite.

La fuerza, al cambiar de manos, siempre conserva una relación de más fuerte a más débil, una relación de dominio. La fuerza puede cambiar de manos indefinidamente sin que jamás uno de los términos de la relación sea eliminado. En el momento de una transformación política, quienes se preparan a tomar el poder poseen ya un poder, es decir, un dominio sobre otros que son más débiles. Si no poseen ningún dominio, el poder no caerá en sus manos —a menos de no llegar a intervenir un factor eficaz aparte de la fuerza: cosa que Marx no admitía. El materialismo revolucionario de Marx consiste, en suma, en proponer, de un lado, que la fuerza por sí sola es la que regula, de forma exclusiva, los asuntos entre los hombres; de otro lado, que un día los débiles, sin dejar de ser los débiles, serían de todas formas, los más fuertes. Creía en el milagro sin creer en lo sobrenatural. Desde un punto de vista puramente racionalista, si uno cree en el milagro, preferible sería creer también en Dios.

Lo que hay en el fondo del pensamiento de Marx es una contradicción. Esto no quiere decir que la no-contradicción sea un criterio de verdad. Muy por el contrario, la contradicción, como Platón bien sabía, es el instrumento sin par de un pensamiento que se eleva. Pero existe un uso legítimo y un uso ilegítimo de la contradicción. El uso ilegítimo consiste en combinar afirmaciones incompatibles como si éstas fueran compatibles. El uso legítimo consiste, cuando dos verdades incompatibles se imponen a la inteligencia humana, en reconocerlas como tales y en hacer de ellas, por así decirlo, los dos brazos de una pinza, un instrumento para entrar indirectamente en contacto con el ámbito de la verdad trascendente inaccesible a nuestra inteligencia. La contradicción así manejada juega un papel esencial en el dogma cristiano. Sería fácil demostrarlo a propósito de un ejemplo como el de la Trinidad. Ésta juega un papel análogo en otras tradiciones. Hay quizá ahí un criterio para discernir las

tradiciones religiosas o filosóficas auténticas.

La contradicción esencial de la condición humana es que el hombre está sometido a la fuerza y que desea justicia. Está sometido a la necesidad, y desea el bien. No es tan sólo su cuerpo lo que está así sometido, sino todos sus pensamientos; y, sin embargo, el ser mismo del hombre consiste en un estar extendido hacia el bien. Es por lo que creemos todos que hay una unidad entre la necesidad y el bien. Algunos creen que los pensamientos del hombre concernientes al bien poseen aquí abajo la más grande fuerza. Ésos son a los que se les llama idealistas. Se equivocan doblemente: primero, porque esos pensamientos están desprovistos de fuerza; después, porque éstos no acceden al bien. Están influidos por la fuerza de tal forma que esta actitud finalmente es una réplica más o menos enérgica de la actitud contraria. Otros creen que la fuerza por sí misma está orientada hacia el bien. Esos son los idólatras. Es la creencia de todos los materialistas que no caen en el estado de indiferencia. Se equivocan doblemente también: primero, porque la fuerza es extraña e indiferente al bien; después, porque no es la idea del bien siempre y en todos lados la más fuerte. Los únicos que escapan a estos errores son aquéllos que pueden recurrir al pensamiento incomprensible de que existe una unidad entre la necesidad y el bien —dicho de otra forma, entre la realidad y el bien, fuera de este mundo. Éstos creen también que algo de esta unidad se comunica a quienes dirigen hacia ella su atención y su deseo. Pensamiento aún más incomprensible, pero experimentalmente verificable.

Marx era un idólatra. Su idolatría tenía por objeto la sociedad futura; pero, como todo idólatra requiere un objeto presente, la relocalizó sobre ese segmento de la población que creía él que estaba a punto de operar la transformación esperada —es decir, el proletariado. Se consideraba a sí mismo su jefe natural, al menos en cuanto a la teoría y la estrategia general; pero, desde otro punto de vista, creía recibir de aquél la luz. Si se le hubiera preguntado por qué —siendo que todo pensamiento está sometido a las fluctuaciones de la fuerza— él, Marx, al igual que un gran número de sus contemporáneos, pensaba continuamente en una sociedad perfectamente justa, la respuesta hubiera sido fácil para él: a sus ojos,

se debía ello a un efecto mecánico de la transformación que se preparaba y que, aún no completada, estaba en un estado germinativo lo suficientemente avanzado como para reflejarse en los pensamientos de algunos. De la misma forma interpretaba la sed de justicia total tan sumamente ardiente de los trabajadores de la época.

En cierta forma tenía razón. Casi todos los socialistas de aquel tiempo, él incluido, sin duda habrían sido incapaces de ponerse del lado de los más débiles si, al lado de la compasión provocada por la debilidad, no hubiera existido el prestigio asociado a una apariencia de fuerza. Ese prestigio venía, no de un futuro presentido sino de un pasado reciente, de algunas escenas deslumbrantes de la Revolución francesa.

Los hechos demuestran que casi siempre los pensamientos de los hombres son modelados, como lo pensaba Marx, por las mentiras de la moral social. Casi siempre, pero no siempre. Eso también es cierto. Hace veinticinco siglos ciertos filósofos griegos, cuyos nombres ni siquiera nos son conocidos, afirmaban que la esclavitud era absolutamente contraria a la razón y a la naturaleza. Así como las fluctuaciones de la moral según los tiempos y países son evidentes, así también es evidente que la moral que procede directamente de la mística es una, idéntica, inalterable. Esto se puede verificar considerando a Egipto, Grecia, India, China, el budismo, la tradición musulmana, el cristianismo y el folclor de todos los países. Esta moral es inalterable porque es un reflejo del bien absoluto que está situado fuera de este mundo. Es verdad que todas las religiones, sin excepción, han mezclado de forma impura esta moral y la moral social, en dosis variables. No por ello constituyen menos la prueba experimental de la existencia de Dios.

## II

La otra obra realmente capital de Marx es la aplicación de su método al estudio de la sociedad que lo rodeaba. Definió con una precisión

admirable las relaciones de fuerza dentro de esa sociedad. Mostró que el salariado es una forma de opresión; que los trabajadores son inevitablemente esclavizados por un sistema de producción o desprovistos de conocimientos y de habilidad —reducidos casi a una nada—, delante de la prodigiosa combinación de la ciencia y de las fuerzas naturales que se encuentra como cristalizada en la máquina. Mostró que el Estado, al estar constituido por categorías de hombres separados de la población —burocracia, cuerpos policiales, cuadros del ejército— forma él mismo una máquina que atropella automáticamente a quienes pretende representar. Se dio cuenta de que la vida económica se haría ella misma cada vez más centralizada y burocrática, acercando así a los conductores de la producción y a quienes conducen el Estado.

Esas premisas debieron llevarle a prever el fenómeno del Estado totalitario moderno y la naturaleza de las doctrinas que surgirían alrededor de éste. Pero Marx quería que ese oscuro mecanismo aportara justicia. Es por lo cual no quiso prever. Admitió el absurdo más escandaloso, lo más contrario a sus propios principios. Siendo la fuerza la ordenadora de todo, supuso que un proletariado sin fuerza iba a lograr —pese a ello— un golpe de Estado político, a coronarlo con una medida puramente jurídica —es decir, la supresión de la propiedad individual— y a encontrarse, por ese hecho, convertido en árbitro de la vida social en todos los ámbitos.

Había, sin embargo, descrito él mismo a ese proletariado saqueado de todo salvo de sus débiles brazos para las serviles tareas o de su sed ardiente de justicia. Había mostrado cómo las fuerzas de la naturaleza, canalizadas por las máquinas, monopolizadas por los dueños de las empresas industriales, reducen casi a una nada la simple fuerza muscular; cómo la cultura moderna, interponiendo un abismo entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, relega al espíritu de los obreros entre los objetos sin valor; cómo la habilidad manual misma les había sido robada a los hombres y transportada a las máquinas. Había hecho ver, con la más cruel evidencia, que esta técnica, esta cultura, esta organización del trabajo y de la vida social conforman las cadenas que mantienen esclavizados a los obreros.

Y, al mismo tiempo, quiso creer que, con todo y eso, el proletariado rompería la esclavitud y asumiría la jefatura.

Esta creencia es igualmente contraria a los prejuicios materialistas de Marx y a la parte sólida, inalterable, de su pensamiento. Resulta inmediatamente de sus análisis más profundos que la transformación de la producción, de la cultura intelectual, de la organización social, debe en su conjunto preceder a las conmociones políticas y jurídicas, tal como había sido el caso con la revolución de 1789. Pero Marx no quiso ver esta consecuencia tan sumamente evidente porque era contraria a sus deseos. Sus discípulos tampoco arriesgaban verla por la misma razón.

En cuanto a la interpretación marxista de la historia, de ella no puede decirse nada porque no la hay. No ha habido ninguna tentativa de explicar la evolución de la civilización en función del desarrollo de los medios de producción. Es más, al proponer que la lucha de clases es la llave de la historia, Marx ni siquiera trató de establecer que es ése un principio de explicación materialista. Ello no es de ninguna forma evidente. La aspiración de libertad del alma humana, la codicia del alma humana con relación al poder, son susceptibles también de ser analizados como hechos de orden espiritual.

Al ponerle a éstos hechos la etiqueta “lucha de clases”, Marx solamente simplificó de una forma casi pueril. Se olvidó de la guerra, factor de la historia humana tan importante como la lucha de clases. De lo cual resulta que los marxistas siempre se han encontrado en una ridícula confusión ante todos los problemas que la guerra presenta. Por lo demás, tal olvido es característico de todo el siglo XIX; al cometerlo, Marx dio prueba de aún más servilismo intelectual con relación a las influencias dominantes de su siglo. Igualmente quiso olvidar que las luchas de los oprimidos entre sí, de los opresores entre ellos, son tan importantes como lo son las luchas mutuas entre oprimidos y opresores, y —lo que es más— que lo más común es que el mismo ser humano sea una y otra cosa al mismo tiempo. Puso la noción de opresión en el centro de su obra,



pero nunca buscó analizarla. Nunca se preguntó en qué consiste.

Lo que ha hecho la prodigiosa fortuna del marxismo es ante todo esta yuxtaposición de dos doctrinas pobres, someras e incompatibles entre ellas. La humanidad siempre hizo reposar sobre Dios la esperanza de calmar su sed de justicia. Habiéndose ausentado Dios de las almas, se hacía necesario perder la esperanza o hacerla reposar sobre la materia. El hombre no tolera ser el único que quiere el bien. Le hace falta un aliado todopoderoso. Si ese aliado no es espíritu será materia. Se trata simplemente de dos expresiones diferentes del mismo pensamiento fundamental. Sólo que la segunda expresión es defectuosa. Es una religión mal construida. Pero es una religión. No es por lo tanto sorprendente que el marxismo siempre haya tenido un carácter religioso. Tiene en común con las formas de la vida religiosa más severamente combatidas por Marx un gran número de cosas, y —notablemente— de haber sido frecuentemente utilizado como opio del pueblo. Pero es una religión sin misticismo, en el verdadero sentido de la palabra.

No solamente el materialismo en general, sino el tipo de materialismo propio de Marx, debía asegurarle una vasta influencia. El siglo XIX creyó que la producción industrial era la llave del progreso humano. Era la tesis de los economistas, el pensamiento que permitía a los industriales hacer morir de cansancio a generaciones enteras de niños sin el más mínimo remordimiento. Marx simplemente tomó esta idea y la trasladó al campo revolucionario, preparando de esta forma la aparición de una especie muy singular de revolucionarios burgueses.

Pero le estaba reservado a nuestra época utilizar las obras de Marx al máximo. La doctrina idealista, utópica, ahí contenida no tiene precio como instrumento para sublevar a las masas, hacerlas llevar a un partido al poder, mantener a la juventud en estado de entusiasmo permanente necesario a todo régimen totalitario. Al mismo tiempo, la otra doctrina, la doctrina materialista, que congela todas las aspiraciones humanas bajo el frío metálico de la fuerza, le provee a un Estado totalitario un gran número de excelentes respuestas ante las tímidas aspiraciones del pueblo. De modo general, la

yuxtaposición de un idealismo y de un materialismo, igualmente superficiales y groseros, es el carácter espiritual —si se atreve uno a emplear esa palabra— de nuestra época.

El vicio de un pensamiento tal no es la combinación del materialismo y del idealismo, ya que deben ser combinados. El vicio consiste en situar esta combinación a un nivel demasiado bajo, siendo que su unidad reside en un lugar que se encuentra por encima del cielo, fuera de este mundo.

Dos cosas son sólidas, indestructibles en Marx. Una es el método que hace de la sociedad un objeto de estudio científico buscando definir a través de él las relaciones de fuerza; la otra es el análisis de la sociedad capitalista tal como existía en el siglo XIX. El resto no solamente no es verdad, sino que es demasiado inconsistente, demasiado hueco, para que pueda decirse que es erróneo.

Al olvidar los factores espirituales, Marx no arriesgaba equivocarse mucho en el análisis de una sociedad que en definitiva no les dejaba ningún lugar. En el fondo, el materialismo de Marx expresaba solamente la influencia de esta sociedad sobre él; tuvo la debilidad de convertirse él mismo en el mejor ejemplo de su tesis sobre la subordinación del pensamiento a las circunstancias económicas. Pero en sus mejores momentos se elevaba por encima de esta debilidad. El materialismo entonces le horrorizaba, y lo estigmatizaba en la sociedad de su época. Encontró una fórmula imposible de superar cuando dijo que el capitalismo tiene como esencia la subordinación del sujeto al objeto, del hombre a la cosa. El análisis que hizo de ello es, desde este punto de vista, de un vigor, de una profundidad incomparables; aún hoy —hoy, sobre todo— es preciosísimo tema de meditación.

Pero el método general es aún más precioso. La idea de elaborar una mecánica de las relaciones sociales fue presentida por muchos espíritus lúcidos. Fue sin lugar a dudas el pensamiento de Maquiavelo. Como la mecánica propiamente dicha, la noción fundamental sería la de la fuerza. La gran dificultad consiste en

comprender esta noción.

No hay nada en un pensamiento tal que resulte incompatible con la espiritualidad más pura. Es su complemento. Platón comparaba a la sociedad con un gigantesco animal que los hombres se ven en la obligación de servir y al que tienen la debilidad de adorar. El cristianismo, tan cercano a Platón de tantas formas, contiene no sólo el mismo pensamiento, sino la misma imagen; la bestia del Apocalipsis es hermana del gran animal de Platón. Elaborar una mecánica social es, en vez de adorar a la bestia, una forma de estudiar su anatomía, su fisiología, sus reflejos; y, sobre todo, buscar comprender el mecanismo de sus reflejos condicionados —es decir, buscar un método para domesticarla.

El pensamiento fundamental de Platón, que lo es también del cristianismo, pero que ha sido bastante olvidado, es que el hombre no puede evitar ser esclavizado enteramente por la bestia, aún en el punto céntrico más secreto de su alma, excepto en la medida en que es liberado por la acción sobrenatural de la gracia. El avasallamiento espiritual consiste en la confusión entre lo necesario y el bien; porque “se ignora la distancia que separa la esencia de lo necesario de la del bien”.

La bestia tiene una doctrina; la doctrina de la fuerza. Algunos atenienses, citados por Tucídides, lo expresaron crudamente con una nitidez maravillosa cuando le dijeron a unos desdichados que les suplicaban: “Sobre los dioses, nuestras creencias siguen la tradición, y sabemos en relación con los hombres, gracias a una experiencia segura, que siempre cada cual, por fuerza de naturaleza, gobierna donde quiera que tenga poder para hacerlo”. Bien se ve que esos atenienses eran recientes adoradores de la bestia, hijos de ancestros extraños al culto; los verdaderos fieles a ese culto no expresan la doctrina como no sea mediante la acción. Para justificar tales acciones inventan idólatras.

Lo opuesto a esa doctrina, en lo que concierne a la divinidad, es el dogma de la Encarnación. “Siendo igual a Dios, no tomó esa igualdad como botín... Se vació... tomó la condición de esclavo...

Se hizo obediente hasta la muerte”.

La bestia es la patrona aquí abajo. El diablo le dijo a Cristo: “Te daré el poder y la gloria que ésta conlleva, pues me han sido otorgados”. La descripción de las sociedades humanas exclusivamente en función de las relaciones de fuerza rinde cuentas de casi todo. No deja de lado más que lo sobrenatural.

La parte de lo sobrenatural aquí abajo es secreta, silenciosa, casi invisible, infinitamente pequeña. Pero es decisiva. Proserpina no creía cambiar su destino al comer tan sólo una pepita de granada y, desde ese instante, para siempre, el otro mundo fue su patria y su reino.

Esta operación decisiva de lo infinitamente pequeño es una paradoja que la inteligencia humana tiene dificultad en reconocer. Mediante esa paradoja se cumple la sabia persuasión de la cual habla Platón —esa persuasión mediante la cual la divina providencia lleva a la necesidad a orientar la mayor parte de las cosas hacia el bien.

La naturaleza, que es espejo de las verdades divinas, presenta por todos lados una imagen de la paradoja. De la misma forma los catalizadores... las bacterias. En relación con un cuerpo sólido, un punto es infinitamente pequeño. Sin embargo, en cada cuerpo, hay un punto que vence sobre la masa entera pues, si es sostenido, el cuerpo no cae: ése es el centro de gravedad.

Pero un punto sostenido no impide que una masa caiga a menos que ésta esté dispuesta simétricamente a su alrededor, o que la asimetría comporte ciertas proporciones. La levadura no hace que la pasta crezca a menos que se encuentre mezclada con ella. El catalizador no actúa sino al contacto de los elementos de la reacción. Igualmente existen condiciones materiales para la operación sobrenatural de lo divino presente aquí abajo en la forma de lo infinitamente pequeño.

La miseria de nuestra condición somete a la naturaleza humana a un peso moral que continuamente la tira hacia lo más bajo, hacia el mal, hacia la sumisión total a la fuerza. “Dios vio que los

pensamientos del corazón del hombre tendían siempre, constantemente hacia el mal”. Esta carga es lo que obliga al ser humano, por un lado, a perder la mitad de su alma, según antiguo proverbio, el día en que se convierte en esclavo; y, por otro lado, a gobernar, según el decir de Tucídides, doquier tenga el poder de hacerlo. La miseria, como la pesantez propiamente dicha, tiene sus leyes... Desde que se las estudia, ya no se sabría ser demasiado frío, demasiado lúcido, demasiado cínico. En este sentido, en esta medida, hay que ser materialista.

Pero un arquitecto estudia no solamente la caída de los cuerpos sino también las condiciones de equilibrio. El verdadero conocimiento de la mecánica social implica el conocimiento de las condiciones en las que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de bien puro, puesta en el lugar conveniente, puede neutralizar la pesantez.

Aquéllos quienes niegan la realidad de lo sobrenatural se asemejan verdaderamente a los ciegos. La luz tampoco choca ni pesa. Pero por ella las plantas y los árboles trepan hacia el cielo a pesar de la pesantez. No se puede comer, pero las semillas y frutas que comemos no madurarían sin ella.

Igualmente, las virtudes puramente humanas no germinarían fuera de la naturaleza animal del hombre, sin la luz sobrenatural de la gracia. Cuando el hombre da su espalda a esta luz, una lenta descomposición —progresiva pero infalible— lo somete finalmente todo entero, hasta el fondo de su alma, al imperio de la fuerza. En la medida en que ello le es posible a una criatura pensante, se convierte en materia. De la misma forma, una planta privada de luz es cambiada poco a poco en algo inerte.

Quienes creen que lo sobrenatural, por definición, opera de una forma arbitraria que escapa a todo estudio, lo desconocen tanto como quienes niegan su realidad. Los místicos auténticos, como San Juan de la Cruz, describen la operación de la gracia sobre el alma con la precisión de un químico o un geólogo. La influencia de lo sobrenatural sobre las sociedades humanas, aunque quizás

aún más misteriosa, puede, sin duda, ser estudiada.

Si enfocamos de cerca, no solamente el medioevo cristiano sino todas las civilizaciones realmente creadoras, nos damos cuenta de que cada una, al menos durante un tiempo, ha tenido en su centro mismo un lugar vacío reservado a lo sobrenatural en su estado puro, a la realidad situada fuera de este mundo. Todo lo demás estaba orientado hacia ese vacío.

No existen dos métodos de arquitectura social. Nunca ha habido sino uno. Éste es eterno. Pero es siempre lo eterno lo que exige del espíritu humano un verdadero esfuerzo de invención. Consiste en disponer las fuerzas ciegas de la mecánica social alrededor del punto que sirve también de centro a las fuerzas ciegas de la mecánica celeste, es decir: “El Amor que mueve al Sol y las demás estrellas”.

Ciertamente no es fácil concebirlo de una forma más precisa, ni realizarlo. Pero, en todo caso, para orientarse hacia él, la primera condición es pensar en él. No se trata de una de esas cosas que se pueden obtener de forma accidental. A lo mejor es algo que puede uno recibir al final de un largo y perseverante deseo.

La imitación del orden del mundo fue el gran pensamiento de la antigüedad prerromana. Sería también el gran pensamiento del cristianismo ya que el modelo perfecto propuesto a la imitación de cada hombre era el mismo ser de la Sabiduría ordenadora del universo. Este pensamiento, efectivamente, influyó de forma soterrada todo el medioevo.

Hoy, aturdidos después de varios siglos por el orgullo de la técnica, hemos olvidado que existe un orden divino del universo. Ignoramos que el trabajo, el arte, la ciencia, son tan sólo diferentes modos de entrar en contacto con ese orden.

Si la humillación de la desgracia nos despertara, si encontráramos esta gran verdad, podríamos borrar lo que constituye el gran escándalo del pensamiento moderno: la hostilidad entre ciencia y religión.

REFLEXIONES SOBRE LAS CAUSAS DE LA  
LIBERTAD Y DE LA OPRESIÓN (1934)\*  
Simone Weil

En relación a las cosas humanas, ni reír,  
ni llorar, ni indignarse, sino  
comprender.  
*Spinoza*

El ser dotado de razón puede hacer de  
todo obstáculo materia de su trabajo,  
y sacar partido de ello.  
*Marco-Aurelio*

Análisis de la opresión

[...]

Toda sociedad opresiva está cimentada por esta religión del poder que falsea todas las relaciones sociales al permitirles, a los poderosos dar órdenes más allá de lo que están en posibilidades de imponer. [...]

Es claro que en una civilización determinada la destrucción tomará lugar en grado tanto más alto mientras más le resulte difícil a un poder extenderse sin chocar contra poderes rivales de fuerza más o menos pareja. [...] Todo poder, por el mero hecho de ejercerse extiende hasta el límite de lo posible las relaciones sociales sobre las que descansa; así, el poder militar multiplica las guerras, el capital comercial multiplica los intercambios. [...] Puede definirse el crecimiento de cualquier régimen por el hecho de que le basta con funcionar para suscitar nuevos recursos que le permiten funcionar sobre una escala mayor.

---

\*Condensado de *Oppression et liberté* ("Causas de la opresión y de la libertad"), Gallimard, 1955, pp. 57-162.

*N. de T.*: Comienzo a partir de la p. 100 y amplió considerablemente los "fragmentos" publicados en la primera edición de *Profesión de fe*, 1990, pp. 97-113.

Este fenómeno de desarrollo automático es tan sorprendente que uno se sentiría inclinado a imaginarse que todo régimen felizmente constituido, si se puede uno expresar de esta forma, subsistiría y progresaría sin fin. Es exactamente esto lo que el siglo XIX, incluyendo a los socialistas, se figuró en relación con el régimen de la gran industria. Pero mientras que es fácil imaginarse, de una forma vaga, un régimen opresivo que no conocería jamás la decadencia, ya no resulta igual cuando trata uno de concebir claramente y concretamente la extensión indefinida de un poder determinado. Si un sistema pudiera extender sin fin sus modos de control, se arrimaría indefinidamente a un límite que sería algo así como el equivalente de la ubicuidad; si pudiera extender sin fin sus recursos, todo sucedería como si la naturaleza que lo rodea evolucionara gradualmente hacia esa generosidad sin reserva de la cual Adán y Eva gozaban en el paraíso terrestre; y, en fin, si pudiera extender indefinidamente el alcance de sus propios instrumentos —trátese de armas, de oro, de secretos técnicos, de máquinas u otra cosa— tendería a borrar esa correlación que, ligando indisolublemente la noción de amo y de esclavo, establecería entre amo y esclavo una relación de dependencia recíproca. [...]

En términos generales, no se puede considerar que el mundo en que vivimos esté sujeto a leyes a menos de admitir que todo fenómeno en él tiene un límite; y es el caso también con el fenómeno del poder tal como lo comprendió Platón. Si se quiere considerar el poder como un fenómeno concebible, hay que pensar que éste puede extender las bases sobre las que reposa hasta un punto solamente, a partir del cual él mismo choca contra un muro infranqueable. Pero, sin embargo, no le es posible detenerse; el aguijón de la rivalidad lo obliga a ir más lejos y siempre más lejos —es decir, a volar los límites al interior de los cuales puede efectivamente ejercerse. Se extiende más allá de lo que puede controlar; manda más allá de donde puede imponerse; gasta más allá de sus propios recursos. Tal es la contradicción interna que todo régimen opresivo lleva en sí como germen de muerte; está constituida por la oposición entre el carácter necesariamente limitado de las bases materiales del poder y el carácter necesariamente ilimitado de la carrera por el poder que define la relación entre los hombres.



Puesto que desde el momento en que un poder desborda los límites que le son impuestos por la naturaleza de las cosas, éste reduce las bases sobre las que se apoya, estrechando cada vez más estos mismos límites. Al extenderse más allá de lo que puede controlar, engendra un parasitismo, un desperdicio, un desorden que, una vez aparecidos, se incrementan automáticamente. [...] Al tratar de imponerse más allá del límite dentro del cual puede obligar, provoca reacciones incapaz de prever ni reglar. En fin, al querer extender la explotación de los oprimidos más allá de lo que permiten los recursos objetivos, agota sus recursos mismos; es esto, sin duda, lo que significa el antiguo y popular cuento de la gallina de los huevos de oro. Sean cuales sean las fuentes de las que los explotadores sacan los bienes que se apropian, llega un momento a partir del cual tal procedimiento de explotación, que en un principio, a medida que se extendía, se hacía cada vez más productivo, se vuelve lo contrario y resulta cada vez más costoso. Es así como el ejército romano, que primero había enriquecido a Roma, termina por arruinarla; es así cómo los caballeros de la Edad Media, cuyos combates habían ofrecido una seguridad relativa a los campesinos que se encontraban en cierta medida protegidos contra el bandidaje, terminaron por devastar con sus continuas guerras los campos que los alimentaban; y, el capitalismo da signos claros de atravesar por una fase de este tipo. Una vez más, no puede probarse que ello siempre deba ser así; pero hay que admitirlo, a menos de suponer la posibilidad de recursos inagotables. Así pues, es la naturaleza misma de las crisis lo que constituye esta divinidad justiciera que los griegos adoraban bajo el nombre de Némesis, y que castiga la desmesura. [...]

Hay que proponer una vez más el problema fundamental, a saber, en qué consiste el nexo que parece hasta aquí juntar la opresión social y el progreso en las relaciones del hombre con la naturaleza. Si se considera en términos generales el conjunto del desarrollo humano hasta nuestros días, si sobre todo se le opone a las poblaciones primitivas, organizadas casi sin iniquidades, lo que es nuestra civilización actual, parecería que el hombre no puede lograr

aligerar el yugo de las necesidades naturales sin hacer más pesada aún la de la opresión social, como si en ello entrara el juego de un misterioso equilibrio. [...]

En la organización igualitaria de los pueblos primitivos, nada permite resolver ninguno de estos problemas, ni el de la privación, ni el del estímulo del esfuerzo, ni el de la coordinación de los trabajos; en revancha, la opresión provee una solución inmediata, creando, por decirlo en términos generales, dos categorías de hombres, los que mandan y los que obedecen. El jefe coordina sin trabajo los esfuerzos de hombres subordinados a sus órdenes; no tiene tentación alguna de vencer para reducirlos a lo estrictamente necesario; y en cuanto al estímulo del esfuerzo, una organización opresiva es admirablemente adecuada a hacer galopar a los hombres más allá de los límites de sus fuerzas, unos bajo el látigo de la ambición, los demás, según el decir de Homero, “bajo la presión de una dura necesidad”.

Cuando la división de las categorías sociales es lo suficientemente profunda como para que quienes deciden los trabajos no se vean jamás expuestos a resentir, o incluso a conocer, las agotadoras penas, ni los dolores, ni los peligros —mientras que quienes ejecutan y sufren no pueden escoger por estar permanentemente bajo el golpe de una amenaza de muerte más o menos disfrazada- los resultados a menudo son prodigiosos. Así es cómo el hombre es incapaz de escapar, en cierta medida, a los caprichos de una naturaleza ciega como no sea librándose a los caprichos, no menos ciegos, de la lucha por el poder. Esto jamás resulta más cierto que cuando el hombre llega, como en nuestro caso, a una técnica lo suficientemente avanzada como para poder dominar las fuerzas de la naturaleza; porque, para que pueda esto ser así, la cooperación debe lograrse a una escala tan vasta que el resultado es que los dirigentes se hallan con una masa de asuntos entre las manos que rebasan por mucho su capacidad de control. La humanidad por ello se encuentra convertida en el juguete de las fuerzas de la naturaleza bajo una forma novedosa, que le ha sido otorgada por el progreso técnico a un grado como jamás fue el caso en los tiempos primitivos; hemos tenido, estamos

teniendo, habremos de tener, la amarga experiencia. En cuanto a las tentativas por conservar la técnica mientras se sacude la opresión, éstas suscitan inmediatamente tal grado de pereza y tal desorden que, quienes se han librado a ello, se ven lo más a menudo obligados a volver a meter la cabeza bajo el yugo; la experiencia se hizo en pequeña escala en las cooperativas de producción, en mayor escala cuando la revolución rusa. Parecería que el hombre nace esclavo y que la servidumbre es su propia condición.

### Cuadro teórico de una sociedad libre\*

Y no obstante, nada en el mundo puede impedirle al hombre sentirse nacido para la libertad. Jamás, suceda lo que suceda, podrá aceptar la esclavitud —puesto que piensa. Jamás ha dejado de soñar con una libertad sin límites, ya sea ésta como una felicidad pasada de la cual ha sido privado por un castigo, ya sea ésta como una felicidad futura que le sería debida por una especie de pacto con una misteriosa providencia. El comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño. Este sueño siempre ha permanecido vano, como todos los sueños, o, si ha podido dar consolación, no lo ha hecho sino como un opio; ya es hora de renunciar al sueño de la libertad y de decidirse a concebirla.

Es la libertad perfecta lo que hay que tratar de representarse claramente, no en la esperanza de llegar a ella, sino en la esperanza de llegar a una libertad menos imperfecta que no es nuestra condición actual; puesto que lo mejor no es concebible sino a partir de lo perfecto, no puede uno dirigirse sino hacia un ideal. El ideal siempre es tan irrealizable como lo es el sueño, pero, a diferencia del sueño, tiene relación con la realidad; permite, a título de límite, distribuir situaciones, sean éstas reales o realizables, en el orden del menor hasta el más alto valor. La libertad perfecta no puede concebirse como si consistiera simplemente en la desaparición de esta necesidad cuya presión padecemos constantemente; en todo el tiempo que viva el ser humano, es decir, mientras constituya un fragmento ínfimo de este universo

---

\* *N. de T.*: A partir de la p. 113 de la edición de Gallimard, 1955.

despiadado, la presión de la necesidad jamás lo soltará ni un solo instante. Un estado de cosas en el que el hombre tendría tantos placeres al igual que tan pocos cansancios como se le antojaran, no puede hallar lugar en el mundo en que vivimos sino por medio de la ficción. Es cierto que la naturaleza resulta más clemente o más severa hacia las necesidades humanas según los climas y quizá según las épocas; pero, esperar la invención milagrosa que la haría clemente en todos lados y para siempre, resulta más o menos tan razonable como lo fueron en otro tiempo las esperanzas depositadas en relación al año mil. Por lo demás, de examinarse esta ficción de cerca, ni si quiera parecería valer nuestra añoranza. Basta con tomar en cuenta la debilidad humana para comprender que una vida de la cual la noción misma del trabajo habría desaparecido más o menos, se encontraría librada a las pasiones y quizá a la locura; no hay maestría sobre sí mismo sin disciplina, y no hay otra fuente de disciplina para el hombre como no sea el esfuerzo que imponen los obstáculos externos. [...] Son los obstáculos contra los que se lanza uno, y a los que hay que sobreponerse, los que ofrecen la oportunidad de vencerse a sí mismo. Incluso las actividades en apariencia más libres, ciencia, arte, deporte, no tienen valor sino en la medida en que imitan la exactitud, el rigor, el escrúpulo propios a los trabajos y los exageran, incluso. [...] El cuerpo humano no puede, en todo caso, dejar de depender del poderoso universo en el que se encuentra atrapado; aun cuando el hombre dejara de estar sometido a las cosas y a los demás hombres por las necesidades y los peligros, no estaría sino más completamente librado a él debido a las emociones que lo atraparían continuamente por las vísceras y de las que ninguna actividad regular lo protegerían. [...]

Puede entenderse por libertad algo distinto de la posibilidad de obtener sin esfuerzo lo que nos gusta. Existe una concepción bien diferente a la de la libertad, una concepción heroica que es la de la sabiduría común. La verdadera libertad no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería enteramente libre el hombre cuyas acciones todas procedieran de un juicio previo en relación

al fin que se propone y el encadenamiento de los medios propios para llegar a ese fin. Poco importa que las acciones en sí mismas sean fáciles o dolorosas, y poco importa incluso que se vean coronadas de éxito; el dolor y el fracaso pueden hacer que el hombre se sienta infeliz, pero no pueden humillarlo mientras él mismo sea quien dispone de su propia facultad de actuar. Y disponer de sus propias acciones no significa solamente actuar de forma arbitraria; las acciones arbitrarias no proceden de ningún juicio, y no pueden, hablando correctamente, ser llamadas libres. Todo juicio incide sobre una situación objetiva y, seguidamente, sobre un tejido de necesidades. El hombre que vive no puede en cualquier caso dejar de verse asediado de todas partes por una necesidad absolutamente inflexible; pero, como piensa, él puede escoger entre ceder ciegamente al aguijón con el cual el exterior lo empuja, o bien, conformarse a la representación interior que de ella se forja; y es en esto en lo que consiste la oposición entre esclavitud y libertad. Los dos términos de esta oposición no son por lo demás sino límites ideales entre los que se mueve la vida humana sin poder jamás alcanzar ninguno de ellos, so pena de dejar de ser la vida. Un hombre sería completamente esclavo si todos sus gestos procediesen de otra fuente fuera de su pensamiento —a saber, o bien las reacciones irrazonadas del cuerpo, o bien el pensamiento de otro que no es él. [...] En cuanto a la libertad completa, es posible encontrar un modelo abstracto en un problema de aritmética o de geometría bien resuelto puesto que, en un problema, todos los elementos de la solución están dados y el hombre no puede esperar socorro sino del propio juicio —lo único capaz de establecer entre estos elementos la relación que constituye por sí misma la solución buscada. Los esfuerzos y las victorias de las matemáticas no van más allá de la hoja de papel, reino de los signos y los esquemas; una vida enteramente libre sería aquélla en la que todas las facultades reales se presentarían como problemas en los que las victorias resultasen como soluciones puestas en acción. Todos los elementos del éxito estarían entonces dados, es decir, conocidos y manejables, como lo son los signos de las matemáticas; para obtener el resultado deseado, bastaría con poner estos elementos en relación gracias a la dirección metódica que imprimiría el pensamiento, ya no

solamente en los simples trazos de la pluma, sino en movimientos efectivos que dejarían su marca en el mundo. Para expresarlo mejor, el logro de cualquier obra consistiría en una combinación de esfuerzos tan consciente y metódica como puede serlo la combinación de cifras por medio de la cual se opera la solución de un problema cuando es percibida por la reflexión. El hombre entonces tendría constantemente su propia suerte en mano; forjaría a cada instante las condiciones de su propia existencia por medio de un acto del pensamiento. El simple deseo, es verdad, no lo conduciría a nada; no recibiría nada de forma gratuita; e, incluso, las posibilidades de esfuerzo eficaz estarían para él estrechamente limitadas. Pero el hecho mismo de no poder obtener nada sin haber puesto en acción todos los poderes del pensamiento y del cuerpo, permitiría al hombre arrancarse de encima el ciego yugo de las pasiones. Una visión clara de lo posible y de lo imposible, de lo fácil y de lo difícil, de las penas que separan el proyecto de su logro, basta para borrar los deseos insaciables y los vanos miedos; de ahí, y no de cualquier otro lugar, proceden la templanza y el arrojo, virtudes sin las cuales la vida es un bochornoso delirio. [...] No puede concebirse nada más grande para el ser humano que un destino que lo pone directamente en un mano a mano con la necesidad desnuda, sin que haya nada que esperar sino de uno mismo, y de forma tal, que su vida sea una perpetua creación de sí mismo por sí mismo. El hombre es un ser limitado al que no le es dado ser, como al Dios de los teólogos, autor directo de su propia existencia; pero, el hombre poseería el equivalente humano de este divino poder si las condiciones materiales que le permiten existir fuesen exclusivamente la obra de su pensamiento dirigiendo el esfuerzo de sus músculos. Tal sería la verdadera libertad.

Esta libertad no es sino un ideal, y no puede encontrarse en una situación real, al igual que la recta perfecta no se puede trazar con el lápiz. Pero será útil concebir este ideal si podemos percibir, al mismo tiempo, lo que nos separa de él y cuáles circunstancias pueden separarnos de él o acercarnos a él. El obstáculo que aparece primero está constituido por la complejidad y la extensión de ese mundo con el que lidiamos, complejidad y extensión que rebasa

infinitamente el alcance de nuestra mente. Las dificultades de la vida real no constituyen problemas a nuestra medida; son como problemas cuyas variantes se darían en cantidades innumerables ya que la materia es doblemente indefinida si se tienen en cuenta tanto la extensión como la divisibilidad. También es imposible para una mente humana considerar todos los factores de los que depende el éxito de la acción, por muy simple que parezca; cualquier situación da lugar a albures sin número, y las cosas escapan a nuestro pensamiento igual a como escapan los fluidos que uno quisiera poder retener entre los dedos. A partir de ahí, pareciera que el pensamiento no se pudiera ejercer sino sobre vanas combinaciones de signos y que la acción tuviera que reducirse al más ciego tanteo. Pero de hecho, la cosa no es así. Ciertamente, jamás podemos actuar con plena seguridad, pero esto no es nada que importe tanto como se estaría dispuesto a creer. Podemos fácilmente soportar que las consecuencias de nuestras acciones dependan de incontables azares; lo que a toda costa hay que sustraerle al azar son nuestras acciones mismas y ello de forma tal que queden bajo la dirección del pensamiento. Para esto, basta con que el hombre pueda concebir una cadena de intermediarios juntando los movimientos de los que él es capaz a los resultados que desea obtener; y, a menudo, lo puede gracias a la estabilidad relativa que persiste a través de los ciegos remolinos del universo, a la escala del organismo humano, y que sola ella permite a este organismo subsistir. Es cierto que esta cadena de intermediarios no constituye jamás sino un esquema abstracto; cuando se pasa a la ejecución, accidentes pueden en cualquier instante intervenir para frustrar los planes mejor establecidos; pero si la inteligencia ha sabido elaborar claramente el plan abstracto de la acción a ejecutarse, ello quiere decir que ha llegado, no a eliminar el azar —ciertamente— pero al menos a hacer de él una parte circunscrita y limitada y, por así decirlo, a filtrarlo, clasificando, en relación a ese plan, la masa indeterminada de los accidentes posibles en ciertas series bien determinadas. [...] El mundo es demasiado fértil en situaciones cuya complejidad nos rebasa como para que el instinto, la rutina, los tanteos, la improvisación, puedan jamás cesar de jugar un papel en nuestros trabajos; el hombre sólo puede restringir

cada vez más este papel gracias a los progresos de la ciencia y de la técnica. Lo que importa es que este papel sea subordinado y no impida el método de constituir el alma misma del trabajo. También es necesario que aparezca como provisorio y que la rutina y el tanteo no sean considerados como principios de acción sino como salidas 'a-como-mejor-se-pueda' destinadas a llenar las lagunas del pensamiento metódico; es para lo cual las hipótesis científicas nos ayudan poderosamente, haciéndonos concebir los fenómenos medio conocidos como regidos por leyes análogas a las que determinan los fenómenos más claramente comprendidos. E, incluso, ahí donde no sabemos nada, podemos todavía suponer que se aplican leyes semejantes; ello basta para eliminar, no obstante la ignorancia, el sentimiento de misterio y hacernos entender que vivimos en un mundo en el que el hombre no debe esperar milagros sino de sí mismo.

Existe no obstante una fuente de misterio que no podemos eliminar y que no es otro que nuestro propio cuerpo. La extrema complejidad de los fenómenos vitales puede ser progresivamente desenredada, por lo menos en cierta medida; pero, una sombra impenetrable envolverá siempre la relación inmediata que une nuestros pensamientos a nuestros movimientos. En este ámbito, por el hecho mismo de que no podemos determinar los eslabones intermediarios, no podemos concebir ninguna necesidad; por lo demás, la noción de necesidad, tal cual el pensamiento humano la concibe, no es propiamente aplicable sino a la materia. Salvo en el caso de una necesidad claramente concebible, no puede encontrarse en los fenómenos en cuestión una regularidad siquiera aproximativa. A veces las reacciones del cuerpo vivo son completamente ajenas al pensamiento; a veces, aunque raramente, tan solo ejecutan sus ordenes; más a menudo llevan a cabo lo que el alma desea sin tomar ella parte alguna; a menudo, también, acompañan los deseos formados por el alma sin que exista correspondencia alguna; en otras ocasiones, además, preceden a los pensamientos. Ninguna clasificación es posible. Es por lo que, cuando los movimientos del cuerpo vivo juegan el primer papel en la lucha contra la naturaleza, la noción misma de necesidad



puede difícilmente formarse; en caso de éxito, la naturaleza parece obedecer o complacer inmediatamente a los deseos y, en caso de fracaso, rechazarlos. Es lo que sucede en las acciones que se ejecutan sin instrumentos o con instrumentos tan bien adaptados a los miembros vivos que no hacen sino prolongar los movimientos naturales. Puede comprenderse que los primitivos, a pesar de su habilidad extrema para llevar a cabo todo lo que necesitan para subsistir, se representen la relación entre el hombre y el mundo bajo el aspecto no del trabajo sino de la magia. [...] Estas creencias sobreviven bajo la forma de supersticiones y, al contrario de lo que nos gusta pensar, ningún hombre está completamente libre de ellas; pero, su poder pierde fuerza a medida de que la lucha contra la naturaleza, el cuerpo vivo, pasa al segundo plano y los instrumentos inertes al primero. Sucede cuando los instrumentos, dejando de modelarse sobre la estructura del organismo humano, al contrario, obligan al hombre a adaptar sus movimientos a su forma. A partir de entonces ya no hay ninguna correspondencia entre los gestos a ejecutar y las pasiones; el pensamiento debe sustraerse al deseo y al miedo y dirigirse únicamente al establecimiento de una relación exacta entre los movimientos impresos en los instrumentos y el fin perseguido. La docilidad del cuerpo en semejante caso es una especie de milagro, pero un milagro que el pensamiento no tiene que tomar en cuenta; el cuerpo, fluido por la costumbre, según la bella expresión de Hegel, simplemente hace pasar a los instrumentos los movimientos concebidos por la mente. La atención se aplica solamente sobre las combinaciones formadas por los movimientos de la materia inerte, y la noción de necesidad aparece en su pureza, sin ninguna mezcla de magia. [...] No se puede reducir enteramente al cuerpo humano a ese papel de dócil intermediario entre el pensamiento y los instrumentos, pero se le puede reducir a ello cada vez más; es a lo que contribuye cada progreso de la técnica.

Pero, por desgracia, aún cuando se llegara a someter al pensamiento metódico, estrictamente y hasta en el detalle, todos los trabajos sin excepción, un nuevo obstáculo a la libertad surgiría inmediatamente a causa de la profunda diferencia de naturaleza

que separa la especulación teórica de la acción. En realidad, entre la resolución de un problema y la ejecución de un trabajo, incluso perfectamente metódico, nada hay en común —entre el encadenamiento de las nociones y el encadenamiento de los movimientos. El que se aplica a una dificultad de orden teórico procede yendo de lo simple a lo complejo, de lo claro a lo oscuro; los movimientos del trabajador no son, ellos, más simples o más claros que los otros, sino, simplemente, los que preceden son la condición de los que siguen. Por otro lado, el pensamiento junta, lo más a menudo, aquello que la ejecución debe separar, o separa lo que la ejecución debe unir. Es por lo cual, cuando un trabajo cualquiera presenta al pensamiento dificultades no inmediatamente vencibles, es imposible unir el examen de esas dificultades a la ejecución del trabajo; la mente debe resolver primero el problema teórico por sus propios procedimientos y, seguidamente, la solución puede ser aplicada a la acción. No puede, en semejante caso, decirse que la acción sea, propiamente hablando, metódica; es conforme al método, lo cual es bien diferente. La diferencia resulta capital puesto que, quien aplique el método, no necesita concebirlo en el momento de aplicarlo. Es más, si se trata de cosas complicadas, no puede, aun cuando él mismo lo hubiere elaborado; y esto es así puesto que la atención, siempre obligada a dirigirse al momento presente de la ejecución, no es capaz en ningún caso de abrazar, a un mismo tiempo, el encadenamiento de las relaciones de las que depende el conjunto de la ejecución. De ahí que lo que se está ejecutando no sea un pensamiento sino un esquema abstracto que indica una secuencia de movimientos tan poco penetrable a la mente, en el momento de la ejecución, como lo sería una receta debida a la simple rutina o a un rito mágico. Por lo demás, una sola y misma concepción es aplicable, con o sin modificaciones de detalle, un sin número de veces; puesto que aun cuando el pensamiento abrace de un solo movimiento la serie de aplicaciones posibles de un método, el hombre no se encuentra dispensado de realizarlas, una por una, cada vez que sea necesario. Así, a un solo relámpago del pensamiento corresponde una cantidad ilimitada de acciones ciegas. De por sí, sucede que, quienes reproducen indefinidamente la acción de tal o tal método

de trabajo, a menudo jamás se han tomado el trabajo de comprenderlo; se da, por lo demás, frecuentemente, que cada uno de ellos no esté a cargo sino de una parte de la ejecución, siempre la misma, mientras sus compañeros hacen lo demás. A partir de lo cual, se encuentra uno en presencia de una situación paradójica —a saber, que hay método en los movimientos del trabajo mas no en el pensamiento del trabajador. Diríase que el método ha transferido el lugar de su mente a la materia. Es de lo cual las máquinas automáticas ofrecen la imagen más clara. A partir del momento en que el pensamiento que ha elaborado un método de acción ya no necesita intervenir en la ejecución, no puede confiarse esta ejecución sino a trozos de metal —tan bien como, y mejor que— a las extremidades vivas; y así se encuentra uno delante del espectáculo extraño de máquinas en las que el método se ha cristalizado tan perfectamente en el metal que parece que sean ellas las que piensan, mientras que los hombres sujetos a su servicio son quienes quedan reducidos al estado de autómatas. Por lo demás, esta oposición entre la aplicación y la inteligencia del método se vuelve a encontrar, absolutamente idéntica, en el cuadro mismo de la pura teoría. Por dar un simple ejemplo, es enteramente imposible mantener presente en la mente la teoría de la división; y ello, no solamente porque esta teoría, que reposa sobre la relación de la división a la multiplicación, es de cierta complejidad, sino sobre todo porque al ejecutar cada una de las operaciones parciales, al cabo de las cuales la división se logra, se olvida uno de que las cifras representan tanto unidades como decenas como centenas. Los signos se combinan según las leyes de las cosas que significan; pero, a falta de poder conservar la relación de signo a significado perpetuamente en la mente, se los maneja como si se combinaran según sus propias leyes; y, de este hecho, las combinaciones se hacen ininteligibles, lo cual quiere decir que se logran automáticamente. El carácter mecánico de las operaciones aritméticas es ilustrado por la existencia de máquinas para contar; pero un contador también no es otra cosa sino una máquina imperfecta y desgraciada para contar. [...] El cálculo pone signos en relación sobre el papel, sin que los objetos significados estén en relación dentro de la mente, de forma tal que el asunto mismo

de la significación de los signos termina por no querer decir nada. Así se encuentra uno en la situación de haber resuelto un problema por una especie de magia, sin que la mente haya puesto en relación los factores dados y la solución. [...] Por supuesto que las matemáticas superiores no provienen del automatismo puramente, y que el pensamiento, e incluso el genio, han tenido su parte y tienen su parte en su elaboración; de ahí resulta una extraordinaria mezcla de operaciones ciegas con relámpagos de pensamiento; pero allí donde el pensamiento no lo domina todo, juega necesariamente un papel secundario. Y mientras más acumula el progreso de la ciencia las combinaciones hechas todas de signos, más el pensamiento es aplastado, impotente de hacer el inventario de las nociones que maneja. [...] Podría concebirse, a título de límite extremo, una civilización en la que toda actividad humana, en el ámbito del trabajo como en el de la especulación teórica, estaría sumisa hasta el más mínimo detalle a un rigor matemático, y ello sin que ningún ser humano comprendiera nada de lo que estuviera haciendo; la noción de necesidad entonces estaría ausente de todas las mentes, y ello de forma radicalmente distinta a la de los pueblos primitivos quienes, según nuestros sociólogos, ignoran dicha lógica.

Por oposición, el único modo de producción plenamente libre sería aquél en el que el pensamiento metódico obraría a lo largo de todo el trabajo. Las dificultades a vencer deberían ser tan variadas que jamás sería posible aplicar todas las reglas ya hechas; lo cual no implica que el papel de los conocimientos adquiridos deba ser nulo; pero, hace falta que el trabajador se vea obligado en todo momento a mantener presentes en la mente las concepciones directrices del trabajo que ejecuta, así que pueda aplicarlo inteligentemente en casos particulares siempre nuevos. Semejante presencia mental tiene como condición que esta fluidez del cuerpo, resultante del hábito y de la habilidad, alcance un grado bastante elevado. También es necesario que todas las nociones utilizadas en el curso del trabajo resulten lo suficientemente luminosas como para que puedan ser evocadas enteras en un abrir y cerrar de ojos; esto depende de una rapidez más o menos alta de la inteligencia,

pero, todavía más, de la vía —más o menos directa— por la cual una noción se ha formado en la mente, que la memoria pueda conservar la noción misma o solamente la fórmula que le servía de envoltura. Por lo demás, sobra decir que el grado de complicación de las dificultades a resolver jamás debe ser demasiado elevado, so pena de establecer una ruptura entre el pensamiento y la acción. Bien entendido, semejante ideal no podrá ser plenamente realizable jamás; no se puede evitar en la vida práctica llevar a cabo acciones imposibles de comprender en el momento en que se llevan a cabo, sea porque haya que fiarse a reglas ya hechas todas de una pieza, o bien, al instinto, al tanteo, a la rutina. Pero se puede, por lo menos, agrandar poco a poco el ámbito del trabajo lúcido y ello, quizá, indefinidamente. Bastaría para este fin que el hombre entreviese no tanto ampliar indefinidamente sus conocimientos y su poder, sino, más bien, establecer cierto equilibrio entre la mente y el objeto al cual la mente se aplica, lo mismo en el estudio que en el trabajo.

Pero existe todavía otro factor de esclavitud; esto es para cada cual la existencia de los demás seres humanos. Y es —viéndolo bien, hablando propiamente— incluso, el único factor de esclavitud; sólo el hombre es capaz de someter al hombre. Los primitivos mismos no serían esclavos de la naturaleza si no hicieran residir en ella seres imaginarios análogos al hombre, y cuyas voluntades son por lo demás interpretadas por hombres. En este caso, como en todos los demás, es el mundo exterior lo que constituye la fuente del poder; pero, si detrás de las fuerzas infinitas de la naturaleza no hubiera —ya sea por ficción, ya sea en realidad— voluntades divinas o humanas, la naturaleza podría quebrar al hombre, mas no humillarlo. [...] En la medida en que el destino de un ser humano depende de otros seres humanos, su propia vida escapa no sólo a sus manos sino también a su inteligencia; el juicio y la resolución no tienen nada a lo cual aplicarse; en lugar de combinar y de actuar, se hace necesario rebajarse y suplicar o amenazar; y el alma cae en los abismos sin fondo del deseo y del miedo, puesto que no hay límites al sufrimiento que el hombre puede recibir de los demás hombres. Esta dependencia humillante no es el hecho de los oprimidos solos, sino

—a mismo título, aunque de forma distinta— de los oprimidos y de los poderosos. Como el hombre poderoso no vive sino de sus esclavos, la existencia del mundo inflexible se le escapa casi por completo; sus órdenes le parecen contener en sí mismo una eficacia misteriosa; jamás es capaz, hablando correctamente, de querer, pero es presa de deseos sobre los que la visión clara de la necesidad jamás aporta un límite. Como no concibe otro modo de acción alguno que no sea el de dar órdenes, cuando le sucede ordenar en vano, como resulta más pronto o más temprano inevitable, pasa de un solo golpe del sentimiento de un poder absoluto al sentimiento de una impotencia radical, tal cual a veces sucede en los sueños; y el miedo entonces resulta tanto más pesado al sentir continuamente sobre él la amenaza de sus rivales. En cuanto a los esclavos, ellos están lidiando continuamente con la materia; sólo que su suerte depende, no de esta materia que ellos manejan, sino de los amos a cuyos caprichos no es posible poner ni leyes ni límites.

Pero sería aún poca cosa depender de seres que, aunque extraños, por lo menos son reales, y que si no se pueden penetrar, al menos, escuchar, adivinar, por analogía consigo mismo. En realidad, en todas las sociedades opresivas, un hombre, el que sea, encuéntrese en el rango en que se encuentre, depende no sólo de quienes están por debajo o por encima de él, sino sobre todo del juego mismo de la vida colectiva, juego ciego que determina por sí solo las jerarquías sociales; y, poco importa en relación a esto que el poder deje aparecer su origen esencialmente colectivo o que éste parezca localizarse en ciertos individuos determinados, tal cual la virtud dormitiva yace en el opio. Pues bien, si hay algo en el mundo absolutamente abstracto, absolutamente misterioso, inaccesible a los sentidos y al pensamiento, ello es la colectividad; parece ser que el individuo que es miembro de ella no puede alcanzarla ni tomarla por medio de un ardid, pesar sobre ella con cualquier palanca; en relación a ella, se siente pertenecer al orden de lo infinitamente pequeño. Si los caprichos de un individuo les parecen a los demás como arbitrarios, las sacudidas de la vida colectiva parecen serlo hasta la segunda potencia. Así pues, entre el hombre y este universo que le es asignado por el destino como materia

única para su pensamiento y acción, las relaciones de opresión y esclavitud interponen de forma permanente la impenetrable pantalla de la arbitrariedad humana. [...]

El hombre no está hecho para ser el juguete de las colectividades ciegas que conforma con sus semejantes más de lo que lo está para ser el juguete de una naturaleza ciega; pero, para dejar de continuar librado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua al mar, sería necesario que pudiera conocerla y actuar sobre ella. En todos los ámbitos, es cierto, las fuerzas colectivas sobrepasan infinitamente a las fuerzas individuales; así que no se puede concebir a un individuo disponiendo incluso de una porción de la vida colectiva más fácilmente de lo que se puede concebir una línea que se prolongara por la suma de un punto. Así es en apariencia; pero, en realidad, hay una excepción y sola una, a saber, el ámbito del pensamiento. En lo que concierne al pensamiento, la relación se voltea; ahí, el individuo deja atrás la mayor distancia posible a la comunidad, siendo que el pensamiento no se forma sino en una mente solitaria que se confronta a sí misma; las colectividades no piensan nada [...] En la medida en que el pensamiento planea por encima de la contienda social, puede juzgar, mas no transformar. Todas las fuerzas son materiales; la expresión de fuerza espiritual es esencialmente contradictoria; el pensamiento no puede ser una fuerza sino en la medida en que es materialmente indispensable. Para expresar la misma idea bajo otro aspecto, el hombre no posee nada esencialmente individual como no se trate de la facultad de pensar; y esta sociedad de la que él depende estrechamente a cada instante de su existencia depende, a su vez, un poco de él a partir del momento en que necesita que él piense. Puesto que todo lo demás puede ser impuesto desde el exterior por medio de la fuerza, incluyendo los movimientos de su cuerpo, pero nada en el mundo es capaz de forzar a un hombre a ejercer su poder de pensamiento, ni quitarle el control de su propio pensamiento. Si se necesita que el esclavo piense, más vale dejar de lado el látigo; de lo contrario se tiene poca probabilidad de conseguir resultados de buena calidad. Así que, si se quiere formar, de una manera puramente teórica, la concepción de una

sociedad en la que la vida colectiva estaría sometida a los seres humanos considerados como individuos, en lugar de sometérselos, es necesario representarse una forma de vida material en la cual no intervendrían sino esfuerzos exclusivamente dirigidos por el pensamiento claro, lo cual implicaría que cada trabajador tenga él mismo que controlar, sin referencia a ninguna regla externa, no sólo la adaptación de sus esfuerzos con la obra a producirse, sino, además, su coordinación con los esfuerzos de todos los demás miembros de la colectividad. La técnica debería ser de naturaleza tal que pueda someter la obra a la reflexión metódica; la analogía entre las técnicas de diferentes trabajos debería ser bastante estrecha y la cultura técnica lo suficientemente extendida como para que cada trabajador se haga una idea neta de todas las especialidades; la coordinación deberá establecerse de una manera lo suficientemente simple como para que cada cual tenga, perpetuamente, un conocimiento preciso en lo que toca a la cooperación de los trabajadores, al igual que a los intercambios de productos; las colectividades jamás serían demasiado extendidas como para rebasar el alcance de la mente humana; la comunidad de intereses sería lo suficientemente evidente como para borrar las rivalidades; y, como cada individuo estaría en estado de controlar el conjunto de la vida colectiva, ésta siempre sería conforme a la voluntad general. Los privilegios fundados sobre el intercambio de productos, los secretos de la producción o de la coordinación de los trabajos, quedarían automáticamente abolidos. La función de coordinar no implicaría ya ningún poderío puesto que el control ejercido por cada cual haría imposible toda decisión arbitraria. De modo general, la mutua dependencia de los hombres ya no implicaría que su destino se encontrase librado a lo arbitrario y dejaría de introducir en la vida humana el misterio de fuese lo que fuese, siendo que cada cual se encontraría en estado de controlar la actividad de todos los demás con el solo llamado a la razón. No hay sino una sola y misma razón para todos los seres humanos; éstos se hacen extraños e impenetrables los unos para los otros sólo cuando se separan de ella; así, una sociedad en la que toda la vida material tuviera como condición necesaria y suficiente que cada cual ejerza su razón, podría ser enteramente



transparente para cada mente. En cuanto al estimulante necesario para sobreponerse a los cansancios, los dolores y los peligros, cada cual lo encontraría en el deseo de obtener la estima de sus compañeros —pero, más aun, en sí mismo; para los trabajos que son creaciones de la mente, las imposiciones externas —inútiles ahora, y dañinas— una especie de imposición interna las reemplaza; el espectáculo de la obra incompleta atrae al hombre libre tan poderosamente como empuja al esclavo el látigo. Únicamente semejante sociedad sería una sociedad de seres libres, iguales y hermanos. Los hombres estarían, a decir verdad, inmersos en nexos colectivos, pero exclusivamente en su calidad de hombres; jamás se tratarían los unos a los otros como si fueran cosas. Cada cual vería, en cada compañero de trabajo, a sí mismo en otro puesto, y lo amaría tal como lo pide la máxima evangélica. Así, se tendría, además de la libertad, un bien incluso más precioso; pues, si bien nada es más odioso que la humillación y el avasallamiento del hombre por el hombre, nada es tan hermoso ni dulce como la amistad.

Este cuadro, considerado por sí mismo, está aún más alejado de las condiciones reales de la vida humana, si ello fuera posible, de lo que lo está la ficción de la edad de oro. Pero a diferencia de esta ficción, puede servir, en tanto que ideal, de punto de referencia para el análisis y la apreciación de las formas de vida reales. El cuadro de una vida social absolutamente opresiva y que sometería a todos los individuos al juego de un mecanismo ciego era también enteramente teórico; el análisis que situara a una sociedad en relación a esos dos cuadros se acercaría más a la realidad, sin dejar de ser muy abstracta. Aparece así un nuevo método de análisis social que no es el de Marx, aunque parta, como deseaba Marx, de las relaciones de producción; pero, mientras Marx, cuya concepción permanece por lo demás poco precisa sobre este punto, parece haber querido organizar la producción en función del rendimiento, el nuevo método analizaría las relaciones de producción en función de las relaciones entre el pensamiento y la acción. [...] La noción de progreso es indispensable para quien busque forjar el porvenir por adelantado, pero esta noción sólo

puede confundir a la mente cuando lo que se estudia es el pasado. Es necesario entonces sustituir a ello la noción de una escala de valores concebida fuera del tiempo; pero tampoco es posible, sobre semejante escala, disponer, en serie, diversas formas sociales. Lo que se puede hacer es traer tal o tal aspecto de la vida social, tomada en una época determinada, a semejante escala. Parece bastante claro que los trabajos difieren realmente entre sí en algo que no se relaciona al bienestar, ni al ocio, ni a la seguridad, y que, sin embargo, es algo que el corazón del hombre contiene; un pescador que lucha contra las olas y el viento sobre su pequeña barca, aunque sufre frío, cansancio, falta de ocio e incluso de sueño, de peligro, de un nivel primitivo de vida, tiene un destino envidiable si se le compara con el obrero encadenado a la fila de producción, a pesar de estar este último en mejores condiciones sobre dichos puntos. Es que su trabajo se asemeja mucho más al de un hombre libre, aun cuando la rutina y la improvisación ciega incidan bastante. El artesano de la edad media ocupa, él también, un lugar de honor, a pesar de que el “torno de mano” que juega un papel tan grande en todos los trabajos hechos a mano, sea en gran medida algo ciego; en cuanto al obrero plenamente calificado por la técnica de los tiempos modernos, es quizá el que más se asemeja al trabajador perfecto. Se encuentran diferencias análogas en la acción colectiva; un equipo de trabajadores en la fila de montaje, vigilados por un contraatastre, componen un espectáculo muy triste, mientras que resulta hermoso ver a un puñado de obreros de la construcción, detenidos por alguna dificultad, reflexionar cada uno por su lado, indicar diversos modos de acción, y aplicar unánimemente el método concebido por uno de ellos, el cual puede indiferentemente tener o no tener una autoridad oficial sobre los demás. En semejantes momentos la imagen de una colectividad libre aparece casi en toda su pureza. En cuanto a la relación entre la naturaleza del trabajo y la condición del trabajador, ella también es evidente tan pronto como se echa un vistazo sobre la historia o sobre la sociedad actual; incluso los esclavos antiguos eran tratados con consideración cuando se les empleaba como médicos o pedagogos. Pero todos estos comentarios no tienen que ver sino con los detalles. Un método que permitiese llegar, ya en función de las

nociones de esclavitud y de libertad, a una visión de conjunto de las diversas organizaciones sociales, sería más preciosa aún.

Habría que erigir algo así como un mapa de la vida social, mapa en el cual aparecerían indicados los puntos en donde es indispensable que el pensamiento se ejerza y, a continuación, si se puede hablar así, en las zonas de influencia del individuo sobre la sociedad. Es posible distinguir tres formas en las que el pensamiento es capaz de intervenir en la vida social: puede elaborar especulaciones puramente teóricas, de las que los técnicos aplicarán entonces los resultados; puede ejercerse en la ejecución; puede ejercerse en el comando y dirección. En todos los casos, no se trata sino de un ejercicio parcial y mutilado del pensamiento, por así decirlo, ya que jamás la mente logra abarcar plenamente su objeto; pero es lo suficiente como para que, quienes se vean obligados a pensar mientras cumplen con su función social, conserven mejor que los demás la forma humana. Esto no es cierto sólo para los oprimidos, sino para todos los grados de la escala social. En una sociedad fundada sobre la opresión, no son solamente los débiles, sino también los más poderosos, quienes se encuentran avasallados por las exigencias ciegas de la vida colectiva, y, tanto en unos como en otros, aunque de forma distinta, se manifiesta un empequeñecimiento del corazón y del espíritu; ahora bien, si se oponen dos capas sociales opresivas tales como, por ejemplo, los ciudadanos de Atenas y la burocracia soviética, se hallan a una distancia por lo menos tan grande como la que existe entre uno de nuestros obreros calificados y un esclavo griego. En cuanto a las condiciones según las cuales el pensamiento tiene más o menos parte en el ejercicio del poder, sería fácil establecerlas según el grado de complicación y lo extenso de los asuntos, el carácter general de las dificultades a resolver, y la repartición de las funciones. Así, los miembros de una sociedad opresiva no se distinguen solamente según el lugar más elevado o más bajo desde el cual se encuentran colgados al mecanismo social, sino también por el carácter más conciente o más pasivo de sus relaciones con él. En cuanto a la influencia que los hombres cargados de funciones sociales sometidas a la dirección de su propia inteligencia, pueden

ejercer sobre la sociedad de la que forman parte, ésta depende, bien entendido, de la naturaleza y de la importancia de estas funciones; sería bastante interesante seguir el análisis sobre este punto hasta el detalle, pero también bastante difícil. Otro factor muy importante de las relaciones entre la opresión social y los individuos lo constituyen las facultades de control más o menos extendidas que pueden ejercer sobre las diversas funciones, esencialmente de coordinación, quienes no están investidos para ello; es claro que, mientras más esas funciones escapan al control, más la vida colectiva se hace aplastante para el conjunto de los individuos. Finalmente, hay que tomar en cuenta el carácter de los nexos que mantienen al individuo en la dependencia material de la sociedad que lo rodea; estos nexos son a veces más relajados, a veces más estrechos, y pueden darse diferencias considerables según si un hombre está más o menos forzado, a cada momento de su existencia, de voltearse hacia el otro para poder tener los medios de consumir, los medios de producir y de preservarse de los peligros. Por ejemplo, un obrero que posee un jardín lo suficientemente grande para surtirlo de verduras, es más independiente de lo que lo son aquéllos de sus camaradas que deben demandar todo su alimento a los mercaderes; un artesano que posee sus útiles es más independiente que un obrero de fábrica cuyas manos se hacen inútiles cuando al patrón le place retirarle el uso de su máquina. En cuanto a la defensa contra los peligros, la situación del individuo al respecto depende del modo de combate que practique la sociedad en la que se encuentra; donde el combate es el monopolio de los miembros de cierto estamento social, la seguridad de todos los demás depende de estos privilegios; 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 antojo de la seguridad de los ciudadanos. En resumen, la sociedad menos mala es aquélla en la que el común de los seres humanos se encuentra más a menudo en la obligación de pensar mientras se actúa, tiene las mayores posibilidades de controlar el conjunto de la vida colectiva y posee el mayor grado de independencia. Por lo demás, las condiciones necesarias para disminuir el peso opresivo del mecanismo social se contrarían

mutuamente a partir de que se rebasan ciertos límites; así, no es cuestión de avanzar tan lejos como posible en una dirección determinada, sino, lo que es mucho más difícil, de encontrar un cierto equilibrio óptimo.

