VNIVERSITAT DE VALÈNCIA

FACULTAD DE DERECHO
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Doctorado en Derechos Humanos:
Problemas actuales

FUERZA Y ATENCIÓN EN SIMONE WEIL
UNA LECTURA FILOSÓFICO-POLÍTICA

Tesis Doctoral
Que presenta D. Alejandro del Río Herrmann
bajo la dirección de la profesora
Doctora Dña Emilia Bea Pérez

Valencia, España, 2015

A Elena y a Sara,
que han crecido en la compañía de Simone Weil

A Esperanza,
«virtue is knowledge / is attention»
(Iris Murdoch, en su ejemplar de Intuitions pré-chrétiennes*)*

«Y así, nosotros y vosotros juntos habitaremos esta ciudad en estado de vigilia, y no en sueños, como sucede actualmente, pues la mayoría de las ciudades son habitadas por gentes que libran combates de sombras y emprenden luchas de partidos para apoderarse del poder cual si fuera eso un gran bien».

(Platón, *República* VII, 520c-d, traducción de Simone Weil)

«El primero de los problemas políticos es la manera en que los hombres investidos de poder pasan sus días. Si los pasan en condiciones que hacen materialmente imposible un esfuerzo de atención sostenido por mucho tiempo en un nivel elevado, no es posible que haya justicia».

(Simone Weil, «Cuaderno de Londres», OC VI/4, p. 380)

«Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad».

(2 *Corintios* 12,9)

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas 11
Introducción 13
Objetivos de este trabajo 19
Consideraciones metodológicas 19
Agradecimientos 22

Parte Primera
EL PROBLEMA DE LA GUERRA
Y LA GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE FUERZA

Capítulo 1: Pacifismo y trabajo 25
1. Resistencia al poder y pacifismo 26
2. El trabajo como fundamento de la paz 34

Capítulo 2: Revolución, opresión social y guerra 41
1. El adiós a la revolución y la crítica del socialismo real 45
2. Opresión y guerra 53

Capítulo 3: Guerra y barbarie 65
1. La guerra civil española: participación y no-intervención 67
2. La guerra como expresión de la barbarie 75

Capítulo 4: En el torbellino de la fuerza 81
1. La irrealidad de la guerra 84
2. La guerra y el colonialismo 91
3. El final del pacifismo 94

Parte Segunda
EL IMPERIO DE LA FUERZA

Capítulo 5: Un programa para tiempo de guerra 103
1. «Para sostenerse en la lucha…» 107
2. La barbarie: un carácter permanente de la naturaleza humana 110
Capítulo 6: El más puro espejo de la miseria humana 115
1. La cristalización de la noción de fuerza y el espíritu de Grecia 118
2. Leer la fuerza 123

Capítulo 7: Una relectura de la historia de Occidente 133
1. El hitlerismo como culminación del Estado moderno 134
2. «Roma, único objeto de mi resentimiento» 141
3. Contra el espíritu histórico 147

Parte Tercera
LA ATENCIÓN COMO RESISTENCIA A LA FUERZA

Capítulo 8: Guerra y resistencia espiritual 155
1. Una etapa de un itinerario espiritual 155
2. La eficacia moral de un símbolo 157
3. La guerra alojada en el cuerpo 165
4. Encuentro y desencuentro con la Resistencia 171

Capítulo 9: La piedad por las civilizaciones destruidas 175
1. La atención al pasado 178
2. «Una civilización de la ciudad» 184
3. La inspiración occitana y el conocimiento de la fuerza 191

Capítulo 10: La inspiración del Bien 197
1. La necesidad y el Bien 197
2. El amor de Dios y la desgracia 208
3. Platonismo y mística 217

Capítulo 11: Una filosofía de la atención 227
1. Atención, trabajo y espíritu metódico 231
2. Filosofía, valor y desapego 237
3. Lectura, decreación y justicia: la atención creadora 246

Perspectiva final: Hacia una política de la atención 261

Conclusión 281

Bibliografía 285
1. Obras de Simone Weil 285
1.1. Edición de Obras completas 285
1.2. Ediciones separadas de las obras 286
2. Obras y trabajos sobre Simone Weil 287
3. Otras obras y trabajos citados 294