La concepción puramente negativa de un debilitamiento de la opresión social no puede por sí misma brindarles un objetivo a las personas de buena voluntad. Es indispensable hacerse por lo menos una representación vaga de la civilización a la que se desea que la humanidad pueda llegar; y poco importa que esta representación contenga más de la mera ensoñación que del verdadero pensamiento. Si los análisis que preceden son correctos, la civilización más plenamente humana sería aquella que tendría por centro el trabajo manual, en la cual el trabajo manual constituiría el supremo valor. No se trata de nada parecido a la religión de la producción que reinaba en América durante el periodo de prosperidad, o que reina en Rusia a partir del plan quinquenal, puesto que esta religión tiene por objeto verdadero los productos del trabajo y no al trabajador, las cosas y no al ser humano. No es por la relación con lo que produce, sino por su relación con el ser que lo ejecuta, que el trabajo manual debe convertirse en el más alto valor; no debe ser el objeto de honores o de recompensas, sino constituir para cada ser humano aquello de lo cual más esencialmente necesita para que su vida tome por sí misma un sentido y un valor a sus propios ojos. Aun en nuestros días, las actividades que dan en llamarse desinteresadas, el deporte o el arte o incluso el pensamiento, no llegan quizá a ofrecer el equivalente de lo que uno experimenta al ponerse en contacto con el mundo por medio de un trabajo no mecánico. Rimbaud se quejaba de que “no estamos en el mundo” y de que “la verdadera vida está ausente”; en tales momentos de júbilo y de plenitud incomparables, uno sabe por destellos que la verdadera vida está ahí, se siente con todo el ser que el mundo existe y que se está en el mundo. Aun el cansancio físico no llega a disminuir la fuerza de este sentimiento, sino que, más bien, mientras no sea excesivo, lo aumenta. Si se puede ser así en nuestra época, qué maravillosa plenitud de vida no podría esperarse de una civilización en la cual

el trabajo se vería lo suficientemente transformado como para ejercer plenamente todas las facultades, para constituir el acto humano por excelencia. Debería entonces encontrarse en el centro mismo de la cultura. Solía ser que la cultura era considerada por muchos como un fin en sí, y, en nuestros días, quienes ven en ella algo más que una simple distracción buscan por lo regular un modo de evadirse de la vida real. Su verdadero valor consistiría al contrario en preparar para la vida real, en armar al ser humano para que él mismo pueda entretener, con este universo que es su herencia y con sus hermanos cuya condición es idéntica a la suya, relaciones dignas de la grandeza humana. La ciencia hoy es considerada por unos como un simple catálogo de recetas técnicas, por los demás como un conjunto de puras especulaciones de la mente que se bastan a sí mismas; los primeros prestan demasiada poca atención a la mente y, los segundos, al mundo. El pensamiento podrá ser la suprema dignidad del hombre; pero, se ejerce en el vacío y, por consiguiente, sólo en apariencia al no abrazar su objeto, que no puede ser sino el universo. Ahora bien, lo que le otorga a las especulaciones abstractas de los hombres de ciencia esa relación con el universo —lo único que puede darle un valor concreto— es el hecho de que son directa o indirectamente aplicables. Hoy por hoy, es cierto, sus propias aplicaciones les son ajenas; quienes elaboran o estudian estas especulaciones lo hacen sin pensar en su valor teórico. Por lo menos, así es la mayoría de las veces. El día en que resulte imposible comprender las nociones científicas, incluso las más abstractas, sin percibir claramente, al mismo tiempo, su relación con las aplicaciones posibles —y que resulte igualmente imposible aplicar estas nociones, incluso indirectamente, sin conocerlas y comprenderlas a fondo— la ciencia se habrá hecho concreta y el trabajo conciente. Entonces, y sólo entonces, ambos tendrán su pleno valor. Mientras tanto, ciencia y trabajo tendrán siempre algo de incompleto y de inhumano. Quienes han dicho hasta ahora que las aplicaciones son el fin de la ciencia querrían decir que la verdad no vale la pena buscarse y que el éxito es lo único que importa; pero podría escucharse algo distinto; se puede concebir una ciencia que se propondría, como fin último, perfeccionar la técnica no haciéndola

más poderosa sino simplemente más conciente y más metódica. Por lo demás, el rendimiento podría muy bien progresar al mismo tiempo que la lucidez; “buscad primero el reino de los cielos y todo lo demás os será dado por añadidura”. Semejante ciencia sería en suma un método para adquirir maestría sobre la naturaleza, o un catálogo de nociones indispensables para llegar a esta maestría, dispuestas según un orden que las haría transparentes para la mente. Sin duda que es así como Descartes concibió la ciencia. En cuanto al arte de semejante civilización, éste cristalizaría en obras la expresión de este feliz equilibrio entre el espíritu y el cuerpo, entre el hombre y el universo, que no puede existir en acto sino por medio de las formas más nobles del trabajo físico; por lo demás, aun en el pasado, las obras de arte más puras siempre han expresado el sentimiento, o —para hablar de forma más exacta— el presentimiento de aquel equilibrio. El deporte tendría por fin especial darle al cuerpo humano ese sustento y, como dice Hegel, esa fluidez que lo hace penetrable al pensamiento y permite a éste entrar en contacto directo con las cosas. Las relaciones sociales serían directamente modeladas sobre la organización del trabajo; los seres humanos se reunirían en pequeñas colectividades laboriosas en las cuales la cooperación sería la ley suprema y en las que cada cual podría comprender claramente, y controlar, la relación de las reglas a las que su vida estaría sometida con el interés general. Por lo demás, cada momento de la existencia aportaría a cada cual la ocasión de comprender y de sentir hasta qué punto todos los seres humanos son profundamente uno, puesto que todos tienen que poner a trabajar a una misma razón frente a obstáculos análogos y todas las relaciones humanas, desde las más superficiales hasta las más tiernas, tendrían algo de esta fraternidad viril que une a los compañeros de trabajo.

Sin duda, he ahí una pura utopía. Pero describir incluso de forma somera un estado de cosas que sería mejor de lo que es, es siempre construir una utopía; sin embargo, para la vida nada es más necesario que semejantes descripciones sean dictadas siempre por la razón. Todo el pensamiento moderno desde el Renacimiento se encuentra, por lo demás, impregnado de aspiraciones más o

menos vagas por esta civilización utópica; ha podido creerse durante cierto tiempo que, incluso, era esta civilización la que se gestaba. Descartes ciertamente lo creyó, así como algunos de sus contemporáneos. Por lo demás, la noción de trabajo considerado como valor humano es sin duda la única conquista espiritual que haya logrado el pensamiento humano después del milagro griego; ahí, quizá, se encontrará la única laguna al ideal de vida humana que Grecia elaboró y que ha dejado tras ella como herencia imperecedera. [Roger] Bacon fue el primero que hizo aparecer esta noción. A la antigua y desesperante maldición del Génesis, que hacía aparecer el mundo como un presidio y el trabajo como la marca de la esclavitud y del sometimiento de los hombres, sustituyó, en una iluminación genial, el verdadero mapa de las relaciones del hombre con el mundo: “El hombre domina a la naturaleza obedeciéndola”. Esta fórmula tan sencilla debería constituir por sí sola la Biblia de nuestra época. Ella basta para definir el trabajo verdadero, el que hace libres a los hombres, y ello en la medida misma en que involucra un acto de sumisión conciente a la necesidad. Después de Descartes, los hombres de ciencia progresivamente han ido considerando la ciencia pura como un fin en sí; pero el ideal de una vida consagrada a una forma libre de la labor física ha comenzado, en revancha, a aparecer en los escritores y domina, incluso, la obra maestra del poeta generalmente considerado como el más aristocrático de todos — a saber, Goethe. Fausto, símbolo del alma humana en su incansable búsqueda del bien, abandona asqueado la búsqueda abstracta de la verdad convertida, a sus ojos, en un juego vacío y estéril; el amor sólo lo conduce a destruir al ser amado; el poderío político y militar se revela como un puro juego de apariencias; el encuentro de la belleza lo colma, pero solamente durante el espacio de un destello; la situación de jefe de empresa le da un poder que él piensa ser substancial, pero que lo libra de todos modos a la tiranía de las pasiones. Aspira, en fin, a ser despojado de su poder mágico, que puede ser considerado como el símbolo de todo género de poderío; grita: “Si me erigiese ante ti, Naturaleza, tan sólo en mi calidad de hombre, valdría la pena, entonces, ser una criatura humana”; y termina por alcanzar, en el momento de la muerte, el



presentimiento de una felicidad más plena, representándose una vida que se desenvolvería libremente, en el seno de un pueblo libre enteramente ocupado en una labor física penosa y peligrosa pero desempeñada en el seno de una fraternal cooperación. [...] Proudhon osaba escribir: “El genio del más simple artesano tiene tanto peso sobre los materiales que explota como la mente de un Newton sobre las esferas inertes cuyas distancias, masas y revoluciones calcula”; Marx, cuya obra encierra un buen número de contradicciones, daba como característica esencial del hombre en contraste con los animales, el hecho de que él produce las condiciones de su propia existencia y, por tanto, se produce indirectamente a sí mismo. Los sindicalistas revolucionarios, quienes ponen al centro de la cuestión social la dignidad del productor considerado como tal, entroncan con la misma corriente. En conjunto, podemos tener el orgullo de pertenecer a una civilización que ha portado consigo el presentimiento de un nuevo ideal.

### Bosquejo de la vida social contemporánea

[...] La cantidad se cambia en calidad, como dijo Hegel, y en particular una simple diferencia de cantidad basta para transportarnos del reino de lo humano al reino de lo inhumano. Abstractamente, las cantidades son indiferentes puesto que se puede cambiar de forma arbitraria la unidad de medida; pero, concretamente, ciertas unidades de medida han sido dadas y permanecen hasta ahora invariables, —por ejemplo el cuerpo humano, la vida humana, el año, el día, la rapidez del pensamiento humano. La vida actual no está organizada a la medida de todas estas cosas; se ha transportado hacia todo un orden distinto de grandezas, como si el hombre se hubiera esforzado por elevarla al nivel de fuerzas de la naturaleza exterior, dejando de lado tomar en cuenta su propia naturaleza. Si a esto se añade que, según toda apariencia, el régimen económico ha agotado su capacidad de construcción y comienza a no poder funcionar como no sea chupando poco a poco las bases materiales, se dará uno cuenta, en toda su simplicidad, de la esencia verdadera de la miseria sin fondo que constituye el destino de las generaciones

presentes. [...]

La inversión de la relación entre medios y fines, inversión que en cierta medida es la ley de toda sociedad opresiva, se hace total aquí, o prácticamente total, y se extiende por casi todos lados. El hombre de ciencia no invoca a la ciencia para llegar a ver más claramente en su propio pensamiento, sino que aspira a encontrar resultados que puedan añadirse a la ciencia constituida. Las máquinas no funcionan para que los seres humanos puedan vivir, sino que hay que resignarse a darles de comer para que éstos sirvan a las máquinas. El dinero no provee un procedimiento cómodo para el intercambio de productos; es la circulación de las mercancías la que provee al dinero una forma de circular. En fin, la organización no es un modo de ejercer una actividad colectiva, sino que la actividad de un grupo, sea cual fuere, es un medio para reforzar la organización. Otro aspecto de la misma inversión consiste en el hecho de que los signos, palabras y fórmulas algebraicas en el ámbito del conocimiento, las monedas y los símbolos de crédito en la vida económica, funcionan como realidades de las cuales las cosas reales no constituyen sino las sombras; exactamente como en el cuento de Andersen en el cual el sabio y su sombra invertían sus papeles: es que los signos son la materia de las relaciones sociales, mientras que la percepción de la realidad es cosa individual. El despojo del individuo en provecho de la colectividad no es por lo demás total, y no puede serlo; pero se hace difícil concebir cómo éste podría ir más lejos que el punto al que hemos llegado ahora. El poder y la concentración de los armamentos ponen a todas las vidas humanas a merced del poder central. Dada la extensión formidable de los intercambios, la mayor parte de los seres humanos no pueden alcanzar la mayor parte de las cosas que consumen como no sea por medio de la sociedad y a cambio del dinero; los mismos campesinos hoy día están sometidos en gran medida a esta necesidad de comprar. Y como la gran industria es un régimen de producción colectiva, muchos hombres se ven forzados, para que sus manos puedan alcanzar la materia del trabajo, a pasar por una colectividad que se los incorpora y constriñe a una labor más o menos servil; cuando la colectividad

los descarta, la fuerza y habilidad de sus manos permanecen vanas. Los campesinos mismos, quienes solían estar a salvo de esta miserable condición, se han visto reducidos a ello recientemente sobre la sexta parte del globo. Un estado de cosas tan abrumante provoca, de seguro, aquí y allí, una reacción individualista —el arte y notablemente la literatura llevan las marcas de ello; pero como, en virtud de las condiciones objetivas, esta reacción no puede tener efecto ni sobre el área del pensamiento ni sobre el de la acción, permanece enclaustrada en los juegos de la vida interior, o en los de la aventura y los actos gratuitos —es decir, que no se sale del reino de las sombras; y todo hace pensar que incluso esta sombra de reacción está destinada a desaparecer casi completamente.

Cuando el hombre se encuentra a tal punto esclavizado, los juicios de valor no pueden fundarse, en cualquier ámbito que sea, sobre un criterio puramente exterior; no existe en la lengua un término lo suficientemente extraño al pensamiento para expresar de forma conveniente algo tan desprovisto de sentido. [...] En el área de la economía, una empresa es juzgada, no según la utilidad real de las funciones sociales que desempeña, sino de acuerdo a la extensión que la misma ha tomado y a la rapidez con la cual se desarrolla. Y así con todo. Es así cómo el juicio de valores se encuentra de cierta forma confiado a las cosas en lugar de al pensamiento. La eficacia de los esfuerzos de todo tipo siempre debe, es cierto, ser controlada por el pensamiento puesto que, de forma general, todo control procede de la mente; pero el pensamiento ha sido reducido a un papel tan subalterno que puede decirse, para simplificar, que la función de controlar ha pasado del pensamiento a las cosas. [...] La extensión formidable del crédito impide que la memoria juegue su papel regulador en lo que concierne a los intercambios y relaciones de las diversas ramas de la producción, y tratar de remediar la situación a base de estadísticas resultaría, por lo demás, en vano. La extensión paralela de la especulación tiene como resultado que la prosperidad de las empresas se torne en gran medida independiente de su buen funcionamiento por el simple hecho de que los recursos aportados por la producción misma de cada una de ellas cuentan cada vez

menos al lado del aporte perpetuo de nuevo capital. En breve, en todos los ámbitos, el éxito se ha convertido en algo casi arbitrario; aparece cada vez más como el resultado del puro azar, y como es el éxito lo que constituye la regla única en todas las ramas de la actividad humana, nuestra sociedad se encuentra invadida por un desorden constantemente creciente y arruinada por un desperdicio proporcional al desorden. Esta transformación toma lugar en el momento mismo en que las fuentes de utilidad de las cuales la economía capitalista en otra época derivó su prodigioso desarrollo, se hacen cada vez menos abundantes, cuando las condiciones técnicas del trabajo imponen, por sí mismas, un ritmo rápidamente decreciente al progreso del equipo industrial. [...]

Parece como si la lucha económica hubiera dejado de ser una rivalidad para convertirse en una especie de guerra. Ya no se trata tanto de organizar bien el trabajo como de arrancar la mayor parte posible del capital esparcido en la sociedad, haciendo circular acciones, y, seguido, de arrancar la mayor cantidad posible de dinero disperso por todos lados mediante la circulación de productos; todo se juega en el ámbito de la opinión y casi de la ficción, a golpes de especulación y de publicidad. Al ser el crédito la clave de todo éxito económico, el ahorro es reemplazado por los gastos más insensatos. El término “propiedad” prácticamente se ha vaciado de sentido alguno; ya no se trata para los ambiciosos de hacer prosperar un negocio del cual fueran propietarios, sino de hacer pasar bajo su control el más amplio sector posible de la actividad económica. En pocas palabras, para caracterizar, de forma por lo demás vaga y somera, esta transformación, que resulta de una oscuridad casi impenetrable: hoy por hoy, en la lucha por el poder económico, se trata más de conquistar y bastante menos de construir; y, como la conquista es destructiva, el sistema capitalista, que sin embargo ha permanecido, en apariencia, casi igual a como era hace cincuenta años, se orienta en su totalidad hacia la destrucción. [...] Pero todo esto es poca cosa al lado de los dos fenómenos conexos que comienzan a aparecer claramente y a hacer pesar sobre la vida de cada cual una amenaza trágica; a saber, por un lado, el hecho de que el Estado tiende cada vez más y con

extraordinaria rapidez, a convertirse en el centro de la vida económica y social, y, por otra parte, la subordinación de la economía a lo militar. [...] Es bastante natural que el carácter cada vez más burocrático de la actividad económica favorezca los progresos del poder del Estado, que es la organización burocrática por excelencia. La transformación profunda de la lucha económica juega en la misma dirección; el estado es incapaz de construir, pero por el hecho mismo de concentrar entre sus manos los medios para obligar a los más poderosos, éste es arrastrado de cierto modo por su mismo peso a convertirse poco a poco en el elemento central allí donde la cuestión es conquistar y destruir. Finalmente, dado que la extraordinaria complicación de las operaciones de intercambios y de crédito impide, en lo sucesivo, que la moneda pueda bastar para coordinar la vida económica, se hace necesario que un simulacro de coordinación burocrática la supla; y la organización burocrática central, que es el aparato de Estado, debe naturalmente ser llevada más tarde o más temprano a tomar la mano fuerte de esta coordinación. El eje alrededor del cual gira la vida social, de tal forma transformada, no es otro que la preparación para la guerra. [...] Y como la guerra es la forma propia de la lucha por el poder cuando los que compiten son los Estados, todo progreso, en medio de una vida económica embargada por el Estado, tiene el efecto de orientar el desarrollo de la vida industrial, en una medida aún mayor, por el camino de la preparación para la guerra mientras, recíprocamente, las exigencias continuamente crecientes de la preparación para la guerra contribuyen a someter día a día, más aún, el conjunto de las actividades económicas y sociales de cada país a la autoridad del poder central. Parece bastante claro que la humanidad contemporánea tiende, en casi todos lados, hacia una forma totalitaria de la organización social —por emplear el término que los nacional-socialistas han puesto de moda: es decir, a un régimen en el cual el poder del Estado decidiría soberanamente en todos los ámbitos, aun y sobre todo en el del pensamiento. Rusia ofrece un ejemplo casi perfecto de este tipo de régimen, para la mayor infelicidad del pueblo ruso; los demás países no podrán sino acercarse a ese estado, a menos que sucedan transformaciones

análogas a las de octubre de 1917, pero parece inevitable que todos se vayan acercando más o menos a él en el curso de los próximos años. Esta evolución no hará sino darle al desorden una forma burocrática y aumentará aún más la incoherencia, el gasto inútil, la miseria. Cuando el caos y la destrucción hayan llegado al límite a partir del cual el funcionamiento mismo de la organización económica y social se haya hecho materialmente imposible, nuestra civilización morirá; y la humanidad, devuelta a un nivel de vida más o menos primitivo y a una vida social dispersa en colectividades mucho más pequeñas, arrancará por un camino que nos es absolutamente imposible prever.\*

Pretender que se puede agujonear a la historia en una dirección distinta, transformando el régimen a golpe de reformas o revoluciones, esperar la salvación por medio de una acción defensiva u ofensiva contra la tiranía y el militarismo, es soñar despierto. No existe nada sobre lo cual apoyar, incluso, simples tentativas. La fórmula de Marx según la cual el régimen engendraría sus propios enterradores se desmiente cruelmente día a día. Jamás en la historia, un régimen de esclavitud ha caído bajo los golpes de los esclavos. La verdad es que, según la célebre fórmula, la esclavitud envilece al hombre hasta el punto de hacerse amar por él; que la libertad no es preciosa sino a los ojos de quienes la poseen efectivamente; y que un régimen enteramente inhumano como el nuestro, lejos de forjar seres capaces de edificar una sociedad humana, modela a su imagen a todos los que se encuentran sujetos a él, tanto a los oprimidos como a los opresores. En todas partes, la imposibilidad de establecer una relación entre lo que se ofrece y lo que se recibe ha matado el sentimiento del trabajo bien logrado, el sentimiento de responsabilidad; ha suscitado la pasividad, el abandono, el hábito de esperar todo del exterior, la creencia en

---

\* *Nota Crítica:* Dos imprevistos para Simone Weil dignos de ser mencionados aquí: el potencial de total desaparición de las civilizaciones al cual hemos quedado expuestos con los 'avances' en las formas de exterminio masivo desarrollados en el tiempo gracias a los mecanismos que ella aquí analiza y, por otro lado, la invención del micro-chip cuyo potencial para la descentralización y para la desactivación de esos mismos mecanismos constituye nuestra tarea generacional formular y, en la medida de lo posible, realizar —todo ello a pesar de la capacidad que igualmente tienen para llevar las cosas hasta un extremo final opuesto al deseado.

los milagros.\* Aún en los campos, el sentimiento de un nexo profundo entre la tierra que nutre al hombre y el hombre que la trabaja se ha borrado en gran medida desde que el gusto por la especulación, las variaciones imprevisibles de las monedas y de los precios, han habituado a los campesinos a dirigir la mirada a la ciudad. El obrero no tiene el sentimiento de ganar su vida haciendo labor de productor; simplemente, la empresa lo esclaviza cada día durante largas horas y le otorga cada semana una suma de dinero que le provee el poder mágico de conseguir, en un instante, productos ya fabricados, exactamente como los ricos. La presencia de innumerables desempleados, la cruel necesidad de mendigar un lugar, hacen que el salario aparezca no sólo como salario sino como limosna. En general, la relación entre el trabajo hecho y el dinero recibido es tan difícil de comprender que aparece como algo contingente, resultando el trabajo como una esclavitud, el dinero como un favor. Los medios que llamamos dirigentes han alcanzado la misma pasividad que todos los demás por el hecho de que, desbordados como se encuentran por problemas insolubles, hace rato que han renunciado a dirigir. [...] Cada cual cree que el poder reside misteriosamente en uno de los medios al cual él no tiene acceso, porque casi nadie comprende que éste no reside en ninguna parte, de forma tal que, en todos lados, el sentimiento que domina es ese vertiginoso espanto que siempre produce la pérdida de contacto con la realidad. Cada medio aparece desde fuera como un objeto de pesadilla. En los medios ligados al movimiento obrero, los sueños son asediados lúgubrementemente por monstruos mitológicos que llevan por nombre finanzas, industrias, bolsa, banca y demás; los burgueses sueñan con otros monstruos que nombran: compañeros de viaje, agitadores, demagogos; los políticos consideran a los capitalistas como seres sobrenaturales que poseen ellos solos la clave de la situación y recíprocamente; cada pueblo considera a los pueblos de enfrente como monstruos colectivos animados por una perversidad diabólica. Podría desarrollarse este tema al infinito. [...] Se dice a menudo que la fuerza es impotente para vencer al pensamiento; pero para que

---

\* *Nota Crítica:* La posición más tardía de Simone Weil en relación a los milagros sería que mejor es creer, que no contar, con ellos.

esto sea cierto, hace falta que haya pensamiento. Allí donde las opiniones no razonadas toman el lugar de las ideas, la fuerza es capaz de todo. Es bien injusto, por ejemplo, decir que el fascismo aniquila el pensamiento libre; en realidad, es la ausencia de pensamiento lo que hace posible imponer por medio de la fuerza doctrinas oficiales enteramente desprovistas de significación. A decir verdad, un régimen semejante logra incrementar considerablemente el nivel de embrutecimiento general, y poca es la esperanza que pueda tenerse para las generaciones que habrán crecido en las condiciones que éste suscita. En nuestros días, toda tentativa por embrutecer a los seres humanos encuentra a su disposición medios poderosos. En revancha, algo resulta imposible: esto es, diseminar ampliamente ideas claras, razonamientos correctos, percepciones razonables.

[...] La sociedad actual no provee otros medios de acción como no sean máquinas para aplastar a la humanidad; sean cuales sean las intenciones de quienes las toman de la mano, estas máquinas aplastan y aplastarán mientras existan. Con las prisiones industriales que constituyen las grandes fábricas no se puede fabricar sino esclavos, y no trabajadores libres —menos aún trabajadores que constituirían una clase dominante. Con cañones, aviones, bombas, se puede distribuir la muerte, el terror, la opresión, mas no la vida y la libertad. Con las máscaras de gas, los refugios, las alertas, se pueden forjar tropas miserables de seres fuera de sí, listos a ceder a los más insensatos terrores y a recibir con reconocimiento las más humillantes tiranías, pero no ciudadanos. Con la gran prensa y la T.S.F. es posible hacer tragar a todo un pueblo, junto con el desayuno o la cena, opiniones ya hechas y por lo mismo absurdas, puesto que incluso puntos de vista razonables se deforman y se hacen falsos en la mente que los recibe sin reflexión... Y, sin fábricas, sin armas, sin la gran prensa no se puede nada contra quienes tienen a su disposición todo eso. Así es en todo. Los medios poderosos oprimen, los medios débiles resultan inoperantes. Cada vez que los oprimidos han querido constituirse en agrupaciones capaces de ejercer una influencia real, tales agrupaciones, nómbrense partidos o sindicatos, han reproducido en su propio



seno todas las taras del régimen que pretendían reformar o abatir —a saber, la organización burocrática, la inversión de la relación entre los medios y los fines, el desprecio del individuo, la separación entre el pensamiento y la acción, el carácter mecánico del pensamiento mismo, la utilización del embrutecimiento y de la mentira como medios de propaganda, y así sucesivamente. La única posibilidad de salvación consistiría en una cooperación metódica de todos, poderosos y débiles, con miras a una descentralización progresiva de la vida social; pero lo absurdo de tal idea salta inmediatamente a los ojos. Semejante cooperación no puede imaginarse ni en sueños en una sociedad que reposa sobre la rivalidad, sobre la lucha, sobre la guerra. A exclusión de semejante cooperación, es imposible detener la tendencia ciega de la maquinaria social hacia una centralización creciente hasta el punto en que la máquina misma se trabe brutalmente y vuela en pedazos. [...] En cuanto a los que poseen un poder económico o político, acosados continuamente como se encuentran por ambiciones y potencias hostiles, no pueden trabajar para disminuir su propio poder sin condenarse casi de seguro a verse destituidos de él. Mientras más animados se vean por las buenas intenciones, más se inclinarán, a pesar de sí mismos, a intentar extender su poder para extender así su capacidad de hacer el bien; lo cual nos lleva una vez más, a oprimir con la esperanza de liberar, como lo hizo Lenin. Es obviamente imposible que la descentralización parta del poder central; en la medida en que el poder central se ejerce, a éste se le subordina todo lo demás. [...] En presencia de problemas cuya variedad y complejidad van infinitamente más allá de lo que les es posible a las grandes como a las pequeñas mentes, ningún déspota en el mundo puede llamarse ilustrado. Si algunos seres pueden esperar, a fuerza de reflexiones honestas y metódicas, percibir aquí y allá algunos destellos de luz en medio de esta impenetrable oscuridad, ciertamente no es el caso para aquéllos cuyas preocupaciones y responsabilidades del poder privan tanto de ocio como de libertad espiritual. ¿En similar situación, qué pueden hacer los que se obstinan aún, a pesar de todo, en respetar la dignidad humana en sí mismos y en sus semejantes? Nada, como no sea esforzarse por introducir un poco de juego en los engranajes de la

máquina que nos tritura, aprovechar toda ocasión para despertar un poco el pensamiento dondequiera que se pueda; favorecer todo lo que sea susceptible, en el ámbito de la política, de la economía y de la técnica, de dejar al individuo aquí y allá cierta libertad de movimiento al interior de los nexos con los cuales lo rodea la organización social. [...]

## Conclusión

¿Qué exactamente perecerá y qué subsistirá de la civilización actual? ¿En qué condiciones y en qué dirección se desenvolverá la historia subsiguientemente? Son preguntas insolubles. Lo que sabemos por adelantado es que la vida será tanto menos inhumana en la medida en que aumente la capacidad de pensar individualmente y de actuar. La civilización actual, de la que nuestros descendientes recibirán como herencia sin duda por lo menos fragmentos, contiene — lo sentimos bastante más de la cuenta— con qué aplastar al ser humano; pero contiene igualmente, por lo menos en germen, con qué liberarlo. Hay en nuestra ciencia, a pesar de todas las oscuridades que conlleva, una especie de nueva escolástica, destellos admirables, segmentos límpidos y luminosos, jornadas perfectamente metódicas de la mente. En nuestra técnica también hay gérmenes de liberación del trabajo. Seguramente no de la forma en que comúnmente se cree, del lado de las máquinas automáticas; éstas aparecen, desde el punto de vista netamente técnico, como propias a liberar al hombre de lo que el trabajo puede contener de mecánico y de inconsciente; pero, en revancha, están indisolublemente ligadas a una organización de la economía centralizada hasta el exceso, y por ende muy opresiva. Pero otras formas de la máquina-útil han producido, sobre todo antes de la guerra, el más hermoso tipo quizá de trabajador conciente que haya aparecido en la historia, a saber, el obrero calificado. Si, en el curso de los últimos veinte años, la máquina-útil ha tomado formas cada vez más automáticas, si el trabajo, aún con las máquinas de modelo relativamente viejo, se ha hecho cada vez más mecánico, la causa de ello es la concentración creciente de la economía. ¿Quién sabe si, acaso,

una industria dispersa en innumerables pequeñas empresas no suscitaría una evolución inversa a la de la gran maquinaria y, parejamente, formas de trabajo que requerirían aún más concentración e ingenio de lo que requiere el trabajo más calificado de las fábricas modernas? Resulta tanto menos prohibido esperarlo siendo que la electricidad ha provisto la forma de energía que convendría a semejante organización industrial. [...] ¿qué tarea más noble podríamos asumir a parte de la de preparar metódicamente semejante futuro, trabajando para lograr llevar a cabo el inventario de la civilización presente? A decir verdad, se trata de una tarea que sobrepasa por mucho las posibilidades tan restringidas de una vida humana; y, por otro lado, orientarse en semejante dirección es condenarse, con toda seguridad, a la soledad moral, a la incomprensión, a la hostilidad tanto de los enemigos del orden existente como de quienes lo sirven; en cuanto a las generaciones futuras, nada permite suponer que el azar les haga llegar, incluso y dado el caso, a través de las catástrofes que nos separan de ellas, los fragmentos de ideas que podrían elaborar, en nuestro día, algunos espíritus solitarios. Pero sería una locura lamentar dicha situación. Jamás ningún pacto con la Providencia nos ha prometido la eficacia de, incluso, los más generosos esfuerzos. Y aun cuando uno se resolviera a no depositar su confianza en sí mismo y en su entorno sino sólo en esfuerzos que tienen su fuente y su principio en el pensamiento de aquél mismo que las lleva a cabo, sería ridículo desear que una operación mágica permita obtener grandes resultados con las fuerzas ínfimas de las que disponen los individuos aislados. Siempre que perciba claramente qué hacer, y una sola cosa que hacer, un alma firme jamás puede dejarse desviar gracias a semejantes razones. Sería cuestión, pues, de separar, en la civilización actual, lo que pertenece de derecho al ser humano considerado como individuo y lo que es de naturaleza a facilitarle armas a la colectividad contra él, buscando todo el tiempo desarrollar los primeros elementos en detrimento de los últimos. En lo que a la ciencia concierne, no hay que tratar de añadirle a la masa ya demasiado grande que la constituye; hay que hacer el balance para permitirle a la mente iluminar en ella lo que le pertenece propiamente, lo que está constituido por nociones claras, y de

poner a parte lo que no es sino procedimiento automático para coordinar, unificar, resumir o, incluso, descubrir; hay que tratar de hacer regresar estos procedimientos mismos a avances concientes de la mente; de forma general, donde quiera que se pueda, es necesario concebir y presentar los resultados como un simple momento en la actividad metódica del pensamiento. Al efecto, un estudio serio de la historia de la ciencia es sin duda indispensable. En cuanto a la técnica, habría que estudiarla de forma detenida, en su historia, en su estado actual, en sus posibilidades de desarrollo, y esto desde un punto de vista enteramente nuevo, que no sería ya el de su rendimiento sino el de la relación del obrero con su trabajo. En fin, habría que revelar en plena luz la analogía de los avances que el pensamiento humano logra, por una parte, en la vida cotidiana —y notablemente en el trabajo— y, por otro lado, en la elaboración metódica de la ciencia. Aun cuando reflexiones de este modo orientadas no llegasen a tener influencia sobre el carácter ulterior de la organización social, éstas no perderían por ello su valor; el destino futuro de la humanidad no es el único objeto que merece consideración. Sólo fanáticos pueden otorgarle una importancia a su propia existencia en relación exclusivamente con el grado en que ésta sirva a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica que uno mismo comience a rechazar subordinar el propio destino al curso de la historia. Para determinarse a tal esfuerzo de análisis crítico, basta con comprender que éste permitiría, a quien lo emprendiera, escapar del contagio de la locura y vértigo colectivos, renovando a cuenta propia, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo.

\* 1934 \*

SELECCIÓN DE CITAS DE  
DIVERSAS FUENTES\*  
de la obra de Simone Weil

Una sociedad bien hecha sería aquella en la cual el Estado ejercería tan solo una acción negativa, del orden del timonel: una ligera presión del movimiento oportuno para compensar un comienzo de desequilibrio. (*La pésanteur et la grâce*, Coll.10/18, p.173.)

\* \* \*

La Providencia divina no es un desarreglo, una anomalía en el orden del mundo. Es el orden del mundo en sí. O, más bien, es el principio ordenador de este universo, extendido a través de toda una red subterránea de relaciones. (*l'Enracinement*, p.330).

\* \* \*

No es por su modo de hablar de Dios sino por su modo de hablar de las cosas terrestres que puede saberse si el alma de un ser humano ha pasado por el fuego del amor de Dios. Ahí ningún disfraz es posible. Existen falsas imitaciones del amor de Dios pero no de la transformación que éste opera en el alma ya que, de esta transformación, no se tiene la más mínima idea como no sea

---

\* Pp. 115-148 de *Profesión de fe*. Preservamos los títulos de las ediciones en francés que dieron origen a esta traducción y, por separado, un listado de títulos de la obra weiliana.

pasando uno mismo por ella. (*La connaissance surnaturelle*, p.96).

\* \* \*

Ningún santo ha podido obtener de Dios, ni que el pasado no haya sido, ni envejecer diez años en un día, ni envejecer un día en diez años... Ningún milagro puede nada contra el tiempo. / La fe que transporta las montañas es impotente contra el tiempo. / Dios nos ha abandonado en el tiempo. (*Ibid.*, pp. 91-92).

\* \* \*

La verdad no es un objeto de amor. Lo que se ama es algo que existe, que se piensa, y que por tal motivo puede ser ocasión de verdad o de error. Una verdad es siempre la verdad de algo. La verdad es la luz de la realidad. El objeto del amor no es la verdad, sino la realidad. Desear un contacto con una realidad es amarla. No se desea la verdad sino para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de aquello que se ama. En lugar de hablar de “amor a la verdad” es preferible hablar de un espíritu de verdad en el amor. (*l'Enracinement*, p.215).

\* \* \*

¿Hacer el inventario o la crítica de nuestra civilización, qué es lo que supone? Buscar poner en claro de una forma precisa la trampa que ha hecho del hombre el esclavo de sus propias creaciones. ¿Por dónde se ha filtrado la inconciencia del pensamiento y de la acción metódicos? Evadirse en una vida apartada de la civilización es una solución perezosa. Es necesario volver a encontrar el pacto original entre el espíritu y el mundo en medio de la civilización misma en la cual vivimos. Se trata de una tarea, por lo demás, imposible de realizar a causa de la brevedad de la vida y de la imposibilidad de la colaboración y de la sucesión. Ello no es motivo para dejar de emprenderla. Nos encontramos todos en una situación análoga a la de Sócrates cuando, esperando la muerte en su prisión, se dedicaba a aprender a tocar la lira. Por lo menos, se habrá vivido... (*La pésanteur et la grâce*, Collection 10/18, 1962, p.154).

El trabajo físico constituye un contacto específico con la belleza del mundo e, incluso, en sus mejores momentos, un contacto de tal plenitud que ningún equivalente puede hallarse en otro lugar. El artista, el científico, el pensador, el contemplativo deben, para poder realmente admirar el universo, penetrar esta película de irrealidad que lo cubre y que hace de él, para casi todos los hombres, en casi todos los momentos de la vida, un sueño o una decoración teatral. Deben, pero casi nunca pueden. Aquél cuyos miembros se encuentran quebrados por el esfuerzo de una jornada de trabajo —es decir, una jornada durante la cual se ha visto sometido a la materia— lleva en su carne, como una espina, *la realidad del universo*. La dificultad para él consiste en mirar y en amar; si lo logra, ama lo real. (*Attente de Dieu*, Ed. Fayard, 1996, Collection du “Livre de Ville”, p.161).

\* \* \*

Tratar, no de interpretar sino de mirar hasta que la luz se haga. En la percepción sensible, cuando uno no está seguro de lo que ve, se mueve de lugar sin dejar de seguir mirando. Con el tiempo va uno cambiando y si, a través de las modificaciones, se mantiene la mirada orientada hacia lo mismo, a fin de cuentas la ilusión se disipa y lo real aparece. La condición es que la atención sea una mirada y no un apego. (*La pesanteur et la grâce*, Collection 10/18, 1962, p.122).

\* \* \*

La vida humana está hecha de forma tal que muchos de los problemas que se les presentan a los hombres todos, sin excepción, son insolubles fuera de la santidad. (*Cahiers*, tomo III, Plon, 1956, p.298).

\* \* \*

El amor de la patria es puro en la medida en que es amor de lo que es, y no de lo que podrá ser. En la medida en que es amor del ser humano por la armonía que lo une a la ciudad y no participación en el amor de la gruesa bestia social por sí misma. (*Cahiers*, III, p.310).

Lo que cuenta en una vida humana no son los sucesos que la dominan a través de los años —o incluso de los meses— o incluso de los días. Es el modo en que se encadena cada minuto con el siguiente, y lo que le cuesta a cada cual en su cuerpo, en su corazón, en su alma —y por encima de todo, en el ejercicio de su facultad de atención— para efectuar minuto por minuto este encadenamiento. (*La condition ouvrière*, Gallimard, Coll. Idées, p.168).

\* \* \*

Es en relación con los falsos bienes que deseo y posesión difieren; en relación con el verdadero bien, no hay diferencia alguna.

A partir de ello, Dios es, puesto que yo lo deseo; eso es algo tan cierto como mi existencia. (*La connaissance surnaturelle*, p.110).

\* \* \*

Dios y la creación son uno, Dios y la creación están infinitamente distantes; esta contradicción fundamental se refleja en la contradicción que existe entre lo que es necesario y el bien. Sentir la distancia, esta separación, es crucifixión. (*Cahiers III*, Plon: 1956, 1974, p.10).

\* \* \*

Dios no puede amar en nosotros más que este consentimiento a retirarnos para dejarle pasar, así como él mismo, creador, se ha retirado para permitirnos ser. Esta doble operación no tiene otro sentido que el amor, de la misma forma en que el padre le da a su hijo lo que le permitirá a éste hacerle un regalo el día de su cumpleaños. Dios, que no es sino amor, sólo ha creado amor.

La inflexible necesidad, la miseria, la angustia, el peso aplastante de la necesidad y del trabajo que agota, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la fuerza, el terror, las enfermedades —todo eso, es el amor divino. Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle. Puesto que si nos viéramos expuestos a la irradiación directa de su amor, sin la protección del espacio, del tiempo, de la materia, seríamos evaporados como el



agua al sol —no habría suficiente yo en nosotros para poder amar, para abandonar el yo por amor. La necesidad es la pantalla colocada entre Dios y nosotros para que podamos ser. A nosotros nos toca traspasar esa pantalla para dejar de ser. No la traspasaremos jamás si no sabemos que Dios se encuentra a una distancia infinita más allá, y que en Dios solo es que reside el bien. (C.III,, p.13).

\* \* \*

La verdad se produce al contacto de dos proposiciones, ninguna de las cuales es cierta; la relación entre ambas es cierta.

Estar siempre consciente de la imposibilidad del bien, es decir “de cuánto difiere la esencia de lo necesario de la esencia del bien” (Platón, *República*, 493c.). No hay bien que no sea sobrenatural.

Todo bien verdadero conlleva condiciones contradictorias, y por tanto es imposible. Aquél que mantiene su atención realmente fija sobre esta imposibilidad y actúa, hará el bien. (*Ibid.*, p.23).

\* \* \*

Hay que sufrir para recibir la sabiduría, y hay que sufrir para otorgarla.

El sufrimiento más puramente amargo, el sufrimiento penal, como garantía de autenticidad. [...] “El bien conlleva el mal, el mal el bien, y ¿cuándo esto habrá de terminar?” El mal es la sombra del bien. Todo bien real, provisto de solidez y de espesor, proyecta algo de mal. Sólo el bien imaginario no lo proyecta. (*Ibid.*, p.27).

\* \* \*

Si se desea solamente el bien, se está en oposición a la ley que une al bien real con el mal del mismo modo que al objeto iluminado con la sombra; y, estando en oposición a la ley universal del mundo, es inevitable que se caiga en la desgracia. Al estar todo bien ligado al mal, si se desea el bien y si uno no desea repartir a su alrededor el mal correspondiente, se está obligado, ya que no es posible evitar dicho mal, a concentrarlo sobre sí.

Así el deseo del bien enteramente puro y más grande posible implica

la aceptación para sí del último grado de aflicción. De la Cruz.

Dios solo es bien puro. La creación, al ser Dios y otra cosa que Dios, es esencialmente bien y mal.

Dios no puede descender sobre la tierra, encarnarse, y permanecer bien puro sino padeciendo extremo sufrimiento.

Sócrates: “Deseo no ser ni autor ni víctima de la injusticia; pero prefiero ser víctima” (Platón, *Gorgias*, 469 c.). Ahora bien, de hecho es necesario o lo uno o lo otro. (*Ibid.*, p.28).

\* \* \*

El misterio de la Cruz de Cristo reside en una contradicción puesto que es a la vez un ofrecimiento consentido y un castigo que se ha padecido muy a despecho de sí [...] Tenemos que haber ido hasta el último extremo de nuestro ser para aspirar a no seguir siendo. (*Ibid.*, p.29).

\* \* \*

Las ideas de Platón son irrepresentables. No son por tanto nada de lo que pensaron los comentaristas que han tratado de representarlas. Ello es absolutamente seguro. Son los pensamientos de Dios concebido como un pensador impersonal. (*Ibid.*, p.33).

Las perversiones demuestran que cualquier objeto puede ser objeto de deseo. (Es esto lo que hay de cierto en Freud)... Así, cantidad de solteronas que jamás han hecho el amor han agotado el deseo que estaba en ellas sobre pericos, perros, sobrinos o pisos encerados. No resulta ningún misterio, por tanto, que no hayan recogido el fruto de la castidad puesto que no han sido castas. No hay castidad sin desapego. Castidad, pobreza y obediencia son inseparables. (*Ibid.*, p. 35).

\* \* \*

El deseo es imposible; destruye su objeto. Los amantes no pueden ser uno, ni Narciso ser dos. Don Juan, Narciso. Puesto que desear algo es imposible, hay que desear nada.

El avaro, por deseo de su tesoro, se priva de él. (*Ibid.*, p.36).

La belleza de un paisaje en el momento cuando nadie lo ve, absolutamente nadie... Ver un paisaje tal cual es cuando no estoy en él. Cuando estoy en algún lugar, enturbio el silencio del cielo y de la tierra con mi respiración y el latir de mi corazón. (*Ibid.*, p.38).

\* \* \*

Un poema debe querer decir algo, y al mismo tiempo nada, la nada que viene de allá arriba. (*Ibid.*, p.39).

\* \* \*

”Dadme un punto de apoyo y levantaré el mundo”. (Arquímedes) Este punto de apoyo es la Cruz. No puede haber otro. Tiene que encontrarse en la intersección del mundo y de lo que no es el mundo. La Cruz es esta intersección. (*Ibid.*, p.50).

\* \* \*

En todo lo que suscita en nosotros el sentimiento puro y auténtico de la belleza, hay presencia real de Dios. Hay como una especie de encarnación de Dios en el mundo (*Timeo*) de la cual la belleza es la marca. Verbo ordenador.

La belleza es la prueba experimental de que la encarnación es posible. ... todo lo que es temporal en nosotros segrega mentira para no morir y en proporción al peligro de muerte. Es por lo cual no hay amor de la verdad sin un consentimiento total, sin reserva, a la muerte. (*C.III.*, p.62).

\* \* \*

Resolver es comprender que no hay nada que resolver, que la existencia no tiene significación para las facultades discursivas, y que no hay que permitir que éstas se salgan de su papel de simple instrumento de exploración de la inteligencia con el objeto de entrar en contacto con la realidad bruta. (*Ibid.*, p.64).

Poesía, dolor y júbilo imposibles. Toque de puñal, nostalgia. Tal es la poesía provenzal e inglesa. Un júbilo que a fuerza de ser puro y sin mezcla produce dolor. (Un dolor que a fuerza de ser puro y sin mezcla produce calma; eso es griego).

Si el bien es la unión de los contrarios, el mal no es lo contrario del bien. (*Ibid.*, p.69).

\* \* \*

Una de las desgracias de la vida humana es que no es posible al mismo tiempo mirar y comer. Los niños sienten esa desdicha. Lo que nos comemos es destruido. Lo que uno no se come no es plenamente comprendido en su realidad. En el mundo sobrenatural, el alma “mediante la contemplación come la verdad”. “Este todo, mediante la renuncia, cómetelo” (*Içâ-Upanishad*, I). (*Ibid.*, p.87).

\* \* \*

EL ORDEN DEL MUNDO es el objeto de la ciencia, no la materia; y el orden del mundo debe ser enteramente concebido bajo la categoría de *condición de existencia de una criatura pensante*. La *Providencia es el objeto propio de la ciencia...* (*Ibid.*, p.89).

\* \* \*

*Si uno se representa la muerte como un aniquilamiento, se puede concebir que, en el instante del pasaje de la existencia a la nada, quien ama a Dios encuentra una eternidad de júbilo, y quien se ama a sí mismo una eternidad de dolor.*

Pero no hay simetría; el júbilo verdaderamente es eterno; el dolor no es susceptible sino de un símil de eternidad.

Un punto es infinitamente pequeño, es nulo, en relación con un volumen. Y sin embargo es un punto que, de ser sostenido, anula el peso entero del volumen; y eso simplemente a causa de su posición.

Es que ese punto encierra una relación. Una relación de lugar no es una extensión; no puede ocupar un lugar; solamente un punto.

En relación con un orden cualquiera, un orden superior, por

tanto infinitamente por encima, no puede ser representado en el primero sino por algo infinitamente pequeño.

De igual forma un instante y la eternidad.

(¿Observaciones de este tipo, es en esto que consiste la dialéctica platónica?)

No se debe desear morir para ver a Dios cara a cara, sino vivir dejando de existir para que en uno, que ya no es uno, Dios y su creación se encuentren cara a cara; y, más tarde, un día, morir. (C.III, p.90).

Cada cual es en la sociedad lo infinitamente pequeño que representa el orden trascendente a lo social e infinitamente más grande. Estoicos; el sabio es siempre rey, aun cuando es esclavo.

En todo lo que es social, hay fuerza. El equilibrio solo nulifica la fuerza. (*Ibid.*, p.93).

\* \* \*

Que después de una agonía perfecta y puramente amarga, el ser desaparezca en un estallido de perfecto y puro júbilo. [...]

La muerte es una ordalía, la última. (*Ibid.*, p. 94).

\* \* \*

Las tres concepciones —primero, la del aniquilamiento en el sentido de los ateos; segundo, la de la reencarnación y el purgatorio; tercero, la del paraíso y el infierno— las tres indispensables para pensar la muerte, pueden muy bien ser aceptadas como verdaderas y concebidas simultáneamente si se toma en cuenta que la muerte está en la intersección del tiempo y de la eternidad. No son incompatibles sino porque no podemos impedirnos representarnos la eternidad como una duración.

Hacen falta las tres. La reencarnación y el purgatorio encubren la verdad que esta vida es única, irreparable, la única en la cual podemos perdernos o salvarnos. El paraíso y el infierno encubren la verdad que la salvación pertenece a la única perfección, y la condenación a la única traición, y que el alma imperfecta, pero siempre vertida hacia el bien, no es propensa ni a la una ni a la otra. La noción materialista del aniquilamiento excluye la verdad

esencial, primera, que la única necesidad del alma es la salvación y que todo el sentido de la vida es constituir una preparación para el instante de la muerte. La creencia en la inmortalidad disuelve la pura amargura y la realidad misma de la muerte, que es para nosotros el don más precioso de la Providencia divina. (*Ibid.*).

\* \* \*

*Se puede* pensar: Primero, que la noche oscura de la agonía, para las almas que han franqueado cierto pórtico sobre el camino de la perfección, opera la purificación mediante la cual nos imaginamos que miles de siglos de purgatorio son necesarios. Segundo, que al término de esta purificación el júbilo infinito, eterno y perfecto de Dios entra en el alma infinita y la hace estallar, morir como una burbuja. Tercero, que las almas que están por debajo del pórtico, apegadas a sí mismas y a este mundo, desaparecen simple y sencillamente, ya sea, resintiéndolo con un espantoso dolor, ya sea en la inconciencia. Semejante desaparición es un mal infinito, mal que está representado por el infierno.

No podemos representarnos la existencia sino en el tiempo, y en consecuencia no hay diferencia con respecto a nosotros entre el aniquilamiento y la vida eterna, sino en la luz. Un aniquilamiento que es luz, eso es la vida eterna.

El infierno es eterno. Esto no quiere decir que dure para siempre, sino solamente que no hay más futuro para las almas perdidas; que éstas no serán salvadas jamás. Esto es algo que hay que creer. Realmente hay que hacerlo.

El infierno es una llama que quema el alma. El paraíso también. Pero, según la orientación del alma, esta sola y única llama constituye el mal infinito o el bien infinito, el fuego del infierno o del Espíritu Santo. Este fuego, es “la cosa con doble filo, la cosa de fuego, lo eterno viviente, el relámpago” (*Himno a Zeus* de Cleandro).

El júbilo le es ofrecido, ella no lo quiere, y este rechazo es el infierno.

Así es cómo el relámpago es el fuego que se apodera de todos los seres y los juzga (Heráclito). Mata a los Titanes y hace nacer a Dionisio. (*Ibid.*, pp.94-95).

La comunión es buena para los buenos y mala para los malos. Así las almas condenadas están en el Paraíso, pero para ellas el Paraíso es el infierno. [...]

No creer en la inmortalidad del alma, pero considerar toda la vida como destinada a preparar el instante de la muerte; no creer en Dios, pero amar el universo, siempre, aún en la angustia y el sufrimiento, como a una patria; es ése el camino hacia la fe por la senda del ateísmo. (C.III, p. 96).

\* \* \*

El freudismo sería absolutamente cierto si el pensamiento en él no estuviera orientado de tal manera que resulta absolutamente falso. (*Ibid.*, p.98).

\* \* \*

Reprocharle a los místicos amar a Dios con la facultad del amor sexual es como si se le reprochara a un pintor el hacer cuadros con colores que están compuestos de sustancias materiales. No tenemos otra cosa con qué amar. Podría hacérsele, por lo demás, el mismo reproche a un hombre que ama a una mujer. El freudismo en su totalidad se encuentra saturado del mismo prejuicio que se ha dado por misión combatir: a saber, que todo lo que es sexual es vil. [...]

Existe una diferencia esencial entre el místico que tuerce violentamente hacia Dios la facultad de amor y de deseo, del cual la energía sexual constituye el fundamento fisiológico, y la falsa imitación del místico que, dejándole a esta facultad su orientación natural, y dándole un objeto imaginario, imprime a este objeto, como etiqueta, el nombre de Dios. La discriminación entre estas dos operaciones, de las cuales la segunda se encuentra hasta por debajo del libertinaje, es difícil, pero posible. (*Ibid.*, p.99).

\* \* \*

El ser que tiene contacto con lo sobrenatural es por esencia rey, puesto que es presencia en la sociedad, bajo forma de lo

infinitamente pequeño, de un orden trascendente al social.

Pero el lugar que ocupa en la jerarquía social es enteramente indiferente. Es en su lugar centro de gravedad. (C.III., p.109).

\* \* \*

Es en tanto que ser limitado que se requiere renunciar a sí, y a dicho efecto hace falta solamente reconocer todas las cosas limitadas como tales. Si yo pensara todo lo que es limitado como limitado, no habría ya nada en mi pensamiento que procediera del yo. A través de mí, Dios y la creación estarían en contacto.

Los seres que amo son criaturas. Nacieron del azar de un encuentro entre su padre y su madre. Mi encuentro con ellos también es un albur. Morirán. Lo que piensan, lo que sienten y lo que hacen está limitado y mezclado de bien y de mal.

Saber esto con toda mi alma, y no amarles menos.

Dios ama infinitamente las cosas finitas en tanto que finitas.

El sufrimiento como *ko-an*. Dios es el maestro que provee este *ko-an*, lo aloja en el alma como algo irreducible, un cuerpo extraño, no digerible, y obliga a pensar en él. (*Ibid.*, p.111).

\* \* \*

Como no puede esperarse que un ser desprovisto del estado de gracia sea justo, se necesita una sociedad organizada de forma tal que las injusticias se castiguen unas a otras en una oscilación perpetua. [...]

En un alma en equilibrio, el centro de gravedad es inmóvil. (*Ibid.*, p.113).

\* \* \*

Hay que aceptar la muerte enteramente como aniquilamiento.

La creencia en la inmortalidad del alma es perniciosa porque no reside en nosotros podernos representar al alma como verdaderamente incorpórea. Así, esta creencia de hecho es creencia en la prolongación de la vida, y elimina el valor educativo



de la muerte. (*Ibid.*, p. 121).

\* \* \*

Este mundo, antro de la necesidad, no nos ofrece absolutamente nada fuera de los medios. El bien relativo es el medio. Nuestro anhelo incesantemente rebota de un medio a otro como una bola de billar. (*Ibid.*).

\* \* \*

*Si me tapan los ojos, si me encadenan las manos a un bastón, este bastón me separa de las cosas, me impide tocarlas, pero por medio de él, las exploro. No siento sino el bastón, no percibo sino el muro. Igualmente, las criaturas en relación a la facultad de amar. El amor sobrenatural no toca sino a las criaturas y no va más que a Dios. Él ama sólo a las criaturas —¿qué más podríamos amar?— pero como mediadores. Como mediadores, él ama igualmente a todas las criaturas, incluyéndose a sí. (Amar al prójimo como a sí mismo implica como contrapartida: amarse a sí mismo como se ama lo que nos es ajeno, igual a como se ama algo que nos es extraño.) (C.III, p.124).*

\* \* \*

Dos prisioneros, en celdas vecinas, se comunican por medio de golpes contra el muro. El muro es lo que los separa, pero también lo que les permite comunicarse. Así nosotros con Dios. Toda separación es un nexo. (*Ibid.* p.126).

\* \* \*

La pureza absoluta consiste en la ausencia de todo contacto con la fuerza. La imagen de la pureza absoluta es no padecer ni ejercer la fuerza. La imagen de esta pureza es padecer y ejercer la fuerza en una proporción tal que haya una especie de equivalencia.

De ahí proviene la necesidad de hacer pagar al otro toda la violencia que se ha padecido.

¿Y quienes se encuentran en la base de la escala? ¿Cómo podrán

ellos ejercer la fuerza? Tienen que participar en la fuerza, de lo contrario se encuentran envilecidos.

En el caso de quienes siempre padecen la fuerza, hay una sed irreducible de ejercerla.

(Y quienes la ejercen, ¿es cierto que “aspiran a descender”? —Corneille, *Cinna*, acto II, escena I—). (*Ibid.*).

\* \* \*

[...] El ejercicio de la fuerza es una ilusión. Nadie la tiene; es un mecanismo. El diablo preside esta ilusión (San Lucas). La fuerza es puro encadenamiento de condiciones. Cada ser se halla sumiso al peso del universo entero. El otro mundo sólo puede hacer contrapeso. La Cruz es la balanza. (*Ibid.*, p.128).

\* \* \*

La libertad sobrenatural debe existir, pero esta existencia es algo infinitamente pequeño que crece de forma exponencial.

El silencio en la música, entre las notas, representa este algo infinitamente pequeño.

La más hermosa música es aquélla que otorga la mayor intensidad a un instante de silencio, que obliga al oyente a escuchar el silencio. Primero, por el encadenamiento de los sonidos se le guía hasta el silencio interior; después a éste se le añade el silencio exterior. (*Ibid.*, p.129).

\* \* \*

La cristiandad se hizo totalitaria, conquistadora, exterminadora, porque no desarrolló la noción de la ausencia y la no-acción de Dios aquí abajo. Se ligó a Jehová en igual medida que a Cristo, concibiendo la Providencia según el modo del Antiguo Testamento. Israel sólo podía resistir a Roma porque se asemejaba a ella, y así el cristianismo naciente llevaba en él la mancha romana aún antes de llegar a ser la religión oficial del Imperio. El mal hecho por Roma jamás ha sido realmente reparado.

Igual sucede con Alá, pero en menor grado, puesto que los árabes

no han constituido jamás un Estado. La guerra de la cual él es Dios es la guerra de las razzias. (C. III, p.134).

\* \* \*

La caridad puede y debe amar, en un país, todo lo que es en él condición de desarrollo espiritual de los individuos, es decir: por un lado, el orden social, aun cuando este orden social sea malo, por ser menos malo que el desorden; por otro lado, la lengua, las ceremonias, las costumbres, etc..., todo lo que participe de la belleza, toda la poesía que envuelve la vida de un país. Se puede y se debe amar así a todos los países, pero se tienen obligaciones particulares con el propio.

Pero una nación como tal no puede ser objeto de amor sobrenatural. Ésta no tiene alma. Es una gruesa bestia. (*Ibid.*, p.135).

\* \* \*

El falso Dios trasmuta el sufrimiento en violencia. El verdadero Dios trasmuta la violencia en sufrimiento. [...] Por naturaleza buscamos el placer y evitamos el sufrimiento. Es solamente por ello que el júbilo sirve de imagen del bien y el dolor de imagen del mal. De lo cual proviene la imaginería del paraíso y del infierno. Pero de hecho, en nuestra vida, placer-dolor conforman una pareja inseparable.

Existen aquí abajo tanto dolores semi-infernales como placeres semi-infernales; existen felicidades casi divinas y sufrimientos casi divinos.

Bien podría ser que, en el instante de la muerte, entra en el alma que es santa, a un mismo tiempo, una infinidad de júbilo divino y una infinidad de dolor puro que la hacen estallar y desaparecer en la plenitud del ser; mientras que el alma perdida se disuelve en la nada con una mezcla de horror y de horrible complacencia. (*Ibid.*, p.136).

\* \* \*

Solamente las matemáticas nos obligan a constatar los límites

de nuestra inteligencia. Puesto que siempre es posible pensar de una experiencia que ésta resulta inexplicable porque no conocemos todos los factores. Aquí, estamos en posesión de todos los factores, combinados en la plena luz de la demostración, y sin embargo, no alcanzamos a comprender. Tal como la fuerza en relación con nuestra voluntad, resultan las matemáticas en relación con nuestra inteligencia. Ello nos obliga a dirigir la mirada de nuestra intuición aún más lejos. El universo de los signos carece de espesor, y, sin embargo, es infinitamente duro. (*Ibid.*, p.141).

\* \* \*

[...] ¿No se reconoce (por lo demás) que la astronomía se deriva de la astrología, la química de la alquimia? Pero se interpreta esta filiación como un gran avance, mientras que hay degradación en lo que a la atención se refiere. La astrología y la alquimia trascendentes son la contemplación de verdades trascendentes en símbolos provistos por los astros y las combinaciones de las sustancias. La astronomía y la química son degradaciones de aquéllas. La astrología y la alquimia como magias son degradaciones aún más bajas. No hay plenitud de la atención sino en la atención religiosa. (C. III., p.142).

\* \* \*

*La vía ascendente de la República (Platón) es la de los grados de la atención. El ojo del alma es la atención... [...] La atención absolutamente pura, la atención que no es sino atención es la atención dirigida hacia Dios, porque éste no está presente sino en la medida en que hay atención... Las relaciones matemáticas no son gran cosa sin atención —pero todavía son algo: Dios solo no es nada sin atención. (Ibid., p.158).*

\* \* \*

*Cada cosa es buscada y rebuscada no por ella en sí sino en tanto que bien. Solo el bien es buscado por lo que es en sí. Así pues, el bien solo es absoluto. (Ibid. p.159).*

Discurso de Aristófanes. El Amor reparador del pecado original, pone fin a la dualidad. “Cada uno de nosotros es símbolo de un hombre (símbolo, signo de reconocimiento constituido por un objeto cortado en dos) como los pliegos, a partir de dos. Cada cual busca su símbolo” (*Banquete*, Platón).

La unidad del hombre es *trascendente* en relación con la persona, como lo es para la Trinidad.

Los hombres que tienen por “símbolo” una mujer, las mujeres que tienen por “símbolo” un hombre encuentran su unidad en el acto carnal. Los demás no pueden. Éstos son los místicos. Los primeros pecan de adulterio. (Por tanto la fidelidad conyugal es ya castidad.).

El hombre fue cortado en dos como el Alma del Mundo.

El Amor es el médico del pecado original. (*Ibid.*, pp.161-162).

\* \* \*

A los ojos de Platón, el amor carnal es una imagen degradada del verdadero Amor. El amor humano casto es una imagen menos degradada. La idea de sublimación no podía surgir sino en medio de la estupidez contemporánea... “...Entrados en amistad y en diálogo con Dios, encontrarnos y con ello reencontrar nuestros amores”.

El Amor responde al Bien.

La fecundidad es o bien corporal o bien espiritual. (*Ibid.*, p.162).

\* \* \*

[...] No podemos jamás, en ningún caso, fabricar algo mejor de lo que somos. Así el esfuerzo extendido verdaderamente hacia el bien no puede llegar a su meta; es después de una tensión larga y estéril que termina en desesperación, cuando ya no se espera más nada, que desde el exterior —don gratuito, maravillosa sorpresa— nos llega el don. Este esfuerzo ha sido destructor de una parte de la falsa plenitud que está en nosotros. El vacío divino, más pleno que la plenitud, ha venido a instalarse en nosotros. (C.III, p.163).

\* \* \*

El conocimiento sin palabras, nada es más ignorado hoy en día.

Si se hablara de esto, las gentes comprenderían por esta expresión algo totalmente distinto de lo que la misma quiere decir. Hoy se embotellan las cosas dentro de las gentes por medio de palabras. Slogans. (*Ibid.*, p.167).

\* \* \*

Sacrificio, lo que sacraliza, lo que conforma la santidad.

El consentimiento de la víctima es lo único que puede hacer del sacrificio algo verdaderamente sagrado y por tanto verdaderamente purificador, un sacramento. Es el caso en la misa.... puesto que “el consentimiento mutuo es la perfecta justicia” (*Banquete*). (*Ibid.*, p.170).

\* \* \*

En un sentido (¿pero en qué sentido?) el pecado original, la expulsión del Paraíso terrestre, la Pasión, la Resurrección, se producen al mismo tiempo en cada instante.

Pero en un sentido (¿en qué sentido?) éstos son eventos históricos. Puesto que son realidades, no solamente en el cielo, sino sobre la tierra. Y no hay más realidad aquí abajo que la que se produce en un lugar, en un instante.

Esta necesidad es la Materia, la Madre, de donde procede la Encarnación. Es la condición de la existencia.

Es por lo cual tiene sentido rezarle a la Virgen: “Salvación, plena de gracia”. (Lucas, I:28).

Lo imperfecto procede de lo perfecto y no a la inversa...

[...] La fe sola permite inventar. [...]

Yerbas recogidas bajo el plenilunio en los cuentos mágicos. Creencia en la eficacia de la luz lunar bajo su forma perfecta. Esta luz juega un papel demoníaco, pero como la hostia consagrada en las misas negras. Igual que como el pan de la eucaristía, que contiene la virtud de hacer entrar al Espíritu Santo en las almas, hizo entrar al diablo en la de Judas. Solas las cosas santas tienen para los malos una virtud diabólica.

La luna llena es algo perfecto que a partir del día siguiente

ya no se verá.

La luna es un objeto de contemplación frente a frente, no así el sol. La luna es la última cosa que el hombre contempla a la salida de la caverna de Platón, inmediatamente antes de recibir la capacidad de echar una mirada, necesariamente furtiva, sobre el sol. Dicho de otro modo, según el Banquete, representa la belleza de Dios.

El equinoccio de la primavera y el plenilunio en Pascua. Los dos símbolos reunidos. (C.III, p.177).

\* \* \*

Dionisio, dios clorofílico. La clorofila es el intermediario entre la energía solar y nosotros. Así como la luna nos permite contemplar frente a frente y por largo rato la luz solar, del mismo modo la clorofila nos permite comer y beber la energía solar. Cuando bebemos el vino, bebemos la energía solar misma. Seguramente esto es algo de lo cual siempre se ha tenido conciencia. No es difícil. [...] (*Ibid.*, p.180).

\* \* \*

El vino es la sangre del sol. Dionisio. (*Ibid.* P.199).

\* \* \*

No se posee sino aquello a lo cual se renuncia. Aquello a lo cual no se renuncia se nos escapa. En este sentido, no es posible poseer sea lo que fuere sin pasar por Dios.

Es necesario que todas las armonías, sin excepción, que constituyen nuestra alma sean deshechas a fin de ser de nuevo hechas en nosotros por Dios con nuestro consentimiento. Es la muerte que precede a la resurrección... Dios nos ha creado sin que nosotros lo hayamos querido. Falta que nos recree con nuestro consentimiento, ya que no quiere hacernos ninguna violencia. Y finalmente, con nuestro consentimiento, nos decreará. (*Ibid.*, p. 182.).

El gran dolor del trabajo manual es que se ve uno obligado a esforzarse durante tan largas horas simplemente para existir.

El esclavo es aquél a quien ningún bien es propuesto como fin de sus cansancios fuera de la simple existencia.

Tiene entonces o que hacerse desapegado o caer en el nivel vegetativo. [...]

El desapego consiste en hacer todo lo que uno hace, no en vista de un bien, sino por necesidad, y en tomar únicamente el bien como objeto de la atención.

El hombre que vive por su ciudad, su familia, sus amigos, para enriquecerse, para mejorar su situación social... una guerra; es tomado como esclavo; y a partir de entonces, para siempre, tiene que agotarse hasta el límite de sus fuerzas, desde la mañana hasta la tarde, simplemente existir. [...]

Los momentos cuando se ve uno forzado a contemplar la simple existencia como fin único, he ahí el horror total, sin mezcla. Es el horror de la situación del condenado a muerte que el mismo Cristo resintió. (*Ibid.*, pp.183-184).

\* \* \*

No hay más que una cosa sobre la tierra que de hecho sea posible tomar como un fin, puesto que es algo que posee una especie de trascendencia en relación con la persona humana: se trata de lo colectivo. Es por lo cual nos encadena a la tierra. Es el objeto de toda idolatría. La avaricia: el oro pertenece a lo social. Toda riqueza, igual. La ambición: el poder pertenece a lo social. La ciencia, el arte —igual. ¿El amor? El amor es más o menos una excepción; es por lo cual se puede ir a Dios por amor, no por avaricia o por ambición. Sin embargo, en el movimiento que nos lleva hacia un ser, el carácter social de éste no queda de ninguna forma excluido. Amores provocados por los príncipes, las princesas, las gentes célebres, las grandes coquetas etc...—todos los que disfrutaban de cierto prestigio. Por otra parte, en el amor por un inferior el espíritu de dominación y de posesión no está ausente, y este amor tiende al aniquilamiento de muchos individuos. Don Juan.

El objeto de la ciencia no es la verdad, sino la belleza. Lo que tiene por objeto la verdad es la filosofía. (*C.III*, p.185).



El valor de la belleza es el de constituir una finalidad sin fin.

Se escucha una música perfecta con una atención sin deseo, fuera del deseo incluido en la atención. También en esto la superioridad de la intuición sobre el conocimiento discursivo. (*Ibid.* p.189).

\* \* \*

La ilusión de la Revolución consiste en creer que las víctimas de la fuerza, por ser inocentes de las vivencias que se producen, si se les pone en manos la fuerza, habrán de manejarla con justicia. Pero, salvo en el caso de quienes están lo suficientemente cerca de la santidad, las víctimas se hallan mancilladas por la fuerza tal cual lo están los verdugos. El mal que se encuentra en la empuñadura de la siega es transmitido hasta la punta. Por cuanto las víctimas, puestas en la cumbre e intoxicadas por el cambio, hacen tanto mal o más, antes de recaer bien pronto.

El socialismo consiste en poner el bien en los vencidos; el racismo, en ponerlo en los vencedores. Pero el ala revolucionaria del socialismo sirve a aquéllos quienes, aunque nacidos en las capas bajas, son por naturaleza y por vocación vencedores; y así, desembocan en la misma ética. (*Ibid.* p.190).

\* \* \*

[...] Lo bello captura la finalidad en nosotros y la vacía de fin, captura el deseo y lo vacía de su objeto, dándole un objeto presente e impidiéndole lanzarse hacia el futuro. [...]

[...] El amor casto acepta la muerte del ser amado; esta muerte no le roba un futuro, puesto que no estaba dirigido hacia el futuro.

La música desenvolviéndose en el tiempo captura la atención y se la roba al tiempo llevándola a cada instante sobre lo que es. La espera es espera vacía y espera de lo inmediato. No se busca que una nota, que un silencio, deje de ser, a pesar de que no se puede soportar que ello continúe. (*Ibid.*, p.192).

Lo bello atrae el deseo y lo satisface, y sin embargo lo deja lo suficientemente insatisfecho como para que no se pueda uno reorientar hacia otra cosa [...]

Lo bello encierra, entre otras unidades de contrarios, la de lo

instantáneo y lo eterno. (De ahí el poder de las puestas de sol y los amaneceres.) En todas las artes. (C.III, p.193).

\* \* \*

La legitimidad es la continuidad en el tiempo; la permanencia, una invariante. Da como finalidad a la vida social algo que existe y que es visto como algo que siempre ha sido y que siempre deberá ser. Obliga a los hombres, en todos los actos de la vida social, a desear exactamente lo que es.

La ruptura de la legitimidad, el desarraigo, cuando no es debido a la conquista, cuando se produce en un país como resultado del abuso de la autoridad legítima, destruyendo ella misma por sus excesos de fuerza todo sentimiento de legitimidad, este desarraigo suscita inevitablemente la idea obsesionante del progreso y la sed de enriquecimiento y de avance, puesto que la finalidad se orienta hacia el futuro. 1789. Rusia.

Un futuro enteramente imposible —como el ideal de los anarquistas españoles— degrada mucho menos, difiere mucho menos de lo eterno que un futuro posible. No degrada incluso en nada sino por la ilusión de la posibilidad. Si es concebido como imposible, transporta hasta lo que es eterno.

Lo posible es el lugar de la imaginación y, en consecuencia, de la degradación. Hay que querer, o lo que precisamente existe, o lo que no puede de ningún modo ser; mejor aún, ambas cosas. Lo que es y lo que no puede ser están, tanto lo uno como lo otro, fuera del devenir. (*Ibid.* p.194).

\* \* \*

Lo único que puede crear la legitimidad, puro ideal absolutamente desprovisto de fuerza, es el pensamiento: esto siempre ha sido y siempre será así.

Es por lo cual una reforma debe aparecer siempre, ya sea como un regreso a un pasado que se había dejado degradar, ya sea como una adaptación de una institución a condiciones nuevas, adaptación cuyo objeto no sería un cambio, sino —al contrario— el

mantenimiento de una relación invariante; como si teniendo la relación 12/4, y viendo que 4 se convierte en 5, el verdadero conservador no es el que quiere 12/5 sino aquél quien del 12 hace 15. (*Ibid.*, p.195).

\* \* \*

Idea de \*\*\* sobre la libre competencia.\* La competencia, al ser absolutamente libre, el equilibrio se establece y la ganancia desaparece. Al contar la remuneración del capital, el precio de venta equivale exactamente al del costo. Idea muy fecunda. La libre competencia es para la economía como la fluidez para el agua; conlleva necesariamente un equilibrio. Todo desequilibrio corresponde por tanto a una falta de fluidez. La acción del Estado debería entonces tener por objeto mantener la competencia lo más libre posible al no ejercer sino presiones compensatorias de aquéllas que disminuyen la fluidez.

Hay equilibrio cuando un ligero exceso activa de forma automática un dispositivo que libera una fuerza en sentido contrario.\*\* (C.III, p.196).

\* \* \*

Dios es un acto eterno que se deshace y rehace al mismo tiempo. En Dios hay eterna y simultáneamente dolor y júbilo perfectos e infinitos. (*Ibid.*, p.200).

El materialismo ateo es necesariamente revolucionario puesto que, para orientarse hacia un bien absoluto aquí abajo, hay que ponerlo en el futuro. Se necesita entonces, para que el ímpetu sea completo, un mediador entre la perfección por venir y el presente.

---

\* *Nota Crítica:* Los asteriscos podrían referirse a Adam Smith. A primera vista esto podría sonar a *Reaganomics* y por supuesto que nada que ver: el sistema Reagan reposa reposa ideológicamente en este bando por motivos puramente oportunistas ya que su ejercicio resulta enteramente ajeno a la filosofía que supone avanzar: la economía de guerra se basa en prebendas que inflan de forma astronómica las ganancias mientras se simula débilmente una situación de libre competencia que ya ni el mas ignorante de los ciudadanos se traga... En la realidad, el neo-liberalismo no practica lo que predica.  
\*\*Para los optimistas, la esperanzada pregunta: ¿no podrá acaso la cibernética moderna resolver el problema de tales desequilibrios? ¿lo suficiente como para eliminar los más

Este mediador es el jefe. Lenin etc... Es infalible porque es perfectamente puro; al pasar por él, el mal se convierte en bien... Ya Luis XIV, Napoleón, eran mediadores entre el presente y el futuro.

Son los mediadores del mal. (*Ibid.*, p.201).

\* \* \*

[...] El mal es siempre la destrucción de las cosas sensibles en las que hay presencia real del bien. El mal es ejecutado por aquéllos que no tienen conocimiento de esta presencia real. Es cierto en este sentido que nadie es malo voluntariamente. Las relaciones de fuerza otorgan a la ausencia el poder de destruir la presencia.

Es solamente para las almas en las que Dios ya ha penetrado, las que ya han experimentado con la realidad, es a ellas tan solo que nada en el mundo puede robar la presencia de Dios. Pero se les puede robar el sentimiento de esta presencia. A Cristo le fue robado.

No es posible contemplar sin terror la extensión del mal que el hombre puede hacer y sufrir.\* (*Ibid.*, p.203).

\* \* \*

[...] En todo ser auténticamente de primer orden, hay en los hombres algo de lo femenino y en las mujeres algo de lo viril. [...] El carácter reprensible del homosexualismo ¿acaso no proviene precisamente de que hay degradación de una posibilidad superior?

El prejuicio popular según el cual los artistas necesitan de una vida sexual libre para su actividad creadora reposa sin duda sobre una equivocación. Necesitan excitación para que su organismo produzca la energía necesaria a su arte. Pero la satisfacción, lejos de ayudarles, les priva de una energía en esta forma suscitada. Si a pesar de esto crean es porque les queda un excedente de energía.

Todas las uniones mediante las cuales Zeus produce sus hijos mediadores son uniones ilegítimas. Papel del adulterio en la mezcla de amor y mística en el Medioevo. Idea de que la unión del hombre

---

graves? ¿O será nuestro Némesis como especie viable en el planeta?

\* *N. de T.*: Siguen varias páginas de invectivas contra la religión de Israel: prohibición de todo lo que es mediación, sacralización de lo colectivo; se declara contra la influencia de la cultura judía en la europea (y, a través de ella, en todo el mundo) por su carácter *desarraigante*.

con Dios es algo esencialmente ilegítimo, contranatural, sobrenatural. Algo furtivo y secreto. (C.III, p.122).

\* \* \*

A causa de la muerte, los afectos humanos están todos absolutamente condenados y carentes de futuro. Lo que amamos apenas existe. Aún más, para lo que amamos, la existencia no es un bien. Hay que concebir esto y aceptarlo por el amor de Dios. (*Ibid.*, p.223).

\* \* \*

Electra llorando a Orestes muerto. Si se ama a Dios mientras que se piensa que no existe, manifestará su existencia. [...]

El bien y el mal se responden por medio de los mismos símbolos —árbol del pecado y de la cruz— llama del infierno y del Santo Espíritu —espíritu de verdad y de error— el pan que hace entrar al demonio en Judas —Eva y María— Diluvio, bautizo— *Lucifer matutinus* (*Lucifer de la mañana*; esta expresión, empleada en la bendición del cirio pascual en el oficio del Sábado Santo, designa a Cristo). (*Ibid.*, p.224).

\* \* \*

La savia (Dionisio) está compuesta de fuego y de agua —agua, simiente celeste.

Regreso al agua, regreso al estado primordial, anterior al pecado, estado de filiación, estado en el que el alma no es otra cosa sino creación divina. (Heráclito de Efeso: “Para las almas, la muerte consiste en volverse agua.”) (*Ibid.*, p.225).

\* \* \*

Ambigüedad de lo demoníaco y de lo divino. Cuando lo sobrenatural entra en un ser que no contiene suficiente amor para recibirlo, se convierte en mal. Todo progreso implica que se reciba más de lo sobrenatural de lo que se tiene de amor. De ahí las

tentaciones de los santos. Basta con permanecer orientado hacia Dios para sobreponerse a ellas. De otra forma la gracia se trueca en despecho; así como por la conversión todo el mal se trueca en amor. (*Ibid.*, p.226).

\* \* \*

“Todo lo que carece de valor evita la luz” (Juan, III, 20). Aquí abajo uno se puede esconder bajo la carne. En el momento de la muerte ya no se puede seguir haciéndolo. Se ve uno librado a la luz, en la desnudez. Es ello, según el caso, infierno, purgatorio o paraíso. (*Ibid.*, p.227).

\* \* \*

Morir para dejar de tener miedo de la muerte. (*Ibid.*, p.228).

\* \* \*

El mal no es otra cosa sino la distancia entre Dios y la criatura. (*Ibid.*, p.230).

\* \* \*

Analogía entre la caza y la búsqueda de Dios.  
[...] Palabras de un viejo brujo esquimal cazador de renos: “Toda verdadera sabiduría no se encuentra sino lejos de los hombres, en la vasta soledad. No puede ser alcanzada sino mediante el sufrimiento y las privaciones. El sufrimiento es la única cosa que revela a un hombre lo que permanece escondido a los demás.

Estamos encadenados en la sociedad. La sociedad es la caverna. La salida es la soledad. (*Ibid.*, p.231).

\* \* \*

La relación pertenece al espíritu solitario. Ninguna muchedumbre concibe la relación. (*Ibid.*, p.234).

Los obreros necesitan de la poesía más aún de lo que necesitan el pan. Necesidad de una luz de eternidad.

Sola la religión puede ser fuente de esta poesía.

No es la religión, sino la revolución, lo que es opio del pueblo.

La falta de esta poesía explica todas las formas de desmoralización.

Pero la orientación de la atención hacia Dios tiene que ser sostenida por medio de intermediarios. Aun en una iglesia, a donde se va para eso. Cuánto más en el trabajo.

No fabricarlos. Encontrarlos escritos en la naturaleza de las cosas, puesto que ahí están de forma providencial. [...]

La esclavitud es el trabajo desprovisto de luz de eternidad, sin poesía, sin religión. Era ésa la gran desgracia de los esclavos del Imperio romano.

Que la luz eterna provea, no una razón de vivir y de trabajar, sino una plenitud que dispense de buscar esta razón.

A falta de esto, los únicos estimulantes son la sujeción y la ganancia. La sujeción, lo cual implica la opresión del pueblo. La ganancia, lo cual implica la corrupción del pueblo. (*Ibid.*, p.238).

\* \* \*

Estudios y fe. La oración, al no ser sino atención bajo su forma pura, y los estudios, al constituir una gimnástica de la atención; cada ejercicio escolar debe ser una refracción de vida espiritual. Pero a condición de un método. Cierta forma de hacer una versión latina, cierto modo de hacer un problema de geometría, y no cualquier forma, constituyen una gimnástica de la atención propia para hacerla más apta a la oración. [...]

El cansancio del trabajo paraliza las facultades discursivas, no así la contemplación. Sólo que hacen falta intermediarios que sean algo distinto de las facultades discursivas. (*C.III*, p.239).

\* \* \*

Al igual que el poder, el dinero es puro medio. Tiene por único valor la posibilidad de procurarse cosas. Nuestro bien supremo, nuestro fin...

El puro medio es un ersatz del fin absoluto a causa de su

generalidad.

De ahí la comparación del reino de los cielos y de la perla.  
El dinero es una imagen. (*Ibid.*, p.244).

\* \* \*

Mala unión de contrarios. El imperialismo obrero desarrollado por el marxismo. Proverbios latinos sobre la insolencia de los esclavos recientemente liberados. La insolencia y el servilismo se agravan mutuamente. {...}

La mala unión de los contrarios, mala porque es mentirosa, es aquélla que se hace sobre el plan donde se encuentran los contrarios. La unión auténtica está sobre un plan superior. (*Ibid.*, p.247).

\* \* \*

Son pocas las certezas interiores que sean verdadera y legítimamente certezas absolutas. El sentimiento del mal en sí es una. Cuando se siente que el mal está en uno, se está absolutamente seguro de que está ahí, aunque pueda uno equivocarse en cuanto al lugar.

Pero ya que Dios es verdad, esta certeza es contacto con Dios. Hay que alegrarse de que nos sea dada. La verdad sola destruye el mal que hay en nosotros, pero sólo a condición de que sea pensado como tal. Pero es destructora lenta. Hay que ser paciente e impaciente para apurar la destrucción.\* (*Ibid.*, p.252).

\* \* \*

La simiente sobrenatural es en nosotros un ser viviente distinto de nosotros, un ser divino, mediador. Su cuerpo da vueltas en el cráneo como un astro. Con cada revolución, sube hasta el orificio del cráneo... y ahí respira, ahí recibe su alimento del cielo del cual se encuentra suspendido y del cual estamos nosotros suspendidos. Es la caridad, órgano del amor sobrenatural. Pero si, debido a la inercia

---

\* N. de T.: A continuación S.W. expone la doctrina escondida en el *Timeo* ("en pasajes expresamente dispersos", dice) referente a la simiente: "El alma inmortal está en la cabeza..."



del pensamiento, el movimiento rotativo del cerebro no logra hacerle subir, cae en la columna vertebral; el deseo de respirar lo arrastra hasta los órganos sexuales, de donde desea salir para vivir. No puede, si es macho, hacerlo sino por la emisión sexual; si es hembra, mediante el parto después de haberse unido en la concepción con la simiente masculina. Después de lo cual, en el nuevo ser de esta forma producido, el proceso recomienza... (C.III, p.255).

\* \* \*

Para que el acto de engendrar sea verdaderamente una imitación de la creación divina, tendría que ser un acto de generosidad y no de deseo. Que el hombre, habiendo perfectamente conquistado la castidad y teniendo la experiencia de todo su valor, tranquilo en esta posesión, renuncie una vez a una parcela de energía supravital a fin de que otro ser sea. E igualmente con la mujer.

El amor paterno y materno sería entonces generosidad pura, y el reconocimiento filial tendría razón de ser. [...]

A falta de esto, hay en toda familia un pecado original... La condición espiritual de los padres en el momento de la concepción tendría más importancia para las disposiciones congénitas de un ser humano que la situación de los astros en el momento del nacimiento. (*Ibid.*, p.257).

\* \* \*

[...] Las gallinas, matan a la gallina herida. Es una ley de lo sobrenatural. Pero aquél que tiene acceso al mundo sobrenatural no está sumiso a esta ley en el ámbito de la naturaleza. [...]

La creación es un acto de amor y es perpetua. A cada instante nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse sino a sí mismo. Su amor por nosotros es amor de sí a través de nosotros. Así pues, el que nos ha dado el ser, ama en nosotros el consentimiento de no ser. Si este consentimiento es virtual, él nos ama virtualmente.

Nuestra existencia no es otra cosa sino su voluntad que consintamos a no existir.

Perpetuamente nos mendiga nuestra existencia que él nos da. Nos la da para mendigárnosla. (*Ibid.*, p.260).

\* \* \*

La inteligencia se ejercita en la obediencia al hacerle frente a lo ininteligible. (*Ibid.*, p.264).

\* \* \*

El presente no recibe la finalidad. El futuro tampoco, puesto que no es sino lo que será presente. Pero uno no lo sabe. El rechazo del presente es evidente. Si se dirige sobre el presente la punta de ese deseo en nosotros que corresponde a la finalidad, ésta taladra hasta alcanzar la eternidad.

El valor de la desesperación reside en que nos desvía del futuro. (*Ibid.*, p.265).

\* \* \*

El amor de la patria es puro en tanto que es amor de lo que es, no de lo que podrá ser. En tanto que es amor del hombre por la armonía que lo une a la ciudad, y no participación en el amor de la gruesa bestia por sí misma.

La gruesa bestia es el único objeto de idolatría, el único *ersatz* de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí y que soy yo. (C.III, p.265).

\* \* \*

Cuando se desilusiona uno de un placer que se esperaba y que llega, la causa de la decepción es que lo que uno esperaba era el porvenir. Y una vez que ya está ahí, es lo que está presente. Uno quisiera que el porvenir llegara sin dejar de ser porvenir. Absurdo. O, absurdo que sólo la eternidad cura. [...]

Función penal de la ciudad. Haría falta que por medio del castigo el criminal se sintiera reintegrado a la ciudad y no excluido. (*Ibid.*, p.266).

La gruesa bestia tiene como fin la existencia. “Yo soy el que soy”. Ella también lo dice. Le basta con existir, pero no puede concebir ni admitir que otra cosa exista. Siempre es totalitaria.

La iglesia ha sido una gruesa bestia totalitaria. (*Ibid.*, p.267).

\* \* \*

[...] El mal que el inocente siente en sí está en su verdugo, pero no es sensible allí. (Como las arrugas en el cuadro de Dorian Gray.) El inocente no puede conocer el mal sino como sufrimiento.

Lo que en el criminal no es sensible, es el crimen. Lo que en el inocente no es sensible, es la inocencia. [...]

Es el inocente el que puede sentir el infierno. (*Ibid.*, p.268).

\* \* \*

Todo crimen es una transferencia del mal de aquél que actúa sobre aquél que padece. [...]

El aparato de la justicia penal ha sido contaminado a tal grado por el mal, desde hace tantos siglos, que carece, en su contacto con los malhechores, de todo principio de purificación compensatorio, de forma que una condena muy a menudo equivale a una transferencia de mal del aparato penal sobre el condenado, un crimen contra el condenado, y esto aún cuando el mismo es culpable y cuando la pena no es desproporcionada. Los criminales endurecidos son los únicos a los que el aparato penal no puede hacer mal. A los inocentes hace un mal espantoso...

¿Dónde, pues, meter el mal?

Hay que transferirlo de la parte impura a la parte pura de uno mismo —si es que se tiene, aún cuando no fuera más que un punto— trasmutándolo así en puro sufrimiento. El crimen que uno porta hay que infligírselo a uno mismo...

La paciencia consiste en no transformar el sufrimiento en crimen. Esto basta para transformar el crimen en sufrimiento. (*C.III*, p.272.).

\* \* \*

No es -quizá- la falta lo que constituye el pecado mortal, sino el

grado de luz con el que cuenta el alma cuando la falta es cometida, sea la que fuere. (*Ibid.*, p.273).

Sólo Dios puede padecer la injusticia sin que esto le haga daño alguno. Para ser perfectamente justo es necesario padecer la injusticia sin recibir ningún mal. De otra forma, uno pronto se hace injusto bajo la opresión. El justo perfecto no puede ser sino Dios encarnado. (*Ibid.*, p.275).

\* \* \*

El gran dolor del hombre, que comienza desde la infancia y continúa hasta la muerte, es que mirar y comer son dos operaciones distintas. La beatitud eterna (mito de Fedra) es un estado en el cual mirar es comer.

Lo que se mira no es real, es decoración. Lo que se come es destruido, deja de ser real.

El pecado original produjo en nosotros esta separación. [...] Lo bello es lo que no puede uno querer cambiar. Tomar poder sobre, es manchar. Poseer es manchar. (*Ibid.*, p.288).

\* \* \*

Dios ha creado el universo, y su Hijo, nuestro hermano primogénito, ha creado su belleza para nosotros. La belleza del mundo es la sonrisa de ternura de Cristo para nosotros a través de la materia. Él está verdaderamente presente en la belleza universal. El amor de esta belleza procede de Dios quien ha descendido hasta nuestra alma y regresa a Dios presente en el universo. Es también algo así como un sacramento. ("Formas del Amor implícito en Dios", *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, p.154).

## II. TEXTOS CRÍTICOS



## PASIÓN POR LA VERDAD Y EXPERIENCIA MÍSTICA EN SIMONE WEIL\*

André Devaux

El órgano en nosotros por el cual vemos la verdad es la inteligencia; el órgano en nosotros por el cual vemos a Dios es el amor. (...) Sólo que la inteligencia debe reconocer por los medios que le son propios —es decir, por la constatación y la demostración— la preeminencia del amor.

*Cahiers II*, p. 132.

La mística debe proveer la llave de todos los conocimientos y de todos los valores.

*La Connaissance surnaturelle*, p. 43.

Una de las palabras evangélicas privilegiadas por Simone Weil es la de San Mateo evocando al Padre como: “Aquel que está en el secreto”. Esta palabra tenía el sentido de secreto al mismo tiempo que de sagrado. Veía en el pudor “una marca de verdadera fe”.<sup>1</sup> De no haber sido llevada, por el presentimiento de su cercana muerte, a revelar el secreto de su experiencia mística a dos personas solamente —a su amigo, el dominico Joseph-Marie Perrin, y al poeta Joë Bousquet, en quien supo reconocer inmediatamente a un “místico en estado salvaje”— jamás habríamos sabido nada de la aventura que fue, para ella, el encuentro “persona a persona” con Cristo.

¡Aventura perturbadora bajo mas de un rubro! Primero, porque

---

\* André Devaux ha sido el fundador y presidente por dos décadas de *l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*, con sede en París. Este ensayo aparece por primera vez en las *Actas* del Coloquio de los días 22-23 de abril de 1983 (*Mystique, Culture et Société*, pp. 91-105), organizada por el Profesor Michel Meslin, Director del Departamento de Historia de las Religiones de la Universidad de París-Sorbona, y, gracias a su amable autorización, publicada posteriormente en la revista de la Asociación, *Cahiers Simone Weil*, marzo de 1985, pp. 67-84. Aquí, por primera vez, el texto completo del “padre de todos nosotros” que es André Devaux para tantísimos amantes y adictos (a mucha honra) del gran legado weiliano. Actúa ahora como Vice-Presidente de la Asociación y su casa, rue Monticelli, sigue siendo sede de la misma. Las notas al pie numeradas corresponden a las del texto original.

<sup>1</sup> *C.*, III, p. 315. A continuación, precisa: “El pudor es quizá una parte esencial de lo que se llama *el miedo de Dios*”. Simone Weil se había dado a sí misma como consigna “no hablar demasiado de las cosas santas” (*C.*, II, p. 136) y, desde 1935, escribía a su amiga Albertine Thévenon: “Se degrada lo inexpresable al tratar de expresarlo” (*CO.*, p. 19).

se trata de Simone Weil, es decir de un espíritu profundamente crítico; después, porque la vocación profunda de este espíritu era de orden filosófico —es decir enteramente animada por la convicción de que la dignidad del hombre reside en intentar pensar el mundo y al hombre en el mundo. Muy temprano, a Simone Weil la atormentó el problema de la verdad. Pocos seres, sin duda, han experimentado, al mismo grado que ella, el “deseo de verdad presente en cada hombre”. Le confió al padre Perrin el drama que había vivido en su juventud: “A los catorce años, caí en una de esas desesperaciones sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente morir, a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Los extraordinarios dones de mi hermano, quien tuvo una infancia y una juventud comparables a las de Pascal, me forzaron a tener conciencia de ello. No añoraba los éxitos exteriores, sino el no poder acceder a ese reino trascendente en el que sólo los hombres auténticamente grandes entran y donde reside la verdad. Prefería morir a vivir sin ella. Al cabo de meses de tinieblas interiores, de pronto y para siempre, tuve la certeza de que cualquier ser humano, por muy nulas que sean sus facultades naturales, con solo desear la verdad y hacer perpetuamente un esfuerzo de atención para llegar a ella, penetra en ese reino de verdad reservada al genio”.<sup>2</sup>

En ese devorador amor por la verdad, reconocería más tarde una de las formas del amor implícito de Dios. Igualmente, permanecía íntimamente convencida de que la verdad se merece por cierta disposición ética —porque la verdad, a sus ojos, engloba lo bello y el bien; es “lo deslumbrante de la realidad”.<sup>3</sup> Por lo tanto, es la *realidad* misma lo que aspiramos a abrazar. Los momentos cuando llegamos a este abrazo son la recompensa de la ascesis intelectual y moral consistente en esforzarse por vivir en el espíritu de la verdad.

Desde su juventud, cuando se considera a sí misma al mismo tiempo “materialista y atea” —como le escribe a Maurice Schumann— el amor por la verdad la condujo a adoptar práctica

<sup>2</sup> *A.D.*, pp. 38-39. “Hay que amar la verdad más que a la vida misma” (*Ibid.*, p. 208) fue sin duda alguna, su más constante máxima.

<sup>3</sup> *E.*, p. 215.



y definitivamente el modo de vida cristiano —precisamente el ejercicio de virtudes tales como la pobreza, caridad, humildad, pureza... En efecto, dice ella, “pensaba que, estando en este mundo, lo que teníamos que hacer era adoptar la mejor actitud en relación a los problemas de este mundo y que la actitud no dependía de la solución del problema de Dios<sup>4</sup> —si es que hay solución...” Estima que las costumbres cristianas son las únicas que le convienen a quienquiera desee, según la palabra de Juan, “hacer la verdad”.

Tampoco es falso discernir una inclinación “pre-mística” en varios compromisos de Simone Weil. En diciembre de 1934 se contrata como obrera de fábrica para experimentar “el mal ajeno”; en agosto de 1936 se une a un grupo de anarquistas españoles en rebelión, a fin de participar directamente en “la reivindicación del honor, tan bella en los humillados”<sup>5</sup>; en 1939 elabora el proyecto de un cuerpo de enfermeras de primera fila destinado a la asistencia de los heridos y moribundos en el frente de guerra, de forma que “la simple persistencia de algunos oficios de humanidad, al centro mismo de la batalla, en el punto culminante de la barbarie, (sea) un desafío deslumbrante a este salvajismo que el enemigo ha escogido”<sup>6</sup>. En Londres, en 1943, reclama a golpes de grito y trompeta la misión de sacrificio que le permitiría, piensa ella, no ya reconocer la exaltación del martirio, sino poder “pensar al mismo tiempo la verdad de la desdicha de los hombres, la perfección de Dios y el nexo entre ambas”<sup>7</sup>.

En estos actos, muy ponderados, se revelaba el fondo del alma de Simone Weil: la espera ferviente de la verdad, acompañada de la certeza de que “la verdad es siempre experimental”<sup>8</sup>, es decir, que sola la experiencia, y —más precisamente aún— el *contacto*, pueden introducirnos en ella. La filosofía, tal cual la practica Simone Weil, consiste en “concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, después en contemplarlos sin más,

---

<sup>4</sup> *A.D.* pp. 70-71

<sup>5</sup> Carta a Bernanos (1983), recogida en los *E.H.P.*, p. 221.

<sup>6</sup> *E.L.*, pp. 192-193.

<sup>7</sup> Carta a Maurice Schumann, *E.L.*, p. 213.

<sup>8</sup> *C.S.*, p. 84.

fijamente, incansablemente”<sup>9</sup>, guardándose bien de soltar la rienda de la imaginación siempre dispuesta a llenar el vacío. La aceptación de esto último es la condición del encuentro con lo verdadero; “es deseando la verdad vacía, y sin intentar adivinar por anticipado su contenido, que se recibe algo de luz”<sup>10</sup>. En esta regla de método se muestra la exigencia primordial de Simone Weil: la de una inflexible probidad intelectual que le ordena no afirmar nada “sin estar a ello obligado por una evidencia”.<sup>11</sup>

\* \* \*

Así, la manifestación en ella de semejante evidencia creciente, en su progresivo encuentro con Cristo, será lo que la obligue a salir del *agnosticismo* en el que había crecido y que su formación filosófica reforzara. Documenta sus “contactos con el catolicismo que realmente contaron”<sup>12</sup> para ella —preludios al encuentro con el mismísimo Cristo. Contacto, en 1935 en Portugal, en ocasión de una procesión de mujeres de pescadores a orillas del mar, la velada de la fiesta de Nuestra Señora de los Siete Dolores: “Allí tuve de pronto la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no pueden sino adherirse a él, y yo entre los demás”<sup>13</sup>. Contacto, en 1937 en Asís, donde encontrándose en la pequeña capilla romana de Santa María de los Ángeles, algo más fuerte [que ella] la obligó por primera vez en [su] vida a postrar[se] de rodillas<sup>14</sup>. Resulta notable que la desgracia en el primer caso, y la belleza en el segundo —los dos polos del pensamiento weiliano— hayan suscitado estos contactos iniciales.

Éstas de todas formas siguen siendo experiencias de un carácter impersonal; lo que entonces experimenta Simone Weil —la Simone de los 26 a los 28 años— es, en primer lugar, la esencia misma de la

---

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 305. De ahí esta definición: “El genio es la virtud sobrenatural de la humildad en el ámbito del pensamiento” (*ibid.*)

<sup>10</sup> *E.L.*, p. 139. cf. *C.*, III, pp. 212-214, 218, 227-228; *A.D.*, pp. 38-39.

<sup>11</sup> *A.D.*, p. 41.

<sup>12</sup> *Ibid.*, cf. *CS.*, p. 53: “No se puede conocer la realidad sino por medio del contacto”.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 43, cf. *C.*, III, p. 133: “La esclavitud es una imagen de la obediencia a Dios”.

<sup>14</sup> *Ibid.*, cf. *C.*, III, pp. 57-58: “Lo bello es la prueba experimental de que la encarnación es posible”.

religión cristiana en tanto que ésta hace de Dios un Jesucristo esclavo, torturado y condenado a muerte ignominiosamente; es, además, la realidad de una fuerza sobrenatural con innegables efectos físicos. No es aún la personalidad divina en sí. Esta última se impuso en un tercer contacto que se dio, según parece, hacia finales de 1938 —año marcado enteramente por la estancia de Simone Weil en la abadía benedictina de Solemnes, durante la Semana Santa, y en el curso del cual se reunieron desdicha y júbilo ante la belleza; desdicha por los martirizantes dolores de cabeza de los que Simone Weil sufrió durante toda su vida; belleza del lugar y de los cantos litúrgicos. Además, la lectura del poema *Love* de George Herbert, poeta metafísico inglés del siglo XVIII, sugiere un nexo en esta nueva etapa entre la filosofía y la experiencia mística.

El poema, que comienza así: *Love bade me welcome, yet my soul drew back / Guiltie of dust and sin* [*Amor me dio la bienvenida, mas mi alma se retrajo / Culpable de polvo y de pecado*] fue algo así como un truco de Dios; “creía recitarlo solamente como un bello poema”, confiesa Simone Weil, “pero, sin saberlo yo, esta recitación tenía la virtud de una oración. Fue durante el curso de una de esas recitaciones que (...) Cristo mismo descendió y me tomó”<sup>15</sup>, “súbita posesión”, agrega, en la que “ni los sentidos ni la imaginación tomaron parte alguna”. Dos años antes, durante las Pascuas, cantaba “Cristo ha resucitado”, pero especificándole a su corresponsal, un ingeniero de fábrica, que hablaba “metafóricamente, bien entendido”.<sup>16</sup> La cómoda metáfora, surgida espontáneamente en la mente de una mujer henchida de cultura cristiana y fiel a la religión de su maestro Alain, ha sido sustituida ahora por un ser bien concreto cuya presencia se asemeja a la “de un amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado”.<sup>17</sup>

Este contacto “absolutamente inesperado”<sup>18</sup> sobrepasa todo lo

---

<sup>15</sup> *A.D.*, pp. 44-45. A Joë Bousquet, en mayo de 1942, le precisa: “. . . la palabra misma de Dios no tenía ningún lugar en mis pensamientos. No fue sino a partir de un día, hace alrededor de tres años y medio que no pude rechazarla” (*P.S.O.*, p. 81 y *Corr. SW/f.B.*, p. 45).

<sup>16</sup> *C.O.*, p. 201.

<sup>17</sup> *A.D.*, p. 45. Madame M. M. Davy dice muy exactamente que “la quemadura que la consumía se transformó en luz” (*Simone Weil*, Ed. Universitaires, 1956, p. 28); pero la iluminación no puede ser sino de un corto plazo: “Si Dios, después de una larga espera, deja vagamente presentir su luz o incluso se revela en persona, no es sino por un instante” (*A.D.*, p. 210).

demás; constituye el verdadero punto de partida de la experiencia mística de Simone Weil. Fue seguido por otros, asociados a la recitación del *Pater* en su texto griego. Expulsada de la docencia, en 1941, por las leyes antisemitas de Vichy, Simone Weil, con la ayuda del padre Perrin y de Gustave Thibon, comienza a trabajar como obrera agrícola en Ardèche. Es en el curso de estos trabajos de campo que ella se libra a esta escrupulosa oración. De esa época escribe: “A veces (...) durante esta oración o en otros momentos Cristo está presente en persona, pero con una presencia infinitamente más real, más punzante más clara y más plena que esa primera vez cuando me tomó”.<sup>19</sup> La ocasión del arrebató místico deja de ser un poema filosófico para transformarse insensiblemente en plegaria; es la plegaria que Cristo ha dirigido a su padre y enseñado a sus hermanos —la plegaria modelo que, según los términos mismos de Simone Weil, contiene todos los ruegos que le son dados al hombre formular. Es aquella plegaria explícitamente pronunciada como tal, con toda la atención y todo el amor del cual la criatura pensante, incansablemente exigente, es capaz.

Simone Weil no dejó de señalar la paradoja que encierra esta experiencia del encuentro con el Bien absoluto, ya que “la experiencia de lo trascendente es algo que parece contradictorio pues nuestras facultades no pueden fabricarla”.<sup>20</sup> Cómo, en efecto, conciliar estas dos certezas proclamadas por ella: “la verdad siempre es experimental” y “por su esencia, la verdad es un bien sobrenatural”.<sup>21</sup> Es necesario que lo sobrenatural en sí se convierta en objeto de experiencia, lo cual no es posible sin que exista un Mediador que tenga el poder de decir —es el único que puede hacerlo— “Soy la Verdad” (*Juan*, 14, 5). De ello, Simone concluía que el hombre debe desear ante todo, antes que a Cristo mismo, la Verdad; “Cristo ama que se le prefiera la verdad a él, puesto que antes de ser Cristo es la Verdad”.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>20</sup> *C.*, II, p. 135.

<sup>21</sup> *E.*, p. 189.

<sup>22</sup> *A.D.*, p. 46. Pero agrega enseguida, resumiendo así todo su itinerario intelectual y espiritual:

Del contenido mismo de su experiencia, ¿qué nos dice ella? Puesto que su lucidez analítica jamás la abandona, hace un examen del contenido mismo de su experiencia con una objetividad que, por sí sola, constituye una garantía de autenticidad. Insiste, en primer lugar, en el hecho de que antes de esta fecha clave de 1938, no había leído a los místicos, únicamente a san Francisco de Asís, por quien había sentido, desde mucho tiempo atrás, un tierno y puro amor. Ella, tan severa hacia toda concepción simplista de la *providencia*, no vacila en escribirle al padre Perrin: “Dios misericordiosamente me había impedido leer a los místicos a fin de que me fuera evidente que no era yo la que había fabricado este contacto (...)”.<sup>23</sup>

Continúa diciendo que la sensación de posesión que ha experimentado no tiene nada de físico sino que es enteramente espiritual. Esta sensación es análoga a la que puede procurar al alma un amor enteramente desencarnado, impalpable. Y, sin embargo, esta presencia es incontestablemente “más personal, más cierta, más real que la de un ser humano”.<sup>24</sup> En este ámbito, la inteligencia, al tratar de rendir cuentas de lo vivido, no puede sino recurrir a imágenes, la del polluelo que traspasa el cascarón del huevo y accede así a una experiencia enteramente nueva del mundo. La experiencia mística engendra en el alma un *nuevo nacimiento*: “El huevo, es el mundo visible. El polluelo, es el Amor, el Amor que es Dios mismo está en el fondo de todo hombre, primero como germen invisible. Cuando el carapacho es traspasado, cuando el ser ha salido, tiene aún por objeto este mundo. Pero ya no está en él”.<sup>25</sup> “Nada desaparece, mas todo queda transfigurado: A quienes tal aventura acontece ama más que antes a los infelices, a quienes ayudan a sus

---

“Si se aleja uno de él para ir hacia la verdad, no se habrá andado un tramo muy largo antes de caer en sus brazos”. Cf. C.S., p. 201: “La razón suprema por la cual el Hijo de Dios se ha hecho hombre, no es para salvar a los hombres, es para dar testimonio de la verdad”. A.J. Bousquet, le habla de Cristo como de “aquél que es la verdad en persona” (*Corr. SW/JB*, p. 43).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45. Es a propósito de esto que afirma ella: “En la lectura, también, me he esforzado por practicar la obediencia, —virtud maestra e incluso suficiente a los ojos de la relación Dios - hombre” [*théandrique*].

<sup>24</sup> *Corr. SW/JB*, p. 45.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38.

amigos caídos en desgracia, las prácticas religiosas, la belleza del mundo. Pero estos amores pasan a ser un movimiento descendente como el de Dios mismo, un rayo confundido en la luz de Dios”.<sup>26</sup> Es solamente entonces que el mundo en el que estamos inmersos cesa de ser un sueño puesto que ya no es percibido desde un punto cambiante sino en sí mismo, “desde un punto situado fuera del espacio”<sup>27</sup>: “lo vemos desde afuera, más debajo de nosotros, puesto que hemos pasado del lado de Dios”.<sup>28</sup>

Simone Weil fue aún más lejos en su descripción de esta transformación operada en el alma. Espacio y tiempo toman un nuevo aspecto: “El espacio se ha convertido, en relación a lo que era en el huevo, en una infinidad a la segunda, o más bien, a la tercera potencia. El instante es inmóvil”.<sup>29</sup> El tiempo, por lo tanto, ya no transcurre; la eternidad es aprehendida aquí y ahora. Reina, entonces, en “esta infinidad de infinito”, “un silencio denso que no es una ausencia de sonido, sino que es un objeto positivo de sensación, más positivo que un sonido, que es la palabra secreta, la palabra del Amor que desde los orígenes nos tiene en sus brazos”.<sup>30</sup> El *realismo* de Simone Weil, su “positivismo” espiritual, resplandece en este cuadro del cual es claro que toda “fabricación” ha quedado severamente excluida. Es una *constatación* que nos libra una observadora entrenada a no decir nada más que lo que ella misma ha experimentado.

Otra imagen utilizada por Simone Weil es la del esclavo. Para ella, la correlación entre *malheur* y la entrada de Dios, en un alma que se ha hecho dócil a la gracia, es estrecha. Habla de la desgracia como un don que le ha sido otorgado por Dios. La desgracia, “la extrema desgracia que es a la vez dolor físico, angustia del alma y degradación

---

<sup>26</sup> *A.D.*, p. 209. Nosotros somos los que subrayamos la *pasividad* que implica el verbo *padecer*. Cf. *C.*, II, p. 293: “El alma no se da, es tomada”. Lo que ésta da es su *consentimiento*.

<sup>27</sup> *P.S.O.*, p. 129. Cf. *Ibid.*, p. 74; “Este mundo visible es visto real, sin perspectiva”.

<sup>28</sup> *I.P.C.*, p. 153. Simone Weil dice, de forma expresiva, que nos encontramos así “convertidos en hijos de la casa” (*ibid.*), mientras que antes éramos extraños a ella sin saberlo.

<sup>29</sup> *Corr. S.W./J.B.*, p. 38. Cf. *A.D.*, pp. 48-49: A propósito de los contactos místicos engendrados por la recitación del *Pater*: “A veces, con tan solo pronunciar las primeras palabras, éstas le arrancan mi pensamiento al cuerpo y lo transportan a un lugar fuera del espacio”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, cf. *A.D.*, p. 49: “Los ruidos, si los hay, no me llegan sino después de haber atravesado el silencio”.

social”<sup>31</sup>, actúa como un clavo cuya cabeza es “toda la necesidad esparcida a través de la totalidad del espacio y del tiempo”<sup>32</sup> y cuya punta viene a aplicarse sobre el centro mismo del alma, allí donde se encuentra el germen divino de la exigencia de Bien absoluto y, penetrando el alma, fija la orientación de ésta hacia Dios. Es esta bienaventurada herida lo que le permite al alma así traspasada continuar amando desde el fondo de la desgracia misma.

Entonces puede producirse una transferencia: “aquél cuya alma queda orientada hacia Dios mientras que se ve traspasada por un clavo queda clavada sobre el centro del universo”<sup>33</sup>, pero sobre el *verdadero* centro del *real* universo “que no está al centro, que está fuera del espacio y del tiempo, que es Dios”.<sup>34</sup> Así, la desdicha puede ser presentada como “una maravilla de la técnica divina”, un “dispositivo simple e ingenioso” que instaura una dimensión nueva, extraña al espacio como al tiempo, una “dimensión maravillosa”<sup>35</sup> según la cual “el alma puede, sin dejar el lugar y el instante en los que se encuentra el cuerpo al que está ligada, atravesar la totalidad del espacio y del tiempo y llegar ante la presencia misma de Dios”.<sup>36</sup> La mística weiliana es esencialmente mística de la *travesía*, que no niega nada del mundo y de su pesada necesidad, pero que permite devolver el alma a su verdadera patria. El amor y la aflicción están ligados como los dos brazos de la cruz. La verdad se mantiene en su intersección.

La experiencia mística, no obstante, es experiencia vivida en este otro sentido de que la misma le parece a Simone Weil como una exigencia y raptos irresistibles. “Necesito”, dice ella en uno de sus últimos cuadernos de Marsella —en 1942, pues— “que Dios me tome por la fuerza, ya que, ahora, si la muerte suprimiendo el velo de la carne, me pusiera ante él frente a frente, y me dejara en libertad, yo me fugaría”.<sup>37</sup>

Hostil a la idea de Bergson según la cual “la energía de los

---

<sup>31</sup> *P.S.O.*, p. 104.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>36</sup> *Ibid.* Pero, “no se ve a Dios, se siente uno visto por Él” (*C.S.*, p. 11)

<sup>37</sup> *C.*, III, p. 315. Cf., *E.L.*, p. 102: “Así como una jovencita después de tener un marido

místicos [es] la forma acabada del *élan vital*”, Simone Weil subraya que “la maravilla, en el caso de los místicos y santos [de los que se estima a sí misma infinitamente distante, ¡bien entendido!] no es que tengan más vida, una vida más intensa que los demás, sino que en ellos la verdad se ha convertido en vida”.<sup>38</sup> Convencida de que la verdad se encuentra del otro lado de la muerte, estima que estos místicos y santos “a pesar de la carne y de la sangre, han atravesado interiormente un límite equivalente a la muerte” y que esta transgresión los ha conducido a “otra vida, que no es en primer lugar vida, sino que es en primer lugar verdad. Verdad que ha tomado vida. Verdadera como la muerte y viviente como la vida”.<sup>39</sup>

\* \* \*

Simone Weil lo ha dicho y repetido: para ella, las ideas no podían brotar sino en *contacto* con el objeto. Cuando el objeto es Dios mismo, es decir, lo Trascendente —según ella, siempre a un mismo tiempo personal e impersonal— la cosecha de ideas nacidas de semejante contacto debía ser particularmente fecunda. Lo fue, a pesar del breve tiempo acordado —cinco años solamente pasarían entre la visita de Pascua en Solesmes y su muerte en Ashford, el 24 de agosto de 1943 . . .

Todo, y notablemente toda adquisición cultural anterior, sería en lo sucesivo *leído* a la luz diseminada por esta experiencia enteramente nueva. Es a partir de ésta que ella ha “sentido que Platón es un místico”<sup>40</sup>, heredero genial de la tradición religiosa pitagórica y, como tal, modelo de la verdadera filosofía definida por ella como “un amante de la Sabiduría divina”.<sup>41</sup> En efecto, lo que Simone Weil sabe ahora —y aquí concuerda plenamente con el Bergson de *Dos fuentes* [*Deux sources*]— es que “la verdad mística

---

o un amante ya no es virgen, igualmente el alma, después de haber pasado por semejante unión (con Dios) se ha hecho otra para siempre”.

<sup>38</sup> *E.*, pp. 313-314. Cf. C.S., p. 314: “La verdad que se convierte en vida, es el testimonio del Espíritu. La verdad transformada en vida”.

<sup>39</sup> *E.*, p. 314.

<sup>40</sup> *A.D.*, p. 46. Cf. en *La fuente griega* [*La source grecque*] pp. 98-108, la original interpretación de la alegoría platónica de la Caverna.

<sup>41</sup> *E.*, p. 218.



es *una* tal como lo es la verdad aritmética o geométrica”.<sup>42</sup>

De ello deduce que todos los místicos se parecen incluso hasta la identidad y conforman la cresta de un saber superior: el conocimiento *sobrenatural*. Sobre esta cresta, se reúnen todos aquéllos quienes han entrevisto la verdad sobre Dios —a saber que, antes de ser *poderoso* es *bueno*, siendo que han tenido ellos mismos la experiencia de la misericordia infinita de Dios. Rechazando todo sincretismo, Simone Weil se proponía entender “la esencia de lo que [cada tradición religiosa] contiene en ella de específico”, en la certeza de que “es una única e idéntica esencia”.<sup>43</sup>

Es a una lectura renovada de los grandes mitos y de los diversos folklores que Simone Weil consagró sus últimas investigaciones con un apetito de asimilación que no ha dejado de sorprender, incluso de escandalizar a veces. Así ve ella “la *Iliada* entera bañada de luz cristiana”<sup>44</sup>, porque la fuerza ahí está exactamente descrita, sin verse en ella honrada. Ve la geometría griega, en su totalidad, como una *profecía* cristiana por su insistencia en la idea del justo medio proporcional, por lo tanto, de la mediación. “Dionisio y Osiris son, de cierta forma, Cristo mismo”.<sup>45</sup> Todo sucede, pues, como si una nueva *inteligibilidad* hubiera sido conquistada que deja intacta a la primera, racionalmente obtenida —podría decirse, retomando un término del vocabulario freudiano, “manifiesta”— pero que añade una segunda, “latente” y más profunda. Nada lo mostraría mejor que una comparación entre la *Electra* de 1936 — simple presentación del drama de Sófocles a los lectores de una modesta revista de fábrica, en la que el acento cae sobretodo en el

---

<sup>42</sup> C.S., p. 204. Ella proclama esta certeza a partir de la “analogía tan estrecha entre Platón y san Juan de la Cruz” —en particular en el común reconocimiento de dos noches oscuras (la de la sensibilidad y la del espíritu) — que ningún préstamo, directo o indirecto, podría explicar (Cf. *S.G.*, p. 104). ¿Cómo no darle la razón a Aimé Forest cuando dice que su experiencia mística fue interpretada por ella “según las categorías del pensamiento antiguo”?

<sup>43</sup> C., III, p. 137.

<sup>44</sup> *A.D.*, p. 46.

<sup>45</sup> *Ibid.* Bastantes otras “figuras” [o “rostros”] de Cristo aparecen indicadas en *LR.*, p. 20: “Apolo, Artemisa, Afrodita celestial, Prometeo, el Amor, Proserpina y varias otras”, tales como Noé, Job, Melquisedec. Cf. C.S., pp. 290-291, una lista más amplia aún de “imágenes” de Cristo. Simone Weil subraya que esta ampliación de las encarnaciones del verbo, lejos de atenuar su amor por Cristo, sólo lograba hacer que creciera al revelar aún más su universalidad.

combate político contra la opresión— y *Quejas de Electra y Reconocimiento de Orestes*, texto de 1942, donde Orestes aparece como una *figura* de Cristo en búsqueda del alma humana simbolizada por Electra.

La originalidad de Simone Weil mística se impone aún más en la teología que dibuja, en imitación de San Pablo, a partir de su experiencia vivida. Así ha renovado ella la doctrina cristiana de la Trinidad, proponiendo varias analogías fecundas nacidas de la diversidad de interpretaciones posibles de la noción de *mediación*, esencial en ella: “Si se considera a Dios en sí, el Espíritu es la relación del Padre y del Hijo; si es en relación al mundo, el Hijo es la relación del Padre y del Espíritu”<sup>46</sup>; “Dios como creador” del mundo es el Padre: Dios como fuente de inspiraciones sobrenaturales es el Espíritu; Dios como objeto de amor es “el Hijo”.<sup>47</sup> Así podría desarrollarse la “triple relación de Dios con nosotros, criaturas pensantes”<sup>48</sup> quienes somos llamadas a escudriñar, de forma necesariamente indirecta, este misterio trinitario.

En la medida en que su experiencia mística se encuentra asociada a su experiencia de la desdicha, es en su teología de la Cruz que Simone Weil se muestra más arriesgada. Está entre aquéllos para quienes el grito desesperado de Cristo en su agonía: “Eli, eli, lama sabachtani”, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” —“la palabra más penetrante del evangelio”<sup>49</sup>— constituye el atestiguamiento soberano de la divinidad de Aquél que muere sobre esta horca de infamia. Lo extremo del sentimiento de la separación, en efecto, no puede ser experimentado sino en el amor más extremo. Elogia a Juan de la Cruz por haber sabido que hay una *razón sobrenatural*, que atraviesa toda razón natural y que hace “que sólo

---

<sup>46</sup> C., II, p. 358. Cf., C., III, p. 209: “objetos, luz, sol, son la Trinidad. Hijo, espíritu, padre”. En otro lugar, Simone Weil sugiere que el sol es la imagen del Padre; la luna, “reflejo perfecto del esplendor solar, pero un reflejo que puede contemplarse y que sufre la disminución y la desaparición, ésa es la imagen del Hijo —la luz siendo la imagen del Espíritu” (*LR.*, p. 25).

<sup>47</sup> C., II, p. 300.

<sup>48</sup> *Ibid.* Cf. *E.L.*, p. 102: “La mística es el pasaje más allá de la esfera donde el bien y el mal se oponen, y ello por medio de la unión del alma con el bien absoluto”.

<sup>49</sup> *I.P.C.*, p. 85. Se pregunta cómo Cristo pudo ser llevado a lanzar ese grito y piensa que ha sido necesario durante un instante que el Espíritu se retirara de él.

por medio de la Cruz se penetre en los secretos de la Sabiduría de Dios”.<sup>50</sup> Se acusa de cometer el pecado de envidia ante Cristo sobre la cruz, alegrándose en revancha de que cada hombre tenga “el derecho de desear ser parte de la Cruz de Cristo”, de desear que la desdicha padecida, si debe sobrevenir, “constituya una participación en la Cruz de Cristo”.<sup>51</sup> Igual afirma gustosamente que la Cruz sola, la Cruz sin la prolongación triunfal de la Resurrección, le basta para adherirse a Cristo y desear serle “configurada”.

Ve la Cruz en la “intersección del tiempo y de la eternidad”<sup>52</sup>, de la creación y del Creador. Punto de apoyo para la levadura celeste capaz de levantar el mundo —movimiento descendente, condición de un movimiento ascendente<sup>53</sup>—, la Cruz es también a menudo asimilada a una “balanza cuyos brazos son verticales”.<sup>54</sup> Clavado sobre el árbol de la Cruz, Cristo es, ante todo, un *malheureux* —un desdichado visto por sus torturadores como “un criminal de derecho común”<sup>55</sup>, enteramente “convertido en maldición para nosotros” en cuerpo y alma a la vez. Y nadie, en ese momento trágico, pudo tener compasión por él, ya que todo movimiento de compasión verdadera es de Cristo en nosotros y que, encontrándose “en carne aquí abajo, no habitaba en el interior del alma de ninguno de quienes lo rodeaban”.<sup>56</sup> La crucifixión realiza “la distancia entre Dios y Dios”, entre Dios creador y Dios encarnado, entre el amo y el esclavo torturado. La Cruz significa por lo tanto “desgarre supremo, dolor al cual ninguno se acerca”, pero es, al mismo tiempo, “maravilla del amor”, pues es “desgarre por encima del cual el amor supremo pone

---

<sup>50</sup> C.S., p. 56. Cf. *P.S.O.*, p. 124: “En cualquier época, en cualquier país, donde quiera que se encuentre un desdichado, la Cruz de Cristo es su verdad”; *L.R.*, p. 19: “La Sabiduría de Dios debe ser mirada como la fuente única de toda luz aquí abajo, incluso las luces tan débiles que esclarecen las cosas del mundo”.

<sup>51</sup> *P.S.O.*, p. 108. En ausencia de este privilegio, Simone Weil aspira más modestamente a participar en la Cruz del buen ladrón: “haber estado a ambos lados de Cristo y en el mismo estado durante la crucifixión me parece un privilegio mucho más envidiable que estar a su diestra en la gloria” (*A.D.*, pp. 31-32).

<sup>52</sup> *L.R.*, p. 76.

<sup>53</sup> C., III, pp. 220-221. Cf., *ibid.*, p. 224: “El cielo al descender sobre la tierra levanta la tierra hasta el cielo”.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>55</sup> *P.S.O.*, p. 94.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 120.

el yugo de la suprema unión”<sup>57</sup>, la unión absoluta que existe entre Padre e Hijo al interior de la Trinidad. La distancia infinita ha sido colmada por el amor infinito.

El místico, según Simone Weil, es aquél que piensa en Dios, no como *ser* sino como *amor*, y alcanza la capacidad de sentir “esta maravilla del amor que une al Hijo y al Padre a la vez en la unidad eterna de Dios único y por encima de la separación del tiempo, del espacio y de la Cruz”.<sup>58</sup> Así la Trinidad y la Cruz son “los dos polos del cristianismo, las dos verdades esenciales”<sup>59</sup>, constituyendo juntos el modelo mismo de la *armonía de los contrarios*. Al conocimiento de estas verdades esenciales —“la una perfecta dicha; la otra perfecta desdicha”— nos vemos parejamente invitados; pero, en este mundo, “estamos situados, por la condición humana, infinitamente lejos de la Trinidad, al pie mismo de la Cruz”.<sup>60</sup>

Esta intensa meditación sobre el sentido de la Cruz la llevó a afirmar que puede haber un uso *sobrenatural* de todo sufrimiento y un valor igualmente sobrenatural de la *compasión*, a condición de no tener compasión de sí mismo, pero sí de Cristo, presente en todo ser caído en la desgracia, ya que “se sabe que al menos una vez un ser perfectamente inocente ha sufrido una aflicción peor [que todas nuestras aflicciones de seres más o menos culpables]; es preferible dirigir la compasión hacia él a través de los siglos”.<sup>61</sup> Aquí de nuevo, nuestra responsabilidad se ubica en la dirección que le damos a nuestra mirada espiritual. La concepción weiliana del valor del *trabajo* físico como sacrificio, entendido éste como una analogía transitoria de la muerte, está enraizada también, verosímilmente, en la experiencia de la pasión redentora: “La muerte y el trabajo son cosas necesarias, no cosas que uno escoge (...) Pero la muerte y el trabajo pueden soportarse ya sea con rechazo o con consentimiento. Pueden

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 92. Desgarramiento y amor son como “dos notas separadas y fundidas, como una armonía pura y desgarradora” (*ibid.*). Es la *vibración* de estas dos notas lo que constituye el silencio sobrenatural percibido por Simone Weil en el corazón de la experiencia mística, más allá de los ruidos e incluso del silencio en este mundo.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>60</sup> La conclusión de Simone Weil es que “la Cruz es nuestra patria” (*ibid.*).

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 108.

sufrirse en su verdad o envueltos en mentira”.<sup>62</sup>

Quien ha escogido la verdad no puede tener, según Simone Weil, más que una mira: la imitación de Cristo. Pero tomar a Cristo por modelo no consiste en decirse a uno mismo: “El hizo tal o cual, así que yo haré lo mismo”, sino tratar de “Pensar a Cristo —a Cristo, no nuestra imagen de Cristo (...) Pensar a Cristo con toda el alma. —Y durante este tiempo, la inteligencia, la voluntad, etc.; y el cuerpo, actúan (...). Es necesario, al efecto, pensar en Cristo como hombre y como Dios”.<sup>63</sup> Pensamiento y amor, a este nivel, son sólo uno, como genio y santidad. Simone Weil se atreve a decir que “la santidad es (...) lo mínimo para un cristiano”, su “virtud específica”.<sup>64</sup> Como ya lo había visto Platón, “el perfecto imitador de Dios primero se desencarna, después se encarna”<sup>65</sup> y así completa la creación: “después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe, de cierta forma, encarnarse en su propio cuerpo a fin de esparcir sobre este mundo, sobre esta vida terrestre, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrestre y de este mundo una realidad”.<sup>66</sup>

Se comprende, entonces, la angustia de Simone ante la impotencia de los místicos cristianos para contrarrestar la influencia del espíritu jurídico, heredado de Roma, sobre la Iglesia católica —esta Iglesia que ella no cesa, sin embargo, de amar, a causa precisamente de los santos que la misma ha suscitado: “la inspiración verdaderamente cristiana ha sido felizmente conservada por los místicos. Pero, fuera del misticismo puro, la idolatría romana lo ha manchado todo”.<sup>67</sup> A través de toda su vida y de toda su obra, Simone Weil pidió un regreso a la tradición mística viviente al interior de la Iglesia católica, a fin de que ésta realmente fuera “católica de hecho y no solamente de nombre”.

---

<sup>62</sup> *E.*, p. 378.

<sup>63</sup> *C.S.*, p. 34. Del mismo modo, continúa Simone Weil, en que “un verdadero pintor, a fuerza de atención, se convierte en lo que mira”.

<sup>64</sup> Carta a Maurice Shumann en *E.L.*, p. 209.

<sup>65</sup> *S.G.*, p. 106.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *E.*, p. 349. Cf. *E.L.*, p. 103: “La vida de todo un pueblo puede estar preñada de una religión enteramente orientada hacia la vida mística. Esta orientación distingue a la religión de la idolatría”.

La “concepción romana de Dios” es el adversario que Simone Weil quiso combatir en nombre de la idea de que, “mientras quede tan solo un rastro de ella, la unión de amor es imposible”.<sup>68</sup> Dentro de ese espíritu pide una renovación del cristianismo y profetiza la necesidad de una reforma: “Es por falta de fe que los sacramentos se han rodeado de condiciones. Eso habrá de cambiar o el cristianismo perecerá. De todas maneras, hace falta una nueva religión. O un cristianismo modificado hasta el punto de convertirse en otro; o en otra cosa”.<sup>69</sup>

\* \* \*

El drama de Simone Weil filósofa y mística, fue no poder instituir en el fondo de sí misma la perfecta síntesis de la inteligencia y del amor, a causa sin duda de su vocación primordial de filósofo para quien “Revelación y razón, fe y razón; la razón siempre es el único instrumento”.<sup>70</sup> Incluso después de haber sido “tomada” por Cristo, confiesa la imposibilidad de escapar a la fuerza intelectual de *rechazo* que la habitaba: “He rechazado, a medias, no mi amor, sino mi inteligencia”.<sup>71</sup> Una parte de su inteligencia, mientras que ésta se encuentra dinamizada aún por el amor, parece permanecer siempre retraída, haciendo de ella una “cristiana fuera de la Iglesia”.<sup>72</sup>

Experimentaba una verdadera angustia al constatar que crecían en ella paralelamente su amor, su atención hacia Cristo y los obstáculos contra los que arremetía su inteligencia —obstáculos de orden filosófico en relación “no con los misterios, sino con las precisiones con que la Iglesia ha creído deber rodearlos”, escribe a Maurice Schumann en 1942. Es en nombre de las obligaciones hacia

---

<sup>68</sup> *E.*, p. 350. “Pero”, añade Simone Weil tristemente, “la luz que se desprende de los místicos ha sido impotente para anular esta concepción de la Iglesia en la misma forma en que ella fue anulada en su alma”.

<sup>69</sup> *C.S.*, p. 266. Cf. *L.R.*, p. 92; “Mientras subsista la ilusión de una ruptura entre el llamado paganismo y el cristianismo, éste no habrá encarnado, no impregnará toda la vida profana como debe hacerlo”.

<sup>70</sup> *C.*, II, p. 123.

<sup>71</sup> *A.D.*, p. 45. Sin duda siempre se acordó de este precepto de su maestro Alain: “El intelecto jamás debe obediencia”.

<sup>72</sup> *L.R.*, p. 10.

la inteligencia que quiso permanecer en espera, sobre el pórtico, persuadida de que, “si el espíritu se adhiere completamente, no solamente a todo lo que la Iglesia ha reconocido como de estricta fe, sino aún a todo lo que ella reconocerá como tal, la inteligencia debe ser amordazada y reducida a tareas serviles”.<sup>73</sup>

De este “apagador”<sup>74</sup> tan temido por Simone Weil, los místicos son precisamente los únicos capaces de escapar recurriendo, dice ella, a la metáfora del “velo” o del “reflejo” que aplican a la fe: “Aceptan la enseñanza de la Iglesia, no como si fuese la verdad sino como algo detrás de lo cual se encuentra la verdad”.<sup>75</sup> Por consiguiente, “todo pasa como si bajo la misma denominación de cristianismo y al interior de la misma organización social, fuera necesario distinguir dos religiones, la de los místicos y la otra”.<sup>76</sup> Para ella solamente la primera es verdad y es a ésta a la que se adhiere.

Pero no excluía la posibilidad de una progresión interior intelectual y espiritual a la vez, autorizando —bajo la predominancia del amor reconocido claramente por la razón misma— una fe siempre más viva. Reivindica obstinadamente guardar una *libertad absoluta* en el uso de “la luz difundida en el alma por la contemplación amorosa”.<sup>77</sup> Es propiamente eso a lo que llama ella la *fe*, “la experiencia de que la inteligencia está esclarecida por el amor”.<sup>78</sup> En su última carta a Maurice Schumann, se acerca a la síntesis esperada cuando habla de “pensamiento de amor” —la unión de esos dos términos es significativa— y proclama que “un solo pensamiento de amor, elevado hacia Dios en la verdad, aunque mudo y sin eco, es más útil, aun para este mundo, que la más deslumbrante acción”.<sup>79</sup> El meollo del asunto para ella seguía siendo saber en qué condiciones esta

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 65. Cf. *A.D.*, p. 85; “Toda la luz espiritual [obtenida por el amor] esclarece la inteligencia; *C.*, II, p. 123: “Hay cosas que la razón aprehende solamente en la luz de la gracia”.

<sup>78</sup> *C.*, II, p. 132.

<sup>79</sup> *E.L.*, p. 214. Cf. *L.R.*, p.39: “*Dios es amor*. Y si retribuye a aquéllos que le buscan, da la luz a los que se le acercan, sobre todo si desean la luz”.

elevación podía hacerse “en la verdad”.

En este camino, la “noche oscura” no le fue perdonada a Simone Weil más de lo que le ha sido a cualquier otro místico. Ha librado algo de su más íntimo secreto en el enigmático texto al que dio por título *Principios del libro*, deseando que fuera puesto a la cabeza de fragmentos esparcidos que dejaba, caso de que éstos fuesen publicados un día. Ahí evoca su encuentro con Aquél que le dijo frente al altar, después de llevarla a una iglesia “nueva y fea”: “Cae de rodillas ante este lugar con amor como delante del lugar donde existe la verdad”.<sup>80</sup> Una alusión a la Eucaristía termina de darle a esta historia su importancia mística: “A veces se callaba, sacaba de un morral un pan, y lo compartíamos. Este pan tenía verdaderamente el gusto del pan (...) Me servía y se servía vino que tenía el sabor del sol y de la tierra donde estaba construida esta ciudad”.<sup>81</sup> Pero la bella aventura pronto terminó y Simone Weil tiene acentos patéticos al hablar de su sentimiento de pérdida y su decepción, destino ordinario del verdadero místico: “Un día me dijo: ‘*Abora vete*’ (...) Me di cuenta de que me había venido a buscar por error (...). No puedo impedirme a veces, con miedo y remordimiento, repetirme una parte de lo que me dijo. ¿Cómo saber si recuerdo exactamente? No está ahí para decírmelo”.<sup>82</sup> El final de este *Prólogo* es el grito desgarrador de una amante frustrada que se siente indigna sin poder enteramente renunciar a la frágil esperanza de que el amor de nuevo descenderá a ella para raptarla: “Sé que no me ama. ¿Cómo podría amarme? Y sin embargo en el fondo de mí algo, un punto de mí misma, no puede impedirme pensar, temblando de pavor, que quizá, a pesar de todo, me ama”.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> C.S., p. 9. Se trata, evidentemente, de una transposición y es el momento de recordar que, según Simone Weil, “lo que no puede ser transpuesto no es una verdad” (*E.*, p. 65). ¿Hace falta decir: y recíprocamente?

<sup>81</sup> *Ibid.* Al padre Perrin, Simone Weil escribía, en mayo del 42, que ella esperaba ver el propio corazón “transportado, para siempre, al Santo-Sacramento expuesto sobre el altar” (*A.D.*, p. 54). Deploraba que el bautizo fuera la condición de la comunión eucarística que tan ardientemente deseaba, pero pensaba que “el contacto con Dios es el verdadero sacramento” (*A.D.*, p. 214). Y este contacto ella lo había tenido...

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 10. Se comprende que Simone Weil tuviera el sentimiento de que lo que ella anotaba en sus *Cabiers* le hubiese sido, como si se dijera, dictado, y que pudiera decirle a sus padres: “Tengo una especie de creciente certeza interior de que se halla en mí un depósito de oro puro que debe ser transmitido” (*E.L.*, p. 250).



Sin duda es a la “locura de amor” a lo que Simone Weil parece haber llegado en sus últimos días. Si la inteligencia creada es ineluctablemente limitada, el amor puede, él, ir más allá de todo límite. La lógica de lo sobrenatural no obedece a las normas de la lógica conceptual. Como si Simone Weil hubiera querido ir hasta el final de esta capacidad de amar a fin de merecer, en una abnegación total, esta luz adicional en cuya espera se consumía. Testimonio de ello es su terrible plegaria compuesta en América: “Padre, ya que tú eres el Bien y que yo soy lo mediocre, arrebatame este cuerpo y esta alma para hacer con ellos cosas bien tuyas, y no permitas que de mí subsista, directamente, sino este arrebatado mismo, o bien, la nada”<sup>84</sup>.

Como testimonio, también, su penúltima carta a sus padres, tan conmovedora, donde se esfuerza por ocultarles su lamentable estado físico y alaba la sabiduría de los locos, de los locos de Shakespeare, que son los únicos personajes [de su teatro] que dicen la verdad, “no verdades satíricas o humorísticas, sino la verdad y punto. Verdades puras, sin otra cosa, luminosas, profundas, esenciales”<sup>85</sup>; los locos de Velásquez también, cuyos ojos expresan la punzante tristeza que resulta de poseer la verdad, saberla, y no poder comunicarla a los demás.

La filosofía se encuentra, en lo sucesivo, radicalmente dejada atrás, “de hecho sólo tienen el poder de decir la verdad” aquéllos quienes son “vistos por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón”.<sup>86</sup> Pero quienes así los ven olvidan, sin duda, que en esos “locos” la razón ha sufrido su última metamorfosis y adquirido el poder de penetrar, más allá de las apariencias, en la verdadera vida.

---

<sup>83</sup> *Ibid.* ¿Por qué temblar de miedo sino porque “el amor de Dios es un fuego temible” (*E.*, p. 233)?

<sup>84</sup> *C.S.*, p. 205. Simone Weil precisa que no se trata aquí de un “ejemplo de plegaria” y que “tales palabras no tienen una virtud eficaz sino dictadas por el Espíritu. No es voluntariamente que uno pueda pedir semejantes cosas. Es a pesar de sí que se llega a tal punto” (*ibid.*). No es de dudarse que Simone Weil haya aspirado a tal estado en el que el alma se ve subyugada como en “una violación consentida” (*ibid.*).

<sup>85</sup> *E.L.*, pp. 255-256.

<sup>86</sup> *Ibid.* En Londres, sus camaradas de los Servicios de Francia combatiente no se privaban de llamarla “loca”. Se dice incluso que el General de Gaulle, una vez, le dedicara este supremo elogio. A su madre, Simone Weil le hace directamente la pregunta decisiva: “¿Sientes tú la afinidad, la analogía esencial entre estos locos y yo?” (*ibid.*, p. 250)

Esta carta a sus “*Darlings*”, Bernard y Selma Weil, es del 4 de agosto, 1943. A Simone Weil le quedaban sólo tres semanas de vida en este mundo, que ella consideraba como el de la mentira. Habiendo llegado, a los 34 años, al término de su existencia temporal, ya no tenía por qué envidiar a Cristo sobre su cruz. Hasta allí se había dejado llevar por la necesidad, por los eventos —esos infalibles “maestros” que Dios nos da “de su mano”, según el dicho de Blaise Pascal, quien ella decía no admirar mayormente y a quien, sin embargo, tanto se parece. Había llegado “a buen puerto”: “lo que llamo buen puerto, usted lo sabe”, le había escrito al padre Perrin, el 16 de abril de 1942, “es la Cruz”.<sup>87</sup>

#### RELACIÓN DE LAS ABREVIATURAS DE LOS TÍTULOS EN FRANCÉS :

A.D.	<i>Attente de Dieu</i> [ <i>A la espera de Dios</i> ]	(Eds.Fayard)
C.	<i>Cahiers</i> [ <i>Cuadernos</i> ]*	(Plon)
Corr. SW/fJB		
C.S.	<i>La connaissance surnaturelle</i> [ <i>El conocimiento sobrenatural</i> ]	(Gallimard)
E.	<i>L'Enracinement</i> [ <i>Echar raíces</i> ]	(Gallimard)
E.H.P.	<i>Ecrits historiques et politiques</i> [ <i>Escritos históricos y políticos</i> ]	(Gallimard)
E.L.	<i>Ecrits de Londres</i> [ <i>Escritos de Londres</i> ]	(Gallimard)
I.P.C.	<i>Intuitions pre-chrétiennes</i> [ <i>Intuiciones pre-?</i> ]	(Gallimard)
L.R.	<i>Lettre à un religieux</i> [ <i>Carta a un religioso</i> ]	(Gallimard)
P.S.O.	<i>Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu</i> [ <i>Pensamientos desordenados acerca del amor de Dios</i> ]	(Gallimard)
S. G.	<i>La source grecque</i> [ <i>La fuente griega</i> ]	(Gallimard)

\*Se trata de los *Cuadernos* de Simone Weil y no de la revista *CAHIERS SIMONE WEIL* editados por *l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*.