SIGLAS Y ABREVIATURAS[1]

AD	Simone Weil, *Attente de Dieu*
CO	Simone Weil, *La Condition ouvrière*
Conciencia	Emilia Bea (editora), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*
Coraggio	Domenico Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*
CSW	*Cahiers Simone Weil* (seguido de tomo y número)
EHP	Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*
EL	Simone Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*
Expérience vécue	Jacques Cabaud, *L'expérience vécue de Simone Weil*
LR	Simone Weil, *Lettre à un religieux*
Memoria	Emilia Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*
Métaphysique religieuse	Miklos Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*
OC	Simone Weil, *Œuvres complètes* (seguido de tomo y volumen)
OL	Simone Weil, *Oppression et liberté*
Philosophie du travail	Robert Chenavier, *Simone Weil. Une philosophie du travail*
PSO	Simone Weil, *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*
VS	Simone Weil, *Poèmes suivis de Venice sauvée*
VSW I y II	Simone Pétrement, *La vie de Simone Weil* (tomos I y II)

[1] Las referencias completas aparecen en la Bibliografía del final, en su lugar correspondiente.

INTRODUCCIÓN

El estudio del pensamiento de Simone Weil (1909-1943) ha conocido en las últimas décadas un significativo avance que ha supuesto una creciente consolidación de los resultados sobre su evolución, sus fuentes e influencias, así como sobre su circunstancia biográfica, intelectual e histórica[1]. Los pioneros y necesarios acercamientos de conjunto[2] han ido dando paulatinamente paso, como era de esperar, a trabajos de tipo monográfico centrados en la interpretación de nociones centrales o hilos conductores de dicho pensamiento, como son el trabajo, la justicia y el derecho, la acción política, la «decreación» y la atención, o la lectura de los griegos. También a numerosas obras colectivas que han multiplicado los temas y los enfoques, desde la inscripción de Simone Weil en una tradición de pensamiento femenino[3] o su repercusión en otros autores, hasta

---

[1] Desde Francia, principal foco de los estudios weilianos, dos factores han contribuido decisivamente a dicho afianzamiento. En primer lugar, la edición de las *Œuvres complètes* de Simone Weil en la editorial Gallimard, iniciada en 1988 y cercana ya a su conclusión, que habrá de comprender 17 volúmenes agrupados en 7 tomos (véase la Bibliografía al final de este trabajo para los volúmenes publicados). Luego, y en estrecha vinculación con lo anterior, los coloquios anuales y los trabajos auspiciados por la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil y los *Cahiers Simone Weil*, la revista que publica (actualmente con periodicidad trimestral) dicha asociación desde 1978 hasta la fecha. En España es obligado señalar la labor de Editorial Trotta que, desde 1993, con la publicación de *A la espera de Dios*, viene poniendo a disposición del mundo hispanohablante la obra de Simone Weil (véase más abajo la Bibliografía), además de dar cabida a estudios sobre la misma.

[2] Entre nosotros hay que destacar el libro de Emilia Bea Pérez *Simone Weil. La memoria de los oprimidos* (Ediciones Encuentro, Madrid, 1992), que tuvo su origen en la tesis doctoral de la misma autora, «Antropología y filosofía política en Simone Weil», dirigida por el Profesor Jesús Ballesteros y defendida en la Universitat de València en septiembre de 1990. La presente tesis doctoral quisiera situarse en la línea de trabajo abierta por esa otra tesis y ese libro, al que debemos nuestro primer conocimiento sistemático de la obra de Simone Weil. En su «Introducción» (*Memoria*, pp. 13-22) puede verse una interesante valoración de la bibliografía sobre Simone Weil hasta esa fecha y una enumeración de los principales títulos publicados en los años setenta y ochenta.

[3] Véase, también entre nosotros, el volumen colectivo editado por Carmen Revilla *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (Trotta, Madrid, 1995), que se inscribe en

la recepción de sus reflexiones fronterizas por disciplinas tales como la teología, la ciencia de las religiones, la filosofía del derecho, los estudios literarios o incluso psiquiátricos, confirmando de este modo la riqueza inagotable de sus ideas y perspectivas, siempre susceptibles de desarrollos inéditos[4].