<sup>87</sup> A.D. p. 31

# LA ARTICULACIÓN ENTRE LO SOBRENATURAL Y LO SOCIAL EN LA OBRA DE SIMONE WEIL\*

Alain Birou

Simone Weil es conocida a la vez como militante sindicalista de 1934-37 y la mística de los últimos años de su vida. Algunos, que la conocen mal y que no han leído sino una parte de sus escritos, establecen una ruptura de continuidad y como una fosa, entre estas dos etapas de su vida. Sin retomar aquí su biografía para mostrar los encadenamientos, los arraigos y las coherencias de los grandes eventos de su vida tan fuera de lo común, quisiéramos abordar un problema descuidado, difícil, pero esencial para comprender la unidad de su pensamiento y la trayectoria de su vida: la forma en que Simone Weil articula la existencia social de los hombres en el tiempo con la experiencia espiritual y con lo que llama ella lo sobrenatural. Nos referiremos principalmente a textos de los últimos años, puesto que es en ese momento que Simone Weil ha llegado ella misma a unificar las diversas dimensiones de su experiencia total y a explicitar al mismo tiempo, en un pensamiento sintético, su visión de la humanidad en la caverna del tiempo...

Después de precisar lo que Simone Weil entendía por lo *social* y

---

\* Plática ofrecida el 21 de junio de 1984 en la sede de *l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*, 5, rue Monticelli, 75014, París; publicada en los *CAHIERS* de dicha asociación en marzo de 1985 (tomo VII, n° 1, 42-66), aparece en las pp. 151-172 de *Profesión de fe*, ligeramente condensado y sin algunas acotaciones marginales. Birou fue uno de los más publicados estudiosos de la vida y obra de Simone Weil, miembro de *l'Association*; murió en abril de 1998, dejando una gran obra crítica en torno a ella.

por lo *sobrenatural*, examinaremos las articulaciones y ciertas fracturas que ella ponía entre ambos. Los *metaxu* son, en lo social, los ambientes enriquecedores en los que lo sobrenatural encuentra a la vez esos puntos de apoyo y de inserción. Tenemos obligaciones absolutas en relación a estos bienes relativos.

## 1) LO SOCIAL, TERRENO DE LA BESTIA

Los conceptos de Simone Weil deben entenderse siempre en la trayectoria de su camino intelectual y espiritual: deseo, atención, energía suplementaria, de creación, acción no actuante, vacío, sobrenatural, social, deben ser leídos como jalones en un itinerario de regreso a Dios, al corazón de una mayéutica que debe hacernos nacer a una vida desde arriba. Por lo demás, Simone Weil, bajo la influencia de Alain y de los filósofos que ella frecuentaba con gusto (Descartes, Kant, Lagneau, etc...), se ve marcada por un cierto lenguaje idealista e individualista de su medio cultural. Ciertas expresiones que conciernen la relación del individuo con lo social, del alma con el cuerpo, la representación del tiempo, el juego de los móviles, tienen a veces resonancias cartesianas o kantianas. Pero debe evitarse creer que Simone Weil sea puramente cartesiana o kantiana. Pues siempre inclina y recupera ese bagaje conceptual para significar una experiencia diferente y para elaborar una metafísica religiosa de naturaleza totalmente distinta a la filosofía de Descartes o de Kant.<sup>1</sup>

Ciertamente, Simone Weil utiliza el concepto de lo social al mismo tiempo en la perspectiva de un primado absoluto del ser humano individual y de una desconfianza, por así decirlo, congénita de todo lo que huele, de cerca o de lejos, a lo colectivo. Identifica fácilmente lo colectivo y lo social con el “gran animal”, según Platón, sin destacar casi nunca el contenido de su realidad, pero atribuyendo siempre un sentido ético negativo a esas palabras. Tiende a depreciar lo social

---

<sup>1</sup> Habría que aportar aquí, algunos correctivos a esta doble afirmación. Así, en relación a Descartes, Simone Weil guarda ciertas posiciones y dimensiones cartesianas al mismo tiempo en lo que concierne cierto primado de la voluntad (libertad), las relaciones de la mente a la materia y cierto modo de acceso a la trascendencia de Dios (cf. *Méditations métaphysiques*), pero ella integra estas semejanzas en una metafísica netamente diferente.

porque, como veremos más adelante, llama “social” a una vida colectiva no impregnada de sobrenatural (tal como ella entendía ese término). Esta actitud marca un *a priori*: el de ver un mal esencial en todo lo que no sea avance individual (y sobrenatural) hacia el Bien absoluto: “El hombre es un animal social y lo social es el mal. No podemos nada contra ello y nos es prohibido aceptarlo, bajo pena de perder nuestra alma. A partir de entonces, la vida no puede ser sino desgarramiento. Este mundo es inhabitable. Es por lo cual hay que fugarse hacia lo otro. Pero la puerta está cerrada” (C., III, p. 92).

Para Platón (*República*, VI), el gran animal indicaba el comportamiento gregario y los reflejos colectivos de la muchedumbre, manejada por la opinión. Para Simone Weil, ésta concierne a la realidad social en la medida en que la misma domina la vida de los hombres y se impone a los individuos. Es entonces “el único objeto de idolatría, el único *ersatz* de Dios” (C. III, p. 265). En el orden del tiempo, nada ni nadie puede ser tomado como fin: “No hay más que una cosa sobre la tierra que sea de hecho posible tomar por fin, porque ello tiene una especie de trascendencia en relación con la persona humana, y eso es lo colectivo. Es por lo que ello nos encadena a la tierra. Es el objeto de toda idolatría” (C., III, p. 185). Lo social es la esfera en la cual el bien no entra, es “la esfera del príncipe de este mundo. No se tiene otro deber hacia lo social que tratar de limitar el mal” (P.G., p. 184). Hablamos de bienes sociales; son bienes de convención. La convención social —el orden de la *cit  (civitas)*, la ley— es el fuego que al interior de la caverna proyecta sombras: “Las convenciones articulantes, como la realidad, son objetos fabricados. Buscamos las sombras de las convenciones. Nos encontramos encadenados en la sociedad. La sociedad es la caverna. La salida es la soledad” (C., III, p. 234).

La verdad de la crítica de lo social como identificación del mal y del gran animal reside en esta percepción muy aguda en Simone Weil, que la vida colectiva se convierte a la vez en Leviatán e ídolo si no se ve referida y religada en todas sus dimensiones humanas al Bien que es Dios: “La persona no puede ser protegida contra lo colectivo y la democracia asegurada sino gracias a la cristalización en la vida pública del bien superior que es impersonal y que carece de relación con

ninguna forma política” (“La persona y lo sagrado”, *E.L.*, p. 43). Pero, por esta cita, nos anticipamos al examen de las relaciones entre precisamente lo sobrenatural que “encarna” el bien superior y lo social. Examinemos primero lo que Simone Weil entiende por esa palabra de *sobrenatural*, tan frecuentemente utilizada por ella.

## 2) LO SOBRENATURAL, LUZ DEL BIEN ABSOLUTO, FACULTAD DE AMOR ENTRE DIOS Y NOSOTROS.

Lo sobrenatural es una noción que tiene un lugar central en el pensamiento y en la trayectoria espiritual de Simone Weil. Es, sin embargo, poco estudiado en sí.<sup>2</sup> Se refiere, en efecto, a un clima y un contexto para conocer y bien vivir, más que a una realidad conocida o a un bien poseído. Es un concepto articulador en la encrucijada de varias otras nociones claves que expresan la experiencia fundamental de Simone Weil. Lo sobrenatural marca la mediación entre el amor de Dios por el hombre y el amor del hombre por Dios, entre el espesor y la gracia, entre el tiempo y la eternidad. Y, como veremos, juega un papel esencial para darle sentido a lo social.

Pero Simone Weil no le da una definición a lo sobrenatural por la buena razón de que no es un concepto que pueda ser plenamente abarcado y poseído por la inteligencia. Es una realidad que se sitúa en la esfera del amor. Y “la inteligencia debe reconocer, por los medios que le son propios, (...) la preeminencia del amor” (*C.*, II, p. 132). De cierto modo, lo sobrenatural es como la luz; nos permite ver y no puede ser vista: “El objeto de la investigación no debe ser lo sobrenatural, sino este mundo. Lo sobrenatural es la luz: si uno lo convierte en objeto, lo rebaja” (*P.G.*, p. 151). Se trueca entonces en una noción, en un contenido de mi propio pensamiento limitado y pierde lo que tiene de trascendente.

El amor de Dios, la gracia, lo sobrenatural, la atención, la obediencia, el consentimiento, la decreación y otros términos más, son como ángulos de visión, facetas, instrumentos, todos parciales, para dar con una realidad experimentada que resida en nuestra

---

<sup>2</sup> La palabra “sobrenatural” está ausente del índice de nociones del libro, por lo demás excelente, de M. Vetö: *La Métaphysique religieuse de Simone Weil* (Vrin, 1971).

relación original y continua con Dios. Son actos, actitudes, realidades que no existen y de las cuales no se toma conciencia más que por un acto de darse-y-regresarse, viviendo su importe en nuestro ser en el mundo. En el corazón de esta trayectoria, lo sobrenatural es el descenso de Dios y su recibimiento en nosotros cuando nos hemos precipitado contra las contradicciones de este mundo y cuando hemos deseado el Bien absoluto con atención, desapego y amor<sup>3</sup>.

Lo sobrenatural viene de Dios, pero se ofrece siempre, no es recibido mas que si consentimos al mismo tiempo por medio de una trayectoria intelectual y una obediencia del corazón. Los objetos de nuestro conocimiento, de nuestra voluntad, de nuestro amor, son imposibles de alcanzar si queremos vivir sin mentira: “La conciencia de esta imposibilidad nos fuerza a desear continuamente tomar lo que no puede ser tomado a través de todo lo que deseamos, conocemos y queremos. Lo imposible —la imposibilidad radical, claramente percibida, el absurdo— es la puerta hacia lo sobrenatural. Sólo se puede tocar a ella. Es otro el que abre” (C., III, p. 26).

En el campo donde puede funcionar nuestra inteligencia, no sabría ser plenamente comprendido y poseído por ella: “en el ámbito de la inteligencia, lo sobrenatural es lo que es oscuro y fuente de luz. *No pudiendo salir lo que es más de lo que es menos en el orden del valor (...)*, esta oscuridad es más luminosa que lo que, por nuestra inteligencia, es luminoso” (C., II, p. 115). Simone Weil habla, a veces, de una *razón sobrenatural* (C.S., p. 56). Apunta entonces a un modo particular de conocimiento que resulta del amor y de cierto *contacto* que él otorga: “El amor sobrenatural (...) constituye una aprehensión de la realidad más plena que la inteligencia, y eso se conoce por medio de la inteligencia misma, en el alma donde el amor sobrenatural existe; porque si no existe, la inteligencia no puede pronunciarse sobre él. La experiencia de lo trascendente; esto parece algo contradictorio y, sin embargo,

---

<sup>3</sup> Se afirma que Simone Weil es fundamentalmente platónica. Es verdad, ciertamente es el caso, pero los comentaristas por lo general no examinan *cómo* lo es. Ya que ella no toma de Platón sino lo que sirve a su propia visión y a su experiencia; ella retuerce incluso en esta perspectiva tanto la dialéctica del alma hacia el bien como la *theoría* y participación platónicas.

lo trascendente no puede ser conocido más que por el contacto, ya que nuestras facultades no pueden fabricarlo” (C., II, p. 134-135).

En tal punto, es evidente que para bien comprender a Simone Weil es necesario tratar de coincidir lo más posible con esa trayectoria y con su experiencia, en vez de obstinarse sobre su vocabulario. Ella misma subraya los límites del lenguaje (E.L., p. 33). Por lo demás, toda su filosofía es una filosofía de la conversión hacia el Bien trascendente que es Dios, (cf. “Philosophie”, *Cahiers du Sud*, n°235, mayo 1941; “Algunas reflexiones alrededor de la noción de valor”). No se puede pues, coincidir con su pensamiento si no es coincidiendo con el movimiento mismo que la arrastra hacia el Bien, esta realidad central, este Umbral esencial, que está más allá de este mundo. Pero esta coincidencia no puede operarse sino por medio del amor, ya que “no puede haber otra relación del hombre a Dios sino el amor. Lo que no es amor no es relación con Dios” (S.G., p. 96). Es en la medida misma en que el hombre ama a Dios que se hace apto a saber y conocer: “*El amor de Dios es la única fuente de todas las certezas*” (S.G., p. 96). “La facultad de amor sobrenatural está por encima de la inteligencia y es de ella condición” (*id.*). Comentando un texto de *La República*, donde Platón habla de la conversión y reorientación de la mirada, Simone Weil escribe: “*la mirada es la inteligencia, la orientación justa es el amor sobrenatural*” (S.G., p. 95).

A partir de esta actitud fundamental de todo ser, las diversas funciones y actividades del hombre toman un carácter sobrenatural. Es así que Simone Weil habla de *libertad sobrenatural* y para ella no hay otra (C., III p. 129 y 91), de *razón sobrenatural* (cf. *supra*) y, como acabamos de verlo, de *amor sobrenatural*. En correspondencia directa con lo que ha dicho Simone Weil en *La source grecque* (p. 95-96) [*La fuente griega*], en *La connaissance surnaturelle* (p. 80) [*El conocimiento sobrenatural*] escribe que la facultad de amor sobrenatural conduce al pensamiento por encima de sí mismo. La inteligencia permanece fiel a sí misma en reconocimiento de la existencia, en el alma, de esta facultad que le es superior: “La subordinación consentida de todas las facultades



naturales del alma al amor sobrenatural es la fe: es lo que Platón, en *La República*, llama justicia” (C.S., p. 80).<sup>4</sup>

### 3) LO SOBRENATURAL EN NUESTRA EXISTENCIA CONCRETA

En un texto sorprendente de los últimos meses de su vida, Simone Weil responde al materialismo de Marx mediante un llamado a lo sobrenatural. Los hombres no pueden evitar ser doblegados a lo social, a “la gruesa bestia”, si no son liberados “por la operación sobrenatural de la gracia”. El sometimiento es espiritual y puede llegar hasta lo más profundo del alma: consiste en someterse al determinismo de la fuerza, en considerar esta necesidad como un bien, y en preferir esta esclavitud reconfortante a la libertad: “La descripción de las sociedades humanas en función solamente de las relaciones de fuerza rinde cuenta de casi todo. No deja de lado más que lo sobrenatural. La parte de lo sobrenatural aquí abajo es secreta, silenciosa, casi invisible, infinitamente pequeña, pero es decisiva” (O.L., p. 21).

Simone Weil explica entonces cómo lo sobrenatural, siendo un orden distinto, es como un punto infinitamente pequeño que resulta nulo en relación al volumen; pero si es sostenido, anula el peso entero del volumen a causa de su posición. En sus notas del diario de Marsella había dejado enunciada la ley de tal relación: “En relación con semejante orden, un orden superior, por tanto, infinitamente superior, no puede ser representado en el primero sino por algo infinitamente pequeño” (C., III, p. 90).

Nuestra naturaleza humana abandonada a su peso podría ser estudiada según las leyes de una física (materialista), pero un arquitecto

---

<sup>4</sup> El vocabulario de lo sobrenatural en Simone Weil debe entenderse como voluntad de separarse de la teoría moderna del *derecho natural* nacido de Grotius y de Hobbes, la cual evacúa toda referencia a Dios en la conducta de las sociedades. En ciertos aspectos, paradójicamente, Simone Weil retoma la concepción que San Agustín y Santo Tomás se hacen de la ley natural. Para ellos, ella es el reflejo en el hombre de la ley divina y ambas cosas juntas son emanaciones del ser de Dios. Por medio de este arraigo, el derecho natural es lo que permite al hombre participar en el orden de la providencia divina. No podemos entrar aquí en todos los problemas que suscita la puesta en perspectiva histórica del pensamiento y del vocabulario de Simone Weil.

estudia no solamente la caída de los cuerpos, sino también las condiciones del equilibrio. El verdadero conocimiento de la mecánica social implica la de las condiciones en las que la operación sobrenatural de una cantidad infinitamente pequeña de bien puro, introducida en un punto conveniente, puede neutralizar el peso” (*O.L.*, p. 218). Es de ciegos negar la realidad de lo sobrenatural en la vida social. Las virtudes puramente humanas no sabrían germinar “fuera de la naturaleza animal del hombre sin la luz sobrenatural de la gracia” (*O.L.*, p. 218). Esta “influencia de lo sobrenatural en las sociedades humanas” puede ser observada y estudiada aunque sea, sin duda alguna, más misteriosa aún que la de lo sobrenatural en el alma de los místicos.

¿Cómo es que lo sobrenatural penetra en nuestra existencia concreta? La parte natural del alma se encuentra siempre sometida a la necesidad, como lo social mismo. Pero “Dios le avienta a cada cual una cuerda” como a un náufrago azotado sobre un desecho en medio de turbulentos mares. Aquél que se agarra de la cuerda no escapa a las zarandeadas; pero éstas se combinan con la tensión de la cuerda para formar un conjunto cuya mecánica es distinta: “Así, tal como lo sobrenatural no desciende al ámbito de la naturaleza, la naturaleza sin embargo se ve transformada por la presencia de lo sobrenatural” (*I.P.C.*, p. 162-3). La cuerda nos enlaza con la Realidad fuera del mundo que Simone Weil llama Dios y que es “único fundamento del bien”. “Es de ella únicamente que desciende a este mundo todo el bien susceptible de existir en él, toda belleza, toda verdad, toda justicia, toda legitimidad, todo orden, toda subordinación de la existencia a sus obligaciones” (*E.L.*, p. 74)

Pero este descenso no puede operarse sino pasando por el corazón de los hombres cuya atención y amor están volteados hacia Dios. A pesar de estar Dios fuera del alcance de todas nuestras facultades, lo sobrenatural, en nosotros, es el poder de dirigir hacia él nuestra atención y nuestro amor: “Este poder no es nada real aquí abajo sino en la medida que se ejerce. La única condición para que se ejerza, es el consentimiento” (*E.L.*, p. 75).

En otros lugares, Simone Weil describe este poder en términos

de deseo: “El hombre no puede sino aplicar su deseo a bienes limitados, pero apunta hacia el Bien absoluto” (C., III, p. 122). Es necesario, pues, operar una *transferencia* en función de este objetivo: “Hay que retirarle el deseo a las cosas de aquí abajo, pues ellas no son bienes” (C.S., p. 286). El deseo siempre debe estar vertido hacia Dios: “El deseo orientado hacia Dios es la única fuerza capaz de hacer ascender al alma. O, más bien, es Dios solo que viene a tomar el alma y llevársela, pero el deseo sólo obliga a Dios a descender. No viene sino a aquéllos que le piden venir; y sólo a aquéllos que piden a menudo, durante largo tiempo, ardientemente —hasta éstos no puede impedirse descender” (A.D., p. 118-9).

Para Simone Weil, todos los hombres tienen raíces que deben redescubrir cuando las pierden. Entre tanto, pensamos primero en las raíces terrestres de las que hablaremos más adelante: ambientes de florecimiento y de vida, familia, patria. Simone Weil, como Platón en el *Timeo*, piensa primero en las raíces celestes. Toda su “Profesión de fe” (E.L., p. 74-ss.) está fundada sobre este arraigo. Para ella, el hombre arraigado es el hombre volteado hacia el Bien, atento a “esta realidad situada fuera del mundo”, a la cual responde en el centro del corazón una exigencia de bien absoluto: “El hombre que no está enraizado en Dios por medio del amor sobrenatural está enteramente librado al azar. Pero todo ser humano, por muy baja que sea su cuna, tiene en un periodo de su vida la posibilidad de echar sus raíces en Dios” (C., II, p. 163).

Así comprendido, lo sobrenatural es el único criterio del verdadero conocimiento del ser humano en su condición temporal: “La ciencia del alma y la ciencia social son, una y otra, enteramente imposibles si la noción de lo sobrenatural no es rigurosamente definida e introducida en la ciencia, a título de noción científica para allí ser manejada con extrema precisión” (E., p. 249). Este texto, a primera vista, puede parecer paradójico. No hace, sin embargo, sino sancionar una verdad central del ser-hombre en el mundo: el hombre no puede conocerse y juzgarse si no es en referencia a la manera en la que lo sobrenatural, así entendido, lo penetra y habita. Sin él, no hay más que infrahumano en el hombre como en la sociedad: “Lo

sobrenatural es la diferencia entre el comportamiento humano y el comportamiento animal. Esta diferencia es algo infinitamente pequeño” (C.S., p. 126).

Para Simone Weil, lo social es un ámbito en el cual el bien no entra. Es “irreduciblemente el dominio del príncipe de este mundo” (P.G., p. 183). Es por lo que “sólo por medio de lo trascendente, de lo sobrenatural, de lo auténtico espiritual, que el hombre se hace superior a lo social. Hasta ahí, de hecho y hágase lo que se haga, lo social es trascendente en relación al hombre. De ahí en adelante, la única protección posible para el ser humano es que los que están sobre el camino de la santidad tengan una función social reconocida. ¡Pero qué peligro! (Platón, *La República*)” (C., II, p. 187).

Es por lo tanto lo trascendente divino mismo, vivido existencialmente en la experiencia del amor sobrenatural, lo que permite dominar lo social y darle un sentido. En las últimas palabras de la cita anterior, Simone Weil opera conscientemente una transposición del sabio jefe de Estado de Platón al santo, jugando un rol análogo en la sociedad. Peor: presente el peligro sin analizarlo más. En una perspectiva estoica, escribirá: “El ser que tiene contacto con lo sobrenatural es rey por excelencia. Pues es la presencia misma en la sociedad, bajo forma infinitamente pequeña, de un orden que trasciende lo social” (C., III, p. 109). Aquí es que deja la idea de una función social más o menos reconocida del santo (aquél que se encuentra habitado por lo sobrenatural) para valorizar la idea, a menudo desarrollada, de lo infinitamente pequeño sobre el plano social, lo único que puede válidamente oponerse al poder y vencer la fuerza, los dos componentes esenciales de la vida social.

Ciertos textos reconocen esta capacidad sobrenatural a todo ser humano: “Cada uno es, en la sociedad, lo infinitamente pequeño que representa el orden trascendente de lo social e infinitamente más grande. Estoicos: el sabio es siempre rey, aun cuando es esclavo. En todo lo que es social, hay fuerza. El equilibrio, solo, apaga la fuerza” (C., III, p. 93).

Poco importa el lugar que tal hombre ocupe en la jerarquía so-

cial: “Es en su lugar centro de gravedad. No puede actuar sino en calidad infinitamente pequeña, transfinitamente grande. En cuanto a lo grande en el orden social, sólo es susceptible aquél que ha captado una gran parte de la energía del gran animal. Pero no puede entonces tomar parte en lo sobrenatural” (C., III, p. 109).

Simone Weil misma fue más lejos en la definición del héroe totalmente consagrado a poner el mayor bien posible en la existencia temporal. Proyectó este modelo en Jaffier, el personaje central de *Venise sauvée*. Dice incluso explícitamente que él anda tras lo contrario de lo social sin raíces y sin *cit * —ciudad—\* y que él est  motivado por el amor sobrenatural (C., II, p. 206): “*Creer en la realidad del mundo exterior y amarlo, no es sino una sola y misma cosa. A fin de cuentas, el órgano de la creencia es el amor sobrenatural, incluso en relación a las cosas de aquí abajo. A partir de que Jaffier se da cuenta de que Venecia existe...*” (*idem*).<sup>5</sup>

Aquí habría que analizar en detalle el papel de Jaffier y de retomar las aproximadamente veinte páginas de pasajes en los que Simone Weil habla sobre *Venecia* en sus *Cuadernos*, para comprender mejor hasta qué punto quería introducir en su pieza toda la experiencia humana y metafísica: “Retomar, por primera vez desde la Grecia, la tradición de la tragedia cuyo héroe es perfecto” (*Cahiers*, p. 134, citado de la edición de *Venise sauv e* por el Teatro Universitario de Marsella, 1965).

Simone Weil admiraba a Sófocles y parece haber querido pisar sobre sus huellas al poner al personaje de Jaffier en el corazón de su pieza. Lo que dice a propósito de Antígona en *La Source Grecque* (p. 57), se aplica perfectamente a su héroe. Por su valentía, por su firmeza en la desgracia, su lucha por la justicia, su desapego de poder y su renuncia a la fuerza, Jaffier salva Venecia. Encarna,

---

\* *N. de T.* La ciudad como el medio concreto al cual se le debe fidelidad, la *patria verdadera*, antes que a la nación estado, abstracción desarraigante.

<sup>5</sup> El *arrepentimiento* de los griegos, después de la destrucción de otras ciudades, ha sido, según Simone Weil, un sentimiento *sobrenatural* y les valió el “milagro” de su civilización. Cf. *Venise sauv e*, (...) Acto II, “*Hacer sentir que el retroceso de Jaffier es sobrenatural*” (C, II, 168).

para Simone Weil, el ideal de la acción sobrenatural en las realidades socio-políticas y humanas.

#### 4) LO SOBRENATURAL CLARIFICA Y PENETRA LO SOCIAL

Pero pongámosle buena atención a esto: para Simone Weil, lo sobrenatural no es ni fuga ni escapatoria de lo social. Es el único modo de evadirse de sí, de los impedimentos que impone la existencia social, y de nuestra condición terrestre sin dejarse dominar por la gruesa bestia social. Es también el único modo, con la ayuda de los *metaxu*, de los que vamos a hablar, de impregnar lo social de cierta calidad de vida y de darle un valor y un sentido. Así, la referencia primordial a esta Realidad fuera de este mundo, a este Bien Supremo que es Dios, a su mediación y al contacto con Él, en y por lo sobrenatural, constituye el criterio fundador de lo que Simone Weil llama el orden del mundo y de toda vida social con fundamento. Sin esta referencia, es imposible concebir y poner a trabajar una verdad temporal del hombre en sociedad, una justicia social, una amistad compartida: “La representación enteramente precisa de la destinación sobrenatural de cada función sólo provee una norma a una voluntad de reforma. Ella sola permite definir la injusticia —de otro modo es inevitable que se equivoque, ya sea viendo como injusticias sufrimientos inscritos en la naturaleza de las cosas, ya sea atribuyéndole a la condición humana sufrimientos que son efectos de nuestros crímenes y que caen sobre quienes no los merecen” (“Condition première d’un travail non servile,” *C.O.*, p. 369, coll. *Idées*”).

“Este mundo es inhabitable. Es por lo cual se hace necesario escapar hacia el otro” (*C.*, III, p. 92). Esta palabra de Simone Weil traiciona su pensamiento al menos parcialmente ya que, por lo demás, afirma que no podemos ni debemos evadirnos de nuestra situación histórica y de nuestras áreas concretas. La autenticidad de la vida espiritual se aprecia en las obras y en el esclarecimiento proyectado sobre las cosas concretas (*C.S.*, p. 97-98). Hay que rectificar las afirmaciones demasiado categóricas y abruptas de

Simone Weil concernientes a lo social con aquellos textos donde dice que el mundo es bueno, aun cuando se trata de un bien mezclado, relativo y contingente. Para ella, cuando el mal parece dominar en la creación, es que juzga a ésta desde el punto de vista de seres llamados a reunirse con el Bien trascendente, pero dejando prevalecer en ellos las fuerzas del mal, especialmente por y en la vida colectiva. Contrariamente a una forma de neo-platonismo, la creación para ella no es un mal (*C.*, II, pp. 85, 146, 180, 183).

Las realidades materiales son cosas buenas. El Bien, cierto, está fuera de este mundo, pero existe una docilidad de la materia, una calidad maternal de la naturaleza, que expresan que Dios ha puesto en ellas algo del bien bajo forma de *belleza*: se puede así amar a Dios a través de las cosas (*C.S.*, p. 89). Por lo demás, Simone Weil aprueba la felicidad de las gentes felices (carta a G. Thibon, 15 de septiembre 1941) y encuentra legítima la aspiración a la felicidad natural (*I.P.C.*, p. 145).

Las realidades humanas, temporales y carnales, deben ser asumidas en nuestra marcha hacia el Bien: “Las cosas carnales son el criterio de cosas espirituales (...) Si, bajo pretexto de que las cosas espirituales solas tienen algún valor, se niega uno a tomar como criterio el esclarecimiento proyectado sobre las cosas carnales, uno se arriesga a tener por tesoro tan solo la pura nada” (*C.S.*, p. 98).

Simone Weil reconoce incluso la necesidad de un sustrato natural a lo sobrenatural: “No hay que olvidar que una planta vive de luz y de agua, no de luz solamente. Sería pues un error contar con la gracia solamente. Hace falta energía terrestre” (*C.S.*, p. 321).

Paradójicamente, después de todo lo que ha dicho Simone Weil sobre lo social como ámbito del mal, nos encontramos con textos suyos bastante numerosos donde le reconoce a la “vida colectiva” valor y significación espirituales. Es que, en efecto, aunque repite sin cesar que el Bien está fuera de este mundo, no obstante, los hombres capaces de recibir ese Bien actúan como símbolos visibles del mismo (*E.L.*, p. 173). Son ellos los que van a orientar la vida

colectiva hacia Dios y a hacer de ella, así, un reflejo de la belleza del mundo.

Examinemos más de cerca cómo se opera, para Simone Weil, esta penetración de lo sobrenatural en lo social. Encontramos la respuesta a esta cuestión en su “Profesión de fe” (*E.L.*, p. 74-80). Es un texto-entronque que pone de relieve la articulación estrecha entre la relación esencial del hombre con Dios y las relaciones de los hombres entre sí en la vida social y política. Es en esta articulación misma que se funda la noción de obligación ética hacia todo ser humano, diversificándose en obligaciones múltiples en la existencia vivida. Estas páginas son páginas claves en muchos aspectos. Permiten comprender la crítica que Simone Weil dirige a una simple declaración de derechos del hombre y la necesidad de sustituirle una declaración de obligaciones. Éstas, a su vez, deben ser la base de una justa Constitución. Así, toda la vida pública, la moral social y la ética política se encuentran esclarecidas, orientadas y ordenadas por estos *principios fundadores*.

“Existe una realidad situada fuera de este mundo, es decir fuera del espacio y del tiempo, fuera del inmenso universo mental de hombre, fuera de todo el espacio que las facultades humanas puedan alcanzar. A esta realidad, responde en el centro del corazón del hombre esta exigencia de un bien absoluto que allí habita y que no encuentra jamás objeto alguno en este mundo” (*E.L.*, p. 74). Esta realidad, único fundamento del bien, comunica a este mundo todo el bien que en él se encuentra y sus expresiones en el orden de la justicia y de la verdad.

*“El único intermediario mediante el cual pueda el bien descender (...) entre los hombres, son aquéllos de entre ellos que tienen su atención y su amor dirigidos hacia ella [la realidad situada fuera de este mundo]”.*

*“Aunque se encuentre fuera del alcance de todas las facultades humanas, el hombre tiene el poder de dirigir hacia ella su atención y su amor”.*

*“Nada jamás puede autorizar a suponer de un hombre, cualquiera que éste sea, que está privado de tal poder”* (*E.L.*, pp. 74-75).

Tenemos aquí la descripción del itinerario y de la trayectoria



por los que lo sobrenatural penetra nuestra existencia social. Simone Weil, a causa del tipo de trabajo requerido y de los destinatarios de este texto, no emplea ni el término sobrenatural ni la palabra Dios. Pero la realidad de la experiencia y de la trayectoria está en el corazón de esta “Profesión de fe” elaborada para servir como base de una “declaración de las obligaciones hacia el ser humano”. Estas páginas luminosas revelan un prolegómeno esencial para penetrar en la plena comprensión de todo lo que escribe Simone Weil durante los últimos dos años de su vida, incluyendo lo que aparece en las notas espirituales de los *Cahiers*. Son una introducción necesaria a *L'Enracinement* [*Echar raíces*]. Es a partir de este texto que habría que escribir otro artículo sobre el funcionamiento del orden político según Simone Weil, teniendo en cuenta lo que dice sobre política en el período 1934-1937 y mostrando la significación de una cierta evolución en su pensamiento y en su práctica. Ha podido decirse que si Pascal no hubiera sido cristiano hubiera tenido un pensamiento político “maquiavélico”. Análogicamente, es verdad también en cuanto a Simone Weil.

## 5) LOS *METAXU*, ARRAIGO DE LO SOBRENATURAL EN LOS AMBIENTES ACOGEDORES

Todo hombre tiene el poder de dirigir hacia la “Realidad fuera del mundo” su atención y su amor. Es por tal acto que lo sobrenatural penetra en el tiempo y las realidades humanas. El reconocimiento de esta capacidad y de esta vocación en cada cual funda las obligaciones de los hombres entre sí. Es lo que permite también deducir y reconocer las necesidades corporales y espirituales y particularmente “las necesidades del alma” que son necesidades fundamentales del ser humano.

Para Simone Weil, esta penetración de lo sobrenatural en el tiempo, si ella se hace primero y esencialmente por medio de una trayectoria y en una experiencia personales, no se detiene en el puro campo de la conciencia individual, sino que repercute en las obligaciones, compromisos, prácticas de la existencia concreta de cada cual; ella

impregna el tejido social: orienta, al menos parcialmente, la conducta social. La concreción socio-cultural de esta luz superior es lo que Simone Weil nombra *metaxu*: este adverbio griego expresa justamente lo que está en el intervalo, un entre-dos. Va a designar, para ella, esas realidades temporales y humanas que permiten y sostienen la satisfacción de las necesidades fundamentales del ser-hombre en el mundo y el cumplimiento de su vocación superior: son los puentes. Esos intermediarios para una marcha ascendente no son objetos pasivos, simples trampolines o estructuras de sostenimiento. Son realidades socio-culturales asumidas, vividas, amadas y queridas: “Es por una especie de milagro que surgen sobre una tierra tal, en ciertos momentos, formas de vida social donde la necesidad no destruye esa delicada y frágil cosa que es un medio favorable al desarrollo del alma. Para ello, es necesario una vida social poco centralizada, leyes que limiten lo arbitrario y, en la medida en que la autoridad se ejerce arbitrariamente, una voluntad de obediencia que permita someterse sin rebajarse” (Carta de 1937 o 1938, *E.H.P.*, p. 110).

Se trata, como puede verse, de valores temporales en los que el bien le saca la delantera al mal. Simone Weil centra estos valores alrededor de la noción de arraigo: ésta es, para ella, la necesidad central del ser humano en el mundo y, al mismo tiempo, algo muy difícil de definir: “Un ser humano tiene una raíz por medio de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivientes ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir, automáticamente guiada por el lugar, el nacimiento, la profesión, los alrededores. Cada ser humano necesita tener múltiples raíces. Necesita recibir casi la totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por intermedio de ambientes con los cuales está naturalmente integrado (*E.*, p. 45).

Estas líneas definen perfectamente lo que Simone Weil entiende por los *metaxu* y lo que significan para el ser-hombre en el tiempo. Esos intermediarios son los ambientes que nutren los terrenos de florecimiento de una vida humana sensata. Sirven de puentes entre el hombre y Dios. Y, como lo subraya justamente Eric Springsted

(ver su excelente artículo “Metafísica de la Trascendencia y Teoría de los *metaxu*”, en *C.SW.*, n° 4, diciembre 1982): “No son solamente puentes provenientes de la trascendencia”.

La vocación de la persona no es ahogarse en lo colectivo sino dejar madurar en ella lo impersonal en el sentido que Simone Weil le atribuye: “Esta maduración exige silencio, exige espacio. Pero también calor, ya que el frío de la angustia fuerza a arrojarse de cabeza primero en lo colectivo. Es necesario, pues, una vida colectiva que, al rodear a cada ser humano de calor, también deje a su alrededor espacio y silencio. La vida moderna es lo contrario —por ejemplo, la fábrica” (*E.L.*, pp. 155-156).

Entre los *metaxu*, la patria tiene un lugar privilegiado. Es a la vez un espacio amado de habitación y memoria, un medio de reconocimiento, una cultura interiorizada y la tierra de nuestros padres. Se opone al Estado frío, autarquía centralizadora y remota (ver el paralelo que establece entre los dos en *l’Enracinement*, pp. 95-158): “El amor a la patria es puro mientras sea amor de lo que es, no de lo que podrá ser. Mientras sea amor del hombre por la armonía que lo une a la ciudad, y no participación en el amor de la bestia social por sí” (*C.*, III, p. 265). Y la destrucción de una ciudad es el mayor de todos los males que puedan ser entre los hombres (cf. *S.G.*, p. 37).

Los *metaxu*, para Simone Weil, rebasan con mucho la vida social y los medios a los que se pertenece. Son todas las realidades creadas en la medida en que ellas son medios y caminos hacia el Bien más allá de este mundo. Los *metaxu* son así los verdaderos bienes limitados. Dentro del marco de nuestra problemática, hablamos tan sólo de *metaxu* cuya dimensión es social. Pero resulta necesario situarlos en este contexto de experiencia total en la que, para Simone Weil, es todo lo temporal lo que se considera como puente, como *metaxu*, y donde, sin embargo —a su forma de verlo temporal no sabría de ninguna forma mezclarse a lo espiritual (cf., *P.G.*, 169).

Así que si, con cierto enfoque, Simone Weil ve en lo social el

tremendo ‘animalazo’ de Platón, la Bestia del Apocalipsis, el peso de la gravedad, y el imperio de la necesidad; bajo otra mirada, ve en la vida colectiva algo más que eso. Ésta se encuentra como habitada e iluminada por lo sobrenatural: “La vida colectiva refleja la belleza del mundo: de una parte por la orientación hacia Dios, de otra parte por las asociación en el tiempo con el ritmo de las estaciones. Liturgia y Estaciones. Fiestas que se sumergen en la naturaleza” (*E.L.*, pp. 158-159).

Para Simone Weil no es sino una misma arquitectura social la que se expresa en todas las grandes civilizaciones: consiste en disponer y ordenar las fuerzas sociales y su determinismo alrededor del punto central, el Amor divino “que mueve al cielo y a las demás estrellas”: “Si se aprecian de cerca no solamente el medioevo cristiano, sino todas las civilizaciones verdaderamente creadoras, puede percibirse que cada una, al menos durante un tiempo, han tenido en su mismo centro un lugar reservado a lo sobrenatural puro, a la realidad situada fuera de este mundo. Todo el resto estaba orientado hacia ese vacío (*O.L.*, p. 219).

Los *metaxu* crean y constituyen simultáneamente este espacio libre para lo sobrenatural en el espesor mismo de las realidades sociales. A este efecto, resulta necesario que cierta “inspiración” se cuele en la vida social y que sea practicado en ésta la “valentía sobrenatural” que es victorioso conocimiento sobre la fuerza; la valentía es una calidad de no-violencia actualizadora que admite que la fuerza aquí abajo es casi totalmente soberana pero que, al mismo tiempo, la rechaza con desprecio. Por ello, se requiere de una concepción sobrenatural del amor (Ver: “¿En qué consiste la inspiración occitana?” *E.H.P.*, p. 79)

Actualmente, somos muy ajenos a semejante civilización. ¿Frente a los poderes y fuerzas determinantes que pesan sobre nuestras sociedades, “la valentía sobrenatural” necesaria para resistir será lo suficientemente grande? Hoy, abrumados como nos encontramos después de siglos de orgullo de la técnica, hemos olvidado que existe un orden divino del universo” (*O.L.*, p. 220).

“Vivimos en una época enteramente sin precedente para la cual se requiere una nueva santidad, ella también sin precedente. El mundo necesita santos que tengan genio de la misma forma en que una ciudad invadida por la peste necesita médicos. Allí donde hay necesidad, hay obligación” (*A.D.*, p. 105).

## 6) OBLIGACIONES ABSOLUTAS HACIA LOS BIENES RELATIVOS

Para ir más al fondo del problema de las relaciones entre lo sobrenatural y lo social, lo espiritual y lo temporal, tal cual lo concibe Simone Weil, habría que retomar todos sus análisis de la experiencia del vacío, de la acción no-actuante y de la manera mediante la cual algo, infinitamente pequeño en un orden, interviene y actúa significativamente en ese orden por ser infinitamente superior. Es por lo que escribe: “guardar un vacío, algo reservado —de lo cual cada quien hará lo que mejor le plazca— pero que podrá ser dedicado a aquello que está más alto que nada de lo terrestre” (*E.L.*, p. 174). Lo social sigue siendo por definición aquello a lo que uno se debe sobreponer (Cf. *P.G.*, p. 184). No es necesario, pues, pretender sobre todo revestirlo de lo espiritual, introducir en él la mayor espiritualidad posible (expresión que de por sí resulta en una corrupción de lo sobrenatural). “Problema social. Restringir a un mínimo la parte de lo sobrenatural indispensable para hacer que la vida social sea respirable. Todo lo que tienda a aumentarla es malo, es tentar a Dios” (*P.G.*, p. 181). Simone Weil concibe las formas de organización y de ejercicio del poder en la vida colectiva como necesidades temporales, pero que deben ser limitadas por lo sobrenatural y ordenadas, lo más que se pueda, hacia el florecimiento de lo último: “Que todo ejercicio de poder de la colectividad sobre los individuos se vea limitado por lo sagrado” (*E.L.*, p. 158).

Los *metaxu* son así bienes *relativos*, apoyos intermedios que sirven como trampolines al mismo tiempo para hacer subir al alma hacia el Bien Absoluto y para hacer descender el Bien-Amor absoluto hacia la criatura. Son los lugares y un ambiente que introducen la atención del hombre a ese doble movimiento. Es por lo cual tienen

una importancia primordial para el cumplimiento de una buena vida comunitaria.

Pero para que esos bienes relativos puedan desempeñar su función esencial en la vida social para la experiencia espiritual de cada cual, es necesario respetarlos, amarlos, desearlos y promoverlos. Los hombres en sociedad deben reconocer su realidad indispensable y servirles, sin jamás tomarlos como absoluto, ni convertirlos en ídolos. No hay que meter lo absoluto en lo relativo, ni tomar los bienes relativos por el Bien Absoluto. Pero existe, por el contrario, una obligación absoluta de construir estos bienes relativos que son *metaxu*: “Hay que aceptar la situación que nos es dada y que nos somete a obligaciones absolutas hacia cosas relativas, limitadas e imperfectas. Para discriminar cuáles son esas cosas y cómo puede componerse su exigencia hacia nosotros, basta con ver claramente en qué consiste su relación con el bien” (*E.*, p. 138).

Estas obligaciones absolutas hacia las cosas relativas son la prueba de que Simone Weil toma en serio todo el espesor y fuerza de gravedad y valor mismo de la existencia concreta, de la cual no se debe uno evadir si no se quiere errar en el ascenso hacia Dios. Pues “es solamente a través de las cosas y de los seres de aquí abajo que el amor humano puede penetrar hasta lo que habita detrás” (*E.*, p. 137).

Retomamos así el sentido total de la teoría weilana de “la obligación-necesidad” (*E.L.*, 170), que tiene un carácter universal y que consiste en organizar una vida colectiva tal que todos los seres humanos puedan satisfacer “las necesidades terrestres del alma y del cuerpo”. Puesto que “el respeto inspirado por el nexo del ser humano a la realidad extraña a este mundo se le demuestra a la parte del hombre que se encuentra situada en este mundo” (“Declaración de las obligaciones”, *E.L.*, p. 77).

Pero hay una distancia inevitable entre lo absoluto de la obligación y lo relativo del bien temporal obtenido. Es esa distancia lo que hay que tomar como una pinza para sobreponerse a lo que es contrario

a cierto nivel de la razón y para ascender hasta el plano que le queda por encima. Se trata ahí de una trayectoria espiritual mediante la cual se opera el pasaje a lo trascendente (C.S., p.305): “[Contradicción] para ser utilizada como un escalón para montar por encima de lo que es humano. Jamás, en este universo, hay igualdad de dimensiones entre una obligación y su objeto. La obligación es un infinito, el objeto no lo es” (E., p. 137). Y que, dicho de paso, para Simone Weil puede y debe haber una ética que pueda llamarse política sin caer ni en la utopía tan a la moda, ni en una moral de la situación igualmente habitual: no puede ser sino una ética sobrenatural: “La multitud se impone bajo tal o tal moda en todas las sociedades sin excepción. Hay dos morales, la moral social y la moral sobrenatural, y sólo los que están iluminados por la gracia tienen acceso a la segunda” (S.G., p. 89, cf.S.G., p. 82).

## CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS

Estos análisis sobre la articulación entre lo social y lo sobrenatural en Simone Weil requerirían verse completados por estudios que mostrasen las ramificaciones de esta filosofía sobre las diversas dimensiones de la existencia colectiva.

A partir de lo que acaba de decirse, habría por un lado que desprender la concepción que Simone Weil se hace de lo político y el modo en que la ética puede doblarla y orientarla. Por otro lado, habría que analizar cómo Simone Weil concibe el modo de acción de la religión en lo temporal, sin imperialismo y sin confusión. El lugar y la importancia que Simone Weil atribuye al trabajo y a la buena vida de los trabajadores, como criterio de calidad de la existencia social, se ven esclarecidas a su vez por los análisis que preceden.

Podríamos también, concluyendo, tratar de pasar juicio y marcar ciertas reservas sobre un acercamiento que parte de cierto dualismo entre el bien y el mal, entre el espíritu y la materia, entre el individuo y lo social. Este examen, para que pueda tomar todo su sentido y su alcance, supone hacerse situándose en el corazón de la metafísica de Simone Weil. Las críticas que no parten de ese lugar central carecen de

verdadero valor porque son marginales. Preferimos, aquí, limitarnos a lo que Simone Weil recomendaba ella misma como método de acercamiento a un gran pensador: frente a sus afirmaciones “preguntarse, no si esto o aquello es cierto o falso sino qué es lo que quiere decir; es ése el método mismo de Sócrates” (*Cahiers du sud*, mayo 1941, no. 235, p. 293). El lector querrá entonces acceder a lo que quiere decir Simone Weil y buscar alcanzar su experiencia total, su posición existencial. Si, al cabo, se sitúa y juzga a Simone Weil, como es su derecho, verá que se sitúa y que se juzga a sí mismo en relación al Bien trascendente.

Este breve estudio sobre la articulación entre lo Sobrenatural y lo Social en Simone Weil toca una dimensión central de su pensamiento, pero no explora todo su pensamiento metafísico y religioso. Se resiste a esclarecer ciertos asuntos esenciales. ¿Cómo Simone Weil pudo pasar, a través de la moral laica de Alain y de la moral kantiana de la *Razón práctica*, para acceder a la moral sobrenatural? ¿Cuál es el nexo, de identidad o de correspondencia, que establece entre lo sobrenatural así entendido y la experiencia de fe cristiana que expresó por otro lado? Estamos en un mundo ideológicamente y estructuralmente ateo. El desprecio de Dios, seguido de la muerte de Dios, aparece como la condición para que las sociedades puedan tomar pleno conocimiento y dominio de su destino. En este gran error de la modernidad, y en las contradicciones crecientes de una voluntad absoluta de poderío, ¿qué significa esta giro radical que pide Simone Weil? ¿Cómo es que este mensaje de trascendencia puede aún ser entendido? Eso sobre todo merece reflexión.

RELACIÓN DE LAS ABREVIATURAS DE LOS TÍTULOS EN FRANCÉS:



A.D.	<i>Attente de Dieu [A la espera de Dios]</i>	(Eds.Fayard)
C.	<i>Cahiers [Cuadernos]</i>	(Plon)
C.O.	<i>Condition ouvrière</i>	(Gallimard)
C.S.	<i>La connaissance surnaturelle</i> [ <i>El conocimiento sobrenatural</i> ]	(Gallimard)
C.S.W.	<i>Cahiers Simone Weil (L'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil)</i> [ <i>Cuadernos Simone Weil</i> ]	
E.	<i>L'Enracinement [Echar raíces]</i>	(Gallimard)
E.H.P.	<i>Ecrits historiques et politiques</i> [ <i>Escritos históricos y políticos</i> ]	(Gallimard)
E.L.	<i>Ecrits de Londres [Escritos de Londres]</i>	(Gallimard)
I.P.C.	<i>Intuitions pre-chrétiennes [Intuiciones pre-?]</i>	(Gallimard)
O.L.	<i>Oppresion et liberté</i>	(Gallimard)
P.G.	?	(?)
S.G.	<i>La source grecque [La fuente griega]</i>	(Gallimard)



# DERECHOS Y OBLIGACIONES\*

Eric O. Springsted

## I

Las tentativas por fundar una teoría moral que pueda ser considerada como universal se han topado con todo tipo de deseos no universales de individuos y contra identidades culturales colectivas inconmensurables. Sin embargo, a pesar de ello, hay una piedra conceptual angular que los constructores no han rechazado, señaladamente el concepto de derecho. Desde la *Constitución de los Estados Unidos* y la *Declaración de los Derechos del Hombre* de la Revolución francesa, hasta los acuerdos de Helsinki, las naciones y los individuos han sido llamados a reconocer derechos que supuestamente pertenecen de forma natural a la persona humana.

Pero, exactamente, ¿de dónde proviene esa universalidad de los derechos? Y, ¿en qué consiste su pretensión de ser el concepto moral central? En *Reason and Morality* (1978), Alan Gewirth ha intentado explicar esto sosteniendo que, para que un agente racional pueda ejercer una acción racional, es necesario cierto grado de libertad y de bienestar, puesto que sin ello el agente cesa por completo de desear. Pero, añade Gewirth, a partir de que el agente reconoce su necesidad

---

\* Miembro fundador de la *American Weil Society* y también miembro de *l'Association* en París, Eric Springsted ha sido capellán de la Universidad de Illinois y enseña en el *Princeton Theological Seminary*. El trabajo apareció en el Tomo IX, No. 4, diciembre de 1986, pp. 394-404, traducido al francés por John Pappas. La traducción al español sigue el manuscrito original en inglés, pero las referencias a *l'Enracinement* siguen la edición de Gallimard de 1977.

de tales bienes, se encuentra lógicamente obligado a sostener su derecho a disfrutar de los mismos. Así pues, el carácter central y universal de los derechos se encuentra establecido. ¿Es esto cierto?

En su reciente libro, *After Virtue* (1981), Alasdair MacIntyre sostiene que no. No niega la existencia de bienes universales necesarios al hombre para poder “funcionar” como ser enteramente humano. Su fin es más bien cuestionar la idea de que, porque existan necesidades universales, podamos suponer que también existen derechos universales correspondientes. La base de las obligaciones para MacIntyre es que los derechos —que dependen de reglas establecidas por una sociedad y que “adquieren a su vez una existencia en periodos históricos particulares y en circunstancias sociales particulares”—, no pueden ser universalizados, mientras que las necesidades sí pueden serlo. Según MacIntyre, el argumento de Gewirth está falseado porque éste supone que la universalización de las necesidades equivale a la universalización de los derechos. Pero, aquí, en ciertas culturas y en ciertos periodos históricos, aunque sea poco el cambio en las necesidades universales, la reivindicación de derechos tiene tan poco sentido como “presentar un cheque para ser canjeado en un orden social en el cual está ausente la institución del dinero” (p. 65).

El derecho, continúa MacIntyre, es un concepto incontestablemente moderno que aparece en el vocabulario moral de Occidente, cuando muy pronto, hacia 1400. Esto no significa que no existieran antes, puesto que podía ser que no se los reconociera. No obstante, MacIntyre se muestra temerario cuando dice: “la verdad es evidente, no existen tales derechos y creer en ellos es igual a creer en las brujas y en los unicornios”. Su justificación de semejante aseveración es simple: “toda tentativa por ofrecer buenas razones para creer en ello ha fracasado”. Señala que incluso los defensores más celosos del derecho han reconocido este fracaso y han acudido a la intuición. En todo caso, MacIntyre ve esto como un último recurso y nos invita a reconocer que los derechos son una ficción moral “engendada para servir cierto tipo de esquema que participa en la invención social del agente moral autónomo”.

Según MacIntyre, ésta [ficción moral] no considera los derechos

como moral autónoma que los mismos estarían supuestos proteger. Pero, si tiene razón, ¿qué otra vía tenemos y cuál puede ser la piedra angular de una teoría moral?

## II

Es en este punto que quiero dejar a MacIntyre y su teoría sobre las virtudes para concentrarme en alguien cuya crítica del derecho y del concepto de la persona a la que ésta protege se adelanta a MacIntyre por casi cuarenta años: Simone Weil.

A diferencia de MacIntyre, Simone Weil no considera que los derechos sean simples ficciones. Sin embargo, los critica como noción de moralidad central porque no los considera como una base adecuada para la moralidad. Declara que la noción de derecho es “un poco superior a la fuerza bruta” (*Selected Essays*, London, Oxford University Press, 1962), que los derechos son válidos solamente dentro de un área institucional específica (*S.E.*, p. 33) y enteramente aislados de lo sobrenatural (*S.E.*, p. 19).<sup>\*</sup> Si MacIntyre considera los derechos como ficciones que contribuyen a llevarnos a la confusión actual en el pensamiento moral, Simone Weil, por el contrario, encuentra que la confusión actual en el pensamiento moral reposa sobre la creencia de que los derechos podrían constituir una noción moral última.

La solución que opone Simone Weil es que deberíamos reconocer la obligación como noción última, puesto que sola “ella puede ser incondicionada [y] se ubica en un ámbito que está por encima de todas las condiciones siendo que éste se encuentra por encima de este mundo” (*l'Enracinement*, collection “Idées”, Gallimard, 1977, p. 10). Estas obligaciones no solamente son trascendentes; también son lo que nos pertenece en tanto que agentes morales y no son exteriores a nosotros mismos. En esto, Simone Weil parece hacer vibrar la cuerda de nuestra sensibilidad moral más profunda. Ofrecemos nuestras alabanzas más altas a aquéllos que actúan por

---

<sup>\*</sup> *N. de T.* El autor se refiere a una edición de *Selected Essays* [*Ensayos escogidos*] de Simone Weil que abrevio con las siglas *S.E.* (London, Oxford University Press, 1962); traduzco las citas de esta versión en inglés.

un sentido de moral interno, mientras que sospechamos que existe un móvil menos altruista desde el momento en que hay reivindicación de derechos. Además, sentimos que el respeto de los derechos ajenos no podría significar otra cosa a no ser una simple no-violación negativa de derechos; en tanto que, si uno actúa de acuerdo con sus obligaciones, esto indica una preocupación real por el objeto de nuestras acciones. Parece entonces, tal como lo escribe Simone Weil, que “poner la noción de derecho en el centro de los conflictos sociales es inhibir todo impulso posible de caridad de una parte y de otra” (*S.E.*, p. 21). Cuando añade que la ley que Antígona ha seguido no tenía absolutamente nada que ver con los derechos, sino solamente con el amor, y que los derechos se ven siempre afirmados por un tono violento, pensamos que ha puesto el dedo sobre una distinción importante e incluso fundamental.

En todo caso, tal como lo hemos anotado más arriba, Simone Weil no elimina los derechos ni los separa completamente de las obligaciones. Más bien ordena unos en relación con otros y, al principio de *l'Enracinement*, escribe: “La noción de obligación prima la de derecho, que le es subordinada y relativa” (*E.*, p. 9). Y hemos ahí en plena paradoja, si es que no se trata de un verdadero problema, puesto que añade que los derechos y las obligaciones no expresan sino una diferencia de punto de vista. Una persona sola, por ejemplo, tiene obligaciones; sin embargo, en la medida en que tiene obligaciones hacia los demás, éstos reivindican sus derechos en relación a ella. A su vez, esa misma persona tiene derechos “cuando es considerada desde el punto de vista de los demás, quienes se reconocen obligaciones hacia [ella]” (*E.*, p. 9). Parece aquí que la distinción supuesta entre los derechos y las obligaciones no añade nada filosóficamente a las reivindicaciones de los derechos y que no es más que un expediente heurístico cuyo cometido sería comprometernos más personalmente en el reconocimiento de los derechos. Ello podría resultar, incluso, tan peligroso socialmente como los recientes llamados al voluntarismo, puesto que, a partir de entonces, el reconocimiento de los derechos dependería de la buena voluntad del individuo—una buena voluntad que, históricamente, a menudo ha fallado en aquéllos

quienes más pueden, en una sociedad, a favor del bien o del mal. Pero la intención de Simone Weil es más profunda y, a continuación en este estudio, trataré de demostrar cuál es esta intención y la importancia, como concepto moral, de la distinción que ella establece entre los derechos y las obligaciones.

### III

En el fondo de la distinción que Simone Weil establece entre los derechos y las obligaciones, se encuentra la tentativa por forjar una relación correcta entre las almas individuales y la colectividad en que viven. Simone Weil pensaba que esta relación, generalmente, se encuentra invertida ya que la colectividad acaba por sumergir sus unidades más preciosas, no solamente en su tendencia a circunscribir a la persona sino —y esto es más importante aún— gracias al mayor riesgo que resulta de la tendencia del individuo a “inmolarse” a la colectividad. Así, insiste Simone Weil, “las relaciones entre la colectividad y la persona deben organizarse a fin de eliminar todo lo que es perjudicial al crecimiento y a la germinación misteriosa del elemento impersonal en el alma” (*S.E.*, p. 17).

Ahora bien, la noción de derecho en sí no basta para que nuestra comprensión de esas relaciones pueda resultar en algo mejor, y esto precisamente porque es una noción social. Para Simone Weil no se trata simplemente de una observación gramatical, sino de una observación que evoca su propio análisis de en qué consiste lo social. Para ella, lo social es simplemente, en primer lugar, la fuerza colectiva de los humanos en su tendencia a liberarse de las fuerzas brutas de la naturaleza externa. Ningún individuo puede hacerle frente por sí mismo con éxito a las fuerzas de la naturaleza externa. Pero, juntos, los individuos son susceptibles de acercarse a un equilibrio posible con la naturaleza. Esta fuerza colectiva no se dirige solamente hacia el exterior, sin embargo, puesto que para que pueda ser eficaz, tiene que limitar también las tendencias caprichosas de los individuos que la componen. Así, la fuerza colectiva se dirige también hacia el interior. Se despierta entonces

el conflicto social que es paralelo a la lucha contra la naturaleza. Los derechos son parte de esta lucha.

El hecho de que tomen parte en esta lucha no resulta, sin embargo, en que los derechos aparezcan como inmorales, ni como ineficaces, en el interior de sus propios límites; no es necesario tampoco que sumerjan al individuo en la colectividad. En efecto, los derechos sirven un fin admirable; pero, es un fin que no resulta válido sino en los casos en que se ha logrado alcanzar un equilibrio de fuerzas. A modo de ejemplo, Simone Weil nota que un campesino que se niega a vender sus huevos a un precio bajo puede decir: “Tengo el derecho de venderlos al precio que me plazca”, lo cual es justo, puesto que nada lo fuerza a separarse de ellos, por lo menos nada a lo cual él no pueda ofrecer resistencia. Pero cuando se obliga a una jovencita a entrar contra su voluntad en un burdel, la noción de derecho parece ridícula. En breve, apelar a los derechos es algo que carece de eficacia mientras éstos no se vean apoyados por la fuerza. Poco importa que se trate de la fuerza de un individuo o de un grupo, como el de los votantes.

El problema que presentan los derechos como noción universal adecuada, capaz de fundamentar la moral, es que la escena social es precisamente la escena de fuerzas desiguales, mientras que los derechos no tienen efecto sino en los casos limitados en los que la desigualdad está ausente. Esto los hace lamentablemente insuficientes para efectuar cambio social alguno ya que por su cuenta no pueden motivar a nadie a cambiar. Esto es lo que explica también por qué los derechos siempre aparecen proclamados bajo un tono alterado y acompañados como de un viso comercial.

He ahí por qué una adhesión total a la noción de derecho puede sumergir al individuo en la colectividad. Para poder convertirse en un agente eficaz al interior de una sociedad, es necesario ser capaz de ejercer cierta fuerza y no hay nada en la noción de derecho que modifique este estado mental. Ser agente eficaz dentro de una sociedad en tal caso se convierte en una cuestión de juego de fuerzas personales que la colectividad considera como válidas. Simone Weil se ve así llevada a proclamar que “la noción de derecho, por su



mediocridad, lleva naturalmente a la de la persona, puesto que los derechos se encuentran ligados a cosas personales” (S.E., p. 21).

Este ataque contra el concepto de “la persona” pone a Simone Weil en una categoría prácticamente aparte en el Occidente del siglo XX, si no totalmente; es también lo que mucha gente encuentra criticable en su pensamiento. Sin embargo, el proceso de su razonamiento no es difícil de descubrir. Para ella, la personalidad implica la noción de propiedad siendo que ésta es una cosa que poseemos, que podemos cambiar y hasta perder. Tal afirmación no constituye un error de categorización, como lo sería la de un dualismo errado que se fundara sobre la categoría gramatical “tener un cuerpo”, puesto que si bien es verdad que no podemos existir sin un cuerpo —que constituye por lo tanto una parte de nuestra humanidad esencial— la personalidad en nosotros es algo accidental mientras que los cuerpos no. La personalidad es simplemente la posesión accidental de ciertas características contingentes, innatas y adquiridas, tales como la apariencia, los talentos, las influencias familiares etc... Cualquiera de esas características o, incluso, un grupo de éstas, pueden ser cambiadas gracias a innumerables factores, incluyendo su cultivo o abandono. Además, se encuentran íntimamente ligadas a la colectividad: no solamente ciertas personalidades son más altamente apreciadas en ciertas sociedades y por lo tanto alentadas, sino que también las influencias sociales resultan esenciales para determinar las características de cualquier personalidad. Así, se les puede atribuir prestigio y pueden convertirse en fuerzas muy poderosas dentro de la colectividad.

Si la personalidad es asunto de propiedad, entonces la noción de derecho se adhiere a ella naturalmente puesto que los derechos dependen de la fuerza para ser efectivos, siendo que la personalidad constituye una fuerza social poderosa. Pero eso quiere decir también que mientras más se estimen los derechos como base de la moral, más se estimará a la personalidad como constitutiva de la persona esencial.

¿Qué hay de malo en ello? La garantía de todos los derechos no procuraría, acaso, un equilibrio de fuerzas personales que, sin poner

a nadie en desventaja, más bien favorecería en su lugar el surgimiento de una sociedad moral, señalando así el valor moral de los derechos? Dos problemas se presentan aquí.

En primer lugar, el individuo continúa sumergido en la colectividad, y ello de forma quizá más sutil de lo que éste pueda comprender. Cuando él mismo ejerce plenamente su personalidad existe la posibilidad de que no esté reflejando sino un acondicionamiento social. Aquí, mientras más se considere “la plena expresión de la personalidad” como valor supremo, mas difícil será resistir la tendencia de inmolearse en la colectividad, ya que no se avizora verdaderamente otra alternativa en dicho caso.

En segundo lugar, contar con una garantía completa y eficaz de los derechos no es nada realista. Resulta evidente que los talentos, la inteligencia y una buena apariencia, son distribuidas por la naturaleza de un modo desigual que siempre otorgará una ventaja desproporcionada a ciertos individuos dentro de la colectividad. Pero aun cuando no lo fueran, o en el caso en que se establecieran con el fin de estabilizar los movimientos hacia el desequilibrio, es posible todavía robarle a la persona la fuerza social y la personalidad. Aquí, el descubrimiento por parte de Simone Weil del fenómeno de *malheur*, o de desgracia, es importante puesto que éste tiene la capacidad de destruir totalmente la personalidad de un individuo y obliterarlo. La desgracia no es el resultado solamente de la opresión social; es accidental, imprevista y no enteramente extirpable por ninguna sociedad cualquiera que ésta sea. Puede uno convertirse en un ser físicamente repugnante o en un idiota a causa de un accidente automovilístico. Según Simone Weil, esto es algo que nuestra naturaleza nos impide aceptar con ecuanimidad, ya sea en nosotros mismos o en un ser ajeno. Así, el conflicto social se reafirma y en principio no puede ser eliminado: al menos, mientras los derechos y la personalidad se mantengan como valores centrales.

## IV

Las obligaciones, en revancha, presentan una imagen muy distinta ya que así como los derechos y la personalidad se hallan enteramente entremezclados en el juego de las fuerzas sociales, las obligaciones y su objeto —el elemento “impersonal” en los seres humanos— se encuentran arraigados en lo eterno y trascienden el juego de las fuerzas sociales. No obstante, para entenderlo, es necesario considerar primero el elemento “impersonal” de los seres humanos a fin de entender lo que Simone Weil designa por dicho término.

“Lo impersonal” es precisamente aquello que no ha sido creado por lo personal y por sus fuerzas asociadas. Hay que comprenderlo en este sentido y no como un elemento inhumano en nosotros. Sin embargo, en la medida en que nuestra lengua y la mayor parte de nuestra conceptualización dependen de las influencias sociales, esta definición negativa es quizá la única posible, pero también es la que nos ofrece un índice para la identificación de lo impersonal. Lo impersonal es el deseo universal de un bien absoluto que el mundo de la necesidad y de la fuerza no puede satisfacer. Ese bien absoluto permanece, para Simone Weil, como algo muy impreciso y esto de forma deliberada, puesto que toda tentativa por precisarlo mediante el lenguaje tendería necesariamente a rebajarlo al nivel de lo personal. Si se hace eso, el bien trascendente es muy fácilmente identificado con las posibilidades inmanentes, lo cual para Simone Weil es una especie de idolatría, sin hablar de la exclusión de toda cuestión relativa a la búsqueda de un bien externo al ámbito social.

Sin embargo, si el bien absoluto en sí no puede ser especificado, su necesidad en el fondo de toda alma humana es, al menos, enteramente evidente. Resulta evidente en el grito de los afligidos, de los que se encuentran en medio de la desgracia, cuando preguntan: “¿Por qué me sucede esto?” No hacen esta pregunta porque se sientan defraudados de no poder ofrecer plena expresión a su personalidad. Se preguntan por qué, mientras que esperaban el bien, no reciben sino el mal. Pero, desgraciadamente, sus gritos son desarticulados; el único bien que les daría satisfacción se encuentra tan apartado

del lenguaje humano, que no se escuchan. Se contesta a lo que se oye, en un esfuerzo por rehacerles una personalidad, que es precisamente lo que por experiencia propia no sabría satisfacerles. Pero la evidencia de esta necesidad no se limita a quienes han caído en la desgracia. También puede detectarse en quienes poseen todo y todo han hecho pero que, en un momento de reflexión personal, se encuentran, no obstante, profundamente insatisfechos.

Claro que, ni falta hace decirlo, para Simone Weil existe, en efecto, un absoluto que corresponde a esa necesidad y que es lo único que puede satisfacerlo. También es claro que, para ella, el contacto entre el alma suplicante y ese bien resulta posible gracias a la atención. Es un poder que permanece al alcance del ser humano: al ser ejercido, una parte del bien desciende sobre aquél que ha vuelto hacia él su atención. Simone Weil escribe:

“La combinación de esos dos hechos —el deseo ardiente en el fondo del alma por el bien absoluto, y el poder, aunque sólo latente, de dirigir la atención y el amor hacia una realidad más allá del mundo y de recibir de ella algo del bien— constituye un bien que liga a cada hombre sin excepción a esa otra realidad. Quienquiera reconozca esta realidad reconoce también este bien. Por él, ve a todo ser humano sin excepción como algo sagrado hacia lo cual debe mostrar respeto” (*S.E.*, p. 220).

Así, en lo impersonal existe algo que en todo ser humano merece verdaderamente respeto, y esto es su destino eterno. Pero no solamente este algo merece verdaderamente la atención total, sino que es completamente universal. Es universal en un sentido doble. Primero porque la necesidad del bien absoluto pertenece a todo ser humano, y puede ser satisfecho en todo ser humano. Después, porque no es contingente, puesto que nada puede extirparlo, ni siquiera la desigualdad o la desgracia más apabullante. En relación con esa necesidad de bien absoluto y con la posibilidad de satisfacer esta necesidad, todos los hombres son iguales. Esta igualdad no es un accidente de la colectividad.

Pero, en tal caso, ¿cómo obliga esto a una persona en relación con otra? Pueden darse dos motivos para ello. El primero es que todo lo

que es digno de respeto debe recibir ese respeto de quienquiera sea capaz de él. Pero el segundo, que no es menos importante, es que esta obligación prevalece porque todos los humanos tienen un destino eterno, sean ellos objetos o sujetos de respeto. Si el argumento de Simone Weil no es claro aquí, puede clarificársele tomando en cuenta la naturaleza del bien. Para Simone Weil, el bien no consiste simplemente en la satisfacción de una necesidad por medio de la cual podamos mantenernos contentos en un espléndido aislamiento. Lo que caracteriza al bien es, ante todo, el descender y satisfacer las necesidades. En tal caso, la posibilidad de satisfacer mi propia necesidad del bien puede consistir en mis buenas acciones hacia el prójimo.

Para que esto se aclare un poco más, hay que comprender que, para Simone Weil, no es cuestión de detectar una necesidad, de prestarle atención al bien, de nutrirse de él y, *seguidamente*, de hacerle el bien al prójimo, *seriatim*; más bien, la facultad de atención que da acceso a Dios no se logra a menos de ser ejercida, y esto implica el respeto al valor de nuestros semejantes. Es ésta precisamente la lección de “Formas implícitas del amor de Dios”. Por supuesto que no quiere decir que, al cumplir con una obligación, se esté simplemente ante una utilización oportunista de nuestros vecinos con el objeto de cumplir con nuestro propio destino eterno, puesto que no se puede realmente prestar atención y mostrar respeto al prójimo y, al mismo tiempo, tomar en cuenta el propio bien. Además, siendo que el bien absoluto es universalmente accesible, esta conducta no tendría sentido.

Así, ya que las obligaciones están ligadas a nuestro destino en la eternidad, y puesto que este destino es universal, incumben a todo el mundo.

## V

Existe, pues, una verdadera distinción entre los derechos y las obligaciones. Mientras que los derechos en sí necesitan una igualdad de fuerzas ya establecida para ser eficaces y favorecen la personalidad contingente como medios y fines de esta igualdad, las obligaciones realizan la verdadera humanidad al mismo tiempo en el sujeto y en el

objeto, puesto que reconocen la verdadera igualdad y la promueven, aún en los casos en que la igualdad no sea reconocida socialmente. En esta instancia, la persona que actúa según sus obligaciones hacia el desdichado —es decir, aquél que respeta al que ha caído en desgracia a pesar de que nada le impida apartarlo de su camino—, lo trata como a un igual. Esto es verdaderamente el bien para ambos.

Sin embargo, como ya hemos señalado, Simone Weil no elimina los derechos sino que los considera como la reivindicación de nuestras obligaciones para con los demás, y nuestra reivindicación en relación con las obligaciones de ellos. Lejos de oscurecer la distinción entre los derechos y las obligaciones, esta relación es, en efecto, muy significativa y la fundamenta con dos razones:

La primera es que los derechos son eficaces cuando se encuentran arraigados en la igualdad. Aunque por sí mismos sean impotentes para efectuar esta igualdad, cuando están ligados a las obligaciones —que son las que nos empujan a tratar a los demás seres como iguales, no obstante las apariencias— éstas pueden otorgarles eficacia. Ligados a las obligaciones, los derechos dejan de ser un regateo para la disposición de la propiedad. Más bien, se alían con auténticos sentimientos de caridad.

Pero la segunda razón, igualmente importante, es la necesidad práctica de derechos especificables en los que queden asentadas las obligaciones. Debido a su carácter universal, las obligaciones en sí no son especificadas más allá de la idea de respeto. Ciertamente, una cosa es decir: “os respeto”, pero a menos que concrete ese respeto de forma muy precisa, tiene usted toda la razón de no creerme. Empero, lo que respeto en usted es algo que no existe en este mundo y que no puede reducirse a ninguna de vuestras características específicas. El problema se revela más aún por el hecho de que, mientras más concretamente se definen las obligaciones, menos generales y universales se hacen, ya que se las adhiere a acciones específicas.

La misma Simone Weil reconoce este problema y declara que no hay modo directo de expresar el respeto impersonal. Pero añade que hay una posibilidad de expresarlo indirectamente

siendo que “[el respeto] puede expresarse hacia aquella parte del hombre que existe en la realidad de este mundo” (*S.E.*, p. 221).

La posibilidad de una expresión indirecta del respeto “es ofrecida por las necesidades del hombre, las necesidades de su alma y de su cuerpo, en este mundo” (*Ibid.*). Aquí, Simone Weil no es de ninguna forma maniquea, a pesar de su propio ascetismo y de su concepción de la decreación. Para ella, existe un nexo entre el deseo del bien y la sensibilidad finita. Aunque haya un bien en la decreación, el despojo de la personalidad sin su consentimiento puede bastar para sumergirla sin preparación en la desgracia y llevarla a la pérdida de su alma. Es por lo cual hay que preservar y proteger las cosas de la vida terrestre de los hombres que lo salven de la desgracia y que sostengan su aspiración hacia el bien. Estas necesidades terrestres se convierten, así, en el modo de cumplir con nuestras obligaciones hacia el prójimo.

Es aquí que los derechos pueden jugar un papel puesto que explicitan la libertad y los tipos de bienestar que son importantes para que un agente humano pueda ser verdaderamente un agente humano. Según Simone Weil, “la noción de derecho, siendo de orden objetivo, no es separable de las de la existencia y la realidad. Esto se puede ver cuando la obligación recae en el ámbito de los hechos; seguidamente, encierra siempre, en cierta medida, la consideración de los estados de hecho y de las situaciones particulares” (*E.*, p. 10). Así, dentro de ciertos límites, constituidos por lo que es física y psíquicamente necesario para que el agente humano pueda ser un agente humano, estas libertades y modos de vivir son comunes a todo el mundo. Pero pueden también ser altamente individuales y precisados en función de las circunstancias culturales y personales. La noción de derecho se adapta perfectamente a estas situaciones puesto que siempre está ligada a condiciones específicas. Cuando los derechos están arraigados en obligaciones, pueden servir para especificar la acción que las obligaciones deben cumplir. Estos derechos específicos no son necesariamente universales; pero, en el pensamiento de Simone Weil, especifican legítimamente las obligaciones universales en circunstancias concretas. Solos, en todo caso, no se elevan en nada por encima de las condiciones específicas y tienen por lo tanto

tendencia a “trivializar” lo humano.

## VI

En este estudio, he tratado de clarificar ciertas concepciones de los derechos y de las obligaciones en Simone Weil. En el proceso, he desarrollado la idea de que, para ella, los derechos no pueden jugar el papel central del pensamiento moral que muchos filósofos moralistas han querido darle. Este papel queda reservado a las obligaciones que, solas, pueden tomar en cuenta seriamente lo que es verdaderamente sagrado en lo humano y comprometer a esta misma parte del ser humano como sujeto de las obligaciones. Pero, no se deben tirar los derechos al desagüe de las nociones inútiles puesto que, si están ligados a las obligaciones y si se les permite especificar concretamente la obligación eterna de respetar al ser humano, pueden jugar un papel intermedio significativo en las relaciones morales entre los seres humanos.

A modo de conclusión, quisiera poder decir que Simone Weil aporta una revolución en el pensamiento moral. Pero, no soy optimista hasta tal punto, y no necesariamente a causa de alguna falla en su argumentación.

Más bien, el problema reside en que, aun cuando la necesidad de un bien trascendente resulta evidente, la disputa sobre la existencia o la no-existencia de un bien semejante es oficial y suficientemente insoluble como para obligar a la mayor parte de los filósofos a pasar el veredicto de “no demostrado”. Aunque la precaución filosófica lo requiera, quizá el resultado infeliz será que toda tentativa por encontrar conceptos morales centrales y universales comience por la exclusión de antemano de la posibilidad de lo trascendente. Y decir que lo trascendente existe, puede que no sea sino el resultado de una visión mediocre de lo que es precioso en el ser humano y de un esfuerzo insuficiente y mal localizado por protegerle\*.

RELACIÓN DE LAS ABREVIATURAS:

---

\* *Nota crítica:* El pesimismo de Eric Springsted aquí puede parecer justificable, y ciertamente su advertencia sobre el peligro de una degradación de lo trascendente no



C.	<i>Cahiers</i> [Cuadernos]	(Plon)
E.	<i>L'Enracinement</i> [Echar raíces]	(Gallimard)
S.E.	<i>Selected Essays</i> [Ensayos escogidos]	(Oxford University Press)

---

deja de tener validez. Pienso, sin embargo, que el desarrollo de las ciencias naturales en los últimos años va unido a un reconocimiento cada vez más amplio de los límites de la razón ante lo insólito. La “profesión de fe” de Simone Weil incluye la más alta valorización de la razón junto a una tranquila y dichosa aceptación de su derrota. Sólo la experiencia mística, una verdadera gnosis, puede destronar el imperio de la razón sin por ello adueñarse de todo el territorio. Ambos son necesarios: se complementan en vez de excluirse: “El órgano en nosotros por el cual vemos la verdad es la inteligencia; el órgano en nosotros por el cual vemos a Dios es el amor. (...) Sólo que la inteligencia debe reconocer por los medios que le son propios —es decir, por la constatación y la demostración— la preeminencia del amor” (C, II, p.132).



LA CRÍTICA DEL MARXISMO  
POR SIMONE WEIL\*  
Heinz Abosch

Al trabajar con el pensamiento de Simone Weil, a menudo se ha cometido el error —menos hoy que en los años 50— de considerarla como una anunciadora aislada, sin tener en cuenta las corrientes intelectuales que la influyeron. El estudio de la crítica weiliana de Marx deberá evitar tal método, que puede fácilmente convertirse en apologética. El hecho de tomar en consideración las influencias que han ejercido tal efecto sobre la filósofa no conduce a negar su originalidad. Ésta se perfilará, al contrario, más claramente mientras mejor se conozcan las corrientes intelectuales que rodeaban a Simone Weil. Athanasios Moulakis ha señalado, en su libro *Simone Weil-die Politik der Askese*, los importantes estímulos que Alain, defensor del individuo frente al poder del Estado, otorgó a su alumna.

Pero, a principios de los treinta, ella se interesaba más directa e intensamente en el anarco-sindicalismo y en el disidente trotskista Boris Souvarine. Los análisis de Simone Weil sobre la situación en Alemania durante el verano de 1932 aparecieron en *La Révolution prolétarienne*, revista publicada por Pierre Nonatte y Robert Louzon, así como en *L'École émancipée*, órgano informativo de la Federación de sindicatos de la enseñanza.

La crítica del marxismo era natural en ese medio, fundada sobre

---

\* Abosch es miembro de *l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil*. El texto original, escrito en alemán, se traduce íntegro a partir de la traducción de Brigitte Müller que aparece en la edición de junio de 1985 de los *Cahiers Simone Weil*.

una larga tradición que se remonta a Proudhon. Esta crítica se manifestaba menos sobre el plan teórico de lo que se ejercía contra la política comunista, en particular al nivel del sindicalismo, es decir, contra la sumisión de los sindicatos a las directivas del Partido. ¿Cuáles eran los grandes lineamientos del programa anarco-sindicalista? Rechazo de una organización estática, centralista; creencia en la capacidad espontánea de lucha y de organización de los trabajadores; asociación de objetivos sociales a las necesidades morales, es decir, condenación del amoralismo comunista, de la indiferencia en cuanto a los métodos utilizados cuando sirven para obtener el propósito deseado. Los anarco-sindicalistas rechazaban el régimen de la Unión Soviética en tanto sistema de opresión por el Estado. Después de haber simpatizado al principio con el bolchevismo, se separaron de él en 1924 para ya no volver jamás.

Ésta fue la primera línea de influencia ideológica; la segunda fue encarnada por Boris Souvarine y su grupo de “comunistas democráticos” con el periódico *La crítica social*. Souvarine, uno de los fundadores del Partido Comunista Francés (PFC), se había solidarizado con Trotsky. Después de haber sido excluido del Partido, Souvarine no guardó por mucho tiempo su adhesión a las ideas del antiguo Comisario de guerra. En 1929 envió a Turquía una larga carta (publicada en *Contributions à l'Histoire du Komintern*, Génova, 1965), en la que hacía una crítica precisa del bolchevismo. Ésta concernía también a la opinión de Trotsky, quien oponía el bolchevismo leninista al de Stalin. Souvarine, al contrario, calificaba el comunismo soviético de dogmatismo estéril con carácter puramente ruso. Souvarine pensaba que este último podía muy bien resolver algunos problemas en Rusia, pero que era inutilizable en otros países, sobre todo en Europa occidental. Y, aún en Rusia, el bolchevismo sería incapaz de instaurar una sociedad socialista libre.

Es dentro de este marco de ideas que las reflexiones de Simone Weil se sitúan en 1923-33 —cuando trata en primer lugar de Alemania, donde Hitler se encontraba frente a las puertas del poder—, antes de tornarse hacia Rusia y la doctrina marxista. Sus análisis de la situación de Alemania son de una calidad extraordinaria y muy superiores a la

mayoría de las opiniones de la época. Mientras que muchos aún se arrullaban con esperanzas, ella predecía la victoria de Hitler y la caída del movimiento proletario alemán. Se obtiene suficiente claridad con la lectura de esos artículos aún hoy en día. Quisiera, sin embargo, atraer la atención sobre dos puntos débiles del pensamiento de Simone Weil, que volveremos a encontrar más adelante.

En primer lugar, ella considera que el movimiento proletario alemán estaba encarnado en el KPD (Partido Comunista Alemán); pero el Partido Social-Demócrata (SPD)—que tenía más miembros que el KPD y que se apoyaba, en ese período de desempleo, sobre la mayor parte de los trabajadores de empresas—, no es totalmente tomado en consideración. Simone Weil habla de éste como si estuviera simplemente “entre las manos del Estado alemán”. Es un juicio demasiado escueto que no traduce la situación real del SPD. Parece evidente que Simone Weil no conoce ese partido más que superficialmente y que ignora las diferentes tendencias que existen en sus rangos: la tendencia marxista, la corriente activista de un Shumacher y de un Mierendorff, la fracción de los reformistas-conformistas. No se interesa en el SPD, sino más bien en el KPD.

Eso es parte igualmente de la tradición de los círculos parisinos en los cuales ella participaba. En tanto que revolucionarios, éstos se oponían a los comunistas, en una batalla competitiva, por así decirlo, con el objetivo de atraerse el interés de los trabajadores. Es por tal razón que el Partido social-demócrata no resultaba verdaderamente un centro de interés pues aún era considerado como lo que había sido, en la Convención de 1793, el *marais* (pantano), el claroscuro del centro, mientras que las decisiones debían venir de los extremos.

Todavía hay algo que notar en la presentación tan característica de la constelación política en Alemania. Simone Weil aborda en su especificidad al NSDAP (Partido Nacional-Socialista Alemán de los Trabajadores); a diferencia de las tesis marxistas, el movimiento hitleriano no es solamente un instrumento del capital, sino que posee una autonomía, dispone de una ideología y de intereses propios. Esto se destaca de forma detallada; de ahí el

hecho sorprendente que el tópico del antisemitismo, tan importante en la propaganda nazi, no sea tomado en consideración.

En la óptica weiliana, el KPD ocupa una posición clave para el combate contra el movimiento hitleriano. Es también el punto de vista de Trotsky. Pero, mientras que el exiliado sobre la isla turca de Prinkipo conservaba una esperanza en su crítica sobre la orientación del KPD, Simone Weil había perdido la suya. Escribe el 5 de marzo de 1933: “El partido comunista alemán, como todas las secciones de la Internacional Comunista, es orgánicamente subordinado al aparato de Estado ruso”. El KPD no posee ninguna libertad para decidir su posición —depende de la burocracia soviética, que no tiene evidentemente interés alguno en impedir el acceso de Hitler al poder. Por ello, el KPD, a pesar de la fraseología, no es un partido revolucionario (esto está igualmente contra la opinión de Trotsky). La autora escribe, el 26 de febrero de 1933: “En este sentido, sería peligroso afirmar que el Partido Comunista Alemán, en tanto organización, e independientemente de los sentimientos de su base, sea más revolucionario que el Social Demócrata”. La revolución es una misión concreta: “No es más fácil ser revolucionario por medio de las simples palabras, que masón o herrero”. Simone Weil define tres tareas: separarse del Partido Comunista, de la Internacional Comunista y del Estado ruso. Las tres tareas se fundan en una sola, ya que se trata de un conjunto cuyo punto nodal es el Estado ruso.

Mientras que estos artículos concernientes a la situación alemana se movían todavía dentro del marco del pensamiento, la autora rebasa tales contornos en el artículo “Perspectivas” publicado en agosto de 1933, así como en el gran ensayo “Reflexiones sobre las causas de la opresión social”, que aparecería al año siguiente. Ahí desarrolla una teoría que va a contrapelo de la doctrina socialista, tanto en su forma anarquista como en la marxista. Cuestiona, en efecto:

- 1) la tesis según la cual el socialismo tomará forzosamente el lugar del capitalismo;
- 2) (como consecuencia de lo anterior) afirma que la clase obrera no es capaz de llevar a buen término una revolución social, de hacer desaparecer el trabajo asalariado y de establecer un régimen no represivo;
- 3) el capitalismo no se verá seguido de una sociedad socialista libre,

sino de un Estado burocrático y totalitario que controlará toda la sociedad, incluyendo la economía. La Rusia bolchevique y la Alemania nacional-socialista son ejemplos de tal sistema.

La tesis de un sistema de dominación burocrático en Rusia contradice la de Trotsky, según la cual hay también bajo Stalin un “Estado obrero” que tiene, por supuesto, algunos defectos pero que es de todas formas positivo en sí. Simone Weil lo desmiente categóricamente en esta afirmación: “El punto de vista según el cual el régimen estalinista constituiría una simple transición, ya sea hacia el socialismo, ya sea hacia el capitalismo, parece igualmente arbitrario. La opresión de los obreros no es evidentemente una etapa hacia el socialismo”. La tesis trotskista cuestionada (aún hoy propagada por trotskistas tales como Ernest Mandel) es aquella según la cual el Estado bolchevique no es sino un régimen de transición; al no tener ni raíces profundas, ni autonomía, deberá recaer en el capitalismo, o arribar al socialismo. De acuerdo con la teoría de Simone Weil, se trata de un régimen perdurable, con carácter propio y fines intrínsecos. Este primer esbozo de un sistema totalitario, se nos dice, tiene futuro. Puede decirse que Simone Weil ha sido la primera anunciadora del poder totalitario. Ella formuló su tesis en 1933, cuando Hitler asumía el poder en Alemania y Stalin consolidaba el suyo en Rusia.

Con esto se ponía en entredicho la doctrina tradicional según la cual la clase obrera sería la heredera natural de la burguesía. La previsión de numerosos teóricos —desde Proudhon hasta Marx, pasando por Bakunin— es desmentida. “El hecho más trágico de la época actual — escribe Simone Weil en “Perspectiva”— es que la crisis alcanza al proletariado más profundamente que a la clase capitalista, de forma tal que aparece no tan solo como la crisis de un régimen sino de nuestra sociedad misma”. La clase obrera, como heredera de la burguesía, no existe, y ello pone al descubierto el error de todas las teorías socialistas. Claro que hay una heredera, pero es la burocracia del Estado y con ella la teoría administrativa y organizativa de la economía industrial.

Después de criticar el aspecto político del comunismo soviético y de cuestionar algunas teorías fundamentales, Simone Weil emprende el estudio sistemático de los principios marxistas. Descubre una

contradicción entre el “método analítico” y las conclusiones. El análisis muestra bien la situación del capitalismo pero del mismo no se desprende la conclusión sobre una victoria revolucionaria que sería posible sobre tal sistema. Todo esto más bien conduce a creer lo contrario, a saber que no es posible encontrar promesa de libertad en la opresión de los obreros. La constatación de Simone Weil de que Marx “elaboró las conclusiones antes que el método”, era justificada (las investigaciones modernas confirman su hipótesis). Marx era en primer lugar revolucionario. Después “había tratado de elaborar un método para analizar las sociedades humanas”. El método fue adaptado al fin revolucionario, no sin engendrar hipótesis dudosas presentadas como realidades, puesto que no es posible mostrar perspectivas revolucionarias partiendo de los análisis socio-económicos. Puede leerse: “Así, pues, la contradicción entre el método de análisis elaborado por Marx y las esperanzas revolucionarias que proclamó, parece hoy aún más aguda que en su tiempo”. Y yo diría incluso que la verdad de esta frase, escrita en los años 30, se ha revelado de forma más fuerte aún desde entonces.

Pero, ¿qué toma en cuenta la autora en el método de Marx? Ella revela la dependencia del trabajador en relación con el proceso de producción y su sumisión a la máquina. Una dependencia tal, justamente: la pérdida de la autodeterminación —la esencia misma, según Simone Weil, de la destrucción del ser humano— que impide la rebelión, excluye el deseo de libertad y, por ese hecho, la posibilidad de establecer una sociedad libre. Marx no ambicionaba esencialmente una sociedad diferente; él también aceptaba un sistema de organización que reposara sobre el maquinismo, el cual quería desarrollar incluso hasta el máximo. Pero este sistema necesitaba de ejecutantes y de los que habrían de dar las órdenes, y, por consiguiente, una división de clases. En el sistema de Marx, la estructura tampoco ha cambiado, puesto que existe independientemente del principio de la propiedad. Simone Weil constata que “la subordinación total del obrero a su empresa y al personal dirigente está fundada, por consiguiente, sobre la estructura de la empresa y no sobre el régimen de la propiedad”. Sea capitalista o socialista, la producción técnica y maquina moderna necesita de una organización jerárquica que implica



la sumisión y que contradice la libertad prometida por Marx.

De hecho, la nacionalización general de la economía en el sistema comunista no ha cambiado en nada la existencia real de los obreros en las empresas; y las rebeliones en Hungría, Alemania del Este, Polonia y Checoslovaquia constituyen una muestra elocuente. El libro de Miklos Haraszti, *Stücklohn* (Salario a destajo), que aborda la experiencia del trabajo en la Hungría comunista, es una confirmación exacta de los análisis de Simone Weil. En el texto se lee: “Aquél que trabaja en una fábrica sabe esto sin necesidad de estadísticas: para el que trabaja a destajo, la compleja argumentación relativa al hecho de que es propietario de los medios de producción no es sino una habladería sin valor”. Una frontera de clases separa a los obreros de los dirigentes de la producción. Debe añadirse que ello es igualmente válido para las nacionalizaciones parciales en los países del Oeste. El obrero de una mina nacionalizada en Inglaterra no difiere en nada del de una misma privada del Ruhr.

Marx, según Simone Weil, se apropió globalmente la ideología del capitalismo y adoptó “la superstición de su época” que idolatró “el culto de la producción, el culto de la gran industria y la creencia ciega en el progreso”. Y percibimos esta condena, verdaderamente aterradorante para un marxista: “El marxismo es la expresión intelectual más elevada de la sociedad burguesa”. Este juicio es sorprendente para nosotros, habituados como estamos a considerar al marxismo como al más grande enemigo del capitalismo, como una fuerza tendiente a condenar todos los principios de dicho sistema.

Sin embargo, la enseñanza de la Historia nos autoriza a compartir las dudas de Simone Weil. Lo que ella no observó, salvo en sus principios, se realizó completamente desde entonces. Los dirigentes soviéticos se dieron como fin el aumento intensivo de la producción, y los métodos no difieren mucho de los del capitalismo moderno —sólo que son más atrasados y por lo tanto menos eficaces. Pero el fetichismo de la producción no caracteriza solamente a los regímenes comunistas puesto que los partidos sociales del Oeste se entregan a él también, en parte bajo el impulso de Marx. La causa de ello es lo

siguiente: sólo el aumento de la producción ha permitido reformas sociales y un mejoramiento del nivel de vida. Es por ello que el movimiento obrero se ha adherido al sistema capitalista y ha dejado de ser su adversario, e incluso se ha convertido en su socio silente.

Fue un descubrimiento importante el que se apuntó Simone Weil al subrayar el carácter mitológico, en toda la literatura socialista, de la concepción de las fuerzas productivas. Mientras que los dirigentes soviéticos se abandonan a la locura de la producción, siguiendo el ejemplo del capitalismo en la época de sus comienzos, los partidos socialistas se preocupan ahora, lentamente y de manera fragmentaria, del problema del descenso de la producción ligado al de las materias primas y al del perjuicio a la naturaleza. Pero hay que reconocer que todo ello es nuevo, puesto que la tradición socialista no nos prepara para ello, visto que ésta había concebido la sociedad ideal como un sistema de reproducción máxima y capaz de satisfacer todas las necesidades. “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”: esta fórmula mágica prometía a los hombres un país de cucaña. Se advierte con verdadera sorpresa que también los representantes de la Escuela de Frankfurt —Adorno, Horkheimer, Marcuse—, quienes trataron de sobreponerse a las debilidades del marxismo, se han mantenido fieles a ese sagrado principio.

Las “Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social” rechazan a rango de ficción el ideal del mínimo de trabajo por un máximo de satisfacción de las necesidades. La curva ascendente del progreso constante es una ilusión. Por supuesto que “la supresión de la ganancia individual eliminaría ciertas formas de desperdicio, pero crearía obligatoriamente otras”. Una centralización exagerada conlleva desorden: “Por lo demás, las máquinas automáticas no son ventajosas salvo cuando se las utiliza para producir en serie y en cantidades masivas”. Crean “la tentación de reproducir mucho más de lo necesario para satisfacer las necesidades reales, lo cual conlleva gastar sin beneficio tesoros de fuerza humana y materias primas”.

Cuando fueron escritas estas líneas en 1934, parecían ser un punto de vista muy teórico. La producción había caído tan bajo, que la crisis económica mundial había alejado de la producción a millones de

obreros. Pero, desde entonces, el Club de Roma y muchos ecólogos nos han recordado el gran valor de los textos weilianos. Con el aumento increíble de la producción hoy se ha alcanzado un alto nivel de desperdicio del trabajo y de las materias primas, cosa que destruye la naturaleza al precio de la satisfacción de necesidades creadas artificialmente. Los seres humanos viven con la ambición de satisfacer sus necesidades, como lo hicieron antes, pero con un nivel de vida mucho más elevado. Guiados por los *slogans* de la publicidad, su autodeterminación se ha visto frustrada. Simone Weil tuvo el presentimiento de un futuro que se ha convertido en nuestro presente. Detectó los problemas que Marx no había entrevisto, quien proclamó la lucha del hombre contra la naturaleza y creyó que ésta pondría a su disposición reservas inagotables de materias primas. La autora de *Reflexiones* se dio cuenta de “los límites del progreso útil”, mientras que Marx suponía como base del comunismo un aumento ilimitado de la producción. Esto me parece razón suficiente para darse cuenta de la calidad de la crítica del marxismo por Simone Weil.

Esta crítica conlleva todavía otro aspecto capaz de poner en duda la utopía de Marx: la lucha por el poder entre los estados que conduce al armamentismo y a la guerra. Marx supuso, como lo escribe la autora, “que la victoria del socialismo en todos los países industrializados suprimiría todas las luchas por el poder”. Piensa ella, por el contrario, que una victoria del socialismo en varios países simultáneamente es imposible; también se hace necesario anticipar luchas de poder entre los estados socialistas. Esta previsión igualmente se ha realizado de forma sorprendente: basta con pensar en el antagonismo entre la Unión Soviética y China, en los conflictos militares entre China y Vietnam, entre Vietnam y Camboya y en las tensiones nacionales al interior del bloque de los estados neutralizados únicamente gracias a la superioridad militar de la URSS. A la luz de la enseñanza de la Historia, los análisis weilianos se han descubierto como eminentemente realistas, mientras que Marx, quien pretendía ser un explorador científico de la realidad, se revela como un utopista mentiroso. Retomando el pensamiento de Hegel, éste pensaba que la Historia estaba sobre la vía de la razón y que él había descubierto dicha vía. Simone Weil ha criticado este “hegelianismo patas arriba” que traspasaba la razón del espíritu a la economía. Se sabe qué

confianza tenían los marxistas en su creencia en la razón de la Historia. Esta creencia, desde el principio, ha inspirado al movimiento obrero y fue incontestablemente una fuente de importante energía durante varios decenios. Pero cuando se impusieron las grandes decisiones, cuando sucedieron las guerras mundiales y el fascismo, fue evidente que el movimiento obrero, nutrido de falsas esperanzas, se encontraba tan impotente como Simone Weil había predicho. La segunda Internacional no pudo impedir la explosión de la Primera Guerra Mundial y, más tarde, tanto los socialistas como los comunistas fueron incapaces de impedir la instalación de dictaduras fascistas, después de la Segunda Guerra Mundial.

Marx consideró a las fuerzas productivas como motor de la Historia; para la filósofa francesa, se trataba de una lucha entre los propietarios y los no propietarios, y aún más: una lucha entre los amos que dan las órdenes y los sirvientes que las ejecutan. Esto ponía el acento sobre los instintos psíquicos más allá del interés puramente material, tal como la psicología moderna ha estudiado a partir de Freud. Se sabe que Marx no les dio mayor importancia. La lucha por el poder, en el pensamiento de Simone Weil, hace recordar la teoría anarquista de un Proudhon o de un Bakunin, quienes advertían en contra de la dictadura del proletariado como método de opresión. La teoría de la lucha por el poder de Simone Weil se emparenta igualmente con las reflexiones de Pareto, Max Weber, Georg Simmel, y de toda la sociología moderna, la cual se encuentra más cercana a las ideas de la filósofa que a las de Marx.

La lucha por el poder encuentra su punto culminante en la guerra. Simone Weil ha previsto la burocratización creciente de la sociedad, la extensión del poder absoluto del Estado: “La guerra ha reemplazado la ganancia como móvil dominante”, escribió. Y cuántos no tomamos conciencia de dicha verdad, rodeados como lo estamos cotidianamente por guerras y amenazas de guerra, puesto que no se prepara otra cosa que la guerra, bajo la contraseña de la paz, inaturalmente! La guerra es parte de la lucha por el poder. Según Weil, siempre ha sido así, como lo explica en sus consideraciones sobre la *Ilíada*, donde la guerra como medio se transforma en fin maldito y preñado de fatalidad. Puede leerse

que “las guerras son el engranaje principal del mecanismo de la opresión”. La dominación alcanza su punto culminante en la disciplina militar. Esto muestra también la toma de distancia en relación con Marx quien, por su parte, jamás criticó la organización militar en sí. Al considerar las guerras como un medio necesario a la evolución de la sociedad, a menudo las justificó como fuentes de progreso. El fracaso de varias Internacionales puede ser puesto en relación directa con sus teorías. La época actual, justamente, vistos los inmensos armamentos y el peligro de una tercera guerra mundial, que muy bien podría ser la última si se considera el potencial de destrucción alcanzado hoy en día, hace destacar de forma angustiante, pienso, la actualidad de Simone Weil.

Tenemos que dudar, sin embargo, que haya formulado de una forma satisfactoria una *teoría del proletariado*. Falló al poner a los obreros de hoy sobre el mismo plan que los esclavos de la antigüedad. Al contrario de los esclavos, los obreros son libres desde el punto de vista jurídico. Mientras que fueron, en los primeros tiempos del capitalismo, expuestos sin protección contra todo tipo de miseria, han llegado, gracias a organizaciones propias, a mejorar poco a poco su situación de forma decisiva.\* Justamente, la mejora en la vida del proletariado conllevó un aburguesamiento o, más bien, una transformación pequeño-burguesa —hecho sobre el cual nuestra autora ha puesto demasiada poca atención ya que, como puede verificarse hasta en sus escritos más tardíos, siempre se preocupó por el tipo de trabajador anarco-sindicalista, tal como éste existía antes de la Primera Guerra Mundial. Pero éste no solamente pertenecía al pasado, sino que se encontraba embellecido de forma idealista puesto que los obreros anarquistas de la CGT en Francia siempre fueron una minoría, obreros profesionales e instruidos, que de ninguna forma eran representativos de la mayoría. Mientras más se elevaba el nivel de vida, más disminuía el número de obreros profesionales en las grandes empresas industriales, y más

---

\* *Nota Crítica:* Sin embargo, al lado de una clase trabajadora privilegiada cuyos números van en descenso, ahora nos encontramos ante el fenómeno de una clase trabajadora “indocumentada” cuyos números van en ascenso. Y el indocumentado se encuentra en una situación peor a la del esclavo de la antigüedad. El esclavo representaba una inversión [etc...].

rápidamente los anarco-sindicalistas se redujeron a asociaciones sin importancia que trataban de conservar una doctrina ya acabada.

El hecho de deplorar la pérdida de este ideal no podía, y no puede, ser productivo. Los estudios de Hendrik de Man, aparecidos en los años veinte y treinta, se acercan a la realidad de la existencia proletaria más que los de Simone Weil, de quien, finalmente, no debe olvidarse lo siguiente: que sus puntos de vista se habían visto fuertemente influidos por su experiencia laboral de un año en las fábricas de metalurgia. Y, por muy provechosa que esta incursión fabril haya sido, no la previno de obtener algunas conclusiones falsas. El duro trabajo corporal era para la joven filósofa, proveniente de una familia burguesa, demasiado más difícil que para los verdaderos obreros. Además, este tipo de trabajo penoso ha sido suprimido cada vez más gracias al progreso de la mecanización.\* Por ello, la experiencia de Simone Weil muestra más el pasado que el presente. Pero la crítica del trabajo mecánico fragmentario, al no permitir una unidad de vivencia, continúa siendo válida. No debe, sin embargo, ser expresada tomando como base solamente el punto de vista del proletariado industrial puesto que casi todos los obreros de la sociedad industrial se encuentran en una situación análoga —trátese de oficinistas, de técnicos o de empleados de una tienda. El fin de esta fragmentación, que equivale a reducir las posibilidades humanas, era el objetivo que perseguía Simone Weil, así como también lo fuera el de Karl Marx. Sin embargo, los métodos esbozados por Simone Weil parecen ser más adecuados que los de Marx.

La novedad que ella propuso fue la destrucción del *mito de la Revolución*. Tomando por ejemplos la Revolución Francesa de 1789 y la caída del Imperio Romano, ha demostrado que las intervenciones violentas no han sido el factor determinante, puesto que la toma del poder por nuevos grupos sociales había tenido lugar de forma relativamente apacible tiempo atrás. “La lucha —escribe ella— no es más que la coronación de un cambio ya operado sólo a medias; el

---

\* *Nota Crítica:* El autor habla como un intelectual, no como un obrero. El efecto deshumanizante de la mecanización debe ser considerado; igualmente en el trabajo agrícola. La modernización en ambos casos ha producido desempleo.

grupo que llega al poder lo poseía ya en gran medida”. Esta hipótesis será confirmada por nuevas investigaciones sobre la Revolución Francesa, tales como las llevadas a cabo por François Furet. Pero de ello se puede sacar aún otra conclusión. Si la burguesía ya se encontraba en el poder antes del estallido de la Revolución, si ésta legitimaba una situación de hecho, ello no es en nada válido para la clase obrera. Al no poseer el poder, tampoco es pionera de una sociedad ni de una cultura nueva. La autora expresa que las masas “se ven marcadas por los vicios del régimen”. No son, en ningún caso, la fuerza antagonista, plena de promesas del futuro, que había entusiasmado a Marx.

Todo eso puede ser totalmente confirmado hoy. La teoría del proletariado revolucionario no se ha revelado más que como una fórmula hueca. Las masas se acomodan a regímenes existentes y exigen de éstos lo que es conforme al espíritu de tales regímenes. “La sociedad capitalista —podemos leer— lo reduce todo a francos, centavos y céntimos; las esperanzas de las masas se expresan sobre todo en francos, centavos y céntimos”. Basta con traducir esto al sistema monetario del D-Mark para volvernos a encontrar, en Alemania, con la misma situación aquí descrita.

Pero la teoría del totalitarismo de Simone Weil debe también ser corregida un poco. Ella caracteriza al totalitarismo como futuro inevitable; llamaba “sueño despierto” la idea de poder darle a la Historia otra dirección. Ahí nos topamos con un determinismo pesimista tan perentorio como el determinismo optimista de Marx. En ambos casos, se niega la libertad del hombre. Y, pienso, bastante equivocadamente. Como el de Simone Weil, el determinismo de Marx se revela falso. Las tendencias totalitarias no faltan, pero el pronóstico de una victoria mundial del totalitarismo es falso. Hay aún estados democráticos y sería una equivocación renunciar a la defensa y a la extensión de sus libertades. En este punto, pensamos referirnos a Simone Weil, quien rectificó posteriormente sus puntos de vista y defendió las democracias contra la Alemania hitleriana durante la guerra\*.

La crítica del marxismo se le hizo posible gracias al rechazo del

---

\* *Nota Crítica:* Desde que Heinz Abosch escribió este ensayo han pasado dos décadas y la democracia en todos lados ha ido a caer en la más plena ilegitimidad: “la democracia es

materialismo filosófico formulado desde el principio. Simone Weil vivió preñada de filosofía idealista, enseñada por Alain y fundada sobre Kant, Descartes, Platón. El espíritu y la materia constituyeron, en esta conexión dualista, fuerzas diferentes, opuestas. Todas las fuerzas estaban presentes; ninguna podía verse reducida al ejemplo del esquema monista. La Historia era el ámbito de las ideas. Así, la filosofía estaba en la posibilidad de comprender fenómenos tales como la crisis capitalista, la condición del movimiento obrero y el fascismo, mucho mejor de lo que lo hacían los marxistas quienes, obnubilados por la economía, la mistificaban. Simone Weil comprendió su época tomando en serio las ideas sin reducirlas a simples reflejos de otras fuerzas verdaderamente decisivas.

En una reseña del libro de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, publicado en noviembre de 1933, la filósofa no juzga solamente esta obra como “afligente”, sino que ve en Engels al teórico de un “materialismo grosero” del cual Lenin era discípulo. Le reconoce a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, un valor incomparablemente superior al del *Anti-Dübring* de Engels. Este texto opone a Marx frente a Engels. El punto de partida de Marx, nos dice, sería “un pensamiento que, lejos de reflejar pasivamente el mundo, se ejerce sobre él a la vez para conocerlo y para transformarlo”. Un año más tarde, en las “Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social”, ya no encontramos esta interpretación un poco ligera. Marx mismo aparece, para entonces, como el representante de ese “materialismo grosero”, de una “religión de las fuerzas de producción”, que metió a “la Providencia” en la materia.

Así, Marx aparece como el creador de esta doctrina de la cual “los opresores de la Rusia moderna” se han apropiado. Esta segunda interpretación nos parece mejor fundada que la primera. Concentrándose en los problemas económicos, Marx ya no se explicó sobre los asuntos filosóficos. Dejó este terreno a Engels, quien lo trabajó, vulgarizándolo, con su materialismo adaptado a las ciencias naturales. El hecho de que Marx haya dejado hacer a su amigo sin

---

buena si tiene buenos resultados” decía Simone, “de lo contrario no”. La marcha hacia el totalitarismo continúa. Ver a la sazón mis propuestas hacia una “democracia legítima”: [www.institutosimoneweil.net/materiales](http://www.institutosimoneweil.net/materiales)



expresar críticas en su contra es tan significativo como su interés exclusivo por la economía; estaba convencido de que la Historia es el hecho de los procesos económicos, no de las ideas. Acerca de esto escribe, en 1883, en la nota final del *Capital*: “En mi caso, por el contrario, las ideas no son otra cosa sino la materia transformada y traducida en la cabeza humana”. Este principio fue consecuentemente rechazado, desde el origen, por Simone Weil. Más tarde, pudo prolongar su concepto idealista en la confesión religiosa.

La discusión sobre el marxismo fue un trabajo de destrucción: utopías sin fundamento fueron puestas en evidencia y su carácter ilusorio descubierto. Ésta fue la crítica dialéctica de una doctrina que tanto se mofaba de su contenido dialéctico, sin jamás utilizarlo para su autocrítica. El “arma de la crítica” avanzada por Marx no fue utilizada sino contra los disidentes, de forma tal, que su propia doctrina se quedaba trabada en los dogmas. La inteligencia así se trasformó en pereza de espíritu, y la crítica en caricatura. Simone Weil desechó la pereza intelectual e hizo jugar a la inteligencia viva contra el dogmatismo inerte.

El joven Marx había escrito, a propósito de la sociedad alemana, en la *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel: “Hay que obligar a estas situaciones petrificadas a bailar cantando su propia melodía”. Fue eso lo que hizo Simone Weil al estudiar las situaciones petrificadas del dogmatismo marxista; cantándoles la melodía de la libertad, expuso a la luz del día los errores del marxismo. Esto fue, en su época, un trabajo de pionera solitaria, la voz se perdió y no hubo más que un débil eco. Una aureola importante rodeaba aún al marxismo y justamente durante y después de la Segunda Guerra Mundial, un movimiento masivo de intelectuales franceses se gestó en dirección del comunismo, aun hacia su forma bárbara de estalinismo. El escepticismo weiliano hacia los intelectuales se vio así totalmente justificado. Esto hoy ha cambiado.\* Un estado de desilusión ha aparecido, el cual, por supuesto, no se apoya a menudo sobre reflexiones profundas, sino que se contenta a veces con reemplazar un slogan por otro. Sobre este punto, también, Simone Weil nos ha

---

\* *Nota Crítica*: Aunque no lo suficiente; en América Latina sobre todo.

advertido contra no pasar por alto nada de lo que importa a la seriedad del asunto. Esto es algo que atañe a las grandes obligaciones morales que ella exigía tanto de sí misma como de los demás. Cuando se habla de Simone Weil, el nombre de Albert Camus viene enseguida a la mente, pues fue él quien se interesó en su obra aún desconocida. Sin él, ella pudo haber seguido en el anonimato durante mucho tiempo. Simone Weil y Camus se comprometieron con la misma causa.

Podríamos, ciertamente, hacernos la pregunta banal: Bien, pero ¿dónde está el lado positivo? Lo que es positivo es el rechazo de ilusiones engañosas. Marx había llamado a la religión “el opio del pueblo”, pero su doctrina también desde hacía mucho que se había convertido en opio. El mérito durable de la filósofa francesa fue el de haberlo demostrado. No deja ninguna doctrina estructurada, ningún mensaje similar al del marxismo. Afortunadamente, diría yo; si no ¿por qué será necesario rebelarse contra la doctrina de Marx? Su herencia comprende algunos principios, algunas líneas de orientación. Pero nada fijo, nada definitivo; la libertad de la experiencia es lo que emana de la sustancia de este pensamiento.

Si hay un mensaje, consiste en un llamado a los seres libres, puesto que sólo la libertad es capaz de engendrar la libertad. No se trata de la promesa de la gran libertad sin límites del comunismo, sino más bien —de forma análoga a la de Proudhon— de la proyección de una serie de derechos auténticos, aquéllos que constituyen el único sistema de libertad posible; un sistema descentralizado con pequeñas empresas, una producción moderada en armonía con la naturaleza. No se trata de la idea de Marx de un “hombre total” lanzándose hacia los cielos, sino la de un ser que acepta sus límites y que trata de dar un sentido a su vida dentro del ámbito de sus limitaciones. Semejante postura se acerca mucho a las ideas ecologistas de hoy.

No cabe duda, finalmente, que la decepción generada por el fracaso de la esperanza revolucionaria haya sido la razón de su orientación hacia la religión. Cómo habría ella podido, si no fuera así, escribir: “No se puede esperar socorro alguno por parte de los hombres”. Pero la crítica social sobrevivió en la adepta de la fe religiosa, puesto que escribió poco antes de su muerte: “Hay que desconsiderar el dinero. Un

procedimiento que podría servir para ello sería remunerar poco a algunos de los que poseen el más alto grado de consideración o de poder. Hay que poner las cosas humanas en la categoría de lo que no es susceptible de ser medido. Que sea públicamente reconocido que un minero, un ingeniero, un ministro, no son más o menos el uno que el otro”.\*

---

\* *Nota Crítica:* Resulta estimulante notar que esta idea ciertamente se encuentra presente en las disposiciones de los cabildos en México, cuya tradición es precolombina y gracias a las cuales los hombres más altamente considerados en la sociedad, al ser elegidos “mayordomos”, tienen el distintivo honor de poder donar tanto su trabajo como su patrimonio —o buena parte de él— a las grandes celebraciones de la comunidad: son los reyes del “potluck” vistos con ojos agradecidos por su generosidad y juzgados en consideración de lo mucho o poco que logran y están dispuestos a compartir; así, la competencia entre los distintos grupos pone énfasis en el divino don de provocar la alegría de un hambre satisfecha a plenitud, en cuerpo y en espíritu: la fiesta como la culminación integral de una comunión realmente compartida. El don de ser bastos. Y también en el fundamento de toda legítima aristocracia.



¿CIVILIZACIÓN DEL TRABAJO O  
CIVILIZACIÓN DEL TIEMPO LIBRE?  
(Actualidad del pensamiento de Simone Weil) \*  
Robert Chenavier

La definición del trabajo no servil, de acuerdo al pensamiento de Simone Weil, se sustenta en una filosofía de la libertad que se encuentra resumida en este pasaje de *Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*:

“la libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción sino por una relación entre el pensamiento y la acción”. (*O.L.*, p. 115)

La libre realización de cualquier obra consistiría por lo tanto en una combinación de esfuerzos “tan consciente y metódica como puede serlo la combinación de cifras por medio de las cuales se opera la solución de un problema cuando éste procede de la reflexión” (*op.cit.*, p. 116). Ciertamente se trata de un ideal. Pero en el trabajo se puede, más que en cualquier otra actividad, acercarse a este ideal, realizar una adecuación siempre más perfecta del pensamiento y de la acción.

Es por lo cual el trabajo ocupa, desde los primeros hasta los últimos escritos de Simone Weil, un lugar central. Que el valor del trabajo provenga, por lo demás, del hecho de permitir la liberación, en

---

\* Plática ofrecida el 6 de diciembre de 1986 en la sede de *l'Association*. Condensado de las pp. 238-254 y 406-417 de los *Cahiers Simone Weil*, Tomo X, nums.3 y 4 (sept. y dic., 1987). Robert Chenavier es profesor de filosofía y en la actualidad Presidente del Consejo Administrativo de *l'Association*, compuesta por quince miembros.

relación a la imaginación y las pasiones, la evanescencia del yo, que exija la suspensión de toda perspectiva personal, resulta, en efecto, esencial en la perspectiva espiritualista de Simone Weil. Pero la posibilidad de una espiritualidad del trabajo viene precisamente de la capacidad de realizar en él la perfecta unión de la libertad, identificada a la acción metódica, y de la necesidad —puesto que esta característica única, que pertenece al trabajo, se impone a todo pensamiento en busca de ponerle fin a la “degradante” división entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, algo que constituirá siempre un fin absoluto para Simone Weil.

Cuando llega a desarrollar una espiritualidad del trabajo, Simone Weil insistirá en el hecho de que el trabajador es por excelencia aquél que puede acceder a lo sobrenatural y recibir su luz (*Condition Ouvrière*, Coll. “Idées”, p. 361). Lo que falta son los “intermediarios” (*ibid*) capaces de orientarlo hacia lo sobrenatural. Sin embargo, el trabajo posee todas las características de un intermediario —lo que nombra *metaxu*, es decir, una realidad temporal y social que permite al alma abrirse a lo sobrenatural o que éste tome arraigo en el alma. Una misma indagación atraviesa toda la obra: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una organización social cuyo centro sería el trabajo no servil?<sup>1</sup>

Aquí tocamos la principal dificultad encontrada por Simone Weil [...]. El advenimiento de una sociedad fundada sobre el trabajo no servil es imposible sin la dominación por anticipado de la clase obrera en la producción (la dominación de una clase dominante siendo siempre necesaria ante los desquiciamientos socio-políticos que se nombran “revoluciones”), pero la gran industria no lleva en sus flancos la posibilidad de esta dominación (a causa del rebajamiento del trabajo producido por el maquinismo, y porque los trabajadores no sabrían, en semejantes condiciones, ser sino simples engranajes).

Sería —es— necesario revertir el taylorismo para lograr, en el

---

<sup>1</sup> Los *metaxu* permiten a la vez el camino ascendente del alma y el camino descendente de lo sobrenatural. Los *metaxu* desbordan el único contexto de la vida social, pero las formas de la vida social —y el trabajo en particular— juegan un papel esencial. Cf. Los artículos de Eric O. Spingsted, “Metafísica de la trascendencia y teoría de los ‘Metaxu’ en Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, diciembre 1982; y de Alain Birou, “La articulación entre lo sobrenatural y lo social en Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, marzo, 1983.

trabajo, una relación verdadera del pensamiento y de la acción, pero la gran industria no cuenta con elementos adecuados para asegurar tal cambio. Debe existir una correspondencia entre la perfección de las formas de vida social y el estado del alma de aquéllos que participan en dichas formas (tal como a la inversa existe una correlación desafortunada entre las formas degradadas de la vida social y el estado del pensamiento de los seres humanos). Como con Platón en *La República*, en *L'Enracinement* el problema de la comunidad es el del alma; y las formas —perfectas o imperfectas— de comunidades son evaluadas en relación con la manera en que permiten satisfacer las necesidades del alma. Es esta alma social lo que constituye el propósito de *L'Enracinement*, en la medida en que la obra está destinada a hacer surgir esa “especie de milagro” que sería “una forma de vida social en la cual la coerción” no destruiría “esa cosa delicada y frágil que es un ambiente favorable al desarrollo del alma” (*Écrits historiques et politiques*, p. 110).

Ante la dificultad —la imposibilidad— de encontrar, en la sociedad de su tiempo, cómo hacer reales las condiciones de posibilidad de un trabajo no servil, todo acontece como si, por una especie de anticipación (que no es sin embargo una utopía), Simone Weil hubiera acentuado el estudio de la vida social a partir de estas necesidades del alma en calidad de piedra angular de espera para el caso en que, un día, lo real ofreciera posibilidades de satisfacer estas necesidades. *L'Enracinement* trata de definir lo que sería una civilización fundada sobre la espiritualidad, pero en el momento cuando ella escribe esta obra, jamás el desgarramiento había sido tan grande, ni tan desesperante, entre las exigencias que ella formula y la realidad.

Podría decirse que Simone Weil no podía percibir, en la realidad de su tiempo, cómo ir más allá del taylorismo y del maquinismo. Esto sería algo al mismo tiempo cierto como falso. Si por un lado, en efecto, el racionalismo tomaba la forma del taylorismo, por otro lado, una racionalización paralela contribuía a remplazar el trabajo vivo por la automatización.

Este proceso, ya analizado por Marx, estaba en el centro de las

reflexiones de ciertos “inconformistas de los años 30” [...], en particular el grupo de *L'Ordre Nouveau* [*El Nuevo Orden*], cuyas tesis fueron formuladas por Robert Aron y Arnaud Dandieu, en *La Révolution nécessaire* (Grasset, 1933), —tesis retomadas por Daniel-Rops en un largo artículo: “Por un futuro humano”, publicado en la colección *L'Avenir de la science* [*El futuro de la ciencia*] (Plon, 1941). [Estos autores] al tanto de la eliminación del trabajo vivo, proponían las bases, —digamos, para simplificar— de una “civilización del ocio” en la que el tiempo disponible —y no el tiempo de trabajo— constituiría la medida de la verdadera riqueza.

Pues sucede que, Simone Weil, en pleno conocimiento de estas teorías, mostró en relación a ellas una extrema severidad, y en dos ocasiones criticó su contenido: en 1933 (o 1934), en un fragmento [inédito al escribir el autor este artículo] sobre el libro de Aron y Dandieu y, en 1942, en un artículo sobre *El futuro de la ciencia*, ataca la postura de Daniel-Rops (Cf., S., p. 177, sq).

Precisamente porque, con ocho o nueve años de intervalo, repite las mismas críticas, hay que preguntarse cuál es la constante de su filosofía que le impide considerar esta nueva racionalización (que constituye la automatización) como una solución eventual a los problemas que ella vislumbraba. ¿Qué la hace resistirse a la idea de una civilización que no estuviera fundada sobre el trabajo? Dicho de otro modo, ¿qué es lo que, en su pensamiento, resiste a la idea de una civilización que no estaría fundada sobre el trabajo?

Resulta interesante constatar que un texto de su juventud — ensayo redactado durante el invierno 29/30 y cuyo título es *Funciones morales de la Profesión* contiene ya el principio de todas las críticas ulteriores. Partamos del examen de esta larga disertación.



# CONSECUENCIAS DE LA SEPARACIÓN DEL TRABAJO Y DE LA LIBERTAD

## I - EL MODELO GRIEGO

### SEPARACIÓN DE LA LIBERTAD Y DE LA NECESIDAD.

En este ensayo puede leerse que la profesión constituye la solución al conflicto entre el individuo —con sus derechos abstractos, su libertad abstracta— y la sociedad (puramente exterior y opresiva) (“Fonctions morales de la profession”, del invierno 29-30, primer volumen de las *Obras Completas*, Gallimard). A este conflicto, Simone Weil lo nombra “la dialéctica de la adolescencia”. En efecto, la sociedad para el adolescente no aparece sino: “como un régimen egipcio, un sistema de castas, una máquina en la cual los seres humanos sólo representan los efectos materiales que producen. Ante tal mecanismo, erige su mundo interior, su vida de puro juego, juego de músculos y de pensamientos”.

En una palabra, “la oposición entre Egipto y Grecia se reproduce en cada adolescente” (*ibid.*). Egipto es el sistema de castas que conforma la sociedad; Grecia el momento de la libertad interior pura, en el cual uno es un fin para sí mismo y los demás; donde se vive en la independencia y el ocio. Es el momento griego el que va a sufrir la crítica, que provee el principio mismo del rechazo de una civilización del tiempo libre.

Grecia, en efecto, vio el trabajo como algo servil. Las ocupaciones dignas del hombre eran la política, la elocuencia, los juegos, las artes, la geometría y la filosofía. ¿Qué reprocha Simone Weil a los griegos? No haber guardado otra imagen positiva del trabajo que la pura actividad; lo cual define al deporte, por ejemplo:

“El atletismo es la parte del trabajo no regulada por un objeto” (*op.cit.*).

Puesto de otra forma, la parte del “trabajo” que los griegos valoran, es la actividad en la medida en que ésta no tiene relación

alguna con la necesidad, en la medida en que no es, finalmente, un trabajo, sino exactamente lo contrario: el ocio. La necesidad recae enteramente del lado del trabajo, por tanto, del lado del esclavo.

¿Por qué ésta escisión entre libertad y trabajo en el mundo griego? Precisamente porque, a partir del momento en que la actividad ya no se encuentra reglada por un objeto, a partir de que está aislada de la necesidad, el trabajo por su parte no es sino sumisión a esta necesidad, bajo forma servil. Al no verse reglamentadas por un objeto (en particular el objeto de la satisfacción de las necesidades), la actividad corporal y el espíritu pensante<sup>2</sup> dejan de estar consagradas a más nada sino a lo que tiene su fin en sí (lo que Aristóteles llamaba *praxis*<sup>3</sup>), dejando la actividad laboriosa (es decir la producción que tiene su fin fuera de la actividad en sí: la *poiésis*<sup>4</sup>), al esclavo o al artesano.

#### *SUPERACIÓN DEL MODELO GRIEGO.*

Podría resumirse el constante esfuerzo de Simone Weil de esta forma: con su filosofía del trabajo, ella quiso ir más allá de esta oposición entre *praxis* y *poiésis*. Por un lado, Simone Weil pone el actuar (*praxis*) por encima del producir (*poiésis*). Lo que hay que tomar por fin, es la dignidad del trabajo (de la actividad) y no el valor (de lo producido, como sucede con el trabajo en la fábrica, donde el producto tiene más valor que la actividad; lo cual define propiamente la *poiésis*). Es “por su relación con el hombre que lo ejecuta” que el trabajo manual debe convertirse en el más alto valor (*O.L.*, 137). El fin de la *praxis*, es el perfeccionamiento del agente.

Empero, a lo que se le otorga valor es a una acción que exige

---

<sup>2</sup> Puesto del lado de la pura libertad, del ocio.

<sup>3</sup> Para Aristóteles, la *praxis* es una actividad que no produce ninguna obra distinta al agente, una actividad que es su propio fin en sí. Su fin es el perfeccionamiento del agente mismo. Incluso si se trata de actividades que producen algo exterior a ellas mismas, su fin es inmanente. Es el ejercicio mismo lo que constituye el fin (por ejemplo, la danza o tocar un instrumento).

<sup>4</sup> La *poiésis* es una acción que se realiza en una obra exterior al agente. Tiene un fin distinto a ella misma. Es la actividad técnica (construir una casa por ejemplo), actividad imperfecta, según Aristóteles, porque va tras un fin que le es externo.

móviles que no sean subjetivos sino impersonales [...]. No es, por lo tanto, el trabajo vivo como actividad subjetiva lo que se encuentra valorizado; el consentimiento a la necesidad debe tener más peso que el proyecto del individuo [...].

Pero esta necesidad no es exterior (como en la *poiésis*) a la actividad, puesto que la actividad en sí se deja reducir a un juego de necesidades tan pronto se hace metódica. Así, es sobrepuesta la oposición de la *praxis* y de la *poiésis*. El individuo puede al mismo tiempo librarse a una actividad cuyo valor reside en la acción en sí (*praxis*) y no en la producción, e inscribir su acción dentro del marco de un orden exterior. Actividad y necesidad se unen de forma tal que la necesidad ya no es servil, ni la actividad vacía, puesto que la actividad metódica del cuerpo y del pensamiento, por un lado, y el orden de la necesidad sobre la cual opera esta actividad, por otro, se encuentran en perfecto acuerdo. Al dejar de ser la necesidad externa a la actividad, ya no resulta esclavizante para esta actividad. Ésta, por ese hecho, no tiene ya por qué escapar a la necesidad como si fuera su otro alienante que la somete, librándose así a un funcionamiento vacío, el de la subjetividad librada a sí misma. La actividad metódica penetra la necesidad insertándose en ella, y la actividad vacía se convierte en actividad libre. La necesidad compenetrada de actividad metódica, tanto pensante como corporal, exige, en lo sucesivo, consentimiento en lugar de sumisión.

Una actividad sin necesidad no es libre sino vacía, una necesidad carente de actividad metódica es esclavizante. De la misma manera, cuando el trabajo y el tiempo libre se oponen, escindidos en dos campos antagonistas, la libertad es absurda y el trabajo es servil. Tal es, según Simone Weil, el modelo griego.

Por consiguiente, ¿qué es el trabajo libre? Es “el cuerpo de atleta y el espíritu geométrico tomando como objeto la satisfacción de las necesidades” (*Funciones morales de la profesión*) y “el trabajo ya no está definido por el solo punto de vista de lo heterónimo, como simple consecuencia de las necesidades, simple dependencia del hombre; no más de lo que se define por la sola actividad: “el

trabajo es una relación entre la actividad y la necesidad” (*op. cit.*).

### *EL MODELO GRIEGO DEVUELTO.*

Para Simone Weil el “modelo griego” puede y debe ser “rechazado” y es en *Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad* que establece el nexo entre las “actividades en apariencia más libres” y las que están sumisas a las exigencias de la necesidad:

“Incluso las actividades en apariencia más libres, ciencia, arte, deporte, no tienen valor sino en la medida en que imitan la exactitud, el rigor, el escrúpulo propio de los trabajos, e incluso los exageran. Sin el modelo que les otorgan (...) el obrero, el herrero, el marino quienes trabajan como se debe (...) caerían en lo puramente arbitrario” (*O.L.*, p. 114).

Basa esta actitud en su disposición a pensar que “son los obstáculos contra los que se choca y tiene uno que superar los que otorgan la oportunidad de vencerse a sí mismo” — y sólo las cosas de la materia pueden constituir un obstáculo. Las actividades desinteresadas no podrían por tanto alcanzar su pleno valor sino en una civilización del trabajo. Así sería en el arte:

“...cristalizaría en obras la expresión de este feliz equilibrio entre mente y cuerpo, entre hombre y universo, que no puede existir en acto sino en las formas más nobles del trabajo físico; por lo demás, incluso en el pasado, las obras de arte más puras siempre expresaron el sentimiento, o, más exactamente, el presentimiento de semejante equilibrio” (*op.cit.*, p. 139).

“El presentimiento”, es decir, una expresión aún inacabada, que le corresponde a una civilización del trabajo llevar a su perfección, dándole al mayor número la posibilidad real de expresar este “sentimiento”.

Igualmente, el deporte, en tanto que actividad desinteresada, sería una actividad subordinada en una civilización del trabajo:

“El deporte tendría por fin esencial darle al cuerpo humano esa levedad y (...) fluidez que lo hace penetrable al pensamiento,

permitiéndole a este entrar directamente en contacto con las cosas” [por tanto con los obstáculos, como en el trabajo] (*ibid.*).

## II - FIGURAS ENGENDRADAS POR LA SEPARACIÓN DEL TRABAJO Y DE LA LIBERTAD

La separación del trabajo y de la libertad, o de la actividad y de la necesidad, conduce a *cuatro figuras*:

1) Figura de *la servidumbre: el esclavo*. Trabaja pero no confronta solamente la necesidad en las cosas sino que se encuentra librado primero a la voluntad ajena:

“En la medida en que un hombre depende de otros hombres, su vida escapa no sólo a sus propias manos sino a su propia inteligencia; (...) en lugar de combinar y actuar, tiene que rebajarse a suplicar o a amenazar; y el alma cae en los abismos sin fondo del deseo y del temor”(O.L., pp. 127-128).

Al verse liberado del obstáculo de la materia, uno se arriesga a verse sometido a la voluntad de los demás hombres. Y como no puede “penetrarse ni manejarse el pensamiento humano desde fuera” (*ibid.*) —cosa que se puede<sup>5</sup> hacer en relación a la materia—, como es imposible, ante el pensamiento ajeno, combinar, juzgar y decidir —en la misma forma en que se hace frente a la necesidad material—, se ve uno librado a las pasiones (temor, deseo) y al comportamiento mágico (rebajarse, suplicar, amenazar).

2) Figura de *la libertad ilusoria: el hombre de ocio*. Se encuentra liberado del trabajo y de la autoridad ajena pero está sujeto a sus pasiones puesto que la libertad separada de la necesidad es arbitraria. Así es el hombre griego, hombre “libre” [...] Ser libre es no tener que trabajar, no tener que obedecer ni dar órdenes. A lo cual Simone Weil opone:

---

<sup>5</sup> Cuando, como sucede con el obrero moderno, la ejecución de la labor es pensada en todos sus detalles por otro, cuando la actividad corporal se encuentra hecha sumisa en sus gestos más ínfimos a una voluntad ajena, la esclavitud es total, puesto que el pensamiento y el cuerpo no encuentran más obstáculos en la materia, sino que son solamente la cristalización de la voluntad y del pensamiento de otro. El hombre no puede ni siquiera ser un hechicero para el hombre y hacer doblarse al otro con súplicas y amenazas.

“Aún cuando el hombre dejara de estar sometido a las cosas y a los demás hombres por los deseos y los peligros, no estaría sino incluso más librado a ellos [al deseo y al miedo] por las emociones que lo atacarían de forma visceral y de las que ninguna actividad regular lo protegería” (O.L., pp.114-115). [...] “Un pueblo de ociosos podría muy bien divertirse dándose a sí mismo obstáculos, ejerciéndose en las ciencias, artes, juegos; pero los esfuerzos que proceden de la fantasía por sí sola no constituyen para el ser humano un modo de dominar sus propias fantasías” (op.cit., p. 114).

3) Figura de *la libertad ilusoria unida al despotismo ejercido sobre los demás: el amo*. Es la figura más negativa porque al despotismo que ejerce sobre los demás está asociada la servidumbre del individuo a sus propios caprichos.

No puede decirse, como con Hegel, que la figura del esclavo sea la más positiva y que ésta sea el factor del desarrollo histórico conducente a la liberación, puesto que únicamente la confrontación con la necesidad en las cosas es liberadora. El hecho de que el esclavo sea dependiente de la voluntad ajena le impide que el trabajo servil sea formador y liberador. Esta debilidad del esclavo no sabría convertirse en fuerza o en libertad. No hay pues, en Simone Weil, una dialéctica del amo y del esclavo. La confrontación de una debilidad sometida y de un ocio que transforma al sujeto en tirano de sí mismo no constituye un motor de la historia.

4) Figura de *la edad de oro: los pueblos primitivos*. Es la edad antes del conocimiento de la necesidad; en ella los hombres se encuentran librados a la mentalidad mágica. La idea de necesidad difícilmente puede formarse. La actividad está dominada por una habilidad que no es ni metódica ni laboriosa. ¿Por qué? “Porque los movimientos del cuerpo vivo juegan el primer papel en la lucha contra la naturaleza” (op.cit., p. 120). La naturaleza parece solamente obedecer a los deseos o rechazarlos. Piensa que para que desaparezca esta mentalidad mágica habría que dejar que “el cuerpo vivo pase a un segundo plano y que los instrumentos inertes pasen al primero” (op.cit., p. 121).

RECAPITULANDO:

1. *el esclavo* —librado a la voluntad ajena.
2. *el ocioso* —lo arbitrario de la libertad separada de la necesidad sometiéndola a sus pasiones.
3. *el amo* —la figura más negativa, despotismo sobre los demás y esclavitud ante sus propios caprichos.
4. *los pueblos primitivos* —librados a la mentalidad mágica antes del conocimiento de la necesidad.

## RECHAZO DE UNA CIVILIZACIÓN DEL TIEMPO LIBRE

### *I - CRÍTICA DE LAS FORMAS CONTEMPORÁNEAS DEL MODELO GRIEGO*

*“EL ORDEN NUEVO” Y LA SOCIEDAD DUALISTA*

[...]

Lo que permite la libertad de los hombres, según Aron y Dandieu, no es otra cosa sino el residuo muerto de sus propias creaciones. El verdadero problema de una revolución sería lograr que los hombres cesasen de estar al servicio de las cosas que ellos mismos han inventado. Simone Weil resume así la solución propuesta por Aron y Dandieu:

“Basta a sus ojos separar completamente la esfera de la actividad automática y la de la actividad creadora, lo cual resulta, según ellos, tanto más fácil desde que la primera puede, gracias al progreso técnico, ser reducida a casi nada. El trabajo no calificado sería ejecutado, ya no por algunos desheredados durante su vida entera, sino por todos los jóvenes a lo largo de algunos años de ‘servicio civil’; el resto de la existencia sería consagrada al trabajo calificado y sobre todo al ocio... Este trabajo industrial no calificado tendría una organización muy centralizada... Al contrario, en el ámbito de la actividad creadora, todo sería descentralizado hasta el extremo<sup>6</sup> (*Fragmento sobre el ‘Nuevo Orden’*).

---

<sup>6</sup> Esta esfera estaría en manos de la *corporación* compuesta de quienes toman parte en la producción.

Más allá del espíritu quimérico y peligroso<sup>7</sup>, es el modelo griego lo que se pone en entredicho, es decir, la separación de la esfera del trabajo socialmente necesario, mas no calificado, y la de la actividad creadora consagrada en parte al trabajo calificado y sobre todo al ocio.

En una sociedad dualista como ésta, las dos esferas estarían organizadas de manera diametralmente opuesta. La esfera de la necesidad sería en realidad la de la esclavitud. La idea de un “servicio civil” es inaceptable para Simone Weil:

“Un pueblo sometido a un corto periodo de trabajo obligatorio y no remunerado no trabajaría realmente como no fuera bajo la presión de un poder central despótico y bajo amenaza de terribles castigos” (S., p. 179).

Respecto a la esfera de la libertad creadora, se trataría en realidad del “ocio desmoralizante” que dejaría a la gran masa expuesta a una existencia de bovino. [Y] añade Simone Weil:

“En cuanto a los largos años de ocio, habría que ser muy ingenuo para no pensar que algunos los consagrarían al único juego que en verdad apasiona a los hombres, el juego cuyo objeto es el dominio sobre los seres humanos” (*Ibid.*, pp. 179-180).

Resulta interesante ver —por esta vez— a Simone Weil retomar el punto de vista freudiano según el cual el trabajo absorbería un potencial de energía considerable, energía que, en ausencia de este desahogo tomaría la forma de la agresión del hombre contra el hombre.

#### *LA REDUCCIÓN DE LA DURACIÓN DEL TRABAJO...*

Quedan las críticas a las proposiciones relativas a la reducción de las horas de trabajo. El único lugar donde Simone Weil considera esta reducción de forma positiva tiene que ver con un plan de “re-enraizamiento obrero” en el cual está previsto que:

“El trabajo sería de sólo medio día, consagrándose el resto del tiempo

---

<sup>7</sup>La centralización del área de la producción no calificada y la organización jerárquica de las corporaciones llevaría al Estado totalitario.



a los nexos de camaradería, de florecimiento de un patriotismo de empresa, a conferencias técnicas para hacerle comprender a cada obrero la función exacta de las piezas que produce y las dificultades vencidas por el trabajo ajeno, a conferencias geográficas para hacerle comprender dónde van los productos que ayudan a fabricar... A esto se añadiría la cultura general” (*L’Enracinement*, pp. 98-99).

Es decir, liberar tiempo... para trabajar mejor en la empresa. Lo cual también significa eliminar la separación entre la esfera del trabajo y la del no-trabajo.

Por todos lados nos encontramos con la denuncia del modelo griego [...]:

“Algunos anuncian una disminución, por lo demás ridículamente exagerada, de la duración del trabajo; pero convertir a un pueblo en una masa de ociosos que serían esclavos durante dos horas al día no es deseable, aun si ello fuera posible, ni moralmente posible, cuando materialmente lo fuera. Nadie aceptaría ser esclavo dos horas” (“Experiencia de la vida en la fábrica” en *Condition Ouvrière*, 1941, pp. 344-345).