En este contexto de normalización y difusión editorial y académica de los estudios weilianos[5], un rasgo que llama la atención del investigador es la coherencia interna que, a través de tantas y tan diversas aproximaciones y lecturas, no deja de exhibir el pensamiento de Simone Weil a medida que se profundiza en él. Parecería que los trabajos sobre su obra y la constante frecuentación de esta no hicieran más que confirmar la famosa declaración, contenida en una de las últimas cartas a sus padres, acerca del «bloque macizo» que conformarían sus ideas, «la certeza interior creciente de que hay en mí un depósito de oro puro que ha de ser transmitido», aunque no hubiera nadie para recibirlo[6]. Esta percepción de

---

los trabajos del Seminario Filosofia i Gènere (Universitat de Barcelona). Además de los textos ahí reunidos, hay que destacar la «Biografía de Simone Weil» (a cargo de Anna Berenguer, pp. 13-35) y la útil y amplia «Nota bibliográfica» (elaborada por María Teresa Generó, pp. 119-134), que incluye un apartado sobre la bibliografía en español hasta esa fecha. Otro hito importante de la recepción de Simone Weil en España es el libro de la misma Carmen Revilla *Simone Weil: nombrar la experiencia* (Trotta, Madrid, 2003), que se sitúa conscientemente en un momento en el que la presencia de Simone Weil, como escribe la autora en el «Prólogo», «no solo es objeto de reconocimiento, sino compañía buscada e irrenunciable» (p. 9). También esta obra ofrece una esclarecedora «Nota biográfica» (pp. 217-225) y una interesante «Nota bibliográfica» (pp. 227-230), que incluye la referencia a los principales repertorios bibliográficos sobre Simone Weil.

[4] La celebración del centenario del nacimiento de Simone Weil en 2009 fue ocasión para la multiplicación de las publicaciones sobre la filósofa, contribuciones que, como cabe suponer, presentan un valor desigual. Entre nosotros destacamos dos volúmenes colectivos surgidos de sendos congresos internacionales celebrados con ese motivo: E. Bea (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Trotta, Madrid, 2010), y F. Birulés y R. Rius Gatell (eds.), *Lectoras de Simone Weil* (Icaria, Barcelona, 2013), este último también dentro de los trabajos del Seminario Filosofia i Gènere.

[5] Señalemos las tesis doctorales sobre Simone Weil presentadas en la Universidad española; véase la Base de datos de Tesis Doctorales (TESEO): https://www.educacion.gob.es/teseo/.

[6] Carta del 18 de julio de 1943, EL, p. 250. Entiéndase que Weil no se siente autora sino solo transmisora (como también dijera de Platón), legataria, por así decir, de una «verdad» que le «viene de fuera», como reconoce en su larga carta a Maurice Schumann; se

que en la fragmentación de sus escritos y la falta de acabamiento de su obra late sin embargo una singular «exigencia de sistema»[7], una unidad interna que requeriría ser indagada y expuesta, es la que guió nuestro primer acercamiento reflexivo al pensamiento de Simone Weil bajo el lema «mística y política».

El tema así designado compendiaba en efecto —en ese conciso título de «mística y política»— la controvertida cuestión de la unidad del pensamiento y la experiencia de Simone Weil, de su evolución desde la militancia en el sindicalismo revolucionario hasta la «conversión» religiosa y la retirada a un «castillo interior» bañado de luz mística y definitivamente inasequible al mundo. ¿Acaso no era este supuesto recorrido el testimonio de una especie de huida a lo «trascendente» ante el fracaso y la decepción de la actividad política? ¿Y no se consagraba así, en el reflejo de este caso ejemplar, la escisión entre «lo religioso» y «lo político» constitutiva de nuestra conciencia contemporánea? Sin embargo, la detenida ocupación con los escritos de nuestra autora, gracias al inestimable auxilio aportado por algunos de sus más fiables comentaristas, parecía apuntar hacia otra lectura que no suponía una ruptura en su trayectoria, sino más bien el paso de un umbral, una reformulación, por así decir, del problema político, en la que la clave «mística» adquiría, en cuanto tal, relevancia política[8].