[...] El mismo individuo no puede ser “una hormiga durante sus horas de trabajo” y “un ser humano durante sus horas de ocio” (*Fonctions morales de la profession*). No basta con disminuir el tiempo durante el cual un ser humano es esclavo para hacer de él un ser libre. Al contrario, mientras más corto es el tiempo de esclavitud, más insoportable se hace [...].

Hay por lo tanto varios niveles en la crítica de la sociedad del tiempo libre. Primero porque una sociedad en la que se trabaja demasiado poco libraría a los hombres al ocio desmoralizador, es decir, a sus pulsiones agresivas. Después, porque semejante sociedad agravaría la división del individuo. En fin, existe en Simone Weil un rechazo a la idea de que los progresos técnicos, en sí, llevarán a una sociedad de tiempo libre...

Entre los procedimientos que se le ofrecen al hombre para producir más con menos esfuerzo, está “la sustitución del trabajo muerto al trabajo vivo”, sustitución que consiste en “confiar a la materia lo que parece ser el papel del esfuerzo humano” (*Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*, p. 73). El maquinismo es una etapa de esta sustitución. La última etapa corresponde a la técnica automática, cuyo principio “reside en la posibilidad de confiar a la máquina no sólo una operación siempre idéntica a sí misma, sino además un conjunto de operaciones variadas” (*ibid.*).

¿Qué puede razonablemente esperarse del desarrollo de la técnica automática? Ciertamente, no la supresión completa del trabajo humano, aunque semejante técnica, admite Simone Weil, pueda “desarrollarse indefinidamente” (*op.cit.*, p. 75). “La técnica no puede liberar al hombre del trabajo puesto que sólo el trabajo humano puede adaptar a ciertos fines las propiedades de la materia inerte, siempre ciegas e indiferentes” (*op. cit.*, p. 73).

Por el contrario, esta técnica puede liberar al individuo cuando permite reemplazar al hombre en las tareas más dolorosas. Simone Weil es constante sobre este punto (*Ibid.*, p. 159; *Condition...* p. 348; *L'Enracinement*, pp. 79-80; *Cahiers*, I, pp. 64-65).

En todo caso, los gérmenes de liberación que contiene la técnica automática no se dan sin inconveniencias. Los efectos positivos de la automatización se convierten en su contrario. Este proceso aparece descrito de la siguiente forma:

◆ la disminución del trabajo, debido a la automatización, conlleva más gasto de trabajo difícil y degradante en las ramas no automatizadas (por ejemplo, en las minas donde se extraen los metales con los que se fabrican las máquinas automáticas). Vuelve aquí a aparecer a gran escala (que puede ser internacional), el modelo griego: la liberación de algunos tiene por condición la exacerbación de la esclavitud de otros (*Reflexiones sobre las causas de la opresión y de la libertad*, pp. 76 y 159).

◆ la automatización expone también a la necesidad de producir sin límite (las máquinas automáticas son ventajosas si producen en cantidad masiva). De lo cual se deriva la creación de falsas necesidades. Destinada a satisfacer las necesidades esenciales, la automatización suscita al infinito deseos superfluos. Libera al obrero para esclavizarlo al consumo y hacer de esto la esfera dominante. Donde se transparenta de nuevo el modelo griego en el cual el usuario domina y donde el productor queda subordinado. Mientras que, dice Simone Weil, una sociedad ideal no sería aquélla en la que dominara el interés (material) del consumidor, sino, por el contrario, aquélla en la que dominara “la dignidad del ser humano en el trabajo, lo cual es un valor espiritual” (*E.*, p. 103).

◆ finalmente, con la creación de necesidades artificiales, la sociedad automatizada crea por sí misma trabajo superfluo. La producción de lo superfluo, puesta sobre el mismo plan que el de lo necesario, se transforma, a su vez, en incremento de la cantidad de trabajo necesario. Destinada a liberar del trabajo necesario degradante, la automatización crea trabajo superfluo (¡que hace pasar por necesario!).

En semejante sociedad, producción, consumo y trabajo humano se encuentran desviados de su fin.

## II CUADRO TEÓRICO DE LA SOCIEDAD MENOS LIBRE

Pero, bajo estos argumentos de tipo socio-económico, hay que buscar una razón más profunda. La automatización haría caer a la necesidad totalmente del lado de la materia y la necesidad quedaría totalmente ausente de la mente:

“Podría concebirse, a título de límite abstracto, una civilización en la cual toda actividad humana, en el ámbito del trabajo como en el de la especulación teórica, estaría sumisa hasta en el detalle a un rigor enteramente matemático, y ello sin que ningún ser humano comprendiera de bien a bien lo que estaría haciendo; la noción de necesidad entonces estaría ausente de todas las mentes de forma radicalmente distinta a como lo está entre los pueblos primitivos” (*O.L.*, p. 126).

La comparación con las poblaciones primitivas no es solamente una imagen. En ciertos aspectos, Simone Weil ve en la automatización algo análogo al regreso de la dominación de la naturaleza sobre el primitivo. Gracias a la técnica automática, el ser humano no escaparía a los caprichos de una naturaleza ciega como no fuera para librarse a la necesidad no menos ciega de una segunda naturaleza. La automatización de la vida contemporánea descrita en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad...*, sistematización por medio de la cual el poder del pensamiento individual es reemplazado por regularidades establecidas en las cosas, “que constituyen el equivalente de lo que sería el pensamiento colectivo si la colectividad pensara” (*O.L.*, p. 145).

La cohesión de la ciencia está asegurada por signos; la economía está reglada por la moneda; las funciones de coordinación y de dirección están aseguradas por la organización burocrática. No le quedaría al maquinismo más que transformarse en un sistema enteramente automatizado para que el poco trabajo subsistente se desplazara del universo de la materia al universo de los signos (con emergencia de la función de control-vigilancia). La paridad de contacto con la materia en el trabajo logrará el proceso de sustitución de los signos a lo real, sustitución tan desconfiada por parte de Simone Weil.<sup>8</sup> La sociedad automatizada sería entonces una sociedad sin posibilidad de *metaxu* [ver, arriba, la primera nota] puesto que la escisión entre actividad individual libre y necesidad material sería completa.

En fin, la sociedad automatizada es simétrica en relación a la primitiva. Ésta estaba más acá de la necesidad, de ahí el reino de la magia. Aquélla estaría más allá de la necesidad, de ahí el reino de lo absurdo. Es cuando los instrumentos inertes pasan al primer plano de la relación a la naturaleza que el reino de la magia termina. Pero es cuando los instrumentos inertes y perfeccionados constituyen una segunda naturaleza (un verdadero “reino técnico”)

<sup>8</sup> Estos análisis de Simone Weil (en las páginas 145sq. de *Reflexiones...*) constituyen un desarrollo muy sistematizado de las páginas que Marx consagra al fetichismo, en el primer libro del *Capital*. Marx no analizaba sino el carácter de fetiche de la mercancía, que tenía no obstante como consecuencia transformar toda la realidad social en relación entre las cosas. Simone Weil retoma y prolonga este análisis poniendo el acento sobre el desarrollo de una realidad que se ha hecho prácticamente autónoma en relación al individuo, lo cual desemboca en la supeditación de todas las actividades individuales a

que se tambalea uno de nuevo en la magia.

Mientras la actividad corporal resulta dominante en la lucha contra la naturaleza, la idea de necesidad no puede formarse. Cuando la actividad corporal y el pensamiento quedan totalmente excluidas de la transformación de la naturaleza, a partir de que la necesidad se ha cristalizado en procesos puramente materiales y ciegos, la actividad y el pensamiento (cf. *O.L.*, p.145) quedan librados al absurdo.

La automatización representaría, para Simone Weil, el último avatar —y el más perfecto— de un pensamiento separado del individuo, cristalizado en un mecanismo enteramente objetivo. Última y monstruosa escisión de la necesidad material hecha autónoma, totalmente separada de la actividad individual, y del pensamiento libre de toda necesidad, es decir, libre solamente para la fantasía, el absurdo, el vacío, la locura. Al no ser la técnica automática propensa, por naturaleza, a poner en acción la reflexión metódica, sino al contrario, propensa a excluir esta reflexión para reemplazarla con actividades conformes al método o por actividades desligadas a toda necesidad (desinteresadas), pensamiento y actividad se verían libradas a la extravagancia.

Se entiende mejor, desde esta perspectiva, el interés de Simone Weil por toda reflexión que permita entrever una transformación técnica que nos haría al mismo tiempo salir de un maquinismo alienante (el de la gran industria) y escapar a un automatismo falsamente liberador [...]

**RECAPITULEMOS.** Volvemos a encontrar las distintas posibilidades abiertas por el modelo griego de escisión al seno mismo de la actividad, de la libertad y de la necesidad. O sea:

---

su funcionamiento reificado: pensamiento, trabajo, coordinación y dirección en el trabajo y en la economía, armonía de las relaciones entre los hombres, toda esta actividad viva (que proviene de los individuos y de las relaciones que establecen entre ellos) es recubierta, puesta al revés y reemplazada por mecanismos ciegos que, dice Simone Weil, “imitan hasta confundirse con ella el esfuerzo del pensamiento” (*O.L.*, 145), y, podría decirse de forma más general, el esfuerzo propio de la actividad individual. Así, Simone Weil escribe, a propósito de las máquinas automáticas, que éstas “parecen presentar el modelo del trabajador inteligente, fiel, dócil y concienzudo” (*ibid.*).

1) *Una repartición de la libertad y de la necesidad entre distintos individuos.* Por ejemplo, el servicio civil de Aron y Dandieu, que libera a algunos de la necesidad del trabajo para sumir a los demás en una labor degradante. Los que son “libres” combinan aquí las figuras del amo y del hombre de ocio; es la tiranía sobre el prójimo unida a la libertad ilusoria.

2) *Toda la libertad pasa del lado de los seres humanos y toda la necesidad del lado de las cosas.* Por ejemplo, la automatización, que transforma la libertad en residuo irreconocible, expondría a todo un pueblo a una necesidad material opresiva y misteriosa. El hombre “libre” combina aquí las figuras del hombre de ocio y del primitivo; esto es, la libertad ilusoria junto a la mentalidad mágica.

3) *Libertad y necesidad se encuentran repartidas en el seno mismo de la existencia del individuo.* Por ejemplo, la reducción de la duración del trabajo. En el mismo individuo se reúnen el esclavo y el hombre de ocio; que trata del trabajo esclavizante unido al ocio desmoralizante y a la fantasía.

## ACTUALIDAD E INACTUALIDAD DE SIMONE WEIL\*

Esta parte tomará parcialmente la forma de una confrontación de las ideas de Simone Weil con las tesis desarrolladas por André Gorz (en particular en sus dos últimos libros: *Adieux au prolétariat*, Ed. Galilée, 1980, reed. coll “Points” y *Les chemins du paradis* [*Caminos del paraíso*], Ed. Galilée, 1983). Dos razones justifican esta confrontación. Primero, para ambos, la crisis del capitalismo no anuncia ningún mundo nuevo ni prepara en ningún sentido a los trabajadores para tomar las riendas de los modos de producción tal cual éstos son, de forma que posibilite edificar una sociedad libre; segundo, Simone Weil permanece guiada por la inspiración del movimiento socialista tradicional. Considera posible la realización de un trabajo libre con el cual el individuo podría identificarse y se pregunta en qué condiciones es posible la dominación del obrero sobre los medios y los fines de su actividad en la esfera del

---

\* Publicado en los *Cahiers Simone Weil* de diciembre, 1987, p. 406-417.

trabajo necesario. Por su parte, André Gorz abandona esta creencia y la pregunta de Simone Weil.

## I. ACTUALIDAD

### *LA ABOLICIÓN DEL TRABAJO NO SERÍA EN SÍ LIBERADORA*

1. La libertad no puede ser el resultado de una mutación tecnológica.
2. La automatización incurre en el riesgo de transformar el ocio en consumo forzado —convirtiéndose en una ocupación asimilable a un trabajo que merece salario con el fin de que el proceso de producción pueda continuar<sup>9</sup>— (Groz, A., *Les chemins du paradis*, p. 83 y ss.).
3. La reducción de la duración del trabajo no es en sí misma liberadora. Esta reducción no contribuirá a la liberación de los individuos sino en la medida en que el tiempo liberado no sea tiempo vacío, no se vea rellenado por una organización de ocios enajenante.

Sin embargo, Simone Weil no percibe lo suficientemente que la reducción del tiempo de trabajo es uno de los factores que inciden sobre una transformación de las condiciones de trabajo. “Nadie aceptaría ser esclavo dos horas al día” afirma Simone Weil. Justamente, podría decirse, la reducción de la duración del trabajo hará inaceptable el trabajo degradante. La experiencia de la libertad rebotará necesariamente sobre la esfera del trabajo (Adret, *Travailler deux heures par jour*, Ed. de Seuil, coll. “Points”).

### *RECHAZO DE UNA SOCIEDAD DUALISTA*

Una sociedad dualista está compuesta, de un lado, por un nódulo de asalariados estables, calificados, bien pagados y protegidos, y, del otro, por una masa de sub-proletarios sin estatus, subempleados, empleados temporalmente en oficios poco calificados y mal pagados (personal de supervisión, de limpieza, doméstico, etc.), es decir típicamente el trabajo llamado de “reproducción” que era el de los esclavos de la antigüedad y el de una abundante

---

<sup>9</sup> Posibilidad vislumbrada igualmente por Hannah Arendt en *La condición del hombre moderno*.

domesticidad.<sup>10</sup> Gorz caracteriza tal sociedad, que constituye una amenaza muy real, como “sud-africanización”. En tal sociedad, en efecto, todo sucede como si los expulsados de la producción “se disputaran el privilegio de vender sus servicios personales a los que conservan un oficio, un ingreso, un salario estable y cómodo” (*Le modèle américain et l’avenir de la gauche*”, en *Autogestions*, n°19, mayo, 1985, p. 12). Simone Weil habría visto, en semejante sociedad, una nueva versión del modelo griego de la sociedad esclavista; la liberación de unos pesando sobre la servidumbre de los demás.

*DURACIÓN DEL TRABAJO QUE SE MANTIENE ELEVADO DE FORMA ARTIFICIAL PARA LA PRODUCCIÓN DE LO SUPERFLUO*

La utilización de los progresos técnicos para producir más provienen del hecho de que todas las actividades están puestas sobre el mismo plan; reproducción de lo útil y de lo inútil, de lo necesario y de lo perjudicial. El sistema económico tiende entonces a funcionar de forma tal que parece tener por único fin dar trabajo, producir para hacer trabajar independientemente de la utilidad del trabajo provisto, sin que preocupe la utilidad, el valor, la significación de lo que es reproducido. Ahora bien, como escribe André Gorz, en una fórmula que sin duda Simone Weil no habría rechazado: “Cuando una sociedad produce para trabajar en lugar de trabajar para producir, es el trabajo en general lo que se convierte en un sinsentido” (Gorz, A., *Adieux au prolétariat*, p. 100).

## II. INACTUALIDAD

*LA AUTOMATIZACIÓN ACABA CON TODO TRABAJO*

Según Simone Weil, la automatización puede y debe suprimir los trabajos degradantes. Ahora bien, en su forma actual, la automatización no suprime solamente los trabajos menos calificados sino que tiende a suprimir todo trabajo, lo cual debe

---

<sup>10</sup> Por contraposición al trabajo productivo, el trabajo de reproducción es aquél en el cual el resultado no puede ser conservado, ni acumulado (limpieza, mantenimiento, preparación de alimentos). Dichos trabajos, que tienen que ser hecho y rehechos diariamente sin dejar logros, solían ser las labores de los esclavos en la antigüedad.



ser comprendido en su sentido doble (Gorz, A., *Les chemins du paradis*, p. 73).

1) La informatización y la microelectrónica economizan tiempo de trabajo. Todas las encuestas que versan sobre los efectos de la automatización sobre el trabajo conducen a prever, en quince o veinte años, una disminución de más de la mitad de la cantidad de trabajo asalariado, manual o no-manual, en el sector industrial o en el administrativo.

2) El trabajo, allí donde subsiste, “no implica ya un cara a cara del obrero con la materia. La transformación de ésta no resulta ya en una actividad inmediata y soberana” (*Ibid.*, p. 73). Es decir que la automatización suprime los oficios, la confrontación del hombre con la necesidad en las cosas, para sustituirle una simple relación con los signos.

Es cierto que Simone Weil había contemplado esta situación que provenía, según ella, de un mal camino que no debía tomarse. A sus ojos, el taylorismo y el fordismo no eran irreversibles. Pensaba, igualmente, que la automatización no era inevitable. La experiencia ha mostrado que el taylorismo y el fordismo sí eran irreversibles y que el regreso a un modo de producción en el cual serían reconstituidos los oficios en pequeñas unidades de producción es algo que se desprende de la utopía. Por lo menos, la esfera del trabajo socialmente necesario no podría ser organizada de semejante forma (*op.cit.*, p. 137 sq.).<sup>11</sup> Con más razón no puede pedírsele a la automatización que reconstituya el profesionalismo de los oficios ya suprimidos por la fase precedente.

La automatización tiene, sobre todo, el efecto de trivializar las tareas. Para ser exacto, habría que decir que la automatización de

---

<sup>11</sup> Subrayo porque Simone Weil no contempló jamás sino *una sola esfera* de trabajo, la del trabajo necesario. *Nota Crítica*: Ya llovió sobre mojado desde que Robert Chenavier escribió esto. No compro la idea de que a estas alturas no sea posible, precisamente, “un modo de producción en el cual serían reconstituidos los oficios en pequeñas unidades de producción”, aunque se desprenda de la utopía, que sirve para apuntar el camino en su dirección, si no siempre, o, rara vez, llegar a ella.

los oficios fue posible porque éstos han sido eliminados en parte de la gran producción socializada. En la esfera del trabajo necesario, la trivialización de las tareas es, pues, doblemente inevitable. Éstas han sido automatizadas y la automatización refuerza la trivialización.

Semejante evolución técnica va a contrapelo de aquella apropiación posible de la producción social por los obreros anhelada por Simone Weil. La marginalización del trabajo necesario que resulta de disminuir la cantidad de trabajo, y la trivialización de las tareas, convierten en utópicas las ideas de poder obrero, de administración de la producción por los productores asociados y las ideas de autogestión, por lo menos en lo que concierne *la esfera del trabajo socialmente necesario*.

Lo cual permite concluir que, sobre este punto, Simone Weil se mostró muy tributaria de las ideas del movimiento anarco-sindicalista (“Simone Weil y el sindicalismo revolucionario”, *Cahiers Simone Weil*, diciembre 1980, pp. 256-262) [...]. También se puede decir que heredó ciertas concepciones de Marx<sup>12</sup> según las cuales el proletariado (y cada proletario en particular) debe poder convertirse en amo de la totalidad de sus capacidades. Marx creyó en la posibilidad de hacer coincidir desarrollo de capacidades individuales en el trabajo y desarrollo de fuerzas productivas, cuando vio nacer esta clase de obreros de oficios que se convertirían en los protagonistas del anarco-sindicalismo. Al respecto señala Gorz:

“Ahora bien, Marx se equivocó (...). Se sabe que sucedió exactamente lo contrario (...) La ascendencia de los obreros profesionales, su poder en la fábrica, su proyecto anarco-sindicalista no habrán sido sino un paréntesis que el taylorismo, después la organización científica del trabajo y finalmente la información y la robótica, habrán cerrado” (Gorz, A. *Adieux au prolétariat*, pp. 34-35).<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Ciertas concepciones puesto que hay otras en Marx, al final del libro III del *Capital* en particular.

<sup>13</sup> Es interesante notar que, en los sesenta, S. Mallet, *La nouvelle classe ouvrière*, Ed. Du Seuil; R. Richta *La Civilisation au carrefour*, Ed. Anthropos, reed. Seuil, coll. “Points”; y A. Gorz mismo *Stratégie ouvrière et neocapitalisme*, Ed. du Seuil, pensaron “que el perfeccionamiento de las técnicas de producción y su automatización iban a suprimir el trabajo no calificado y sólo subsistirían obreros técnicos de nivel relativamente elevado, con una visión global de los procesos técnico-económicos y capaces de autogestionar la producción”, Gorz, A., *Adieux au prolétariat*, p. 34. Se equivocaron, como lo subraya André Gorz.

En vista de que las ideas desarrolladas por el anarco-sindicalismo iban a la par con el elitismo profesional, fue posible, para los ideólogos de este movimiento, concebir la abolición de la división de la actividad en el trabajo manual e intelectual. Después de que el taylorismo y el fordismo pusieran fin a esta esperanza, es necesario constatar hoy por hoy que la disminución de la cantidad de trabajo necesario, la destrucción de los oficios y la trivialización de las tareas son irreversibles.

Querer ligar necesidad y libertad dentro de la esfera del trabajo socialmente necesario se ha convertido en algo imposible puesto que el trabajo vivo se verá cada vez más marginal dentro de tal esfera, descalificado, trivial y precario.

#### *NUESTRO DILEMA*

La cuestión de una “civilización del trabajo” parece hoy anacrónica si por ésta se entiende la reconciliación del hombre con la producción de lo necesario. La opción ya no es entre una sociedad del trabajo y una de tiempo libre sino entre sociedad de desempleo y otra de tiempo libre (Gorz, A., op.cit., 195).

Una sociedad de desempleo, es decir, esta sociedad dualista que Simone Weil rechazaba, por tratarse de una sociedad fundada sobre el empleo pleno de por vida de una minoría y sobre la inactividad (o el trabajo precario) de los demás. Pero como no es posible imaginar una sociedad que, fundada sobre el desarrollo técnico que conocemos actualmente, garantice un empleo pleno a todos los individuos de por vida, se hace necesario, a partir de la situación actual, definir lo que sería una sociedad no servil.

Libertad y necesidad no pueden ser totalmente separadas sin que la primera resulte una libertad vacía o sin que las capacidades que puedan ser utilizadas resulten muy estrechas. Sobre este punto Simone Weil tiene razón. Sin tener en cuenta que el trabajo en sí puede ser una necesidad y, por qué no, la primera.

En todo caso, el trabajo no puede ser, sino muy excepcionalmente, la primera necesidad en la esfera de la producción de lo necesario. Querer integrar la libertad *a la esfera del trabajo necesario*, como hubiera querido Simone Weil, no es ni posible ni deseable ya que la esfera del trabajo necesario no puede convertirse en el área de florecimiento de la autonomía para todos por igual. Sin duda, lo penoso, monótono y opresivo debe ser eliminado del trabajo heteronómico,<sup>14</sup> pero tal liberación en las relaciones de trabajo no puede ser confundida con la autonomía.<sup>15</sup>

La autonomía implica que el trabajo efectuado pueda ser deseado y que su contenido y su finalidad sean determinados por los que trabajan, lo cual no puede ser el caso sino excepcionalmente en la esfera del trabajo necesario. La libertad, en esta esfera, no puede sino reducirse a trabajar a la vez lo más dignamente y lo más eficazmente posible. La autogestión realizada por los productores asociados —suponiendo que ésta fuera posible—, de la producción de lo necesario, no realizará jamás el reino de la libertad.<sup>16</sup>

Contrariamente a lo que pensaba la autora de *La condition ouvrière*, la esfera del trabajo socialmente necesario no es la más apta para la confrontación del individuo con la necesidad en las cosas, por lo menos en una sociedad industrial. No hay que confundir —como lo hace Simone Weil— necesidad del trabajo y confrontación, en el

---

<sup>14</sup> El trabajo heterónimo está determinado desde afuera por un sistema de relaciones en las que todos contribuyen pero sin haberlas deseado y sin que sea posible desearlas. Tal es la esfera del trabajo socialmente necesario. Una actividad autónoma es ella misma su propio fin. Es la posibilidad de estar activo en razón de fines que uno mismo ha definido y de responder a esta definición, pero el trabajo necesario no responde sino excepcionalmente a ella. Una actividad no es verdaderamente autónoma si no aparece como económicamente innecesaria.

<sup>15</sup> Una actividad autónoma constituye en sí misma su propio fin. Consiste en la posibilidad de mantenerse activo en relación a fines que uno mismo ha definido y por medios que uno puede igualmente desear. El trabajo puede responder a esta definición, pero el trabajo necesario no responde sino excepcionalmente a ella. Una actividad no es verdaderamente autónoma a menos de ser económicamente innecesaria.

<sup>16</sup> Como acepta Marx en el III Libro del *Capital*: “el reino de la libertad comienza sólo a partir del momento *en que* cesa el trabajo dictado por la necesidad y los fines exteriores”, subrayando a sí que este reino de la libertad se sitúa, “por su misma naturaleza, más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha”, *OEuvre*, Bibl. de la Pléiade, 1968, tomo II, p. 1487.

trabajo, con la necesidad en las cosas. Estas dos formas de necesidad son tan poco idénticas que la organización industrial del trabajo necesario no ha dejado (y de forma irreversible) de descalificar, de suprimir poco a poco los oficios obreros en los que la libertad y la necesidad encontraban su más feliz confrontación.

La esfera del trabajo necesario se ha hecho por lo tanto inepta a la reconciliación de la libertad y de la necesidad. Lo cual quiere decir que, en un cuadro teórico de la sociedad más libre hay que prever, entre la producción de lo necesario organizado a la escala de toda la sociedad<sup>17</sup> y la pura actividad individual (escribir o pintar), una esfera intermedia en la cual sería posible trabajar, incluso producir lo necesario si se desea: es decir, confrontarse a la necesidad en las cosas, pero escogiendo los fines y los medios de su trabajo. Puesto que tal es la *autonomía*: poder querer lo que se hace.

No hay necesariamente contradicción entre trabajo y autonomía, a condición de que no se confunda el trabajo necesario socialmente, siempre heterónimo, con el trabajo como actividad autónoma, que supone que uno escoja los fines y los medios de lo que está haciendo. De esta forma sería posible escapar al mismo tiempo del modelo griego y de las contradicciones con las cuales Simone Weil se topa (Cf., Gorz, A., *Les chemins du paradis*, tesis 24 y 25).

*RECAPITULEMOS.* Semejante sociedad, que escaparía a los rasgos justamente denunciados por Simone Weil a propósito de las sociedades dualistas, podría ser seriamente descrita así:

1) *Ausencia de repartición de la libertad y de la necesidad entre individuos distintos*; el trabajo socialmente necesario sería un derecho —y un deber— para todos (esfera heterónoma) (Gorz, A., “Allocation universelle, version de droite et version de gauche”, *La revue nouvelle*, Bruxelles, abril 1985).

2) *No toda la necesidad caería del lado de las cosas, mientras que la libertad estaría del lado de los individuos*; es decir, que la

---

<sup>17</sup> Y en la cual trabajar sería un derecho y un deber.

automatización de la producción necesaria no transformaría la libertad en un residuo irreconocible, puesto que la libertad estaría siempre confrontando la necesidad en las cosas al seno de esta esfera intermedia del trabajo autónomo.

3) *Libertad y necesidad, es cierto, estarían repartidas al interior mismo de la existencia individual, pero no bajo la forma del trabajo esclavizante y del ocio desmoralizante.* El trabajo necesario (heterónimo) deberá ser lo menos enajenante posible; el tiempo libre no será compensatorio de un trabajo servil, sino tiempo de actividad laboriosa autónoma (y no tiempo de ocio desmoralizante).

Al renunciar a una civilización del trabajo, no se cae en el modelo griego; el ocio no es ocio negativo que compensaría al trabajo ni tampoco se le opondría.

La heterogeneidad del trabajo y del ocio no es vencida al convertirse la esfera de trabajo necesario en esfera de trabajo libre (esto es imposible), o convirtiendo todo trabajo en juego (esto es utópico). La solución ha de encontrarse en una sociedad cuyo espacio es discontinuo, con distintos niveles de libertad (Gorz, A., *Les Chemins du paradis*, pp. 125 sq.).

### III FORMA FILOSÓFICA DE LA CRÍTICA<sup>18</sup>

La razón esencial del rechazo de la civilización del tiempo libre en Simone Weil es que *el tiempo libre significa para ella la emergencia de la subjetividad individual.* El trabajo es un proceso necesario, como el razonamiento. La situación del hombre que trabaja como se debe es análoga a la situación de aquél que razona con rigor.<sup>19</sup> Ciertamente que, en el trabajo no servil, el individuo no se encuentra privado de iniciativa, sino todo lo contrario. Pero su iniciativa se reduce a integrarse en una corriente de necesidad sin falla. La

---

<sup>18</sup> Esta parte del ensayo, se inspira en la distinción entre axiología relativa y axiología absoluta, desarrollada por André Gorz en sus *Fondements pour une morale*, Ed. Galilée, 1977, pp. 499 y ss.

<sup>19</sup> Teniendo en cuenta que en el trabajo el hombre se encuentra sujeto a las necesidades de la naturaleza exterior y no a las de sus propias facultades lógicas.

iniciativa del hombre de trabajo es la posibilidad que tiene —y que debe serle otorgada— de descubrir la necesidad y de consentir a ella. El trabajo como actividad individual deriva su sentido de su integración a la necesidad.

Fuera de esta inserción, la actividad subjetiva está compuesta, según Simone Weil, de arbitrariedad, de imprevisibilidad y de contingencia. No es productora de sentido sino de sinsentido, de fantasía, y de locura, de donde proviene el rechazo de la actividad libre como creación de sí para sí, florecimiento de las capacidades subjetivas, realización de sí. Incluso, la idea de un logro personal en el arte es rechazada (cf. *E.L.*, pp. 16-17; *C. II.*, pp. 153-154; *C.S.*, p. 38). La única actividad libre es la decreación, que funciona al revés del desarrollo del yo.<sup>20</sup> La actividad libre debe ser, según Simone Weil, carente de móvil y sin fin ligados a la existencia personal, y si piensa que el trabajo debe desvincularse de todo fin ligado a la existencia, esto no es así solamente porque la necesidad, el dinero, la existencia desnuda sean fines demasiado viles o desesperantes sino porque este apego a los fines de la existencia personal le impide al trabajo ser proceso de decreación.

Sobre todos estos puntos, el pensamiento de Simone Weil presenta problemas filosóficos portentosos. Primero porque nada impedirá al trabajo ser ante todo una actividad sumisa a las necesidades vitales y a la preocupación de supervivencia individual y específica. La finalidad del trabajo es la reproducción de la vida y es ello lo que asimila para siempre el trabajo a una actividad que da vueltas en el círculo de los procesos naturales, como lo muestra bien Hannah Arendt en *La condición del hombre moderno*.

Querer desprender el trabajo de la existencia y de la satisfacción de las necesidades se reduce a hacer de él una actividad desapegada de la necesidad que lo provoca, necesidad vital de satisfacer necesidades.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> El único término que pueda expresar adecuadamente la intuición fundamental de Simone Weil: la de “la vocación auto-aniquiladora de los seres humanos”, Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Ed. Vrin, 1971, p. 199.

<sup>21</sup> Separado de esta necesidad, el trabajo sería: o forzado, por razones de mantenimiento de una estructura social jerarquizada de cierta forma; o pura actividad educativa,

¿Acaso esta necesidad confiere al trabajo algún valor? Simone Weil desvaloriza las actividades autónomas en nombre del principio siguiente: el obstáculo (la resistencia de la materia, la necesidad) es la ocasión para vencerse a sí mismo. Empero, podría objetarse que si hay victoria sobre sí mismo gracias al trabajo, ésta no es elegida. La libertad que de ella resulta no es un fin en sí, deseado por sí mismo. Vencerse a sí mismo en el trabajo es una necesidad vital, no un valor.

Si el trabajo me obliga a liberarme (de la imaginación, de las pasiones), de ello no resulta que la libertad sea un valor digno de ser buscado por sí mismo, elegido y asumido de por sí. En particular, no resulta de ello que esta victoria sobre sí y esta libertad sean valores de los cuales sacar partido más allá de la esfera del trabajo (por el Bien, por lo Bello, o por la Libertad) y en ámbitos distintos (relaciones con el prójimo, acción política...).

Aún admitiendo que la relación con la necesidad, con la resistencia de la materia en el trabajo, sea una condición de aparición de la libertad, no resulta de ello que esta libertad “de hecho”, surgida de la relación de transformación de la naturaleza, sea un valor. Esta libertad conquistada de hecho tiene que ser valorizada, convertida en un proyecto perseguido por sí mismo. Es cierto, en fin, que el trabajo (como toda conducta vital que resulta de una necesidad) pone en juego conductas que pertenecen a un plan superior (el de la libertad, el de la victoria de sí mismo sobre sí...). Pero la puesta en juego de estos valores dentro del marco de la necesidad no podría determinar de por sí el pasaje a un plan superior (moral, estético o espiritual) y no podría bastar a este pasaje.

¿Por qué los valores morales o estéticos son llamados “superiores”? Porque el trabajo sigue siendo, en última instancia, un valor vital relativo, y porque el suplemento de valor (absoluto) que puede serle

---

aprendizaje de la necesidad —en este caso, en el sentido de Simone Weil. Pero lo característico de un aprendizaje es que éste termine cuando su fin haya sido alcanzado. Forzar al ser humano a trabajar más allá —o independientemente— de lo que hace falta para la reproducción de la vida, se reduciría a convertirlo en un ser eternamente sujeto a una función carente de necesidad vital, que tendría por única finalidad erigir obstáculos con el propósito de crear la oportunidad de ejercer el dominio sobre sí.



acordado depende del coeficiente de libertad, de belleza y de desinterés que éste sea capaz de integrar. Es la libertad como valor perseguido por sí mismo y la belleza como valor buscado por sí mismo, lo que confiere al trabajo no servil un valor superior a su valor relativo.

En tales condiciones, ¿puede considerarse el trabajo como modelo de toda actividad libre, hasta de toda vida libre? ¿No es acaso la posibilidad misma de una civilización fundada sobre el trabajo lo que queda en entredicho?

#### IV EL TRABAJO, ¿MODELO DE TODA ACTIVIDAD LIBRE Y DE TODA VIDA LIBRE?

Simone Weil desea que el trabajo se convierta en pura actividad técnica, es decir, una actividad fundada sobre el conocimiento de lo que se hace, o aun, que la actividad del obrero prolongue la actividad de la invención; que el funcionamiento de la máquina, la significación de lo que hace y el modo en que está hecha no sean ya un misterio. A partir del momento en que hay ruptura entre el conocimiento técnico y la ejecución de una tarea, se realizan operaciones en las que el obrero no comprende nada, en las que él no participa. Que el trabajo se convierta en actividad técnica, significa, en otros términos, que sea “una combinación de esfuerzos tan consciente y metódica como puede ser la combinación de cifras mediante la cual se opera la solución de un problema cuando éste procede de la reflexión” (*Opresión y libertad*, p. 116).

Esta “combinación de esfuerzos” constituye el modelo de toda actividad libre, y aun de una vida libre, en la cual

*“...el hombre tendría constantemente su propio destino en mano; forjaría a cada momento las condiciones de su propia existencia por medio de un acto del pensamiento” (ibid.).*

Pero sería igualmente cierto afirmar que, lejos de doblegar la necesidad a sus fines, es el determinismo lo que ha anulado al individuo doblegándolo a sus leyes. Puede decirse, en efecto, que una vida “en la cual todas las dificultades reales se presentarían como tipos de

problemas, en la cual todas las victorias serían como soluciones puestas en acción” (*ibid.*) sería enteramente libre. Pero ¿acaso no podría decirse con igual razón que ésta sería una vida de la cual habría desaparecido toda libertad, una vida en la cual el determinismo anularía al individuo doblegándolo a sus leyes —puesto que sería un mundo “en el que todo los elementos del éxito estarían dados, es decir conocidos y manipulables como lo son los signos del matemático”?

Si semejante ideal pudiera ser alcanzado, la realidad de este mundo se evanesería en idea. Sería un mundo sin otra resistencia que la del pensamiento (como en las matemáticas). La libertad se reduciría a descifrar lo dado; la previsión se verificaría con toda seguridad. Ahora bien, el mundo real, la historia, la política o las relaciones con los demás se encuentran entretejidas por la contingencia de lo accidental, de lo fortuito, por tanto, de lo imprevisible. Y es en este mundo en el cual actuamos, es en este mundo que se ejerce nuestra libertad personal, y no en el mundo ideal en el que todas las victorias serían como soluciones matemáticas puestas en acción.

Si la libertad es impersonal, el mundo ideal concebido por Simone Weil es el de la libertad perfecta. Pero si la libertad es personal, en un mundo semejante, no le quedaría a esta libertad sino la posibilidad de producir error. Sucedería con este mundo como con el de las matemáticas, en el cual si un niño hace una suma y se equivoca, “el error lleva en sí la marca de su persona”; pero “si procede de una forma perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación” (*E.L.*, p. 17). Simone Weil toma prestado el modelo de toda actividad libre, y de toda vida libre, al trabajo en el que la actividad fundada sobre el conocimiento de lo que se hace es libertad. Se trata sin embargo de una libertad impersonal que, al inscribirse en un universo impersonal, crea una relación con el mundo que no puede ser vivida como *mi* manera de ser en el mundo.

Que ninguna forma superior de libertad pueda ser alcanzada en la esfera del trabajo necesario, con esto es posible ponerse de acuerdo. ¿Pero no es precisamente ésto lo que echa por suelo la idea de una sociedad fundada sobre la primacía del trabajo?

Que el trabajo domine la vida individual hasta constituir no sólo la ocupación principal, sino incluso, un modelo de actividad; que la esfera del trabajo y, lo que es más, del trabajo socialmente necesario, sirva de base a una civilización, significa llevar a cabo una nulificación de la libertad personal, de mis fines subjetivos. En semejante sociedad, yo realizaría fines que no serían los míos, que no pueden serlo. Me vería limitado —ésta sería mi única libertad personal— a consentir a la necesidad; pero a falta de una relación subjetiva con este mundo, a falta de tiempo apara expresar mi modo de ser en el mundo (como no sea mediante el trabajo y en actividades subordinadas al trabajo), mi vida sería un fracaso.

¿Al convertir el trabajo en modelo de esta actividad impersonal que, si llegara a dominar la vida de cada cual, le permitiría anular a ese yo no esencial, acaso no nos está pidiendo saltar fuera de la condición humana?

#### RELACIÓN DE LAS ABREVIATURAS DE LOS TÍTULOS EN FRANCÉS:

C.	<i>Cahiers</i> [Cuadernos]*	(Plon)
C.O.	<i>Condition Ouvrière</i> [La condición obrera]	(?)
C.S.	<i>La connaissance surnaturelle</i> [El conocimiento sobrenatural]	(Gallimard)
C.W.S.	<i>Cahiers Simone Weil</i> ( <i>l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil</i> ) [Cuadernos Simone Weil]	
E.	<i>L'Enracinement</i> [Echar raíces]	(Gallimard)
E.H.P.	<i>Ecrits historiques et politiques</i> [Escritos históricos y políticos]	(Gallimard)
E.L.	<i>Ecrits de Londres</i> [Escritos de Londres]	(Gallimard)
O.L.	<i>Oppression et liberté</i>	(Gallimard)



Simone Weil y la ecología\*  
Micheline Mazeau

[...] ¿Por qué desarrollar una reflexión sobre este tópico cuando el concepto de ecología en ningún momento figura en la obra de Simone Weil? Porque nos parece interesante hacer notar cierto número de convergencias, así como el incontestable fondo común, que existe entre el pensamiento de Simone Weil y el de los ecólogos.\*\*

Procederemos, por lo tanto, a establecer un inventario clasificado bajo cuatro temas designados de esta forma:

- I. Análisis análogos.
- II. Análisis convergentes.
- III. Inquietudes y aspiraciones comunes.
- IV. Ideales idénticos.

---

\* Micheline Mazeau es profesora de filosofía y miembro de *l'Association Pour l'étude, de la pensée de Simone Weil*. Su artículo aparece ligeramente condensado de los *CSW* de diciembre de 1983, pp. 319-337.

\*\* *Nota Crítica*: No sé a estas alturas (1991) cuánto de esa pureza original del movimiento ecológico aun permanezca inmaculada. Habría que velar por ella tomando muy en cuenta un buen número de las advertencias que nos dejara la “Virgen Roja” para un más sensato desempeño de nuestra “misión verde”. En el año de esta última revisión, la degradación de los ideales más honestos de los ecologistas de los años sesenta en adelante se confirma por la proliferación de partidos “ecologistas”... El movimiento ecologista tiene una tarea más ante sí: rechazar la opción partidista y hacerse parte de “la libertad en movimiento...”

## I. ANÁLISIS ANÁLOGOS

Es importante notar, en primer lugar, que Simone Weil y los ecólogos comparten un objetivo común que consiste en hacer del individuo, y no de la colectividad, el valor supremo. [...] “La vida será tanto menos inhumana mientras más grande sea la capacidad individual de pensar y de actuar” (*O.L.*, p. 150). Partiendo de estos principios Simone Weil elabora:

*A. Una crítica del Estado moderno, de la centralización y de la burocracia* —que los ecólogos no desmentirían.

Si tenemos como objetivo hacer del hombre un valor supremo, es evidente que cada vez que lo colectivo crece y se endurece, el individuo resulta más oprimido. En Simone Weil encontramos la idea de una desmesura que hace que el hombre ya no se encuentre a gusto en la sociedad moderna. Hablando de ésta, declara: “Jamás el individuo se había visto tan completamente librado a una colectividad ciega, y jamás los hombres han sido tan incapaces, no solamente de someter sus acciones a sus pensamientos sino hasta de pensar. Los términos de opresión y oprimidos, las nociones de clases, son cosas que se encuentran muy cerca de perder todo significado por lo evidente que resultan la impotencia y la angustia de todos los seres humanos ante la maquinaria social convertida en una máquina para destruir los corazones, al igual que la inteligencia —una máquina productora de inconciencia, de estupidez, de corrupción, de flojera y, sobre todo, de vértigo. La causa de este doloroso estado de cosas es muy clara. Vivimos en un mundo en el cual nada existe a la medida del ser humano; hay una desproporción monstruosa entre el cuerpo del hombre, su inteligencia, y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida humana: todo es desequilibrio” (*O.L.*, p. 143).<sup>1</sup>

*El estado moderno, por naturaleza, tiende a oprimir hacia el interior.* Es la

<sup>1</sup> Al momento de nuestra ponencia en rue Monticelli, Brice Lalonde hizo notar, en relación a lo nuclear, que lo que más le inquietaba de esta técnica era que se construía un mundo inadaptado al humano. En efecto, ninguno de nuestros sentidos es capaz de percibir la radioactividad.

bien conocida lucha entre la vasija de barro contra la de hierro, a nivel individual, descrito en el texto precedente, pero también a nivel regional. El estado centralizado tiene por efecto concentrar la vida del país en la capital y de no dejarle a las provincias sino una existencia “oscura, monótona y estéril” (*E.H.P.*, p. 48). Toda vida regional parece entonces, los dialectos caen en desuso, es una riqueza natural que desaparece.\* El Estado se presenta como un ladrón que se ha amparado en muchos ámbitos de prerrogativas pertenecientes al individuo o a las regiones, incluyendo la del pensamiento. El Estado, hace notar Simone Weil, transforma las fronteras en muros de prisión para enclaustrar los pensamientos. En comparación con la Antigüedad o con la Edad Media, constatamos una falta de circulación de ideas (*E.*, Coll. “Idees”, p. 158).<sup>2</sup>

*El estado moderno posee también una tendencia a oprimir hacia el exterior:* Simone Weil analiza la situación internacional por medio de la noción de poder. El poder “encierra una fatalidad que pesa tan cruelmente sobre los que gobiernan como sobre los que obedecen. Es en la medida en que éste esclaviza a los primeros que también atropella a los últimos” (*O.L.*, pp. 90-91). Hace notar que la lucha con la naturaleza es limitada; “la naturaleza resiste, pero no se defiende” (*Ibid.*). Es una lucha. El poder, por añadidura, necesita fortalecerse internamente mediante éxitos obtenidos en el exterior.<sup>3</sup> Entramos, así, en un círculo vicioso. Entonces, la lucha económica se transforma en guerra económica. Por un lado, el Estado tiende más y más a convertirse en el centro de la vida económica y social y por otro lado, se constata la subordinación de lo económico a lo militar, el conjunto ayudado por una

---

\* *Nota Crítica:* De la misma forma en que desaparecen infinidad de variedades de semillas para muchas de las especies, mientras se desarrolla un número reducido de megasemillas; en pocos años los países más pobres, gracias a la introducción de la llamada “Revolución Verde” han logrado perder bancos enteros de variedades genéticas de una misma planta, disminuyendo así la capacidad de resistencia a plagas, al mismo tiempo que se elevan los costos de producción y que se disminuyen aun más los ingresos del campesino por motivo de la resultante sobreoferta...

<sup>2</sup> Notemos que, paradójicamente, la polución reabre las fronteras. Pero digamos, más bien, la lucha contra las poluciones. Porque, si una fábrica derrama sus desperdicios sobre una región fronteriza, dos o más países pueden sufrir. Igual con las poluciones fluviales o marítimas. De forma tal que los ecólogos de varias naciones tienden a reunirse, a trabajar juntos; de ahí un regreso a la circulación de ideas.

<sup>3</sup> Leer al efecto, *Opression et liberté*, pp. 150-151, texto de una ardiente actualidad.

organización burocrática: “Cada pueblo que se convierte en nación sometiénndose a un Estado centralizado, burocrático y militar, se convierte de inmediato, y por mucho tiempo sigue siendo, una plaga para sus vecinos y para el mundo” (*E.H.P.*, 56).\* En fin, los perversos efectos de tales estados centralizados no deben sorprendernos visto que desafían toda moral y que, en su seno, los valores humanos se pierden. En efecto, el estado se convierte en objeto de idolatría, fuente exclusiva de obediencia: el medio familiar cae en desuso, las autoridades locales ejercen el poder que la autoridad central gusta abandonarles, toda dignidad se pierde y la obediencia misma no es acordada a los jefes sino que “les es vendida por dinero” (*E.H.P.*, 56). El Estado rige incluso el campo de la inteligencia por medio de los diplomas que confiere.<sup>4\*\*</sup>

Antes de cerrar este capítulo, notemos esta muy bien concebida observación de Simone Weil a propósito de la burocracia cuando dice que “hoy por hoy, es la función y no la propiedad, lo que hace el poder económico.” (Simone Pétrement, *Vie de Simone Weil*, Tomo I, p. 437.) De lo cual surge la idea de oprimir en nombre de la función; así que, “el centro de la cuestión es la gran industria y no el régimen de propiedad”; y, finalmente: “la cuestión es encontrar una forma de organización que no engendre una burocracia porque la burocracia siempre traiciona y la acción pura no organizada permanece pura pero fracasa” (*Ibid.*, p. 312).

*B. Simone Weil critica violentamente la noción de Partido, al igual que*

---

\* *Nota Crítica:* Es por lo cual Simone Weil manifestó horror ante la idea de lo que necesariamente había de acontecer como resultado de la creación de un estado judío en Palestina.

<sup>4</sup> Pequeño punto de historia: Según Simone Weil es Napoleón el que propagó la idea del Estado centralizado como fuente única de autoridad y objeto exclusivo de devoción, pero debemos la invención del Estado moderno a Richelieu. Este fue perfeccionado por Luis XIV, después por la Revolución y Napoleón (*E.H.P.*, p. 14). Ciertamente, Richelieu reconocía que “la salvación del Estado moderno no se procura mediante las mismas reglas que la salvación del alma, porque la salvación del alma se logra en el otro mundo mientras que los Estados no se pueden salvar como no sea en este mundo” (*Ibid.*, p. 16), de lo cual concluye que Richelieu había creído ser cristiano.

\* *Nota Crítica:* Así es como Iván Illich llega a la conclusión de la necesidad de “desescolarizar a la sociedad” para con ello liberar las capacidades creativas de los individuos. Thomas Jefferson igualmente se escandalizó ante la idea de que alguien pudiera aspirar a recibir un “título de conocimiento” y se opuso a su creación en la Universidad de Virginia, fundada por el.



*los ecólogos* —por lo menos, entre ellos, los “Amigos de la Tierra” [Friends of the Earth].

Muy temprano, por lo menos desde la época de la Escuela Normal, Simone Weil condenó los partidos. En 1928, en un esbozo sobre los deberes de un representante del pueblo (Simone Pétrement, I., p. 147), pedía ya que los diputados no fuesen miembros de un partido. Para ella, el buen diputado era aquél que uno iba a buscar y no el que se presentaba. Observa tres características inherentes a los partidos políticos y, con ellas, tres defectos:

- un partido político es una maquinaria productora de pasión colectiva.
- un partido político es una organización construida para ejercer una presión colectiva.
- el fin primero y, en última instancia, el único fin de todo partido político es su propio crecimiento y eso sin ningún límite (*E.L.*, p. 132).

Mientras que sólo el Bien puede ser un fin en sí. “Dado este triple carácter, todo partido es totalitario en germen y aspiración. Si no lo es de hecho, esto se debe solamente al hecho de que los que lo rodean no lo son menos que él” (*E.L.*, p. 132). Lo que es más, para Simone Weil, hay idolatría puesto que solo Dios es legítimamente un fin en sí.

Un partido tiende, pues, hacia el totalitarismo al igual que un Estado centralizado. Los únicos capaces de pensar son los individuos. Por naturaleza, la colectividad no piensa. Por ausencia de pensamiento, un partido de hecho se encuentra en estado de permanente impotencia, impotencia que siempre le atribuye a la insuficiencia del poder del cual dispone y, de ahí, la tendencia al totalitarismo en relación no solamente a una nación sino a la tierra entera.

Este totalitarismo es ejercido, en primer lugar, sobre los miembros del partido y la represión contra los elegidos que son considerados traidores puede ser terrible. De hecho, todo elegido de un partido

puede escoger entre mantenerse en la línea del partido, aun cuando esto perjudique a la justicia y a la verdad, u olvidarse de que se es miembro de un partido para examinar seriamente algún asunto y, eventualmente, votar en contra de la opinión de su partido —en cuyo caso, acaba por ser considerado como traidor susceptible de sufrir exclusión (*E.L.*, pp. 136). La disciplina de partido impide por lo tanto la búsqueda de la Justicia y de la Verdad (*E.L.*, pp. 12-63). En relación a nuevos adherentes, si a veces se habla de educación, se trata de “adiestramiento” (*Ibid.*, p. 135). Pero la presión se ejerce también sobre el pensamiento de la población entera por medio de la propaganda que consiste “no en comunicar luz, sino en persuadir” (*Ibid.*, p. 134) matando así en los espíritus el sentido de la Verdad y de la Justicia: “La propaganda no pretende suscitar una inspiración —tranca, embotella todos los orificios por donde una inspiración podría pasar: hincha el alma entera con fanatismo” (*E.*, p. 238).

Los partidos no dejan así de atentar contra la moral. Son, por el lado de la propaganda, ajenos a los escrúpulos de la inteligencia. Y, sobre todo, se encuentran tan ocupados en la conquista y la preservación del poder que no atinan a escuchar el grito de los desventurados. Para ellos, ese grito es ruido que perjudica, o bien, provee de agua a su molino; pero, por naturaleza, son incapaces de detenerse para tratar de discernir su significado (*E.L.*, p. 15). A ella le parece que la libertad de expresión permanece singularmente restringida en una democracia “en la cual el juego de partidos reglamenta la distribución del poder” (*Ibid.*) y que con ello se está no muy lejos del sistema totalitario... Denuncia también la bipolarización “mayoría-oposición” puesto que es susceptible de preparar un régimen totalitario incapaz de preservar los derechos de las minorías —noción ésta de gran valor para los ecólogos. [...]

El análisis que Simone Weil hace de los partidos podría ser retomado enteramente por los ecólogos. Le dejaremos a ella, sin embargo, su conclusión que —al punto al que han llegado las cosas— sería de naturaleza tal para provocar una revolución. La solución consistiría quizá en probar que puede hacerse, paralelamente, otra cosa. Es lo que hacen las Asociaciones que tienden, en la actualidad,

a convertirse en contrapoderes y que podrían muy bien responder al anhelo que subyace en la siguiente constatación de Simone Weil: “No encontraremos la libertad, la igualdad, la fraternidad, sin una renovación de las formas de vida, una renovación en materia social, un brote de invención”, (*E.L.*, p. 55). La crítica de Simone Weil, por lo tanto, es constructiva y propone soluciones que concuerdan perfectamente con las de los ecólogos.

## II. REMEDIOS QUE CONVERGEN CON LAS PROPUESTAS DE LOS ECÓLOGOS

### A. DESCENTRALIZACIÓN DEL ESTADO.

Simone Weil deplora que las regiones hayan sido tratadas como países conquistados (*E.*, p. 137), que después de su anexión haya sido menor su contribución a la cultura y que ciertas provincias se sientan incómodas. [. . .] Señala que bajo Luis XIV el desarraigo de las provincias y la destrucción de la vida local fueron llevados a su cima (*E.*, p. 125). “El pasado”, dice, “no es parcialmente reparable y no puede serlo en ausencia de una vida local y regional autorizada, alentada sin reserva por los poderes públicos (*Ibid.*, p. 207). Está persuadida, por lo demás, que a una centralización excesiva seguirá la descentralización, pero también que tal cambio no está cercano: “No pienso que tal cosa se produzca pronto, ni siquiera en un futuro que esté a la escala de la vida humana y, sobre todo, estoy plenamente convencida de que la centralización, una vez establecida —sea donde sea— no desaparecerá sin haber matado primero, no sólo paralizado momentáneamente sino matado, toda suerte de cosas preciosas” (*E.H.P.*, p. 108).

En sus reflexiones orientadas hacia una nueva constitución preconiza una vida social en la cual la iniciativa privada tendría la parte más grande con represión penal siempre que ésta no estuviese “orientada hacia el bien público” (*E.L.*, p. 96) y hacia eso que los ecólogos nombran “el Estado mínimo”: “El gobierno se ocupa del mínimo estricto; de todo aquello que es absolutamente imposible de dejar a la iniciativa privada” (*E.L.*, p. 96). [...] Avizora una descentralización que tome la forma

de una especie de federalismo de las regiones; pero, si por un lado concibe las cosas más en pequeño, también las concibe más amplias y se fija en la posibilidad de un federalismo interno o externo: la Europa de las regiones, dirían los ecólogos. “El orden internacional supone que un cierto federalismo sea establecido no solamente entre las naciones sino al interior de cada gran nación” (*E.H.P.*, p. 58) ya que todo Estado centralizado y no limitado legítimamente tiende a crecer lo mismo hacia adentro que hacia afuera. En este sentido, Simone Weil pensaba que cierto grado de unidad europea era una necesidad vital y urgente y que esta unidad establecida bajo la dirección de Francia y de Inglaterra evitaría a Europa tener que ceder a la influencia comunista o americana y perder su propia identidad (*E.L.*, pp. 123-125).\* Al lado de este federalismo parece que Simone Weil pide, para el individuo, la máxima autonomía —noción igualmente preciosa para los ecólogos— al declarar que “la sociedad menos mala es aquélla en la cual el común de los hombres se encuentra lo más a menudo en la obligación de actuar, tiene las más grandes posibilidades de control sobre el conjunto de la vida colectiva, y posee la mayor independencia” (*O.L.*, p. 136).

#### B. BÚSQUEDA DE UNA ALTERNATIVA AL SISTEMA “MAYORÍA-OPOSICIÓN”.

Al sistema “izquierda-derecha”, dirían los ecólogos; pero, ¿lo diría Simone Weil? [...] Simpatizante de la izquierda en un principio, parece que Simone Weil se hiciera escéptica gracias a su participación en círculos de izquierda y a ciertos ‘aspectos de la política’ de León Blum, por ejemplo. [...] En el momento de la guerra de España, en la cual participa ella por un tiempo dentro de las filas de los anarquistas, señala: “El hombre de derecha y el hombre de izquierda olvidan ambos que largos meses de guerra civil han llevado poco a poco a ambos campos a un régimen casi idéntico. Cada cual ha perdido su ideal sin darse cuenta,

---

\* *Nota Crítica:* Ya sabemos de los grandes reacomodos políticos que se han venido llevando a cabo en el continente europeo, no ya desde que Simone Weil consideró estos problemas, sino desde que Micheline Mazeau escribiera este artículo varios años antes de que la Perestroika y Gorbachev surgieran como parte del panorama de una Europa cada vez más integrada política y económicamente. En la actualidad post 9/11, el capitalismo de la era Reagan, Bush y CIA, da patadas de ahogado y se aferra a su economía de guerra antes de la debacle final...

sustituyéndole una entidad vacía; para cada uno, la victoria de lo que continúa llamando su ideal no se puede definir sino por la exterminación del adversario” (*E.H.P.*, pp. 263-264).

En lugar de partidos, preconiza la relación de nuevas mayorías a partir de hombres libres quienes se presentarían sin etiquetas pero anunciando sus opiniones frente a los grandes problemas. Así, no habría en la Asamblea una mayoría y una oposición sino mayorías en movimiento según los sujetos abordados: “Los elegidos se asociarían y se desasociarían según el juego natural y movimiento de afinidades” (*E.L.*, p. 144). Constata, con justa razón, que se puede estar de acuerdo con una persona sobre un asunto y en desacuerdo con la misma persona sobre otro asunto. Es exactamente lo que Brice Lalonde llama la “política à la carte”, contrariamente a lo que sucede en la actualidad cuando nos vemos forzados a escoger todo un menú, mientras que con gusto escogeríamos la botana de un menú y el postre de otro...

Los ecólogos se distinguen, en parte, por el hecho de rechazar enérgicamente una etiqueta de izquierda o de derecha. Por un lado, tal clasificación les parece artificial, ya que ni la izquierda ni la derecha tienen el monopolio de la verdad; por otra parte, lo que es malo bajo un régimen lo sigue siendo bajo otro. En este orden de ideas, hablando de la importancia, para los obreros, de los talleres de estudio en los que son concebidas las máquinas a las que se tendrán que plegar —y que son capaces de agotarlos en cuerpo y alma— Simone Weil añade: “¿De qué les serviría la nacionalización parcial o total de la economía si el espíritu de estos talleres de estudio no ha cambiado?”; y constata: “hasta ahora, que se sepa, no ha cambiado en los lugares donde ha habido nacionalización” (*E.*, p. 78). Parece claro que, de hecho, Simone Weil desea salir de este dilema izquierda-derecha ya que, al estudiar el desarraigo obrero y al tratar, en *I'Enracinement*, de encontrar otro modo de vida social, declara: “En todo caso, éste no sería ni capitalista ni socialista”. Aboliría la condición proletaria mientras que “eso que llaman socialismo padece la tendencia de precipitar en ella a todo mundo” (*E.*, p. 103).

C. DESCENTRALIZACIÓN DEL EJÉRCITO.

En “Reflexiones sobre la guerra” (1933) Simone Weil habla de la peculiaridad de la guerra moderna que no hace sino prolongar lo que se llama la guerra económica —lo que solía llamarse guerra de competencia, es decir, el dominio por medio de la producción. Resalta, en particular, “esa inextricable mezcla de lo militar y de lo económico donde las armas son puestas al servicio de la competencia y la producción al servicio de la guerra” (*E.H.P.*, p. 233). Esta constatación se hace cada vez más actual y, con la energía nuclear “esta mezcla...” llega a su máximo, ya que en este campo se pasa aun más fácilmente de lo civil a lo militar —de lo cual se desprende, dicho sea de paso, lo absurdo de venderle al extranjero centrales llamadas “civiles”...

Señala también Simone Weil que: “El poderío y la concentración de armamentos ponen a todas las vidas humanas a la merced del Poder central” (*O.L.*, p. 146). Esta reflexión resulta completamente pertinente y demuestra que no sería inoportuno hacerle tomar conciencia a los ciudadanos de que todos se encuentran involucrados en la defensa de su territorio; pues, imaginemos que un gobierno se torne contra la población o colabore con el invasor —en ese caso, nuestro arsenal nuclear u otro no nos serviría para gran cosa y habría necesidad de que la población, en la medida de lo posible, no abandonase la defensa exclusivamente a los especialistas y que tomase las cosas en sus manos. Al preguntarse: “¿Cómo hacer que una invasión eventual sea lo suficientemente difícil como para que la idea de semejante acto no constituyese una tentación a los ojos de los estados vecinos?” (*E.H.P.*, p. 280), Simone Weil piensa que el modo más eficaz sería la descentralización de la vida política, económica, social en Francia y la descentralización de cualquier resistencia armada eventual. Preconiza “cierta forma de resistencia que se asemejaría más a la guerrilla que a la guerra. No instaurar frentes, no sitiar ciudades; hostigar al enemigo, impedir sus comunicaciones, atacarlo donde no se lo espere, desmoralizarlo y estimular la resistencia mediante una serie de acciones ínfimas pero victoriosas” (*E. H. P.*, p. 280). Es lo que llama ella el “espíritu de rebelión”.\*

En sus “Reflexiones sobre la rebelión,” texto escrito en Londres, insiste sobre la posible necesidad de una participación de la población en la defensa y cuenta mucho con la “fuente de energía” que representa el horror que sienten los hombres ante la opresión (*E.L.*, p. 110). Habla también, en el mismo artículo, del efecto moral que tendría la utilización del espíritu de rebelión lo mismo sobre el enemigo que sobre la población. En una carta a Maurice Schumann del 30 de julio de 1942, recuerda la importancia del ánimo de los pueblos en medio de la batalla y, para ello, desea que haya coordinación entre las acciones puramente militares y la resistencia. Esto equivale a una solución mixta y coincide con la provista por Clausewitz quien aliaba la acción propiamente militar al levantamiento masivo de toda una población. [...]

Paralelamente, los ecólogos preconizan... una descentralización de la defensa y, en caso extremo, una defensa civil que tendría por efecto hacer participar a cada ciudadano en la defensa de su país, en lugar de que se acuda al sacrificio sistemático de una generación de jóvenes. Esta idea no habría sido desaprobada por Simone Weil para quien, como hace notar Simone Pétrement (Tomo I., p. 26) “todo el mundo debería estar en peligro si alguien lo estuviera”. Hablando de la liberación, en un fragmento de 1940, dice: “Es necesario que cada cual sepa que un día le tocará participar para que se mantenga listo” (*E.H.P.*, p. 315). Sólo que, al igual que Simone Weil, los ecólogos consideran que no será mañana mismo que los franceses vayan a tener la capacidad de asegurar su defensa. La historia, por desgracia, demuestra que en cada guerra la mitad del pueblo siempre está lista a colaborar con el enemigo y, en tales condiciones, a los ecólogos les parece imposible llevar a cabo un desarme unilateral total.\*\*

#### D. DESCENTRALIZACIÓN DE LAS EMPRESAS.

\* *Nota Crítica*: “Pre Tormenta del Desierto”: Las mismas tácticas que han sumido al estado de Israel, por ejemplo, en un desorden tal que ningún grado de poderío militar podrá salvarlo. Igualmente, lo que Bush y su CIA han dado en llamar “terrorismo”.

\*\* *Nota Crítica*: No a todos los ecólogos en el mundo. Wendell Berry —fundador de Amigos de la Tierra—, gracias a una lógica al menos poéticamente persuasiva, adopta esa postura precisamente por considerarla quizá hasta inevitable en “Property, Patriotism, and National Defense” valiosísimo ensayo que termina así: “*Frente a armamentos cuyo poder de exterminio es absoluto, el próximo paso natural a darse podría ser el abandono de*

Al considerar la historia de la humanidad, Simone Weil nota que “entre las formas de organización social que nos presenta la historia, bastante raras son aquéllas que aparecen verdaderamente depuradas de opresión... Todas corresponden a un nivel extremadamente bajo de producción, tan bajo que la división del trabajo en ellas es prácticamente desconocida como no sea entre los géneros y que cada familia no produce sino lo que necesita consumir” (*O.L.*, p. 86). Partiendo del principio que, mientras más pequeña sea, menos propensa será a oprimir, Simone Weil propone dispersar la industria en innumerables pequeñas empresas pensando que, con ello, se suscitarían “formas de trabajo que requieren mucho más conciencia e ingeniosidad que el trabajo más calificado de las fábricas modernas” (*O.L.*, p. 160) y se suprimiría, en la mayor medida posible, la arbitrariedad humana; “la autoridad no estaría presente sino allí donde se hace absolutamente imposible que esté ausente. La elaboración de piezas confeccionadas en un pequeño atelier de artesanos es preferible a la que se hace bajo las órdenes de un contraamaestre” (*La Condition Ouvrière*, Coll. “Idées,” 272). Esos pequeños *ateliers* [talleres] presentarían además las siguientes ventajas, estén o no organizados bajo el régimen cooperativista — entendiéndose, por supuesto, que un nexo orgánico existiría entre ellos, para que entre todos formen juntos una gran fábrica:

- La paga a destajo no implicaría ya la obsesión de la rapidez — “la obediencia no sería ya una sumisión de cada segundo”.
- Un obrero tendría, por ejemplo, cierto número de pedidos que realizar en cierto lapso de tiempo.
- Existiría la posibilidad de ser flexibles con el trabajo, los

---

*todas las armas. Podría ser que la única forma efectiva de defendernos del ultimate weapon (el arma definitiva) sea mediante el abandono de todas las armas. Que la presencia de armamentos nucleares en este mundo sirva para recordarnos que el mandamiento de amarnos los unos a los otros resulta ser una necesidad práctica absoluta tal cual no pudimos soñar antes jamás, y que nuestra decisión ya no quedará entre si ganar o perder sino, más bien, entre si hemos de amar a nuestros enemigos o morir” (Home Economics, Fourteen Essays by Wendell Berry, North Point Press, San Francisco, 1987, p. 111). El “morir” del que habla W. B. por supuesto que habría que entenderlo no sólo en el sentido personal sino en relación a nuestra especie y todas las demás especies que forman parte de nuestros ecosistemas. Bien sabido es, aunque de forma muy desatendida, que “morir es fuerza”: i.e., necesidad.*



horarios, etc... (incluso, los obreros altamente clasificados podrían trabajar en su casa).

- La familia podría visitar el lugar de trabajo.

- “Las labores se verían iluminadas de poesía gracias al asombro maravillado de los niños, en lugar de convertirse en una pesadilla como resultado de las primeras experiencias” (*E.*, pp. 82-83). Insiste mucho sobre el hecho de que “el único modo de producción plenamente libre sería aquél en el cual el pensamiento metódico se integraría de forma activa a todo el proceso laboral” (*O.L.*, p. 126).

Estas consideraciones nos parecen coincidir con el ideal de los ecólogos quienes no favorecen demasiado la adopción de estructuras demasiado grandes.\*

### III. INQUIETUDES Y ASPIRACIONES COMUNES

Bajo esta designación vamos a enumerar brevemente algunas observaciones o preocupaciones de Simone Weil que no eran de las más generalizadas en la época cuando ella las expresaba y que son, en la hora actual, reivindicaciones ecológicas bien conocidas, si no de primera importancia.

#### A. *INQUIETUDES.*

a) *Límites del crecimiento, de la energía, agotamiento de los recursos naturales.*

Desde 1934, en su ensayo; sobre las “causas de la libertad y de la opresión social”, Simone Weil constataba que tanto capitalistas como socialistas admitían el principio de un crecimiento casi ilimitado y eso “sin el menor estudio preliminar de la cuestión” (*O.L.*, p. 69) en virtud de un pretendido desarrollo ilimitado de la

---

\* *Nota Crítica:* El título de E. F. Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* (*Lo bello es hermoso: la economía como si la gente importara*) puede decirse que resume la esencia de la filosofía de la ecología que hemos discernido en el pensamiento de Simone Weil. Notemos, en todo caso, que en relación a las empresas, los ecólogos han insistido en que la producción y el dominio de las técnicas modernas deberían ponerse al servicio de la autonomía de todos y de cada cual.

técnica que implicaría un crecimiento ilimitado del rendimiento del trabajo. Mientras que, como ella prudentemente señala, convendría saber “en qué consiste el progreso técnico, qué factores intervienen en él y examinar separadamente cada factor” (*Ibid.*, pp. 69-70). En primer lugar, interviene la utilización de fuentes naturales de energía. Ahora bien “... se ignora qué nuevas energías se podrán utilizar un día; pero eso no equivale a decir que pueda existir por tal camino, perspectivas de progreso indefinido, ni que el progreso en ese sentido esté en general asegurado” (*Ibid.*). Más adelante, habla del incesante crecimiento en el consumo de energía en razón “de innovaciones destinadas a aumentar la rapidez” (*Ibid.*, p. 73) y no titubea al hablar de regresión debida al progreso (*Ibid.*, pp. 72-73).\* En fin, cosa poco común en 1934, señala (*Ibid.*, p. 75) que los metales corren el riesgo de agotarse de forma relativamente rápida y habla, en relación a las guerras, del consumo insensato de materia prima (*Ibid.*, p. 152). ¿Qué diría ahora del consumo insensato de materia prima que nos castiga sin conmiseración en tiempos de paz?

#### b) *Sobreproducción y desperdicio.*

Al hablar de máquinas automáticas, evoca el riesgo de sobreproducción y, por lo tanto, de desperdicio ligado a estas máquinas: “Las máquinas automáticas no son ventajosas sino en la medida en que se utilizan para producir en serie y en cantidad masiva; su funcionamiento está por lo tanto ligado al desorden y al desperdicio que conlleva la centralización económica exagerada; por otra parte, crean la tentación de producir mucho más de lo que es necesario para satisfacer las necesidades reales, lo cual conduce a gastar, sin ganancia, tesoros de fuerza humana y de materias primas” (*O.L.*, p. 76). Deplora, más adelante, “el abandono del viejo material que a menudo es rechazado, mientras que hubiera podido servir todavía mucho tiempo” (*Ibid.*). Este problema de sobreproducción y de desperdicio es central en la ecología y sabemos que, en la actualidad, la situación se ha agravado. En efecto, la producción es tal que, para que continúe, se van creando necesidades nuevas, a

---

\* *Nota Crítica:* Lo que Iván Illich llamó “contraproductividad”.

menudo artificiales, a puro golpe de publicidad, con lo cual se desperdician materias primas no renovables.

c) *Capitalismo fundado sobre la ganancia y no sobre la necesidad real de los productos.*

En su biografía (Tomo I, p. 204) Simone Pétrement cita un artículo de Simone Weil aparecido en el Boletín de Nov. 1931 (pp. 69-72) de la Sección del Alto Loira del Sindicato Nacional de Institutores e Institutrices de Francia y de las Colonias, donde ésta menciona que, en el capitalismo, lo que pone en movimiento la maquinaria económica no es la necesidad que se tiene de los productos, sino la ganancia que se espera del capital. Los ecólogos preconizan parejamente una producción fundada sobre las necesidades reales de los consumidores.

d) *Especialistas y Grandes Escuelas.*

Para Simone Weil es necesario que el pueblo de Francia se ponga a pensar y que “los elegidos sean aquéllos quienes habrán sido notados gracias a un largo esfuerzo de cooperación en el pensamiento (...). No resultaría de ello que los elegidos fueran todos intelectuales. Cuando de lo que se trata es de pensar la justicia, la inteligencia de un obrero o de un campesino está mejor preparada que la de un normalista, un politécnico o un alumno de Ciencias-Políticas” (*E.L.*, p. 63). Puede verse ahí una voluntad de sustraer la política de las manos de especialistas o, en todo caso, Simone Weil desea que ésta “deje de ser un asunto de especialistas” (*E.L.*, p. 92) Hace notar que lo que se necesita para ello es un esfuerzo, no de vulgarización, sino de transposición en una lengua que pueda comunicarle a cada categoría social, a fin de expresar las verdades contenidas en la cultura. De forma general, puede decirse que Simone Weil, al igual que los ecólogos, desconfiaba de los especialistas y se acercaba a un ideal cuya tendencia sería crear seres humanos lo más completos posible. Esto conlleva la noción de autonomía.

B. *ASPIRACIONES COMUNES.*

### *a) Democracia.*

Se sabe muy bien que los ecólogos se encuentran muy apegados a la noción de democracia (local, en particular). Para Simone Weil, ésta ha de ser cierto tipo de democracia, ya que la democracia no es un bien en sí, sino un medio. A este nivel, se trata de resolver dos problemas:

1) “¿Cómo darle de hecho a los seres humanos que componen el pueblo de Francia la posibilidad de expresar con regularidad un juicio sobre los grandes problemas de la vida pública?”

2) “¿Cómo impedir que, en el momento cuando el pueblo es interrogado, no esté en circulación ningún tipo de pasión colectiva?” (*E. L.*, p. 131). [...] Lo que es primordial es que se pueda instaurar un diálogo.\* Así, “las formas de las instituciones políticas tienen como fin, en primer lugar, permitirle al jefe y al pueblo expresar sus sentimientos” (*E.L.*, p. 59). Estas últimas reivindicaciones nos llevan a la necesidad de un referendo.

### *b) Referendo.*

Weil preconiza el recurso al referendo popular en ciertos casos para modificaciones a la constitución, por ejemplo (*E.L.*, p. 85). En “Ideas esenciales para una nueva constitución”, al señalar que las leyes no deben ser sino la proyección de la “Declaración fundamental de deberes hacia el ser humano”. En el campo de los hechos concretos, imagina un tribunal de justicia particular para velar por esta conformidad. En caso de desacuerdo entre este tribunal y la cámara legislativa, un referendo popular debería recaudar subsiguientemente la más amplia información del público en todo lo que concierne a argumentos a favor y en contra (*E.L.*, p. 94). En términos generales, los conflictos graves entre las ramas legislativa y judicial deberían ser resueltos por medio del referendo (*E.L.*, p. 95). Además, cada veinte años, el pueblo sería invitado a decir, mediante referendo, si piensa que “en relación a la imperfección de

---

\* *Nota Crítica:* Diálogo sí, jamás un craso “debate” porque como bien dijo la “Marciana”: las ideas están para circular, no para combatirse las unas a las otras...

las cosas humanas, la vida pública es satisfactoria” (*E. L.*, p. 97). [...] El recurso al referendo popular puede ser un medio para la expresión popular sobre los grandes problemas y es algo que los ecólogos han reclamado insistentemente; podría ser eficaz a condición de que, tal como previó Simone Weil, el asunto debatido se viera rodeado de una información objetiva, no de “pasión colectiva”.

c) *Reducción de horarios de trabajo, vacaciones sabáticas, organización de horarios.*

Hace años que los ecólogos vienen proponiendo que el problema del desempleo sea regulado por medio de la repartición del trabajo. De ello resultaría una reducción de las horas laborales y un ajuste de reducción de salarios... Simone Weil no se oponía a las disminuciones en los horarios; pensaba, incluso, que de ello se podría obtener cierta ventaja. Proponía, también, que se pudieran acordar vacaciones sabáticas: “Mi utopía: ateliers esparcidos, obreros a la vez diseñadores, rayadores, proveedores. Los campesinos instruidos en la mecánica, máquinas simples instaladas en la propia casa para los meses de invierno. Participación de los obreros en los trabajos del campo, durante los meses de verano. Cuerpos de maestros que hayan practicado lo uno y lo otro. Escuela hasta los veinte años (medio día a partir de los diez años). De vez en cuando, seis meses o un año para las escuelas superiores (astronomía...), tour de France” —citado por Simone Pétrement, Tomo 1, p. 230; de una nota sobre hoja suelta, sin duda antes de 1938. Es verdad que el tiempo libre queda así organizado. Este es el lado dirigista y no ecologista de Simone Weil.\*

d) *Alimentación natural.*

---

\* *Nota Crítica:* Sin duda el horror de Simone Weil a “la flojera” (se consideraba a sí misma perezosa) contribuyó a que no se fijara mucho en la necesidad de obedecer a nuestra naturaleza en este sentido también: de poder disfrutar por momentos, al menos, del *dolce far niente*, simiente de la ensoñación y de la creatividad. Por lo demás, hoy estamos muy concientes de que el aprendizaje, el estudio, es algo para toda la vida, por doble motivo: la vida humana se ha alargado al mismo tiempo que se van multiplicando de forma vertiginosa las demandas de adaptación (nuevas tecnologías, conocimientos, información, cambios climatológicos, competencia y “competencias”, etc...). Considero imperioso que nuestro conocimiento más cabal de la propia naturaleza humana nos permita transmutar el *tiempo-duración* en *tiempo-eternidad*: potenciar que la labor artísticamente consciente del “artesano impecable” se traduzca en pura hermosura bajo un concierto de inusitadas armonías que nuestro atento embeleso hará presentes. Volver a practicar el arte de saberse embriagar

Los ecólogos [...] son los campeones de la agricultura “bio” y de productos llamados naturales. [...] En una carta del 9 de junio de 1943, habla de la importancia para ella de una alimentación natural y, a propósito de las mezclas químicas, escribe: “A mis ojos, un cambio en las costumbres alimentarias es un evento de primera importancia para el progreso o la decadencia de la verdadera cultura. El sabor puro de una patata constituye un contacto con la belleza del universo que no difiere del de la contemplación de un cuadro de Cézanne” (*E.L.*, p. 240).

#### e) *Vida en el campo.*

Otra imagen de Epinal\* es la del regreso a la tierra de algunos ecologistas. En una carta [a sus padres] del 24 de agosto de 1941, citado por Simone Pétrement (Tomo III, p. 355), Simone Weil les propone irse a instalar en Ardèche con ella [...] “Cultivaría con ustedes”, dice, “un pedazo de tierra con la ayuda y los consejos de Thibon —por nada nos haríamos de una tierra no cultivada. A veces trabajaría jornadas con los vecinos y a lo mejor también podría ejercer mis capacidades pedagógicas a cambio de productos naturales — eso me parece un modo de vida sano, prudente, y razonable”. [...] Igualmente, en *l’Enracinement*, propone para los obreros, una pequeña casa con su hortaliza, lo cual sería ideal para ellos. [...]

## IV. IDEALES IDÉNTICOS

Examinemos ahora a los ecólogos en relación a Simone Weil y distingamos los objetivos comunes.

### A — Justicia y generosidad en el espacio y el tiempo.

con las maravillosas *flores* de nuestro herbolario casero... pintarnos por dentro y por fuera con las plantas de nuestro más auténtico saber... alcanzando el impercedero sentimiento de un sujeto plenamente identificado con su objeto: colapso de *la anomalía del ser que ha dejado de ser uno con el todo* —que es lo que define, por excelencia, la condición del hombre actual. Cuando el artesano mueve sus manos en estado de éxtasis, lo que consigue no puede ser sino encarnación directa de la perfección.

\* *N. de T.* : es decir, idílica

Para Simone Weil lo esencial era encontrar una forma de gobierno, de vida social, capaz de asegurar el reino de la Justicia. Esto consistiría, en parte:

1) en detenerse para prestarle atención a otro y escuchar realmente el “grito” de los desafortunados.

2) en tratar de aportar un remedio al mal, pues dondequiera se oye ese grito, ciertamente hay injusticia.

En este sentido, nótese la dimensión planetaria del amor de Simone Weil quien, en 1942, escribía a Maurice Schumann: “La desgracia extendida sobre la faz del globo me obsesiona y me agota” (*E.L.*, 199). Parecería que todas las preocupaciones de los ecólogos en relación al Tercer Mundo responden en parte a este ideal de justicia pues el grito, en la actualidad, de los 800 millones de personas que no logran satisfacer su hambre, es sin duda una de las mayores vergüenzas de nuestra época, ¡si no la mayor!\*

a) *El hambre en el mundo*: Simone Weil habló mucho de ello. Puede incluso decirse, sin exagerar, que fue algo que la obsesionó hasta el punto de causarle la muerte. [...] ... sin titubeos, puede decirse que Simone Weil apreciaría mucho la acción de los ecólogos... la de René Dumont en particular, quien consagra todo su tiempo, su competencia, y su energía a los problemas del hambre en el mundo.

b) Puede verse una generosidad también en el modo en que los ecólogos proponen componer el problema del desempleo —esto es, mediante la repartición del trabajo. Pero aquí se trata de una generosidad que encuentra su compensación... puesto que si los ecólogos están listos efectivamente para compartir su trabajo, y por lo tanto su salario, están convencidos —en revancha— de que el tiempo liberado habrá de constituir una compensación real. Es lo que Brice Lalonde explica muy bien cuando habla del “poder de vivir” opuesto al “poder de comprar”. Pensamos que esta noción puede responder a una preocupación de Simone Weil, la de no considerar el dinero en favor de otra cosa. A propósito del dinero, escribía: “¿Acaso es indispensable que deseen tener siempre más? Seguramente

\* *Nota Crítica*: Desde que Micheline Mazeau escribió esto, la cifra, por lo menos, se habrá triplicado.

que no. Al contrario, se trata de algo que falsifica” (E.L., pp. 177-179).

## B — *Ideal de respeto.*

a) *Respeto de la naturaleza*: Siempre fiel al espíritu griego, y estoica, atribuye una importancia extrema a los ritmos de la naturaleza y deseaba, por ejemplo, que la liturgia católica utilizara los textos de los Evangelios, preñados como están de referencias a la vida de los campos, al ritmo de las estaciones, soñaba con fiestas arraigadas en la naturaleza (al igual que algunos grupos de ecologistas de provincia quienes celebran, por ejemplo, el retorno de la primavera o del verano); enamorada de la Belleza y de la belleza del mundo en particular, habría con toda seguridad sentido horror de ver, en la época contemporánea, una naturaleza tan desprovista de nuestros cuidados, de diversas formas, y, la mayor parte del tiempo, por motivo de nuestro excesivo consumo que contamina. Puede pensarse, pues, que habría apreciado todo lo que correspondiera a la protección de la naturaleza.

Notemos también, en relación a las estaciones, que Simone Weil sin duda habría considerado como el colmo de la decadencia el hecho de que, en el renglón de la alimentación, para poder comer fresas todo el año —por ejemplo— los países ricos no titubean en aceptar que los países subdesarrollados consagren una parte de sus tierras a tales productos cuando se necesita de estas tierras para nutrir a sus poblaciones hambrientas. Igualmente, en relación a los cereales que son importados para nutrir el ganado en la cría industrial intensa... Griega y estoica, habría respondido también a la ecología tomada desde el punto de vista científico, es decir, como estudio de las relaciones entre los seres vivos y sus medios vitales que pone de relieve que, en los ecosistemas llamados naturales, todo es útil a todo y la desaparición de una especie repercute sobre el conjunto con el riesgo de desequilibrios graves. La noción de *equilibrio*, he ahí una vez más un punto común importante entre la ecología y el pensamiento de Simone Weil.\*

b) *Respeto del hombre*: En relación al respeto del Hombre y, para

---

\* *Nota Crítica*: Al respecto, se recomienda revisar el texto de Wendell Berry sobre la “cultura de la agricultura”, tomado de su texto *The Unsettling of America*, el cual versa



Simone Weil, la necesidad de escuchar el “grito” de los afligidos [*les malheureux*] nos hacemos la pregunta -a saber- si el movimiento ecologista, en la medida en que reivindica *el derecho a la diferencia...* no es tanto más apto de atender a ese “grito” del alma al que se refiere Simone Weil, de lo que jamás lo será cualquier partido.

El respeto al prójimo implica, sin duda, el ideal de “convivencialidad”.<sup>5</sup>\*

### C — *Ideal de honestidad intelectual.*

En una carta a Urbain Thévenon de febrero, 1933, citada por Simone Pétrement (Tomo I, 309) declaraba; “Quiero que nos quitemos de encima todas las tendencias y que se aprenda por fin a discernir honestamente los problemas —algo de lo cual los militantes raramente se preocupan”. Evoca la misma idea en *Écrits historiques et politiques* (p. 267), cuando dice: “Por lo visto es más fácil matar, y hasta morir, que hacer algunas preguntas bien sencillas”.

En nuestra opinión, este ideal de Simone Weil es muy compartido y hasta puesto en práctica por los ecólogos. En dicho movimiento, las reflexiones se hacen al cabo de varios actos, bien lejos de los debates apasionados de los partidos políticos o de intereses particulares, y también es un hecho que los ecólogos piensan que la *meditación* debe siempre preceder a la *acción*. Igualmente, antes que engañar, prefieren declarar que no tienen respuesta para todo. En fin, se guardan muy bien de caer en la demagogia y buscan soluciones reales de a largo plazo... Aunque a los electores no les agrade, no titubean en desarrollar nociones muy poco populares, tales como la imposibilidad de hacer progresar hasta el infinito el poder de compra.

---

sobre el desarraigo en el país que él tan bien conoce.

<sup>5</sup> Los ecólogos también podrían retomar como suyos los análisis que Simone Weil hizo sobre la colonización (ver el artículo de Gerald Leroy en el número de sept. 1983 de los *Cahiers Simone Weil*).

\* *Nota Crítica: convivialité*, de convivencia; y no es de extrañarse que la lectura de Iván Illich vaya de la mano con la lectura de Simone Weil, junto a la de Wendell Berry, tres nombres que traían ocupados a Lee Hoinecke, colaborador de tiempo completo de Iván hasta su muerte en noviembre de 2002, cuando leyó el título de mi presentación ante la American Weil Society: “Wendell Berry, Ivan Illich and Simone Weil: A Political Alternative for our Times”.

No queda de otra sino mirar bien de frente las realidades...

\* \* \*

*En conclusión*, esperamos haber mostrado, demasiado brevemente sin duda, y por fuerza, de forma desgraciadamente demasiado superficial —este tema podría ser objeto de una obra entera— que Simone Weil y los ecologistas comparten un fondo común. Lo que quizá los diferencie es el hecho de que el pensamiento de Simone Weil se apoya fuertemente sobre una metafísica religiosa o, más exactamente, sobre una visión mística de las cosas, sobre su experiencia mística, en una palabra, lo que, a primera vista, no es especialmente el caso con el pensamiento ecológico. Sin embargo, este último, como nos lo hacía notar Brice Lalonde, se apoya sobre una *ética*. No es por tanto sorprendente el que haya convergencias entre el pensamiento de Simone Weil y el de los ecologistas, y encuentros en el sentimiento. Simone Weil se avergonzaba de su país cuando oía hablar de las condiciones en las que algunos colonos franceses obligaban a las poblaciones colonizadas a vivir, al igual que los ecologistas sienten vergüenza de su país cuando, por ejemplo, éstos venden armas al Tercer Mundo. Si analizamos estas dos reacciones de vergüenza, ahí quizá volveremos a encontrarnos más de un punto en común. [...]\*

---

*N. de T.* : Micheline Mazeau hace al final un recuento de la experiencia del ya citado Brice Lalonde, experimentando al igual que Simone Weil, lo que se sufre en una fábrica industrial en la que logró quedarse a trabajar durante no más de dos meses, no pudiendo soportar ya más la atmósfera inhumana que, una noche, dejaría de serlo tanto, y ello gracias a la irrupción en el ambiente de la “pequeña música nocturna” de Mozart: “...Y aquella noche, en esta atmósfera inhumana, con los ruidos del metal, de claxons, de suciedad, con la cadena brillantemente iluminada en la noche que nos cubría, como en un cine, y todos los rostros que comienzan a verse muy hermosos... En este tumulto en el que nadie hablaba porque nadie podía comprenderse, de pronto cae la “pequeña música de noche”. Se puso a correr, a llenar el espacio; la irrupción de Mozart, en ese mundo de metal, como un lenguaje universal, mostró poseer un poder increíble. Todo se puso a bailar, un más-allá nos ha embargado como una intervención de la divinidad que habría llegado para anunciar: Estoy ahí, me ocupo de ustedes, no os inquietéis. Fue algo deslumbrante, la música hizo tronar la fábrica. Y del tiro, yo me largué. ¡Aguanté dos meses!” [Brice Lalonde. *Sur la Vague Verte*. Ed. Robert Laffont, 1981, pp. 133-134]. ¿Será ésta la llave de muchos de nuestros problemas? [En *La ville à prendre*, un film producido por la C.F.D.T., sigla de la organización obrera], termina preguntandose Mazeau.

## SICOLOGÍA DE LA ‘GRAN BESTIA’ Y FILOSOFÍA DE LA BARBARIE EN SIMONE WEIL\*

Emmanuel Gabellieri

En un trabajo anterior<sup>1</sup> hemos buscado mostrar cómo la visión weiliana de la historia excluía toda idea de una orientación ineluctable de ésta hacia el Bien o hacia el Mal. Al 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 (como es el caso con las “filosofías de la historia”); no puede ser comprendida sino, al contrario, como una oscilación permanente entre el Bien y el Mal. Tal era la conclusión que parecía mejor reflejar el pensamiento de Simone Weil, lo cual invitaba a un análisis más atento de dos “figuras” de esta oscilación que constantemente se reencuentran en su obra: “el arraigo” y la “barbarie”.<sup>2</sup> [...] [Simone Weil] nos revela algo esencial que será el objeto de esta reflexión: que la “preocupación” sobre la barbarie que [la] anima no es para empezar la preocupación epistemológica de hacerle justicia a “la historia de los vencidos”, sino sobre todo, la preocupación ética de mostrar que todo hombre está en

---

\* Condensado y traducido del ensayo que aparece en la edición del mes de septiembre de 1986 de los *Cahiers Simone Weil*.

<sup>1</sup> “El sentido de la historicidad en Simone Weil”, *Cahiers Simone Weil*, VIII-3 (septiembre 1985).

<sup>2</sup> El arraigo y la barbarie, a sus ojos, designan realidades que estructuran todo movimiento histórico. La reflexión de Simone Weil no es por lo tanto una reconstrucción abstracta del desarrollo lineal de la historia humana, sino un análisis intensivo del “presente” vivido por las conciencias, análisis que debe revelar las permanencias psicológicas y sociológicas del hombre.

el peligro de participar o de sucumbir a la barbarie. De ahí la paradoja fundamental que Simone Weil invita a meditar:

“...a la barbarie que desangra al mundo, buscamos todas las causas fuera del medio en el que vivimos, en grupos humanos que nos son, o que afirmamos sernos, ajenos. Quisiera proponer el considerar la barbarie como un carácter permanente y universal de la naturaleza humana, que se desarrolla más o menos según el grado de juego que las circunstancias le otorgan”. (“Reflexiones sobre la barbarie” (1939?), *E.H.P.* p. 64).

¿Cómo comprender semejante afirmación? Inmediatamente se ve lo que nos choca: el sentido común siempre quiere que la barbarie sea asunto del otro, de lo inhumano, por tanto, de lo que no es uno. ¿Cómo entonces podía ser pensada como un “carácter permanente y universal de la naturaleza humana”? ¿Cómo será que lo inhumano pueda nacer de lo humano? Más aún: ya que es “impensable” participar uno mismo en la barbarie, la opinión común habla de la barbarie como de algo excepcional que produce “estupefacción”, algo “desconocido”, “inconcebible”, “inimaginable”. Afirmarla como una posibilidad permanente, cuya encarnación depende tan solo de las “circunstancias”, acaso ¿no resulta ser una provocación, o por lo menos una exageración?

Pero resulta precisamente que la cascada de calificativos por medio de los cuales se señala constantemente el carácter “impensable” de la barbarie debe llevar a la sospecha: ¿no hallamos ahí acaso sino un modo fácil y “demasiado humano” de deshacernos de algo que *requiere ser pensado*? *Lo impensable aquí* ¿no será señal y máscara de algo más bien *impensado* que evitamos por la necesidad de darnos seguridad o una buena conciencia? Es esta sospecha la que puede introducirnos a la tesis weiliana de la increíble facilidad de la barbarie, y de su posibilidad permanente en todo ser que no sea héroe o santo.<sup>3</sup> Esta posibilidad, como veremos, se arraiga a los ojos de Simone Weil, en la naturaleza psicológica del hombre social.

---

<sup>3</sup> “Propondría con gusto este postulado: se es siempre bárbaro hacia los débiles. O por lo menos, para no negarle todo poder a la verdad, podría afirmarse que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad tan raro como lo es el genio, siempre se es bárbaro contra el débil” (*E.H.P.*, p. 64).

## I. ¿CÓMO SE CONVIERTE UNO EN UN BÁRBARO?

[...]

...La barbarie no radica, propiamente hablando, en el hecho de matar, ni siquiera en el número de muertos, “sino en la actitud hacia la matanza”. ¿Cuál es esta actitud? Es la que consiste en matar sin ninguna conciencia moral del asesinato, a matar no por miedo ni necesidad, sino como si se jugara con la vida ajena. Ahí está “lo esencial”. La barbarie no reside en sí en el hecho de hacer el mal, sino en el hecho de hacerlo *sin reconocerlo como un mal*. Dicho de otra forma, la barbarie presupone la desaparición de la conciencia moral.

Pero entonces, surge la pregunta: ¿cómo es posible semejante desaparición, o semejante anonadamiento de la conciencia moral? ¿No es esto lo “inconcebible” que nos lleva a trasladar, la mayor parte del tiempo, el origen de la barbarie a un sadismo innato en ciertos individuos? Falsa explicación, afirma Simone Weil. Los anarquistas españoles que se mofan del número de curas y de “fascistas” que han matado no son sádicos. Son hombre “fraternos” y “valientes”. Y, sin embargo, matan al azar, sonrientes, y se creen muy “humanos” (*E.H.P.*, p. 222).

¿Cómo comprender entonces? He aquí la respuesta de Simone Weil [refiriéndose en parte a sus experiencias en la guerra civil española]: “Tuve la impresión de que cuando las autoridades temporales y espirituales han dejado a una categoría de seres humanos al margen de la categoría que les pertenece a aquéllos cuya vida tiene precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar, sin arriesgar castigo, ni culpa, se mata; o, por lo menos se rodea a quienes matan con sonrisas alentadoras” (*E.H.P.*, p. 223).

La idea aquí es que, al contrario de todas las ilusiones de virtud y de bondad naturales, *cuando hay estímulo social y político para matar, se mata sin problemas de conciencia*. ¿Hace falta para eso, ser necesariamente “fanático”? ¡Para nada! Para eso basta con que la cohesión del grupo al que se pertenece “juegue” lo suficiente como para que el orden y la comandancia que constituyen su cohesión y nuestra pertenencia suplanten en nosotros los mandamientos de

la conciencia moral. Precisa Simone Weil:

“Si, por una de éstas, se siente primero un poco de disgusto, uno calla y pronto lo ahoga por miedo a parecer poco viril. Interviene un entrenamiento, una embriaguez a la cual resulta imposible resistir sin una fuerza del alma que tengo que considerar excepcional, puesto que no la he hallado en ninguna parte” (*Ibidem*).

Por lo tanto, no se niega la existencia de la conciencia moral. Es más bien su puesta entre paréntesis y su progresivo sofocamiento bajo la mirada de los demás lo que aquí está en causa. Lo que le enseñó su experiencia en España, lo que verificó de forma experimental con más fuerza que todas las teorías, es que el hombre soporta mucho más fácilmente las protestas sofocadas de su conciencia que la mirada del otro que lo denuncia como un “cobarde”, un “flojo”, un “traidor”. [...]

Pero, ¿y la condición inicial de este mecanismo de barbarie? Ya ha sido señalado, pero vale regresar sobre ello con tal de aprehender la unidad y el fundamento de lo que está bajo consideración. Todo ser humano, según Simone Weil, puede convertirse en un bárbaro tan pronto se disponga a obedecer a “autoridades temporales y espirituales que han colocado a toda una categoría de hombres al margen de la categoría que les pertenece a aquéllos cuya vida tiene precio...”. En este punto, en efecto, matar no es ya un crimen, y el mal (suprimir vidas humanas) se convierte en un bien. El hombre se encuentra entonces, estrictamente, “liberado del mal” en el momento mismo de llevarlo a cabo. Pero para ello es necesario, por consiguiente, antes de la barbarie y como condición para la misma, que la humanidad haya sido dividida en dos campos en los que los individuos son necesariamente parte, ya sea del Bien, o del Mal. El principio original a partir del cual la barbarie es posible, por lo tanto, es doble: hace falta que sean designados y delimitados al mismo tiempo un Bien y un Mal absolutos. Un Bien absoluto en nombre del cual, a causa del cual, matar no puede ser un mal. Un Mal absoluto que, igualmente, por ser absoluto, no puede suscitar piedad alguna.

Simone Weil llama “idolatría” a este principio fundador de la barbarie. Y lo que queda implícito en la *Carta a Georges Bernanos*, ella tendría tiempo de explicarlo, luminosamente, en uno de sus últimos textos escritos en Londres durante la guerra cuyo título es: “Esta guerra

es una guerra de religiones”. Ahí se encuentra lo más claramente expuesta la teoría weiliana sobre la idolatría. Ésta, ahí, aparece pensada como uno de los tres métodos posibles que permiten resolver la oposición del bien y del mal:

“Este método consiste en delimitar una región social en cuyo interior la pareja de contrarios bien y mal no tiene el derecho de entrar. Como parte de esta región, el hombre ya no está sumiso a esta pareja [de contrarios]”. (“Esta guerra es una guerra de religiones”, *Écrits de Londres*, p. 100).

La región social de esta forma delimitada puede ser una nación, una iglesia, un partido, cosas todas ellas que, si son divinizadas y si soy yo parte de ellas, me liberan del mal efectuado en su nombre. La divinización, la idolatría de una realidad social consiste siempre en esta exclusión fuera de sí mismo que lo hace a uno inocente de todo crimen. Como lo expresa Simone Weil en un pasaje de *La Pésanteur et la Grâce* [*La gravedad y la gracia*]:

“Servir al falso Dios (a la Bestia social bajo cualquiera de sus encarnaciones) purifica el mal sustrayéndole el horror. A quien le rinde servicio, nada parece mal, salvo algunos titubeos en el servicio otorgado” (*P.G.*, p. 187).

Misma afirmación en “Esta guerra es una guerra de religiones”:

“En los países con un solo partido, el miembro del partido que, de una vez por todas, ha abdicado toda calidad fuera de ésa, ya no está sometido al pecado. Puede ser torpe, de la misma forma en que lo es la sirvienta que rompe un plato. Pero haga lo que haga, no puede hacer mal alguno, puesto que es exclusivamente el miembro de un cuerpo, el Partido, la Nación, que no puede hacer ningún mal” (*E.L.*, 101).<sup>4</sup>

Es por lo cual, como Simone Weil experimentó durante la Guerra de España al lado de los anarquistas (pero ello también era el caso para Bernanos del lado franquista), se hace uno un bárbaro *sin darse cuenta*, en toda “inocencia”, se atrevería uno a decir, para

---

<sup>4</sup> Este método idólatra libera a él del *mal* pero igualmente del *error*, como lo afirman todos los practicantes y teóricos del totalitarismo. Así Trotsky: “No podemos tener razón sino con y por el Partido, puesto que la historia no ha provisto otros medios de tener razón” (citado por Souvarine: *Staline*, New Cork, 1939, p. 361). Un ejemplo más reciente: El General Jaruzelski en su discurso del 31 de mayo 1983 al

forzar la paradoja. Y es por lo cual el bárbaro aparece comúnmente como aquél que *ignora* el bien y el mal. Pero aquí aparece el riesgo de una ilusión: no sólo la “barbarie no está *más allá* del bien y del mal sino que no funciona sino a partir de una delimitación del ámbito de las realidades humanas históricas, socio-políticas, de un Bien y un Mal absolutos. La opinión común se equivoca entonces cuando piensa en la barbarie como “voluntad de hacer el mal”. La barbarie que analiza Simone Weil no se define como voluntad de hacer el mal sino que se define como amor al bien, a un bien que ha sido reconocido como superior a todos los demás y al cual, por consiguiente, se debe sacrificar todo, y a todos, lo(s) que se le oponga(n). “Es por deseo del Bien, por deseo de un Absoluto, que se convierte uno en bárbaro, pero por deseo de un Absoluto que no lo pone donde se debe poner, más allá de las cosas sensibles y relativas”<sup>5</sup>, sino en el ídolo social, lo colectivo, el Partido, la Nación, el Estado, es decir, en todo lo que Simone Weil, siguiendo a Platón, llama “el Animalazo” (Cf. el capítulo “El Animalazo” en *La gravedad y la gracia*).

La barbarie, por ende, es posible a partir del momento en que el bien y el mal ya no son reconocidos como valores y realidades morales sino *confundidos con*, e *identificados con*, realidades visibles. Tal es el mecanismo de la idolatría. A partir del momento en que lo absoluto se ve transferido de esta forma al nivel temporal y social, entonces se encuentra transpuesto al plan histórico el viejo problema que la metafísica griega ponía en el nivel de la eternidad: si hay un absoluto, no puede haber sino uno.

El Absoluto, por definición, no soporta la pluralidad. Pero, mientras que la lucha de los pensadores griegos para definir el Absoluto permanecía intelectual y pacífica, el enfrentamiento de los ídolos sociales y políticos desemboca en una lucha descarnada en la que realidades absolutizadas devoran sin límite a sus sujetos, tal cual los dioses de la mitología quienes exigían sus víctimas (Cf.

---

Comité Central del P.O.U.P. [de Polonia], donde justifica al mismo tiempo la infalibilidad del Partido y la falibilidad de los hombres [...]

<sup>5</sup> Ahí estaría la respuesta mística al “problema de la oposición del bien y del mal” que Simone Weil opone al método idólatra en “Esta guerra es una guerra de religiones”.



“No recomencemos la guerra de Troya” (1937), *E.H.P.*, p. 256 y siguientes).<sup>6</sup>

La laicización de lo divino conlleva necesariamente la barbarie totalitaria; este análisis de la política moderna ha sido elaborado a menudo desde entonces, pero lo que sorprende es la constancia con la que, bastante antes del análisis del estalinismo o del nazismo, Simone Weil aplica este fenómeno a toda la historia, como si viera en ello un elemento de explicación no sólo de las formas políticas modernas, sino de toda psicología social del hombre. Y es esto precisamente lo que ahora debemos tratar de comprender. Puesto que, en el punto al cual hemos llegado, bien que disponemos de una respuesta a nuestra pregunta del principio: “¿Cómo se convierte uno en bárbaro?” La respuesta es: por sumisión — timorata, conformista o fanática— a un ídolo del cual la autoridad y la realidad toman el lugar de la conciencia moral. Pero esta respuesta es medio insatisfactoria. Puesto que, si se comprende bien que la barbarie se explica por sumisión al ídolo, lo que se comprende menos bien, parece, es la *facilidad* con la que ésta suplanta la conciencia y puede ser sacralizada por los individuos. Así, cuando Simone Weil declara: “El animalazo es el único objeto de idolatría, el único ersatz de Dios, la única imitación de un objeto que está infinitamente alejado de mí, y que es yo” (*P.G.*, p. 182), esto no satisface espontáneamente a la mente puesto que parece que un mínimo de reflexión bastaría para mostrar que la finitud de lo social, de lo colectivo, de lo histórico carece de proporción alguna con Dios. Nos hace falta por lo tanto tomar un paso hacia atrás en nuestro esfuerzo por comprender la barbarie. Después de haber visto cómo ella resulta de la idolatría, es necesario considerar las condiciones psicológicas que la hacen posible. Una de las preocupaciones más constantes de Simone Weil fue descubrir estas condiciones y desarrollar de forma permanente lo que podría llamarse una “psicología de la fascinación y de la opresión sociales” (Cf. “El sentido de la historicidad en Simone Weil”, *C.S.W.*, VIII-3, p. 255).

---

<sup>6</sup> Los ídolos modernos, por lo demás, a los ojos de Simone Weil, son menos realidades absolutizadas que abstracciones vacías.

## II. FILOSOFÍA DE LA BARBARIE Y PSICOLOGÍA DE LA OPRESIÓN

[...]

La idolatría jamás funciona mas que sobre la base de pasiones colectivas, y quienquiera sea el objeto de estas pasiones se encuentra “de volada” en la sin-razón. La paradoja se borra, pero descubriendo el punto decisivo: es en la relación pasional con lo colectivo y lo social que debe residir la condición de posibilidad de la barbarie. Sólo que, esta relación pasional debe ser objeto de una comprensión racional. Tal es el meollo de la psicología social de Simone Weil.

Aquí hay que reunir psicología y ontología: El fenómeno de la idolatría consiste en resolver de modo *impaciente* y aberrante el problema del ser y del bien al dársele a una realidad limitada, relativa y temporal, un valor absoluto. Es el resultado de una *falta de atención*. “La idolatría proviene de que, teniendo sed de un bien absoluto, no se posee la atención sobrenatural y no se tiene la paciencia de dejarla brotar” (P.G., p. 69).

La idolatría proviene de una *falta de atención*. Se sabe lo importante que es este término para Simone Weil. Permanece *atento* aquél que tiene conciencia de la distancia entre el fin, el término de su deseo y el objeto de su percepción. Es por lo cual *la atención es espera*; no se deja abusar ni satisfacer por las apariencias inmediatas. Pero quien no tiene la paciencia de lo absoluto sólo puede tomar *la apariencia del bien* y el objeto de su percepción por una realidad absoluta. Es por lo cual Simone Weil declara, al igual que Platón, que las cosas sensibles y limitadas son irreales e ilusorias si se las considera como realidades que poseen valor en sí, mientras que no valen sino *en relación* al Bien verdadero.<sup>7</sup> Por consiguiente, el peor error es el de no estar ya atento a esta *relación*, y reducir el ser y el bien a *lo que golpea nuestros sentidos*. Así es el mecanismo de la idolatría, que reposa sobre lo opuesto de la atención, es decir, desde *una reducción de lo real a lo sensible*. Lo que está aquí en causa

---

<sup>7</sup> “Las cosas sensibles son reales en tanto que cosas sensibles, pero irreales en tanto que

es el poder de la *imaginación* cuando ésta se reduce a la fascinación de lo sensible. La imaginación, comprendida en este sentido<sup>8</sup> está, para Simone Weil, en el origen de todas las pasiones colectivas, y no es posible denunciar demasiado tal dominio.<sup>9</sup>

El fenómeno más evidente es la *multitud*. La multitud es por excelencia el lugar donde el hombre se encuentra menos capaz de razonar, puesto que se halla sujeto a la imaginación:

“La imaginación siempre es el entramado de la vida social y el motor de la historia. Las verdaderas necesidades (...) no actúan sino de una forma indirecta puesto que no entran en la conciencia del gentío. Se necesita atención para tomar conciencia de las realidades, incluso las más simples.

El que logre inventar un método que le permita a los seres humanos reunirse sin que el pensamiento se apague en cada uno de ellos producirá en la historia humana una revolución comparable a la que acompañó al descubrimiento del fuego, al de la rueda, o al de los primeros utensilios” (“Méditations sur un cadavre”, 1937, *E.H.P.*, pp. 234-235).

La multitud, por ser colectiva, es la negación misma del pensamiento, que es individual<sup>10</sup>; no puede dar nacimiento sino a una pasión colectiva; a parte de lo cual, puede convertirse en su propio ídolo como lo muestra constantemente el espectáculo de la *unanimidad*<sup>11</sup> “[...] ya que somos infinitamente sensibles al espectáculo del poderío y que la *unanimidad* es una expresión evidente de esa fuerza; hay que

---

bien(es)”; “La ilusión concerniente a las cosas de este mundo no conciernen su existencia, sino su valor” (*P.G.*, p. 58). Habría que leer todo el capítulo intitulado “Ilusiones”.

<sup>8</sup> Precisión importante, debido a que una imaginación *atenta y contemplativa* puede hacer acceder al Bien (es, por ejemplo, lo que revela, de forma privilegiada, la experiencia estética, cuya importancia para Simone Weil bien se conoce). La distinción que determina estos dos tipos de imaginación es la que determina la distinción entre mística e idolatría: una diferencia “infinitamente pequeña” “como un grano de mostaza”, pero que es “infinitamente más que todo” (*E.L.*, p. 103).

<sup>9</sup> “Lo que procede en nosotros de Satanás es la imaginación” (*P.G.*, p. 62). [*Nota Crítica:* Pero, como se acaba de exponer, reconoce una buena imaginación también, resultado de la atención.]

<sup>10</sup> Es por lo cual absolutiza todo lo que toca y no conoce sino los *slogans* simplistas. Al contrario, el pensamiento siempre es análisis de las *relaciones*, es pensamiento de lo *relativo*: “La relación se sale abruptamente de lo social. Ésta es el monopolio del individuo

ser héroe poco común para soportar sentirse excluido de esa fuerza que se presenta a sí misma como la realidad. Razón de la fascinación que ejercen los regímenes totalitarios aún sobre los seres que les temen. Razón de la importancia que les dan a las concentraciones en masa, destinadas tanto a mantener la unanimidad de las masas como a impresionar al extranjero.<sup>12</sup> Es por medio de la utilización y manipulación de los sentimientos que el totalitarismo ejerce e incrementa su poder. De ahí la voluntad de Simone Weil de mostrar que la opresión más temible, no es la de una violencia ciega y salvaje, sino la que “consiste en someterlo todo por medio del terror y el prestigio más que por la fuerza efectiva” (“Reflexiones sobre el origen del hitlerismo”, *E.H.P.*, p. 22). La opresión es un arte y la sicología de la opresión es una ciencia y ni el terror, ni la barbarie, son realmente lo que nos creemos que son. Aquí es cuestión de ver cómo la fascinación del “animalazo” se ejerce por igual sobre quienes se encuentran sometidos a él, de forma tal que pierden toda voluntad de oponerse y pueden por lo mismo hallarse poco a poco en estado de complicidad.

La noción de “terror” sobre la cual se apoya la barbarie o el totalitarismo<sup>13</sup>, puede prestarse a equívoco. Si no se piensa, a través de ella, sino el fenómeno de la violencia desnuda y brutal, se impide uno comprender que lo que constituye el terror, lo que aterroriza, es menos *la violencia efectiva* que el *miedo*. En *Opresión y libertad*, Simone Weil retoma extensamente la paradoja que La Boétie ya había señalado: ¿cómo comprender, en toda nuestra historia humana, la sumisión del más grande número al más pequeño cuando

---

(..) La relación pertenece al espíritu solitario. Ninguna multitud concibe la relación. Esto es bueno o malo *en relación a...*, *en la medida que...* Es algo que se sale fuera de lo que la multitud es capaz de colegiar. Una multitud no hace una suma” (*P.G.*, p. 183).

<sup>12</sup> Simone Weil alaba a Tácito por haber visto cómo el sentimiento de la unanimidad era creador de un sentimiento de fuerza irresistible (*O.L.*, 190). [*Nota Crítica*: Jules Romain escribiría su comedia “*Knock* o el triunfo de la medicina”, para advertir sobre este peligro que su movimiento “unanimista” había ignorado. El surgimiento de Hitler cambiaría su visión.]

<sup>13</sup> De forma casi contemporánea con Simone Weil, la filósofa americana Hannah Arendt efectuó de modo paralelo el mismo análisis del totalitarismo como manipulación de las masas, cuya condición es la constitución permanente de un pueblo en masa (Cf. *Le Système totalitaire*, Seuil, 1972; *The Totalitarian System*).

<sup>14</sup> Aquí tenemos un problema de vocabulario. Simone Weil no utiliza para nada el término de totalitarismo que se generalizó sólo después de 1945 (*El sistema totalitario*,

de lo que se trata es de someterse a un poder no consentido? (Para todo este análisis, ver *Oppression et liberté*, pp. 186-190). La Boétie ve muy claramente que no es solamente la fuerza física la que puede dar cuenta de la situación. De hecho, nada sería posible sin la interiorización psicológica de la fuerza, sin la sumisión al prestigio de la fuerza, más que a la fuerza en sí. Pongámoslo así, lo que hace que uno se someta a la fuerza no es la fuerza, sino el *miedo* a la fuerza. Y es por lo cual nada es más importante para el opresor que alimentar, mediante un terror calculado, este miedo a la fuerza del cual debe proceder un sentimiento de impotencia, que es lo que los tiranos más se esmeran en producir.

En este arte que consiste en reducir toda la psicología de un pueblo al miedo y a terror, los romanos, según Simone Weil, fueron los maestros supremos y Hitler no fue sino su imitador<sup>14</sup>. El primer principio de este arte es emplear una crueldad *absoluta* al punto de que ninguna consideración moral sería capaz de moderarla, y sobre todo una crueldad *metódica*, es decir, premeditada y calculada en función del efecto psicológico que produce. El recuento de las conquistas romanas ejemplifica este método. [...]

Queda claro que el fin de la masacre no es la masacre, sino “golpear con el terror” a los sobrevivientes por medio del espectáculo de una crueldad sin piedad ni límite, de una crueldad tal que engendre, en quienquiera sea su espectador, la convicción

---

de Hannah Arendt, data de 1949). Pero es que el término de “barbarie”, en su mente, engloba el de totalitarismo. Aquí podría reprochársele una imprecisión que deja algo que desear. O considerar, por el contrario, que esta “imprecisión” no es tal sino para nosotros que en lo sucesivo separamos radicalmente estos dos términos. Es evidente que el término de “totalitarismo” es menos fuerte y más neutro que el término de “barbarie” y la modernidad reserva éste exclusivamente para la violencia ciega y salvaje. Pero, para Simone Weil, el orden totalitario que no es sino una organización científica y metódica de la barbarie constituye *la peor de las barbaries* y no debe acarrear ningún escrúpulo de vocabulario. No es acaso esta toma de conciencia, vuelta a efectuarse a medio siglo de distancia (actualidad de Simone Weil) la que ha hecho emerger la expresión de “barbarie con rostro humano” entre nuestros “Nouveaux Philosophes”? De hecho, el totalitarismo nos aparece *“otro”* y, en este sentido, *“más humano”* que la barbarie. Pero Simone Weil, Orwell y muchos otros ¿acaso no nos han enseñado que el totalitarismo pasa por la modificación del lenguaje y los deslices semánticos?

<sup>14</sup> “La analogía entre el sistema hitleriano y el de la antigua Roma es tan claro que podría creerse que, solo, después de dos mil años, Hitler ha sabido copiar correctamente

de que no se puede nada contra ella. Esta “crueldad fría, calculada y que constituye un método” es, declara Simone Weil, “...un instrumento incomparable de dominación. Puesto que, siendo ciega y sorda como las fuerzas de la naturaleza, y no obstante clarividente y providente como la inteligencia humana, por esta alianza monstruosa, paraliza las mentes bajo el sentimiento de una fatalidad” (E.H.P., pp. 28-29).

*Esta experiencia vivida en y por el espectáculo del horror hace nacer un sentimiento de estupefacción. La estupefacción tiene aquí, parece ser, un carácter doble. Es, en primer lugar, pérdida de contacto con lo real cotidiano, desaparición de aquello a lo cual uno está habituado y enloquecimiento de la sensibilidad, puesto que nada impresiona más a la sensibilidad como la crueldad y nada impresiona más a la imaginación como la visión del horror.<sup>15</sup> Seguidamente, es parálisis de la inteligencia y de la voluntad, puesto que éstas se encuentran, dice Simone Weil, frente a fuerzas que tienen la característica de participar en la omnipotencia, de ser todo-poderosas. Debido a esta doble experiencia, “la mente se halla cegata, incapaz de cálculo, de sangre fría, de previsión”.<sup>16</sup> Así es como se quiebran las veleidades de la resistencia y nace el fatalismo de la sumisión<sup>17</sup> [...]. Tanto más cuando al espectáculo de la crueldad que golpea a los demás se añade, y esto es capital, la imaginación de que el poderoso podría ser aún más poderoso, que la opresión y la barbarie podrían ser aún más crueles, y es ésta la “paradoja de la sumisión” expresada por La Boétie. La fuerza no es nada sin la opinión de que podría ser incluso más fuerte, sin ese temor que debe inspirar permanentemente.<sup>18</sup>*

De donde se desprende otro carácter del terror: el de engendrar,

---

a los romanos” [“Reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo”, (E.H.P., p. 23)].

<sup>15</sup> Esta necesidad de encender la imaginación se encuentra bien expresada por los conspiradores de *Venise Sauvée* [Venecia Salvada, obra de teatro escrita por S.Weil]: “Hay que lograr provocar el sentimiento de que es el bien lo que resulta anormal...” (p. 45).

<sup>16</sup> “...a partir de que un temor difuso ha sido suscitado, son las pasiones y no ya la inteligencia las que determinan la actitud de los pueblos; cuando el alma se ve abatida por el rigor del destino, lo primero que desaparece es el poder de la previsión” (E.H.P. p. 39). Puesto que la única motivación pasa a ser el miedo, es decir, la preocupación por la supervivencia *inmediata*.

<sup>17</sup> Lo que H. Arendt ha hecho notar a raíz de su lectura de los reportes de la GPU que subrayan “...la pasividad completa, la apatía que produjo el terror ciego ejercido sobre personas inocentes. Se menciona la gran diferencia entre las detenciones de los enemigos del régimen, anteriormente, cuando un hombre era conducido por dos milicianos, y las detenciones masivas en las que un solo miliciano es capaz de conducir grupos de perso-

siempre por el poder de la imaginación, la ceguera de la credulidad. Quien se encuentra aterrorizado forzosamente, necesariamente, es llevado a la ceguera “puesto que al alma le repugna mirar de frente a la desgracia extrema”. E incluso, el terror “suscita el reconocimiento de todos a quienes éste pudo aniquilar y que no lo han sido; puesto que esperaban serlo” (*E.H.P.*, p. 28.) Es por lo que la sumisión absoluta no se obtiene sino por la conjugación de la esperanza de ser perdonados y del sentimiento de que podría uno no serlo. [...]

[...] “se cree gustosamente que lo que se desea vivamente sea cierto. Al mismo tiempo, los romanos alababan su buena fe con una convicción contagiosa y aplicaban un cuidado extremo en aparentar defenderse y no atacar” (*E.H.P.*, p. 25).

¡Táctica de todos los regímenes totalitarios! En esto Hitler tan solo copió a los romanos<sup>19</sup>. Es por esta táctica que se explican todos los fenómenos de colaboración y de complicidad, voluntaria o involuntaria, en relación a la barbarie totalitaria. La esperanza de ser perdonado conduce a todas las cobardías.<sup>20</sup> Aquél que toma por verdad la mentira del opresor, sirve a la mentira y no se encuentra lejos de someterse directamente al opresor. Puesto que el temor siempre se encuentra fascinado por el carácter *impresionante* de la mentira. La mentira calculada, premeditada, que sabe guardar las apariencias de la verdad y de la lealtad, impresiona tanto más fácilmente mientras está siendo dicha con el mayor aplomo:

“Así es como los romanos pudieron darse a sí mismos la reputación

---

nas que caminan tranquilamente sin que nadie trate de escapar” (*op. cit.*, pp. 237-238).

<sup>18</sup> “Todas estas crueldades constituyen modos de elevar el prestigio (...) Resulta imposible ir, de lo contrario, de una cierta cantidad de poderío a la dominación universal; puesto que un solo pueblo no puede dominar a muchos otros tan solo por medio de las fuerzas de las que realmente dispone” (*E.H.P.*, p. 33).

<sup>19</sup> “Hitler, en una conversación, ha formulado perfectamente la regla a seguir en relación a esto, diciendo que no hay que tratar a alguien como enemigo jamás hasta el momento mismo en que se está en condiciones de aplastarlo. Este disimulo tiene las mayores probabilidades de tener éxito una vez que se ha hecho uno temible, puesto que quienes temen una eventualidad esperan siempre que no se producirá, hasta el momento mismo en que ya no pueden dudar de que se ha producido” (*E.H.P.*, p. 39).

<sup>20</sup> El totalitarismo moderno ha refinado este método con el sistema de la denuncia colectiva en la que, por el mutuo temor, cada uno sospecha y denuncia al otro. Este mecanismo mediante el cual el orden totalitario, al fin y al cabo, deja de necesitar de la fuerza coercitiva

de ser leales. Retz dice que, cuando uno se decide fríamente a hacer el mal, pueden guardarse las apariencias, mientras que si uno no quiere hacerlo, y si no obstante lo hace, siempre se acaba por caer en el escándalo” (*E.H.P.*, p 25).

¿Por qué resulta así? ¿De dónde proviene que la mentira dicha en un tono convencido y sin réplica impresiona de tal forma? La respuesta de Simone Weil es que “este arte de conservar las apariencias suprime o disminuye en el otro el arrojo que la indignación daría” (*E.H.P.*, p. 45; sería cuestión de citar la página entera). ¿Pero cómo? Si la mentira es poderosa incluso cuando se sabe que es mentira, ¿no será acaso porque la apariencia de la convicción “impresiona” siempre <sup>21</sup> y que somos más sensibles a la *convicción* que a la *verdad*? Lo que sucede aquí es que la percepción *intelectual* de la mentira se encuentra como *anulada* por la percepción sensible de la convicción: la atención se reduce a la *imaginación* y a lo que la estimula.<sup>22</sup>

De por sí, semejante uso de la mentira engendra un pavor, un pánico, el de preservarse de lo que ésta enmascara y que uno se niega a pensar y a creer. Así a menudo es como nace la no-resistencia al mal. Por lo mismo, ¿qué es lo que tan frecuentemente origina el pacifismo como no sea el temor, es decir, la *imaginación* de la guerra? Simone Weil vio bien, por haberlo verificado experimentalmente —habiendo ella misma participado en el pacifismo de los años treinta— hasta qué grado el pacifismo podía reposar exclusivamente sobre el miedo. De ser éste el caso y si el pacifismo reposa sobre el miedo a morir, entonces, será negación de oponerse a la opresión. Puesto que no se puede resistir a ésta como no sea aceptando el riesgo de morir. Simone Weil tuvo el tiempo de analizar, en

---

para subsistir, ha sido analizado sobre todo por H. Arendt, quien mejor lo conoció.

<sup>21</sup> Por ende la importancia esencial de la propaganda y de la ideología para el totalitarismo.

<sup>22</sup> Mismo análisis de Hannah Arendt en relación a Hitler: “La fascinación es un fenómeno social (...) La sociedad siempre tiene tendencia a aceptar en primer lugar a alguien por lo que pretende ser (...) La falta de discernimiento de la sociedad moderna refuerza esta tendencia, de forma tal que quien presente sus opciones con un tono de convicción inamovible difícilmente perderá su prestigio, a pesar de la frecuencia de errores patentes (...) Tan arbitrario fanatismo fascina a la sociedad ya que, durante el tiempo que toma para expresarse, se ve liberada del caos de opiniones que constantemente engendra” (*El*



*l'Enracinement*,<sup>23</sup> esta dimensión psicológica del pacifismo que el eslogan contemporáneo del pacifismo alemán (“Rojo antes que muerto”) confirma de forma deslumbrante. [...]

Todos estos análisis de Simone Weil tienen como fin mostrar cómo la barbarie afianza su poder y cómo, sin dar muestras de ello, busca asegurar la complicidad, pasiva o activa, de aquéllos sobre quienes se ejerce. Todos estos análisis están encaminados a revelar hasta qué punto el poder de la imaginación se encuentra en el corazón de la psicología social. Si la barbarie totalitaria reposa sobre el terror, como hemos visto, éste se mantiene sobre la base del *prestigio* y de la *imaginación*. La imaginación, aquí, es tomada como fascinación de lo sensible y, de hecho, nada “fascina” más al hombre que el espectáculo del poderío y de la muerte. Así, trátese de la modalidad de la adoración de la fuerza o de la modalidad de la sumisión aterrorizada a ésta, siempre es la imaginación la que encadena al hombre a la barbarie. La idolatría y la sumisión se nutren ambas de la misma fascinación, fanática o aterrorizada, en relación a la realidad sensible y del poder todo poderoso del opresor. Así, la barbarie no es posible sino mediante la reducción del hombre a sus pasiones, y en particular a las dos pasiones fundamentales de la psicología social: el miedo y la idolatría. Esto siempre existió en la historia, pero lo que hoy es algo nuevo es la capacidad de las guerras modernas (debido a los progresos de la técnica y del armamento) y de los sistemas totalitarios modernos (por la manipulación de las masas) de encender la imaginación de las masas con una fuerza casi desconocida con anterioridad. En este sentido, el totalitarismo moderno se encuentra mejor armado y resulta más eficaz que la barbarie antigua.<sup>24</sup>

---

*sistema totalitario*, versión citada en francés, p. 240).

<sup>23</sup> Notablemente, en este pasaje: “El pacifismo no es susceptible de hacer el mal sino por la confusión entre dos repugnancias, la repugnancia de matar y la repugnancia de morir. La primera es honorable, pero muy débil; la segunda casi inconfesable, pero muy fuerte; su mezcla forma un móvil de gran energía, que la vergüenza no inhibe, y donde la segunda repugnancia es la única que actúa”. Así, “los pacifistas franceses de estos últimos años rechazan morir, para nada matar, sin lo cual no habrían corrido tan precipitadamente, en julio de 1940, a colaborar con Alemania” (lo cual llevaba a aceptar la barbarie nazi). De donde se desprende esta amarga conclusión: “El pequeño número que se encontraba en estos medios debido a una verdadera repugnancia al asesinato,

### III. PSICOLOGÍA DEL “ANIMALAZO” Y ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE SIMONE WEIL

¿Qué es lo que nos revela este análisis sobre la forma en que la barbarie se apoya en la naturaleza de la “gran bestia”? Precisemos en primer lugar que el “animalazo” de Platón puede ser entendido en dos sentidos, objetivo o subjetivo.<sup>25</sup> En el sentido objetivo se trata de “lo social” (bajo todos los aspectos particulares que el mismo puede asumir) tomado como objeto de idolatría. En el sentido subjetivo, se trata de la masa de individuos manipulados por la fascinación y/o la opresión de “lo social”. Cuando se habla de la psicología de la gran bestia (o del *animalazo*) es, por lo tanto, en este segundo sentido que se entiende. Se percata uno de que esta psicología se reduce a móviles muy simples. En esto parece consistir la tesis mayor de Simone Weil: reducir la psicología social a la sencillez de un mecanismo que reposa sobre las pasiones humanas fundamentales.<sup>26</sup> Mecanismo simple, puesto que no son sino dos pasiones: el *miedo* que engendra la sumisión, y la *necesidad de adorar* que se encuentra en el corazón de la idolatría. Estas son las dos instancias psicológicas bajo cuya presión la barbarie, o la complicidad con la barbarie, de inconcebibles que eran, se convierten en casi *naturales y normales*.

Se podría pensar (y quizá esperar) que este análisis es *demasiado* simple, y que Simone Weil en su deseo de mostrar cómo todo ser puede convertirse en bárbaro, minimiza demasiado la conciencia moral inscrita en el corazón del espíritu humano. Se nos dificulta aceptar la idea de que la conciencia moral en nosotros pueda ser ocultada o barrida por otros móviles. Pensamos con premura que

---

fue tristemente engañada” (*L’Enracinement*, Gallimard, Coll. “Idées”, p. 205)

<sup>24</sup> [...] “El hecho de que Hitler haya sido el primero en comprender [“hasta qué punto los factores morales son esenciales en la guerra en cuestión”], es uno de los principales elementos que explican su éxito”. [...] Y, apunta Simone Weil, “si los rusos han resistido frente a los alemanes, hasta ahora, mejor que los demás pueblos, quizá sea porque poseen procedimientos psicológicos equivalentes a los de Hitler” (*Écrits de Londres et dernières lettres*, pp. 190-191).

<sup>25</sup> Manifiestamente, es en el sentido subjetivo que Platón entiende esta expresión (ver, por ejemplo, *La República*, VI, pp. 492-493 c). Su sentido objetivo parece ser sobre todo el resultado de una *insistencia* propia de Simone Weil.

<sup>26</sup> “En vez de adorar a la bestia (“la Bestia del Apocalipsis es hermana del gran animal de Platón”), elaborar una mecánica social quiere decir estudiar la anatomía, la psicología, los reflejos y sobre todo buscar comprender el mecanismo de sus reflejos condicionados”

nada puede tener más peso que los principios que guían nuestra conciencia. Precisamente, toda la reflexión de Simone Weil consiste en hacer notar el aspecto *ilusorio* de tal certeza. Todo hombre participa en el “animalazo” o la “gruesa bestia”, y tanto más en cuanto que vive en una sociedad de masas. Por cuanto, todo hombre, siendo miembro de ese “animalazo”, comparte la tendencia a reducir lo real a lo que es sensible y espectacular<sup>27</sup> y a dejar de reconocer otros valores, cayendo con ello en un debilitamiento inconsciente de la conciencia moral.

Frente al espectáculo de la crueldad y del horror, el miedo a la muerte hace aceptar la opresión y nos convierte en cómplices de la barbarie. Al ansia de sobrevivir se sacrifica todo, incluso la conciencia moral. No obstante todo ser tiene *naturalmente miedo de morir* y porque tiene miedo de morir es por lo que está dispuesto a sacrificarlo todo para poder sobrevivir, incluyendo en ello su conciencia moral.<sup>28</sup> Puesto que, ¿quién puede decir que el espectáculo de la crueldad y del crimen no lo harán echarse para atrás? ¿Quién dirá que está listo, espontáneamente, para morir y defender la vida de los demás? La fuerza del análisis de Simone Weil reside en haber comprendido que *la barbarie totalitaria pone al hombre en la encrucijada de escoger entre la cobardía y el heroísmo, sin término medio posible*, y de haber sentido que el hombre, bajo presión del miedo a la muerte, iese con infinitamente mayor facilidad la cobardía! Para resumir su pensamiento, podría decirse que *se convierte uno en un bárbaro a partir del momento en que se prefiere la muerte ajena a la propia*. En ello no hay nada sorprendente<sup>29</sup> y no hay “exageración” en constatarlo. Sólo que resulta insoportable para nuestra debilidad y nuestra certeza de “grandeza” moral.

Sin embargo, ¿no será necesario distinguir entre la barbarie y la

---

(*Oppression et Liberté*, p. 216).

<sup>27</sup> Notemos que esta tendencia se hace masiva y permanente en las sociedades contemporáneas sometidas a la “fascinación *mediática*”.

<sup>28</sup> [...] La privación de la libertad alcanza directamente la carne, pero la anestesia de la moralidad, como toda anestesia, es poco dolorosa. El sujeto de ella no es la víctima. [...] A propósito del pacifismo fundado sobre el temor, Simone Weil escribe: “En cuanto a los débiles ante el temor a la muerte, conviene que sean objeto de compasión, puesto que todo ser humano, si no está fanatizado, está por lo menos —por momentos— susceptible a esta debilidad; pero si hacen de su debilidad una opinión a propagar, se hacen criminales” (*E.*, p. 206).

<sup>29</sup> Aquí sería cuestión de reflexionar sobre el caso en que el otro es conocido y amado personalmente, en cuya instancia el sacrificio parecería demandar “menos” heroísmo.

complicidad en la barbarie? [...] Pero, como acabamos de decir, la barbarie totalitaria moderna no permite la posibilidad de una neutralidad, de una no-participación en el mal. Se destaca por el hecho de obligar a los individuos a escoger entre la muerte y el crimen, en conseguir que uno se convierta ya sea en *víctima o cómplice activo de lo abominable*.<sup>30</sup>

Esto, en efecto, no es verdaderamente moderno en su principio. Bastante antes de Simone Weil y de los analistas contemporáneos del totalitarismo, el marqués de Sade, experto si jamás hubo tal en la barbarie, se había consagrado a la teoría (¿y a la práctica?) de este mecanismo de tortura moral: Nada, manifiestamente, le fascina como imaginar el espectáculo de la virtud cediendo al vicio, de la inocencia cediendo al crimen, so pena de muerte. Matar o morir, tal es la ley de la barbarie: forzar que no se pueda salvar la propia vida sino al precio de la vida ajena. Aquí vemos claramente qué es lo que podría impedir sucumbir a la barbarie; no considerar mi vida como un absoluto superior a la vida ajena, no preferir mi supervivencia a la ajena. Preferir, al contrario, la vida ajena a la propia. Pero, ¿no se necesita para ello vivir “un amor más fuerte que la muerte”? El que es incapaz de ello puede, por tanto, en cualquier momento, por debilidad, y según la “presión de las circunstancias”, convertirse en bárbaro. [...]

Pero no es exclusivamente el miedo a morir lo que explica la barbarie. El fanático no tiene miedo de morir. El fanatismo dispensa del dilema que acabamos de discernir puesto que la idolatría del “animalazo” que lo constituye puede exigir el martirio de sus sujetos al igual que la muerte de sus enemigos. El que ha sido fanatizado está tan dispuesto a sacrificarse ante el ídolo como a sacrificar a los demás, puesto que lo que caracteriza la idolatría es el no reconocer bienes superiores a aquel Bien convertido en absoluto que es el Ídolo. Es por lo que el fanatismo constituye una actitud religiosa. Sólo la actitud religiosa puede ser más poderosa que el miedo a

---

Es por lo que la barbarie a menudo obliga a escoger entre quienes son objeto de este amor y quienes no lo son.

<sup>30</sup> “Un sistema totalitario es doble. Por un lado lo rige todo, por el otro delega. Cada ciudadano posee un poder horrible sobre su vecino...cuando lo denuncia. Las razones que llevan a esa delación poco importan: lo que importa es que los vecinos se vigilen mutuamente” (entrevista con el cineasta polaco Andrzej Wasjda sobre su film *Un*

morir, avanzando un absoluto en nombre del cual puede uno dar su vida.<sup>31</sup> Pero es crucial, nos dice Simone Weil, oponerle a la idolatría —que es lo que se encuentra en el fondo del fanatismo— una actitud religiosa auténtica. En efecto, ésta, al ser mística, pone al Bien absoluto fuera de este mundo.<sup>32</sup> Desde tal perspectiva, el mundo visible está compuesto de bienes relativos y, así, ninguna realidad de este mundo puede engendrar fanatismo alguno. Al contrario, la mística se convierte en idolatría y fanatismo si busca la respuesta en este mundo mediante adhesión a un absoluto *visible y temporal*. En efecto, cuando una realidad de este mundo es absolutizada (y, en su caso, una realidad social): Estado, Nación, Raza, Clase, Partido o Iglesia, todo lo que le otorga un contenido concreto a la noción weiliana del “animalazo” y de “lo social”, resulta que ya no puede haber bien alguno fuera de ella: de lo contrario, no sería absoluta. Por consiguiente, la oposición y la separación del Bien y del Mal no se efectuará ya más desde un punto de vista moral y místico en referencia a un Bien trascendente sino que se efectuará de forma exclusivamente visible, temporal, y política. Si el Bien absoluto es visible en el espacio y el tiempo, no reconocerlo y adorarlo en sí constituye el Mal; y, este Mal, al ser él mismo enteramente visible y material, puede y debe ser nulificado por la fuerza sin el más mínimo escrúpulo, puesto que, dentro de tal perspectiva, la violencia eficaz, y sólo ella, toma el lugar de la conciencia moral. [...] Solamente cuando se desconoce el poder de fascinación que engendra el culto de la fuerza y de la violencia\*, resulta incomprensible la desaparición

---

*amor en Alemania*, en la revista *Libération*, 2 de noviembre de 1983).

<sup>31</sup> Simone Weil titubea aquí entre hablar de “religiones” o de “ersatz de religión”. Así, en relación a los S.S. hitlerianos, escribe ella que enardecen la imaginación de todos porque “están animados por una inspiración distinta de la del grueso del ejército, una inspiración que se asemeja a una fe, a un espíritu religioso”, en la medida en que están “listos no sólo a arriesgar su vida sino a morir”. Y añade: “No que el hitlerismo merezca el nombre de religión. Pero sin lugar a dudas es un ersatz de fe religiosa” (*E.L.* pp. 191-192). [*Nota Crítica*: Hay otra referencia, en el mismo sentido, a los kamikazes japoneses. Hoy pensaríamos primero en los palestinos que se inmolan con fervor a la causa de la independencia palestina, aunque lo primero que viene a la mente es la despiadada respuesta por parte del ilegítimo gobierno de Baby Doc Bush al “terrorismo” —otra palabra más cuyo uso demuestra esos “deslices semánticos” al que se refiere Gabarielli en la nota no. 13 de esta edición de su actualísimo trabajo.]

<sup>32</sup> Esta distinción entre *idolatría y mística*, *fanatismo* y *verdadera religión* es absolutamente capital en Simone Weil, constituyendo el nervio fundamental del texto: “Esta guerra es una guerra de religiones” (*E.L.*, pp. 98 y siguientes).

de la conciencia moral para el que constata lo que es la barbarie.<sup>33</sup>

Así pues, la sicología de la gruesa bestia nos permite comprender la lógica de la barbarie. No más de lo que sucede con el sadismo, no estamos ante un salvajismo innato ni irracional.<sup>34</sup> Sólo puede nacer y desarrollarse a partir de ciertas condiciones cuya inteligibilidad se puede analizar. Pero este análisis no es posible a menos de que, más allá de la indignación moral y del sentimiento de horror, se manifieste en relación a ella esa *lucidez fría hacia el mal* de la que Simone Weil con frecuencia dijo ser una de las cualidades humanas más difíciles de adquirir, al mismo tiempo que se mantenía uno separado del mal.<sup>35</sup> Esto exige, en efecto, contemplar el crimen al mismo tiempo que se le abomina. Puesto que quien no lo contempla no puede comprenderlo y entender su poder de fascinación. Pero, ¿cómo presenciar el crimen sin sentirse uno mismo fascinado y sin consentir a él?<sup>36</sup> O, lo que es peor, ¿sin hacerse insensible al mal? Es justo lo que le acaece al que sucumbe a la barbarie: La

\* *Nota Crítica:* Emmanuel Gabellieri apunta que Simone Weil no tuvo tiempo de formalizar claramente lo que él propone llamar “los dos niveles de la fascinación” que actúan en el análisis de la barbarie: por un lado, la idolatría de lo social tal cual ésta se manifiesta en el totalitarismo por medio de la manifestaciones de masas, y por otro lado, la fascinación de la violencia, del terror, y de la muerte que nace desde el momento en que la barbarie se ejerce efectivamente...

<sup>33</sup> Algo que H. Arendt confirma: este poder de fascinación es tal que “en el interior del cuadro organizado del movimiento, mientras se sostiene, los miembros fanatizados no pueden sentirse alcanzados ni por la experiencia, ni por la argumentación; la identificación con el movimiento y el conformismo absoluto parece haber destruido hasta su facultad de sentir una experiencia, sea ésta tan extrema como la tortura o el miedo a la muerte” (*op.cit.*, p. 29). Prueba por inversión: tan pronto el movimiento totalitario se hunde, el fanatismo que era su fruto se hunde también (*ibid.*, p. 241, nota 9).

<sup>34</sup> El “sadismo” por el contrario se caracteriza por un refinamiento intelectual que ahora, como lo muestra toda la obra del mismo Sade.

<sup>35</sup> Este es un comentario que se encuentra tanto en sus reflexiones durante la guerra (así es la cualidad que deberían tener las “enfermeras de primera fila” cuyo proyecto Simone Weil elaboró; ver *E.L.*, p. 187) como al principio y en el exhorto de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* de 1934 donde cita a Spinoza quien decía en su *Tratado Político*: “he puesto todos mis cuidados en no convertir las acciones de los hombres en algo risible, en no llorar por ellas, en no detestarlas, sino en adquirir de las mismas un conocimiento verdadero (...) he considerado los afectos humanos (...) no como vicios sino como propiedades de la naturaleza humana en sus formas de ser, que le pertenecen igual que le pertenecen el calor y el frío, la tempestad, el trueno, y todos los meteoritos que son propias a la naturaleza del aire. Por muy desagradables que nos resulten semejantes desafueros, son necesarios por tener causas determinadas” (chap.1 y 4). Puede verse en el proyecto de “física social” que era uno de las mayores preocupaciones de Simone Weil, una aplicación de este principio de lucidez propio al determinismo espinosista.

*conciencia del mal* se encuentra como anestesiada por el *espectáculo del mal*. O bien, el *espectáculo es deseado* —por lo que el fanatismo siempre es cínico— o bien, repele hasta el punto de exigir de cada cual toda clase de cobardías con tal de escapar uno mismo al horror.

Hemos visto, así, que la conciencia del mal puede ser ocultada por el fanatismo, o puesta fuera de acción por el temor a la muerte. ¿Hemos con ello agotado los recursos de la psicología social y del pensamiento sobre la barbarie propios de Simone Weil? ¿O se pueden aplicar estos análisis a fenómenos sobre los que ella misma no pudo reflexionar? Querría, para concluir, presentar semejante tentativa. Quizá exista, en efecto, la posibilidad de una tercera modalidad de “desaparición” o de “olvido” de la conciencia moral por el hecho de la presión social. Modalidad que, si se adhiere uno a sus razones, revelaría un progreso posible de la barbarie.

Imaginemos una barbarie que no residiría en ningún fanatismo sangriento espectacular, sino que sería invisible, de forma tal que se podría uno habituar a él sin darse cuenta. Una barbarie que sería reconocida por la inteligencia en palabras de doble sentido, pero no por la imaginación, y que, a partir de entonces, sería bien “soportada” y “olvidada” puesto que, como hemos visto, el ser humano no permanece sensible directamente sino a lo que despierta su imaginación. Imaginemos entonces que esta barbarie consiste en hacer legal y legítimo lo que todo el mundo considera como un mal, pero de lo cual casi nadie tiene una percepción sensible.

Imaginemos ahora que el poder de una sociedad dada obligue a esos mismos que consideran este mal como un mal absoluto, a aceptarlo y a participar en él. Y que éstos, contrariamente a lo que se podría esperar, no se rebelan sino que se ven obligados a soportar esta situación. ¿No tendríamos entonces bajo los ojos el ejemplo perfecto de lo que Simone Weil ha buscado decirnos? La aceptación de lo abominable mientras que la conciencia moral lo rechaza, la complicidad con la barbarie obtenida por medio de la sujeción.

<sup>36</sup> Problema que se puede ilustrar por medio de las analogías. Así como ante el espectáculo del erotismo, por ejemplo: ¿cómo comprender los efectos sin someterse y sin “sentir” sus efectos, precisamente —por tanto sin participar desde el interior?

Ya todo el mundo se habrá dado cuenta de que de lo que se quiere hablar es del modo en que ha sido siempre vivida, por un gran número de conciencias, la legislación del aborto y su reembolso por medio de la Seguridad Social. En efecto, todos los que consideran el aborto un crimen se encuentran hoy muy exactamente en la situación descrita por Simone Weil, quien al principio nos parecía paradójica e incomprensible. Y ésta no es una interpretación por parte nuestra. Leamos, por ejemplo, al historiador Pierre Chaunu quien ha sido una de las grandes figuras del rechazo a la legitimidad del aborto. Dice:

“Hay que ver con claridad lo que el gobierno le ha impuesto a una parte de los ciudadanos entre los que me encuentro (...) Estos ciudadanos consideran que el niño a nacer es plenamente un niño, plenamente un ser humano; que, en el vientre de su madre, no son ni perritos ni gatitos los que crecen, sino hijos de hombre. Pues al obligarnos, por medio del impuesto y de la cotización social, a reembolsar el aborto —“...y sin ponerle tope, mientras que todas los beneficios para los niños vivos tienen un tope...” precisa el padre Chaunu—, es decir, a reembolsar el asesinato *in utero*, este Estado ha cesado de ser César, para mí es EL TIRANO” (Entrevista con Pierre Chaunu, *France Catholique Ecclesia*, 1ro de febrero, 1985).

¿Entonces qué hacer? Pierre Chaunu continúa:

“Son actos de tiranía absoluta (...) Tenemos no sólo el derecho sino el deber de rebelión absoluta. Ahora bien, hemos llegado a una especie de monstruosidad del poder. Consiste en obligar al conjunto de los ciudadanos, de los cuales el 45% que en este país consideran que matar a un ser humano es cometer un crimen, a participar en este crimen. Desde que este reembolso del aborto es aplicado, al mirarme sobre el espejo cada mañana, siento vergüenza de mí mismo, porque de cierta forma soy (involuntariamente y gracias a mi cobardía) cómplice del tirano. Cómplice de un crimen que constituye para mí el crimen absoluto: aniquilar voluntariamente, a sabiendas, un ser humano que no ha cumplido su destino”(Ibidem).



Este texto recupera de tal forma los análisis que hemos hecho que no sería necesario comentarlo. Nos explica de forma luminosa que 45% de los franceses de hoy se consideran cómplices de la barbarie mientras que tienen conciencia aguda de esta barbarie. Lo cual resulta aún más increíble que la complicidad con la barbarie ocasionada por el miedo a morir. Éste aparece todavía como una excusa posible para la complicidad, pero ¡aquí no hay nada semejante! ¿Hay entonces que denunciar a quienes, como Pierre Chaunu, denuncian el aborto como un crimen absoluto, de una cobardía que, si tuviera que ser juzgada de modo abstracto, debería aparecer como inconmensurable? Sin duda, puesto que Pierre Chaunu se juzga él mismo de esta forma. Pero la pregunta persiste: ¿cómo es posible esta cobardía? La respuesta es que no se puede, por el aborto, desatar una insurrección y una guerra civil. Pero todos los que comparten este pensamiento de Pierre Chaunu hubieran podido rehusarse a participar en el “crimen abominable”, ¿por qué no lo hicieron? ¿por miedo a persecuciones fiscales, a molestias administrativas? Se ve entonces que ni siquiera se necesita del miedo a morir o del miedo a la tortura o de la prisión para aniquilar la conciencia moral... ¿Por qué actuar individualmente “no sirve de nada” en semejantes circunstancias? Pero entonces esto resulta aún más revelador: ¿no se debe seguir y escuchar la propia conciencia *sino* cuando ella es compartida por los demás, a menos de que disponga de una fuerza social? He ahí algo que verifica, ¡y cuánto! la tesis de Simone Weil: no es la conciencia moral de los individuos lo que les lleva a actuar de tal o tal forma, sino la fuerza de lo “social”, su adhesión a un cuerpo colectivo y por lo tanto la sumisión, conciente o no, a los mecanismos del “animalazo”.

Pero esto no nos da aún sino una explicación insatisfactoria. Porque, ¿por qué justamente no se ha producido un rechazo colectivo que hubiese aniquilado de un solo tiro el problema del rechazo individual? Ahí es donde se encuentra el asunto decisivo: si realmente en este asunto de lo que se trata es del “*mal absoluto*”, ¿cómo entender que semejante reacción colectiva no haya tenido lugar de parte de quienes se encontraban confrontados por ese mal? A esta pregunta, una sola respuesta es posible: ha sido necesario que algo impida el deseo de

reaccionar y de realizarse, ha sido necesario que algo impida la indignación de llegar “al colmo”. Avanzaremos aquí sobre dos hipótesis: la primera es la *parálisis del sentimiento de indignación* debido a la *convicción opuesta* según la cual el aborto no podrá ser pensado como un crimen absoluto sino como un mal menor.<sup>37</sup> Esta opinión se ha extendido aún más fácilmente al beneficiarse del “*prestigio*” de personalidades y de campañas de prensa acusando a los adversarios de la legalización del aborto de ser ellos mismo los cómplices de la verdadera barbarie (la que consiste en los abortos clandestinos). Y la segunda hipótesis encuentra aquí su razón: si esta acusación vale más que la acusación inversa, si el aborto ha constituido y constituye siempre, en la mente de muchos, no ya el *peor mal* sino un *mal menor*, ¿no será acaso porque no existe, para la opinión y la imaginación espontáneas, una medida en común entre la IVG —interrupción voluntaria del embarazo (*grossesse*)—<sup>38</sup> y el asesinato de un ser humano?

¿Se dirá que se trata de un error? ¿Que, para todos los hombres de ciencia, el feto es un ser humano enteramente aparte? Puede ser... Sin duda... Pero esto es algo que permanece, principalmente, como un problema intelectual y una afirmación abstracta. Puesto que el aborto es algo *invisible, que no se muestra*. [...] El aborto legalizado es un crimen cuyos testigos no hablan, cuya víctima está muda y cuyas víctimas potenciales no tienen voz. Así, no tiene dimensión *social*. *Porque no golpea la imaginación*, no provoca incluso en quienes lo ven como el asesinato inexpiable de un inocente, el sentimiento de indignación y de horror que hace nacer espontáneamente el *espectáculo* del asesinato. Aquí nos confrontamos con un fenómeno análogo al del análisis por Simone Weil concerniente a la epistemología de la historia. Igual a como los crímenes de los vencedores no nos parecen crímenes porque son los vencedores los que escriben la historia y no los vencidos (cuyo testimonio, por tanto, no podemos tener) (Cf. “Le sens de l’historicité chez Simone Weil” *C.S.W.*, VIII-3, pp. 260-261), igual aquí podría

---

<sup>37</sup> Esto resulta capital: presentar exclusivamente el aborto como un *derecho*, habría alentado la indignación. Lo que la paralizó fueron declaraciones y posturas como la de, por ejemplo, el Profesor Milliez diciendo que el aborto era lo que se puede llamar “un pequeño asesinato”, pero cuya legalización sería menos grave y más moral que la continuación de los abortos clandestinos.

<sup>38</sup> El carácter abstracto funcional, no espectacular, del aborto sin duda se ha visto acentuado por la invención calculada de esta expresión: “interrupción voluntaria del embarazo”.

avanzarse la tesis que el aborto no aparece como un crimen porque no podemos disponer del testimonio de sus víctimas y porque no disponemos de ninguna *visión imaginativa* (tal que nos permitiera pensarnos un instante en *su lugar*).

Se puede, ciertamente, reflexionar sobre este ejemplo, la actitud en relación al aborto, sea que se adopte la neutralidad del método del observador, sea que se adhiera personalmente a uno de los juicios posibles. Nos parece, no obstante, que se podrían expresar las cosas de esta forma: mientras más el juicio moral sea determinado por *lo que asalta a la imaginación*, menos aparecerá el aborto como un crimen absoluto. Y mientras el aborto aparezca más como algo banal a un gran número de personas, más difícil les resultará, a quienes lo consideran como un crimen, mantenerlo como tal *bajo la presión social del número y de la costumbre*. En efecto, así como resulta insoportable para el alma reconocerse impotente y cómplice frente al mal, tal como lo dice Simone Weil, la solución, *si* no se quiere quedar uno crucificado interiormente, es olvidar el asunto y *no pensar más en ello*. Así es como se opera la dulce anestesia de la conciencia frente a lo que ella considera la barbarie.\*

## CONCLUSIÓN

¿Cuál era la tesis de Simone Weil sobre la barbarie? Que ésta es una posibilidad permanente por el hecho de que lo que determina las acciones del hombre son menos las reglas de la conciencia moral que la presión colectiva de las estructuras sociales. Puesto que, si éstas determinan el mal, es tal el poder de lo social “que llevará prácticamente a hacer participar en el mal a los mismos que en

---

\* *Nota Crítica:* Si bien el mecanismo que constata E. Gabarielli opera efectivamente en relación a este espinoso asunto, por otro lado habría que tomar en cuenta que, hoy en día, los escrúpulos de tantísimos cristianos ante la práctica del aborto resulta de un similar proceso de adaptación a lo que Iván Illich se refirió como “la construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana” [ver al final de “La conquista de ‘Indias’ y el desarraigo”, últimas páginas de este libro]. Parte de la táctica de las campañas “pro-vida” consiste en aguijonear la imaginación mostrando la destrucción del feto en el útero —algo que la tecnología también ha hecho posible. La “fetichización” de la “vida” se sirve de un uso amañado de los términos “bebé” y “criatura”. Un “embrión” o un “feto” no crean suficiente pasión “pro-vida”...

teoría lo rechazan”.

Ahora bien, para apreciar plenamente la crítica que Simone Weil hace sobre la “gran bestia”, hay que comprender que si se voltea la situación, es decir, si se piensan las estructuras sociales como determinantes al bien y, no ya, al mal, la situación psicológica del ser social será la misma: Participará en el bien, y no ya en el mal, no por orden de su conciencia, sino por obediencia a lo social y bajo presión de la realidad colectiva. Así, en un caso como en el otro, será miembro de la gran bestia, del animalazo colectivo.

La idea principal de Simone Weil en este ámbito es que, desde el momento en que falta el fundamento exterior y social de la virtud, la virtud ya no existe, o se necesita ser un héroe o un santo para seguir siendo virtuoso. En efecto: “No es sino entrando en lo trascendente, en lo espiritual auténtico, que el ser humano se hace superior a lo social. Hasta aquí, de hecho, y haga lo que haga, lo social es trascendente en relación al hombre” (*P.G.*, p. 184). Es por lo que, “fuera de lo sobrenatural, únicamente la Sociedad impide pasar de forma natural a las modalidades más atroces del vicio o del crimen” (*P.G.*, p. 185).

Pero es por el mismo conformismo en relación a lo social (exceptuando, por lo tanto, la relación individual con lo sobrenatural) que se puede uno encontrar siendo conducido a la barbarie. La experiencia demuestra que, para la inmensa mayoría de los individuos, el mal se hace como inexistente e invisible a partir del momento en que la sociedad, el poder, no lo declara como tal. Tan pronto deja de existir el castigo social para sancionarlo y, con ello, revelarlo, el crimen ya no es reconocido como lo que es. El crimen deja de ser reconocido como un crimen desde el momento en que ya no hay castigo social para sancionarlo y así revelarlo. La experiencia que Simone Weil tuvo en España y que ella relata, como hemos visto, en la *Carta a Bernanos*<sup>39</sup>, se repite en todas las épocas puesto que no es algo propio de una época, sino que es propio de la naturaleza del hombre social. Éste no hace el mal por ser el mal, sino *porque se encuentra tolerado por lo*

*social, y no hace el bien por ser el bien sino porque éste se ve socialmente honrado.* Imaginemos entonces una sociedad que honra el mal y que condena al que no participa en él: por buscar honores y poder, o bien por cobardía, todo ser que no sea un santo obedecerá al poder social. Así, casi siempre, lo que impulsa al hombre a actuar no es ni el amor del bien ni el odio del mal, sino el deseo de verse honrado y de participar en el poder, o el deseo de seguridad que el miedo al castigo impone. Es este el sentido del pesimismo de Simone Weil ante la “gruesa bestia” y la explicación del pesimismo de su sicología social. En cuanto a su genio, ¿no será el de haber ligado de tal forma lo inconcebible de la barbarie a la extrema sencillez de sus razones?

#### RELACIÓN DE LAS ABREVIATURAS DE LOS TÍTULOS EN FRANCÉS:

<i>E.</i>	<i>L'Enracinement</i> [Echar raíces]	(Gallimard)
<i>E.H.P.</i>	<i>Ecrits historiques et politiques</i> [Escritos históricos y políticos]	(Gallimard)
<i>E.L.</i>	<i>Ecrits de Londres</i> [Escritos de Londres]	(Gallimard)
<i>O.L.</i>	<i>Oppression et liberté</i>	(Gallimard)
<i>C.S.W.</i>	<i>Cahiers Simone Weil</i> ( <i>L'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil</i> ) [Cuadernos Simone Weil]	
<i>P. G.</i>	<i>La pésanteur et la grâce</i>	

---

<sup>39</sup> “Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgar castigo ni culpa” (*E.H.P.*, p. 223).



La conquista europea de ‘Indias’ y el desarraigo:  
Reflexiones hacia la creación  
de un nuevo modelo de ciudadanía\*  
Sylvia María Valls

*En memoria de Simone Weil (1909-1943)  
y de Guillermo Bonfil-Batalla (+1991)*

### Introducción:

El antropólogo mexicano Guillermo Bonfil-Batalla ha llamado “México Profundo” a todo lo que sobrevive de una civilización que él describe en términos corroborativos del perfil de la “primera ola” de la civilización descrito por Alvin y Heidi Toffler (I). En un esfuerzo por encontrar soluciones capaces de resolver más problemas de los que a menudo creamos con nuestros esfuerzos, y con el objetivo de ayudar a elucidar las bases de aquella civilización sostenible, o “sustentable”, con la cual soñamos más y más desesperadamente ante la “insolubilidad” misma de los problemas, importa tomar conciencia de lo que ha sido la civilización mesoamericana anterior a la Conquista. Los rasgos de dicha civilización nos transportan al corazón de un universo re-humanizado, al mismo tiempo que re-divinizado, tan a menudo invocado por Simone Weil contra los absurdos de una civilización industrial y capitalista, monetizada y frenética, idólatra y fascista: es decir, conquistadora y, por tanto, destructiva, desarraigante, quizá incluso “incapaz de crear” (ver, en *Opresión y libertad*, su invectiva contra el espíritu de conquista).

Podría decirse, a partir de cierta perspectiva, que al crimen de la

---

\* Publicado en *Opciones* de El Nacional, el 6 de agosto de 1993, bajo el título “La conquista europea de ‘Indias’ y el desarraigo”. Original en francés, publicado en los *Cahiers Simone Weil* (dic 1992, París, Tomo XV N° 4) Revista trimestral de *l’Association pour l’étude de la pensée de Simone Weil*. Notas extensas en números romanos al final del texto.

conquista se añade lo trágico, puesto que este desarraigo negó, cuando no matara del todo, justo lo que el alma europea buscaba para curarse del malestar que la invadía: que el “verdadero oro” de la civilización conquistado se les escapó gracias a la psico—dinámica de la fuerza conquistadora, de forma tal, que la pasión del metal por largo tiempo marcaría casi toda posibilidad de tocar el oro espiritual de la civilización conquistada —y en gran medida destruida— pero resistente, al fin, gracias a la profundidad de sus raíces milenarias y a la fuerza vital de las razas autóctonas (sin insistir demasiado aquí sobre las escandalizadoras cifras que otorgan hoy la más sólida credibilidad a la “leyenda negra”... justa, ésta, siempre que no se pretenda echarle la mayor culpa por las atrocidades ya sea a los españoles (católicos) o a “los otros” (sobre todo protestantes). (II)

La crisis de la noción de “límite” en la cual el mundo entero se vio precipitado como resultado de la idea de “progreso” en tanto que posibilidad de crecimiento sostenido *ad infinitum* sobre todos los frentes, induce nuestra vista a contemplar un orden universal pre-existente pero igualmente creativo, “pasado” pero, al mismo tiempo, contemporáneo y fecundo para un futuro al menos viable. Lo cual se dice con esperanza a pesar de que dicha viabilidad diste mucho de verse asegurada en ninguna parte, y esto por todo lo que ya sabemos de sobra. Nos encontramos, al fin y al cabo, ante un proyecto tan “puro”, por parecer desesperado y utópico, como lo fuera en un principio el de los anarquistas españoles con quienes tanto simpatizó Simone Weil porque, según ella, su aspiración se inclinaba más del lado de la eficacia moral que de la realización inmediata y utilitaria. Lo cual no significa que nos olvidemos de este mundo de aquí que compartimos, para bien y para mal, entregándonos a un trabajo encaminado a disminuir los niveles de opresión, de sufrimiento y de injusticia: apareciendo así la realidad del mundo como el ejercicio de atención por excelencia para que lo “sobrenatural” pueda brillar en este mundo, al igual que la salud.\*

---

\* La convergencia de las ideas de Simone Weil con las del movimiento ecologistas son analizadas en detalle por Micheline Mazeau en el texto “Simone Weil y la ecología”, pp. 293-314 de este libro.



La civilización mesoamericana negada y redescubierta gracias al fracaso del modelo industrial de la “segunda ola”: centralizador y contaminante, ecológicamente insostenible y culturalmente desarraigante.

“La imagen que se perfila es la de una sociedad que procura bastarse a sí misma a partir del aprovechamiento diversificado de todos los recursos que están a su alcance y bajo su control; que organiza su capacidad de trabajo de tal manera que asegura la aportación de brazos a diferentes escalas, según la magnitud de las tareas, poniendo en juego una compleja red de lealtades y solidaridades que surgen de otras relaciones sociales (de parentesco, por ejemplo) y no de la relación laboral en sí; una sociedad en la que la plena realización individual se alcanza mediante el servicio a la comunidad, que se recompensa con prestigio y autoridad; una forma de vida que ofrece la posibilidad y demanda el desarrollo de múltiples capacidades por parte de cada individuo. Todo esto se expresa y se justifica, en el orden de las ideas, a través de una visión trascendente del hombre y del universo. Según esa concepción, la naturaleza, de la que forma parte el hombre, está regida por un orden cósmico al que deben ajustarse todos los seres. Por eso el hombre no se enfrenta a la naturaleza; ésta no es enemiga, ni objeto de dominación, sino un todo inmediato con el que debe armonizarse la vida humana. El trabajo adquiere entonces el sentido de un vehículo de relación con la naturaleza viva y esa relación, como entre los hombres, sea cual sea el ámbito en que surja, también es reconocida como trabajo. (...) La noción cíclica del tiempo [significa] que la edad de oro previa a la dominación colonial, no es un pasado muerto... sino el fundamento de la esperanza”, Guillermo Bonfil Batalla (*México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, 1989, pp.69 y siguientes).

En vista del fracaso del modelo de desarrollo acaecido a las variantes de la “segunda ola” de la civilización (sea la “capitalista” o la “socialista”) (III), la búsqueda de soluciones prácticas y éticas a los problemas desencadenados por este tipo de organización ha dado lugar a una

revalorización de las sociedades aún arraigadas en la modalidad propia a la “primera ola” de la civilización. Los principios de autonomía y de autosuficiencia, así como de restitución a la tierra de toda fuerza que le es arrancada (práctica religiosa de tradiciones milenarias, dedicadas a la sustentabilidad a través de las generaciones), conforman hoy en día los pilares de toda economía política que se quiera atenta a los dictados de la naturaleza en el conjunto de sus más complejas relaciones. Al mismo tiempo, nos encontramos, entre los preocupados sobre todo por la preservación de las tierras (que incluye el elemento aire junto al elemento agua), una visión que nos acerca a cierto ideal bucólico de un trabajo en familia y en equipo, con utensilios sencillos (y no por medio de grandes maquinarias ensordecedoras), organizado de forma adecuada a la escala del ser humano y capaz de impartirle a éste un cálido sentimiento de pertenencia. (IV)

Una imagen parejamente “idílica”, pero no por ello de “fantasía”, es la que Simone Weil nos dibuja brevemente, aquí y allá, muy temprano en su vida y precisamente en su gran ensayo de 1934, *Opresión y libertad*, como a través de sus cuadernos, correspondencia y últimos textos redactados en Londres —incluyendo el más completo y definitivo de sus ensayos, *L'Enracinement*, publicado en español por Sudamericana a principios de los sesenta bajo el título *Raíces del existir* y por Trotta, 1996 bajo el título *Echar raíces* en el que deja ella sentada la sustancia medular de su tan divino como “mundanal” conocimiento; y, con ello, un precioso instrumento de análisis que hoy podría ayudarnos a construir el edificio de una civilización más humana, es decir, más “natural” a partir del momento en que la misma se asentaría sobre el reconocimiento de las verdaderas necesidades “terrestres” del cuerpo y del alma. Tales necesidades, nos dice, son las únicas que nos es posible satisfacer en este mundo y, a partir de nuestra perspectiva ecologista, la palabra “terrestre” toma un doble sentido puesto que estamos hoy más concientes que nunca de que, en efecto, es la tierra misma la que desaparece bajo nuestros pies... que hay que encontrar el modo de satisfacer los requisitos de restitución de una tierra amenazada catastróficamente por nuestros excesos y que dicho trabajo no pertenece tanto a las máquinas como a las manos hoy desocupadas de demasiados hombres, mujeres y niños para quienes la labor en los

campos, en unión de familia y amigos, podría ser una fuente de felicidad y de bienestar —contrariamente a lo que tenemos que decir del trabajo industrial característico de la segunda ola.

Aquí, me parece importante señalar que G. Bonfil-Batalla, tras un itinerario rigurosamente trazado para denunciar de forma eficaz la negación del “México profundo” por el “México de fantasía” (yo diría, por la cultura que en México corresponde a la civilización de la segunda ola impuesta por los conquistadores europeos), acaba por caer, a mi juicio, en una especie de callejón estratégico sin salida, gracias a uno de esos mecanismos de auto preservación psicológica, sintomáticos de nuestro malestar actual y ligado a la noción de una identidad “personal” forzosamente sostenida por lo “social”: este mecanismo responde a una necesidad muy natural de darle un “sentido” a la vida por medio del cultivo de un sentimiento de pertenencia casi siempre asociado a la idea de una “identidad nacional”, generalización o abstracción harto difícil de definir de forma satisfactoria vista la gran diversidad poblacional que define a los estados modernos multiétnicos tales como México. (El manejo tendencioso de la cuestión de la “identidad” con fines de chicanearía política ha sido manejado con característico brío por Roger Bartra en *Oficio mexicano*, Grijalbo, 1993.)

Esta abstracción, en efecto, se presta a muchas confusiones; así, tras señalar cómo, a través de los cinco siglos desde el premier choque entre las culturas europeas y mesoamericanas, el México “de fantasía” ha renegado del México “profundo” —incluso durante los períodos cuando se ha pretendido hacer valer las culturas indígenas— el autor prosigue, con aparente desenfado, a hablar de un proyecto político “nacional” que tenga en cuenta las aspiraciones más profundas del “México profundo”, él quien nos ha revelado sobre todo hasta qué punto, y los muchos motivos por los cuales, cualquier proyecto “nacional” va a conspirar en contra de la preservación cultural y económica de los grupos indígenas (y, de paso, en contra de la mayor parte de la sociedad mexicana).

Pienso que la explicación de este error puede ayudar a comprender

por qué, tan a menudo, “un diálogo de sordos” se instala como un muro entre los interlocutores a partir del momento en que los que han logrado comprender (y aceptar) que “el Estado es un *ersatz* de Dios” tratan de ponerse de acuerdo con quienes no conocen a otro Dios, sino ese mismo *ersatz* (siendo que el Estado es la única cosa, fuera de Dios, que, al tiempo de ser “nosotros mismos”, nos trasciende, tal como Simone Weil nos recordara con tanto empeño).

En efecto, resulta casi inevitable que, en la mayoría de los casos —a menos de encontrar un modo de ponerles en contacto directo con el amor de Dios— pretender disipar, por medio de simples razonamientos, el espejismo de ese único dios que les queda, arriesga convertirse en un ejercicio tan cruel como, finalmente, inútil: la *idolatría* del estado nacional moderno habiéndose unido, y a menudo reemplazado, a la idolatría de las iglesias —responsables, ellas, en primer lugar, de falsear la verdad desde que el acento fuera a caer sobre su propia investidura como portadoras de “todo bien en este mundo”.\*

Así, un intelectual de la formación de Bonfil Batalla, instruido en el sistema académico perpetrador de la mitología “revolucionaria” (es decir, nacionalista y atea) del México contemporáneo, difícilmente podía escapar a este género de idolatría tan justamente denunciado por Simone Weil: igual que Marx, a los ojos de ésta, no supo escapar a la manía “burguesa”, tan fieramente denunciada por él, de “trastocar las relaciones entre el sujeto y el objeto”. También hay que decir que le ha faltado al antropólogo ese instrumento de análisis excepcional legado por Simone Weil quien señaló, de forma rigurosa, tanto en *L'Enracinement* como en otros lugares, la crucial distinción a establecerse entre el espacio vital muy concreto de la ciudad, de la localidad, y ese otro espacio abstracto, “ideologizado”, al que todos nuestros himnos “nacionales” nos encomiendan y que finalmente resulta extremadamente desarraigante y destructivo de todo lo más precioso a lo que los seres humanos podemos aspirar. (V)

A partir de las consideraciones que preceden, cuál sería,

---

\* Ver al respecto el esclarecedor trabajo de Emmanuel Gabellieri “Sicología de la ‘gran bestia’ y filosofía de la barbarie en Simone Weil”, pp. 315-341 de este libro.

entonces, el modelo de ciudadanía que podría comenzar a tomar en consideración nuestras necesidades “terrestres” —las del alma y las del cuerpo que, juntas, incluyan las necesidades de la tierra, de su salud y sustentabilidad, permanencia y continuidad.

\* \* \*

Por una ciudadanía enraizada en las localidades y constituida a partir de una preocupación de salud tanto global como local.

La pregunta que Toffler se hacía hace diez años es la misma que nos ocupa hoy y para la cual una respuesta, en parte positiva, podría ser enunciada, tentativamente, a condición de que se aceptara la posibilidad de ver extenderse en nuestro continente, y en Ultramar, un modelo de ciudadanía que tome como punto de apoyo o fundamento a la sociedad civil organizada a partir de la ciudad —de la localidad o de la municipalidad, y no de la “nación”—, entendiéndose que cada comarca o localidad es un organismo viviente inmerso en un proceso, sufre alteraciones gracias a esos mismos organismos: percepción ésta que instruye la norma ecologista de “actuar a nivel local, mientras se piensa en términos globales”.

Sin embargo, esa pregunta tal cual la formuló Toffler (1980, pag. 393 de la traducción española Plaza y Janés): “*¿le es posible a un pueblo reducir el nivel de mortalidad de los niños, mejorar la instrucción, la nutrición y calidad general de la vida, sin al mismo tiempo tener que renunciar a su religión y a sus valores o abrazar, a fuerzas, el tipo de materialismo propio al oeste que acompaña a la inmersión en la civilización de la segunda ola?*” es una pregunta que requiere a su vez ser analizada para observar la contradicción que existe entre el índice de “mortalidad” y el de la *salud*: gracias a los antibióticos, por ejemplo, el descenso de los niveles de mortalidad no se ve acompañado de las condiciones de salud o de viabilidad de la vida, sino por el contrario: a lo que nos enfrentamos es al aniquilamiento de nuestra especie y muchas otras —si no de todas— por malnutrición, enfermedad y contaminación. Es por lo cual, esta pregunta de Toffler pide ser comprendida en su verdadero sentido: *Es posible para un pueblo mejorar sus condiciones de*

*vida, vencer la miseria extrema, al mismo tiempo que logra evitar los efectos desarraigantes de la “cultura” de la segunda ola —de esa cultura que ha invertido, en su totalidad, la relación entre lo que pertenece a los medios y lo que, propiamente hablando, pertenece al ámbito de los fines.*

Se me hace preciso hacer notar que Simone Weil, en “La persona y lo sagrado”, no menciona que la vida, ella, sea “sagrada” sino que es “la persona en sí” o ese punto que en ella habita, lo sagrado —y, en relación a ella, los verdaderos fines de la vida: nos habla de verdad, de justicia y de belleza, aspectos inextricables del bien último, como propiamente sagrados, sin pronunciar las palabra “vida”.\* Es verdad que, en un proyecto de artículo inédito (“A propósito de la condición humana de Malraux”, dic. 1993, pp.318 y siguientes, de las *Obras Completas*, Gallimard, II) Simone Weil expone la idea de que “La Revolución es una lucha contra todo lo que obstaculiza la vida. No tiene sentido sino como medio: si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. En términos generales, nada tiene valor a partir del momento en que la vida humana no la tiene”. Pero he nos aquí que, justamente, es el desbordamiento de “la vida” lo que le quita su valor a “la Vida”, las estrategias para disminuir la mortalidad habiendo dado por saldo —al menos en los países y en los enclaves más empobrecidos— el descenso de los niveles de salud y las posibilidades de expansión tanto física como espiritual: la más total deshumanización de “la vida”. Esto, para mí, no quiere decir sino lo siguiente: a saber, que la “sacralización de la vida en sí” es un ejemplo más de nuestra catastrófica inclinación por confundir lo que puede claramente considerarse como un “fin” con lo que requiere ser entendido sobre todo como un “medio”.

Tenemos que preguntarnos si, en efecto, por querer proteger a la persona humana, no nos hemos mentido un poco, o cometido un grave error, que pone en riesgo toda vida (y toda Vida), incluyendo a la “persona humana” (que es vida, sí, pero calificada por la presencia de un alma, de una conciencia): “Obedecer a la naturaleza” para poder

---

\* El tema de la persona humana desde la perspectiva weiliana es bastante complejo puesto que lo propiamente sagrado para Simone Weil no es lo que pertenece a “la persona” como una posesión, sino lo “impersonal” que en ella habita.

“mandar sobre ella” (VI) querría decir, también, reconocer en la muerte no solamente una puerta que da acceso al más allá, a la eternidad, sino una garantía de permanencia terrestre para las especies, principio éste que habría animado la práctica del sacrificio ritual en la civilización mesoamericana conquistada. Valorizar la muerte de tal forma, desgraciadamente, no forma parte de las prácticas médicas altamente comercializadas del mundo “moderno” y de sus enclaves, a pesar de ciertos progresos en los últimos años por empezar a salvar a la persona humana del triste destino que significa permanecer rehén, a la hora de entregarle el alma a la eternidad, de un estado dominado por intereses finalmente harto dudosos en cuanto a sus propósitos que quisieran “humanistas”.\*

La alta espiritualidad mesoamericana concibió el orden de la ciudad, de la civilización, como un “espejo del cielo” y el Padre Las Casas, quien tuvo ojos para reconocer el genio, tras aquella concepción espiritual, defendió ante los Reyes Católicos un orden mesoamericano que se le hacía comparable, por no decir idéntico, al vislumbrado por Platón. Es sorprendente ver cómo esta organización comunitaria de la aldea y de las tierras comunales\*\* logra asegurar, en virtud de su ordenamiento, que una jerarquía legítimamente seleccionada será la responsable del buen funcionamiento de los asuntos de la comunidad; al tratarse de una jerarquía legítima, se evita violar esa doble aspiración hacia la “igualdad” y hacia la “jerarquía” que conforma el primer par de “opuestos que se equilibran y se completan” en la lista de necesidades terrestres anotados por Simone Weil (consultar la exposición de dichas necesidades tal como aparecen expuestas en “Profesión de fe: estudios para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano”, pp.47-57 de este libro). Bonfil-Batalla, por su parte, observa que todo el sistema político del México moderno o de “fantasía” es extraño a las tradiciones plena y legítimamente

---

\* Ver nota final del *Postscriptum* citando a Iván Illich sobre la “fetichización” de la “vida”.

\*\* Nada que ver con la llamada propiedad “socialista” de la nación-estado “abstracta” puesto que buena parte de los terrenos pertenecen a miembros individuales de la misma comunidad, muy concreta y palpablemente, y que sus productos quedan dispuestos para el consumo y la libre comercialización de los mismos.

\* Ciertamente en México esta expresión, “sociedad civil”, parece asumir la fuerza de una

participativas de los pueblos indígenas; Toffler también reconoce, para los Estados Unidos, el fracaso de la gestión política tal cual ésta ha ido desarrollándose a través de los siglos XIX y XX. En ambos analistas, la crítica acérrima de una “democracia” con base en los partidos políticos encuentra sustento ante las realidades de las sociedades descritas por cada cual; así, las maquinarias políticas partidistas, siempre centralizadoras y aglutinantes, se muestran cada vez más incapaces de articular las aspiraciones de una sociedad de “masas” que, gracias a la proliferación de los medios de comunicación, se transforma en un intrincado complejo de “mayorías” compuestas por “pluralidades de minorías”. (VII)

El modelo previsto, por lo tanto, busca un regreso a la autonomía y a la autosuficiencia locales reforzadas por la posibilidad de los seres humanos de escoger jerarquías legítimas sin que el debate y el juego deshonesto de los partidos políticos nacionales y supranacionales enmascaren, por medio de un lenguaje a menudo incomprensible para la mayoría de los ciudadanos, lo esencial de los asuntos inmediatos y concretos a resolver. Tal autonomía y tal autosuficiencia relativa, al mismo tiempo, tomarían en cuenta una interdependencia inevitable en relación a muchas cosas que van más allá del marco de esas fronteras que, cada vez más, nos resultan incómodamente absolutas: Acaso no resulta obvio que las guerras inter-étnicas de hoy son el resultado, no sólo del problema grave y real de una “vida” que desborda las posibilidades de mantenimiento de nuestra tierra —y ello a pesar de la postura asumida por la Iglesia, o por las iglesias, contra la noción de cualquier problema de exceso poblacional— sino, igualmente, que tales conflictos surgen de la impotencia en la que se encuentran los estados “nacionales” para acomodar las diferencias entre grupos lingüísticos, religiosos, culturales, de gran diversidad y para los que una misma Ley establecida a partir de un consenso llamado “mayoritario” resulta inaceptable. No parece muy sensato tratar de crear la civilización del siglo que se anuncia sobre las bases de programas que surgieron para darle vida a una civilización hoy moribunda, insostenible.

La “redistribución del poder”, que equivale siempre a una



redistribución de la riqueza —empresa desde todo punto de vista ineludible— exige, así, de un intermunicipalismo supranacional concebido de forma tal que el ser humano pueda establecer, a lo largo de toda su vida, un currículum ciudadano comprensivo de los distintos lugares muy concretos y “sostenedores” (que nos alimentan física y espiritualmente y a los que cada cual pertenece de forma natural. y que nos pertenecen...) y, esto, a través de las “bio-regiones” en vías de definirse gracias a los nuevos conocimientos, por un lado; por otro lado, habría que “concientizar” hasta qué punto el espacio mismo, en parte gracias a las nuevas técnicas de la comunicación, se ha diversificado y multiplicado, a pesar de que en ciertos sentidos también se hace más homogéneo y restringido (estas dos tendencias coexisten): la ciudadanía intermunicipal (trans o supra nacional) le daría al ser humano la posibilidad de satisfacer esa necesidad del alma que Simone Weil considera quizá la más importante cuando dice que “el alma humana necesita, por encima de todo, poder arraigar en varios ambientes naturales y comunicarse con el universo por medio de ellos”. Lo que quiere decir ella con la expresión “ambientes naturales” resulta de supremo interés para nosotros: *“La patria, los ambientes que se definen por la lengua, por la cultura, por un pasado histórico común, por la profesión, la localidad, son ejemplos de ambientes naturales”*.

No es de sorprenderse, pues, que parezca ser justamente “la sociedad civil”<sup>1</sup> muy distintivamente diferenciada de lo que se expresa por “el estado nacional soberano” la que comienza a reclamar su voz en casi todas partes (puesto que va haciéndose patente que sola la “sociedad civil”, en su conjunto, domina el complejo de relaciones, de información y de conocimientos necesarios para establecer una buena y justa administración de los bienes, incluyendo —por supuesto— los programas de intercambio poblacional susceptibles de impartirle a los seres humanos la confianza de pertenecer al medio en el que se desenvuelven y de asegurarles la protección necesaria contra tantos absurdos como tienden a generar las burocracias

---

“contraseña” y de constituirse en una suerte de llamada al orden —es la impresión que me ha quedado, sobre todo a partir del “Coloquio de Invierno” de 1992 y gracias, en buena medida, a Carlos Fuentes quien la hiciera suya con considerable repercusión.

centralizadas de nuestros estados nacionales propios a la civilización de la segunda ola. Éstas carecen tanto de voluntad, de energía, de flexibilidad, de disposición como de capacidad de integración de los conocimientos y de las informaciones existentes —incluso con las “máquinas” más avanzadas a su disposición— por la sencilla razón de que los “programas” susceptibles de ayudar de forma eficaz en estas transacciones que involucran tanto a seres humanos como a los productos de su labor, se encuentran esparcidos en la cabeza de millares (o incluso de miles de millones) de individuos alrededor del globo y no de forma estática sino, más bien, en constante movimiento como la vida del espíritu mismo, o de la materia —de la naturaleza— en estado de transformación sin fin.

Sólo las “familias extendidas”, las escuelas, iglesias, asociaciones civiles, corporaciones, sindicatos obreros, comercios etc... poseen entre sí la suma total de las informaciones que pueden, en un momento dado, ayudar a mantener con eficacia el ritmo de los intercambios y de las transacciones mientras se toman en consideración las verdaderas necesidades de sus asociados junto a las oportunidades que existen en el (o “los”) “mercados” —de reunir efectivamente producto y consumidor, el trabajo o empleo con el que rinde una labor. No olvidemos que los analistas de los fenómenos migratorios en general están de acuerdo para pronunciarse en el sentido de que las leyes migratorias responden sobre todo a un proyecto solapado de esclavización de la mano de obra por parte de quienes necesitan de sus servicios. Es la principal razón por la que la iniciativa del primer presidente Bush de crear una región de “libre comercio” Canadá/Estados Unidos/México carece del elemento fundamental en ausencia del cual la palabra “libertad” aplicada al tratado que se diseña en la actualidad me parece hartamente demagógica: en efecto, las extremas dificultades que sufren los obreros para recibir la documentación requerida perjudican profundamente todo esfuerzo de arraigo y constituyen uno de los peores atentados contra sus “derechos humanos”.

\* \* \*

Así es cómo el modelo mismo de ciudadanía que sufrimos, resultado

de las exigencias de las economías propias a la civilización de la segunda ola, parece ser lo que origina una buena parte de los males que pesan sobre nuestras sociedades en vías de desarrollo y de transformación. Si se quiere hablar de “derechos humanos”, no estaría mal que abordáramos en primer lugar este asunto para tratar de definir cuáles son las soluciones que existen hoy gracias a las nuevas técnicas de la comunicación y a una conciencia más despierta de la extremada interconectabilidad de todo. Aceptar nuestra interdependencia tanto como la importancia de una verdadera descentralización o autonomía local dedicada al aseguramiento de un nivel importante de autosuficiencia alimenticia, por sobre todo lo demás —en lo que sería una economía concebida, según la célebre frase de E.F. Schumacher: “como si la gente fuera digna de ser tomada en consideración” (incluso antes que los productos o antes que su “productividad” inmediata) — todo ello implica reconocer la necesidad imperiosa de erigir una nueva Ley Fundamental de Pueblos inspirada en el reconocimiento de las necesidades “terrestres” (globales, humanas, ecológicas) de enraizamiento en todos los sentidos. Este pacto social, más universal puesto que más respetuoso de las diferencias que forman parte de nuestra común humanidad, podría comenzar a definirse a partir de una revisión perspicaz, sabia, de las debilidades inherentes a la Declaración de Derechos del Hombre.

Atrapados como nos hallamos en una ensordecedora Torre de Babel, el legado weiliano ofrece un aporte precioso con su insistencia sobre la idea de que son las obligaciones concebidas en respuesta a las verdaderas necesidades “terrestres” del cuerpo y del alma las que, en primer lugar, deberían regir el espíritu de las leyes.

Así, por ejemplo, la legislación que trata de controlar el “abuso” de las “drogas” podría considerar en primer lugar la disponibilidad individual hacia esas mismas obligaciones como resultado de la disponibilidad (o indisponibilidad) de los “alterantes” en cuestión, en vez de permanecer sumisa a intereses creados por un mercado negro cuya función consiste en proteger los precios para quienes lucran con los mismos. Por añadidura, la protección a “la persona humana” —es decir, *a la integridad de su ser comprendido como una unidad cuerpo/espíritu*

*enraizada en distintos “ambientes naturales”*— dentro de un orden concebido a partir de las consideraciones que preceden (y de otras que, a falta de espacio, dejamos abiertas a la iniciativa del lector) (VIII) ayudaría enormemente a impedir las fugas masivas y caóticas de capitales financieros que, hasta el presente, han contribuido de forma preponderante a exacerbar el desorden y las insuficiencias de nuestras sociedades, con las trágicas consecuencias para nuestros pueblos de sobra documentadas fuera de estas páginas.

## NOTAS EXTENSAS

(I) Muy esquemáticamente, he aquí mi resumen de los rasgos característicos de las tres “olas” de la civilización analizadas por los Toffler en *Future Shock* (1970: *El ‘shock’ del futuro*, Plaza y Janés, 1971), *The Third Wave* (1980: *La tercera ola*, Plaza y Janés, 1980) y *Powershift* (1990: *Cambio de poder*, ed. ?, 1992).

Durante la primera ola, que duró varios miles de años según el caso (a penas si perduran enclaves de la misma) la agricultura domina el panorama de forma tal que casi toda la producción se encuentra centrada en el hogar o en la localidad; la vida rural predomina y el “productor” es un “prosumidor”, es decir, un productor/consumidor —en cualquier caso, las dos partes del binomio permanecen muy cerca una de otra; el consumo de manufacturas se halla más individualizado y el sistema de la familia extendida predomina junto al de una energía en gran medida renovable.

Durante la segunda ola de la civilización, la gran industria y sus necesidades dominan la escena: urbanización y centralización en casi todos los ámbitos, con “masificación” de los productos y de la cultura y separación entre el productor y el consumidor; el poder local se encuentra reducido, la familia se hace “nuclear” (no es ya la familia extendida) o se desagrega en gran medida; el lugar de trabajo se encuentra por lo general lejos del hogar, las escuelas se crean para apoyar el régimen de la fábrica (lo cual implica compartimentalización, rigidez en los horarios de trabajo, uniformidad) al mismo tiempo que

son las fuentes de energía no renovables las que dominan.

Al entrar en movimiento la civilización de la tercera ola, gestada a partir de desarrollos que datan principalmente de los años sesenta (sobre todo en los sistemas de comunicación), el factor “conocimiento” y la rapidez de los intercambios se convierten en fuerzas dominantes que dirigen nuestra civilización (al menos en principio) hacia la descentralización y la desmasificación, teniendo entonces el trabajo la posibilidad de regresar en gran medida al hogar. Con ello, las escalas de producción se hacen más apropiadas gracias a un mejor sistema de información que le permite a la producción individualizarse, con la reunificación del productor y del consumidor entrando ahora de nuevo en juego (gracias también a la mayor participación de éste en la producción de lo que va a consumir); existe, así mismo, una tendencia a querer abandonar los centros urbanos y a contar más frecuentemente con el apoyo de una “familia” extendida establecida gracias a compatibilidades de todo género; el gobierno o poder de la localidad comienza a restablecer sus prerrogativas y hay un ablandamiento de la compartamentalización (una más amplia integración de las unidades que antes conformaban la empresa); los horarios al mismo tiempo se hacen más flexibles, y un esfuerzo consciente surge para sustituir fuentes de energía no renovables con fuentes renovables.

Como no resulta muy difícil de constatar, los rasgos de la segunda ola se encuentran en tensión con los de la primera y tercera olas, mientras que los de la primera y tercera olas se revelan notoriamente congruente entre sí.

(II) Dicho debate, en este año de 1992, se tonifica con los imperativos de la agenda ecologista. En la revista de la “Florida Humanities Council” (Forum, Spring, 1992), para no dar sino un ejemplo, el alegato de Kirkpatrick Sale — para quien el “humanismo” del siglo XV es en gran medida responsable del caos que pesa hoy sobre nosotros (coincidencia a señalar aquí con el juicio emitido por Simone Weil sobre el “Renacimiento”)— se dirige a la barbarie de nuestras actitudes culturales europeas desperdigadas a través del globo por medio de la fuerza bruta de una civilización que había divorciado al hombre de la naturaleza (lo que Schiller después llamaría “*the degodding of Nature*”, o

desendiosamiento de la naturaleza). Su juicio recibe una crítica severa de parte de Eugene Lyon quien alega, por su parte, no reconocer históricamente ni el “Continente Paradisiaco” que se pretende violado por los europeos, ni una cultura europea “*sickly, melancholy and dispirited*” (según K. Sale: “enferma, melancólica y desanimada”). En el mismo número de la revista, La Donna Harris, una americana “nativa” (indígena) se pone de parte de Kirkpatrick Sale con gran vitalidad y agradecimiento en el sentido de que los eventos de 1992 llevarían directamente a la “Perversión del Paraíso”, no sólo en América sino a través de todos los continentes. Vale la pena confesar, para permanecer más o menos balanceados en nuestros juicios, que la agricultura anterior a la Conquista no fue siempre tan respetuosa de la longevidad de los suelos como algunos querrían pensar y, al mismo tiempo, que el imperialismo azteca, por ejemplo, imponía el sistema de trabajo forzado mencionado por Lyon en sus argumentos. Por otra parte, me parece igualmente justo admitir, desde nuestra perspectiva de hoy, que una especie de “desnaturalización” de la psiquis europea tuvo lugar entre los siglos XIII y XV, en medio de una guerra que duró cien años, viéndose los distintos ambientes afectados por toda una serie de calamidades:

El hambre y las hambrunas siempre estaban presentes, incluso entre los ricos, puesto que las tierras se habían hecho pobres, el clima imposible de predecir, los conocimientos en el área de la agricultura pobres, con cientos de miles de gentes muriendo de hambre cada año y millones sufriendo a todo lo largo de sus cortas vidas. [...] Una transformación tuvo lugar gracias a la cual el dinero y el poder se instalaron en los lugares una vez reservados a la virtud y a la piedad. [...] Todo género de crímenes presentes por doquier, la tortura y las ejecuciones sancionadas e instaladas al centro mismo de la ciudad, mientras que el nivel de destrucción de las guerras montó de forma jamás atestiguada hasta entonces. El militarismo.... se vio fortalecido por tecnologías perfeccionadas en Europa —no las de la agricultura y la medicina, que desgraciadamente se ignoraban, sino las de la guerra, especialmente el arcabuz y el cañón, perfeccionados en el s. XV.

Finalmente, un rasgo igualmente ominoso apareció con la separación de lo humano y de lo natural... el miedo, el odio y una falta de confianza en la naturaleza se instaló en la psiquis europea, una separación de los

seres humanos de sus entornos naturales que no existió jamás, por lo que he visto, en ninguna otra cultura de la historia”. (K. Sale, “The Consequences of the Conquest”, p. 6 de la revista citada.)

Desafortunadamente, constatamos que para describir el momento actual de la humanidad no resulta necesario cambiarle gran cosa a este texto.

Los sacrificios rituales de los aztecas que tanto espantaron a los españoles sin duda ayudaron a “justificar” la exterminación, en poco más de medio siglo, de cincuenta millones de indígenas en el Continente (según algunos cálculos); es imposible saber, en todo caso, cuántos murieron gracias a las enfermedades causadas por los microbios invasores como por motivo de una baja en el poder de resistencia resultante de cierto fatalismo ahijado por una ciencia astrológica que les anunciaba la repetición cíclica de un holocausto pronosticado para las mismas fechas de la llegada de Hernán Cortés a Tenochtitlán.

(III) “Aunque acertó al identificar [la] deshumanización de los lazos interpersonales, Marx se equivocó, sin embargo, al atribuirla al capitalismo. Naturalmente, escribía en una época en la que la única sociedad industrial que él podía observar tenía forma capitalista. Actualmente, después de más de medio siglo de experiencia con sociedades industriales basadas en el socialismo de estado, sabemos que la adquisitividad agresiva, la corrupción comercial y la reducción de las relaciones humanas a términos fríamente económicos no son monopolio del sistema de beneficios.

Pues la obsesiva preocupación por el dinero, los bienes y las cosas no es un reflejo del capitalismo o del socialismo, sino del industrialismo: es un reflejo del papel central desempeñado por el mercado en todas las sociedades en las que la producción se separa del consumo, en las que todo el mundo depende del mercado, más que de sus propias capacidades productivas, para las necesidades de la vida.

En una sociedad así, cualquiera que sea su estructura política, no sólo se compra, vende y cambian productos, sino también trabajo, ideas, arte y almas. [...]

La brecha abierta entre estas dos funciones —productor y consumidor— creó al mismo tiempo una personalidad dual. La Misma persona que (como productor) era aleccionada por la familia, la escuela y el jefe a renunciar a la gratificación, a ser disciplinada, controlada, moderada, obediente, a ser un jugador de equipo, era simultáneamente aleccionada (como consumidor) a buscar la gratificación instantánea, a ser hedonista, más que calculador, a prescindir de la disciplina, a perseguir su placer individual..., en resumen, a ser una *clase totalmente distinta de persona.*”

(Toffler, “El significado del mercado”, *La tercera ola*, Plaza y Janés, 1980, pp. 55-59)

(IV) Uno de los fundadores de los “amigos de la Tierra”, el poeta, novelista, ensayista y “agrónomo de estirpe” norteamericano, Wendell Berry, por ejemplo, al hablar de las ideas erróneas que se tienen sobre lo que podría asistir a la buena salud de la agricultura, rechaza seis nociones que para él resultan netamente erróneas:

1. Que la agricultura pueda comprenderse y administrarse como si se tratara de una industria (“la vida limitada de la fábrica la separa del potencial de renovación que toda tierra propiamente labrada puede disfrutar”);
2. Que una economía agrícola sensata pueda asentarse sobre las demandas de un mercado de exportación (“la producción agrícola comercial no debe jamás separarse de la producción de subsistencia; el agricultor y su familia deben poder vivir de lo que producen en sus tierras”, y este principio de subsistencia debe operar a “todos los niveles del sistema agrícola” de forma que garantice “la diversificación, reducir los gastos de transporte, elevar el nivel de empleo local”, al mismo tiempo que se deja un margen de producción destinada a la exportación como un seguro contra los desastres de la naturaleza);
3. Que la libre competencia del mercado pueda preservar a la agricultura (“el ‘libre mercado’ pone un valor sobre la producción por encima de todo lo demás, y esta preocupación exclusiva para la producción causa inevitablemente la sobreproducción agrícola”



- con la pérdida correspondiente de beneficios para el agricultor);
4. Que la productividad baste como criterio de excelencia (“el criterio de productividad nos impide constatar que haya valor en la continuidad”: preferible hablar de “frugalidad” puesto que una economía dirigida hacia la producción más tarde o más temprano no producirá nada...);
  5. Que haya más campesinos de la cuenta (de hecho, la erosión de tierras se aceleró a partir de las grandes migraciones hacia las ciudades donde los emigrados serían clasificados como miembros de la clase de los “desempleados permanentes”: la tierra erosionada pesa cinco veces más que el grano recogido; y, finalmente,
  6. Que trabajar con nuestras manos no sea bueno.

En relación a este último punto hace una crítica de Jane Jacobs por haber expresado la idea de que es preferible recoger el algodón con una máquina que con las manos, y cita a Wes Jackson — fundador también de “Amigos de la Tierra” y del *Land Institute* de Salina, Kansas— quien expresa la idea de que los factores que deciden que se llegue a disfrutar del trabajo agrícola depende tanto de la escala del trabajo como del régimen de la propiedad, de las expectativas, capacidades y calidad del trabajo: “cualquier trabajo agrícola es miserable... si se trata de una actividad económicamente desesperada” que no permite entablar “un nexo estable, decente, y remunerativo con la tierra. Podemos decir que el trabajo en un pequeño campo propiedad del labrador, en posición de recibir una recompensa económica suficiente, probablemente será menos miserable que un trabajo mecanizado en un campo inmenso que no le pertenece [...] y que el trabajo llevado a cabo en compañía de familiares y de vecinos será menos miserable que un trabajo solitario bajo el ruido constante de máquinas” [infernales!]. Por lo tanto, la mejor agricultura no puede ser separada del trabajo con las manos. Berry menciona dos “leyes humanas” de la economía: que “el dinero no debe mentir en cuanto al valor de los bienes que son de necesidad” y que debe mantenerse “un equilibrio entre lo que se gana y lo que se paga, lo cual no puede obtenerse sino mediante el ejercicio de cierto control sobre la producción”. (Wendell Berry, “Six Fallacies of Agriculture”, *Home Economics: Fourteen Essays*, North Point

Press, San Francisco, Calif., 1987; mi traducción al español del artículo completo apareció en los n° 1 a 6 de *Argos Internacional*, Miami, Florida)

¡He aquí una corroboración del justo valor de algunas de las observaciones weilianas en relación al trabajo agrícola en particular!

(V) En los *Cahiers Simone Weil* (dic. 1985), Simone Fraisse analiza los matices con los cuales Simone Weil distingue entre “el amor de la *patria*” (que es compasión por todo lo más frágil y amenazado de la misma) y la “idolatría” inspirada por “el orgullo de la *nación*” (en tanto que fuerza bruta o poderío).

(VI) Referencia a una sentencia de Roger Bacon (s. XIII) que, para Simone Weil, podría funcionar como Biblia única o principio fundamental en la tarea de crear una civilización atenta a las aspiraciones más profundas de los seres humanos: “El hombre ordena a la naturaleza obedeciéndola”. He aquí la frase que quizá faltó a los activistas “verdes” durante la reunión “cumbre” en Río; esta idea, sin embargo, es de las que requieren ser más profundamente, “fijamente”, ponderadas, como decía ella, puesto que se trata de esas verdades por las que se cuele la paradoja: “contradicción legítima” que, bien estudiada, nos sirve de prueba que existe una sabiduría que va más allá a las palabras.

(VII) El éxito final de un Ross Perot a mi juicio pone al descubierto, antes que nada, la creciente repugnancia entre la mayoría de los norteamericanos contra el sistema de partidos políticos tan genialmente rechazado por Simone Weil en un ensayo que deleitó a su maestro Alain y que en México, recientemente, así como en Miami entre los cubanos asociados a la revista *Palenque*, ha recibido la mayor atención: “Nota sobre la supresión general de los partidos políticos” (*Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, pp. 126-147; una versión ligeramente condensada aparece en *Profesión de fe*, pp. 61-73). Los “palenqueros” proponen la autogestión de las empresas y se interesan en una democracia “distinta” gracias a la cual la Asamblea del Pueblo sería elegida sin intervención de ningún partido

político. Por supuesto que no es ésta la “democracia” que se empeñan en imponer la mayoría de quienes se reclaman de ella. (Ver mis argumentos en “Guía para un nueva forma de democracia”, Palenque, Invierno, 1992, Año 3, N°7). Mi más reciente postura en relación a este asunto es que, si bien la “supresión” de los partidos en sí podría ser muy saludable, quizá sería mejor simplemente limitar su función a la elaboración y presentación ante la Asamblea de propuestas legislativas, dejándose la selección de los candidatos a un mecanismo que no dependa del dinero o de la propaganda partidista tendenciosa. Sólo las jerarquías legítimas pueden gobernar en un ambiente saludable; una jerarquía fundada sobre el poder del dinero ni es legítima ni jamás será percibida como tal, con lo cual queda abierta la puerta para el desorden y el desacato a las leyes:

“La obediencia consentida es aquélla que se le otorga a una autoridad porque uno estima que ésta es legítima. No es posible en relación a un poder político establecido mediante conquista o mediante golpe de Estado, ni en relación a un poder económico fundado sobre el dinero”, Simone Weil, “Profesión de fe: Estudio para una declaración de las obligaciones hacia el ser humano”, p. 54 de este libro).

Entre las necesidades del cuerpo que Simone Weil apunta aparecen “el alimento, el calor, el sueño, la higiene, el reposo, el ejercicio, el aire puro”... Las del alma “pueden en su mayor parte ser ordenadas por parejas que se hacen equilibrio y se completan”: “igualdad y jerarquía”, “obediencia consentida y libertad”, “verdad y libertad de expresión”, “soledad e intimidad, por un lado , y vida social, por otro lado”; “propiedad personal y colectividad” (“la existencia de una clase social que se define por la falta de propiedad personal y colectiva es tan bochornosa como la esclavitud”); “castigo y honor” (“Todo ser humano inocente, o que ha terminado de expiar, necesita que su honorabilidad sea reconocida como igual a la de cualquier otro”). También “participación disciplinada en una tarea común de utilidad pública” junto a “iniciativa personal en esa participación”, “seguridad y riesgo” pero, ante todo, “el alma humana necesita sentirse arraigada en varios ambientes naturales y comunicarse con el universo a través de ellos”.

Postscriptum: Otro ensayo de Wendell Berry provee las reflexiones más claras que se quieran en relación a la destructiva intromisión de lo público en lo privado y de lo privado en lo público que caracteriza nuestro mundo patas arriba. En “La nacionalización del sexo” (*Opciones*, suplemento catorcenal, N°28, El Nacional, viernes 5 de febrero, pp.2-6), Berry reclama, en un tono que para mí exuda la santidad de la sabiduría y la sabiduría de la santidad, la separación de la vida íntima de lo que es la plaza pública, aventurándose en pos del rescate de los valores más añejos y universales, más “católicos” en el sentido amplio y genuino de la palabra. En ese sublime texto en el que el poeta, el místico, y el hombre de ciencia ponen su todo, la “mirada” del amor triunfa sobre el imperio de la pornografía y de la muy “burguesa” maña de “invertir la relación entre el objeto y el sujeto”, según el decir del mismo Marx (quien no por ello escapó de caer en la trampa, como lúcidamente hizo notar Simone Weil).

Cito algunos párrafos de este texto de Wendell Bery que ayudan a encaminar el pensamiento en pos de soluciones coherentes con nuestra naturaleza más profunda:

“El triunfo de la economía industrial es la decadencia de la comunidad. Pero la decadencia de la comunidad revela cuán preciosa y necesaria es. Porque cuando cae la comunidad, caen todas las cosas que sólo la vida comunitaria puede engendrar y proteger: el cuidado de los ancianos, el cuidado de la tierra, el respeto a la naturaleza y a la vida de las criaturas silvestres. Todas estas cosas han sido dañadas por el dominio del industrialismo, pero, de todas las cosas afectadas, probablemente la más preciosa y la más dañada es el amor sexual. Porque el amor sexual es el corazón, el núcleo de la vida en comunidad. En nuestra vida corporal, el amor sexual es la fuerza que nos conecta más íntimamente con la creación, con la fertilidad del mundo, con el cultivo y el cuidado de los animales. Nos introduce a la danza que mantiene hermanada a la comunidad y que la une con su lugar.

Al tratar con la comunidad, como con cualquier otra cosa, la economía industrial va hasta el núcleo. Lo hace porque quiere el poder para provocar un cambio fundamental. Convertir al sexo en

la principal carnada del comercio resulta en realidad lo que se hacía más obviamente necesario, puesto que así se garantizó que la codicia tuviera su prioridad convencional como motivo. Pero esto solamente puede suceder después de que se ha destruido un sentido probablemente instintivo de la santidad y de la dignidad del cuerpo —el sentido, como lo expresa la Biblia, de haber sido “temerosa y maravillosamente hechos” o de ser “almas vivientes”. Una vez que esta antigua reticencia fue vencida, la seducción del rufián pudo instituirse como la arenga universal del mercado: todo podía venderse con la promesa de una gratificación sexual instantánea e inocente, “sin ataduras”. La energía sexual no puede hacerse disponible públicamente para un uso comercial, esto es, prostituida, sin destruir todas sus formas comunales o culturales: de noviazgo, matrimonio, vida familiar, economía familiar etc... Al igual que la industrialización del trabajo, la comercialización del sexo conduce directamente a la exclusión de los niños de las vidas de los adultos. La devaluación de la sexualidad, como la devaluación de una moneda, destruye su correspondencia con otros valores.” (pp.4-5)

[...]

“De esta manera podemos ver que hay dos clases de economía humana. La que existe para proteger el “derecho” a la ganancia, como nuestra actual economía pública, la cual gravita inevitablemente hacia la protección de los “derechos” de aquéllos que ganan más. Nuestra economía pública es en realidad un sistema político que salvaguarda la explotación privada de la riqueza y de la salud pública. La otra clase de economía existe para la protección de dones, empezando con la “entrega en matrimonio”; ésta es la economía de la comunidad, casi destruida en la actualidad por la economía pública.

Y existen, naturalmente, dos tipos de sexualidad que corresponden a los dos tipos de economía. La sexualidad de la vida comunitaria, sean cuales fueran sus infaltables extravagancias, está centrada en el matrimonio, que une a dos almas vivientes tan cercanamente como es posible unirse en este mundo. Esta unión de dos seres que se conocen, se aman y confían el uno en el otro los lleva en el mismo aliento a la libertad del consentimiento sexual y a la realización terrenal más plena de la imagen de Dios. De su unión surgirán otras almas

vivientes y con ellas grandes responsabilidades, interminables, tremendas y gozosas. El matrimonio de dos amantes une al uno con el otro, con sus antepasados, sus descendientes, su comunidad, el Paraíso y la Tierra. Es la conexión fundamental sin la cual nada permanece y la confianza es su requisito. Una vez que esta confianza se pierde no puede ser compensada por toda la suspicacia del mundo.

Nuestra conducta sexual actual, “liberada” de todas las confianzas de la vida en comunidad es pública como nuestra economía. Ha abandonado la confianza, pues descansa en la entrega fácil y en el rompimiento de las promesas. Y al abandonar la confianza, se ha vuelto predeciblemente política. En la vida privada, como en la pública, estamos intentando corregir el mal carácter y los bajos motivos mediante la ley y el litigio. [...] Y como tal “justicia” no puede darse, el litigio es sólo una forma de prolongar el conflicto. La dificultad está en que el matrimonio, la vida familiar, la amistad, la vecindad y otras relaciones personales no dependen exclusivamente, o siquiera principalmente, de la justicia -aunque, por supuesto, todas deben intentarlo. Dependen de la confianza, la paciencia, el respeto, la ayuda mutua, el perdón -en otras palabras, la práctica del amor, en oposición al mero sentimiento amoroso.” (pp.5-6)

[...]

“Por sus principios comunes de extravagancia y de libertad indisciplinada, nuestra economía pública y nuestra sexualidad pública están explotando y gastando el capital moral construido por siglos de vida en comunidad —exactamente como la agricultura industrial ha estado explotando y gastando el capital natural construido durante siglos en la tierra.

En el sexo, como en otras cosas, hemos liberado la fantasía pero sólo al precio de matar la imaginación. Y con esto nos hemos encerrado en el egoísmo y la soledad. La fantasía es del ser solitario y no puede conducirnos fuera de nosotros mismos. Es por medio de la imaginación como atravesamos las diferencias entre nosotros mismos y otros seres, y de ese modo aprendemos la compasión, la indulgencia, la piedad, el perdón, la simpatía y el amor — las virtudes sin las cuales ni nosotros ni el mundo podemos vivir.”

(p.6) [Traducción de Pablo Gerber y Laura López.]

¡AMEN! [Se trata sin duda de “la buena imaginación” y no de la “mala” (la fantasiosa loca de la casa contra la que Simone Weil advierte)...]

También en *Opciones* (Suplemento Catorcenal N° 35 de El Nacional, viernes 14 de mayo de 1993), un artículo de Iván Illich (Traducción de Nicole Blanc) analiza “la construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana” y explica que

1. Vida, como noción sustantiva, aparece alrededor de 1801, junto con la ciencia de la biología.
2. La pérdida de contingencia, la muerte de la naturaleza y la aparición de “vida” no son sino diferentes aspectos de la misma conciencia nueva.
3. La ideología del individualismo posesivo progresivamente afectó la forma en que pudo hablarse de la vida como de una propiedad.
4. La naturaleza artificial de la vida aparece con especial virulencia en la discusión ecológica. “La sentimentalidad epistémica tiene sus raíces en este colapso conceptual de la línea fronteriza entre proceso cósmico y sustancia y la corporización mítica de ambos en el fetiche de la vida”.

El fetiche de ciencia-pop “una” vida tiende a vaciar la noción legal de persona... “Los médicos de la tradición hipocrática se dedicaban a restaurar el equilibrio (la salud) de la constitución de su paciente, y tenían prohibido el empleo de sus habilidades para lidiar con la muerte. Tenían que aceptar el poder de la naturaleza de disolver el contrato curativo entre el paciente y su médico. Cuando los signos hipocráticos indicaban al médico que el paciente había entrado en agonía, el ‘atrio entre la vida y la muerte’, tenía que retirarse de lo que era ya una cama de muerto. [...] ahora se convierte en el administrador socialmente responsable no de un paciente sino de una vida. [...] La nueva disciplina de la bioética media entre la ciencia pop y la ley al crear la apariencia de un discurso moral que enraiza la condición de persona en la evaluación cualitativa del fetiche “vida”. (pp.12-13).























Esta obra terminó se imprimió  
en la ciudad de México durante el  
mes de agosto del año 2007  
y está dedicada a la memoria y  
al pensamiento de Simone Weil  
se tiraron 1000 ejemplares