Si, tal como señala Patrice Rolland, Simone Weil pertenece a lo que podría llamarse una «generación política»[9], forzada por la circunstancia

---

trata para ella de no ser un «impedimento al paso, a través de uno mismo, de la verdad» (EL, p. 202).

[7] Véase a este respecto las consideraciones de Robert Chenavier en *Philosophie du travail*, pp. 18-19.

[8] Tuve ocasión de presentar un primer esbozo de esa lectura en el contexto del IX Seminario sobre «El modelo democrático liberal ante los desafíos contemporáneos», celebrado del 19 al 22 de abril de 2010 en la Facultad de Derecho de la Universitat de València, con la conferencia «Política del vacío. Ciudad y trascendencia en Simone Weil». Este trabajo inicial se concretó después en el artículo «"Habitar la ciudad en estado de vigilia". Mística y política en Simone Weil»: *Diálogo filosófico* 78 (septiembre-diciembre de 2010), pp. 441-459.

[9] Dicha generación «es política en el sentido de que se ha visto atrapada, casi a su pesar, por la cosa política, a través de las dos guerras mundiales, la crisis de las democracias y el totalitarismo» (P. Rolland, «Simone Weil et la politique au XXe siècle», en V. Gérard [dir.], *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2011, p. 71).

histórica a hacerse cargo de «lo propio de la política», había que examinar entonces con mayor esmero tanto el alcance de su «primer» compromiso político (su participación activa, pero también crítica y desencantada, en los medios pacifistas, sindicalistas, revolucionarios y antifascistas), como sobre todo las modalidades y las razones de lo que parecía dibujarse como su compromiso político «tardío», tras el abandono del pacifismo y a partir de su propósito declarado de tomar parte en la lucha contra el nazismo en acciones de guerra que pusieran en peligro su propia vida. En este decurso creímos encontrar una constante en el motivo de la crítica del poder, presente con rasgos peculiares en el pensamiento y la acción pública de Simone Weil ya desde sus inicios como estudiante y alumna de Alain.

En pleno «siglo de la guerra»[10], y en medio del auge de los totalitarismos, la crítica del poder toma en Simone Weil la forma de una reflexión sostenida sobre el problema de la guerra. El análisis de la escalada que conducía inexorablemente a las naciones europeas a una segunda guerra mundial lleva a la joven filósofa a desvelar, en la lucha por la hegemonía entablada entre los Estados, el imperio de aquello que, en una acuñación característica de su pensamiento, ella llamará «fuerza».

Pero al reconstruir la génesis y el desarrollo de la noción de fuerza, que adquiere para Weil, más allá de la crisis del presente, dimensiones históricas y antropológicas universales, hemos encontrado en la noción de atención una vía para articular la relación, hasta ahora insuficientemente explorada, entre mística y política en su pensamiento maduro. Como observa Joël Janiaud, «en el estrépito y el despliegue de las fuerzas, la atención parece un recurso muy discreto y quizá irrisorio. Pero se trata para ella [S. W.] de un elemento crucial en el renacimiento espiritual de la humanidad, un elemento natural y no obstante despreciado, sofocado incluso»[11]. Hemos querido mostrar en el presente trabajo que la noción de atención en Simone Weil es susceptible de una lectura filosófico-política como «resistencia a la fuerza», y que esta forma de resistencia (para Weil la única que no perpetuaría el mecanismo de la fuerza) obedece a una inspiración mística, en la medida en que la esencia de la atención es la orientación hacia el Bien.

---

[10] Véase el ensayo de Jan Patočka «Die Kriege des 20. Jahrhunderts und der 20. Jahrhundert als Krieg», en *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* (trad. alemana de S. Lehmann), Suhrkamp, Berlín, 2010, pp. 141-160.

[11] J. Janiaud, «Simone Weil et l'attention», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, p. 169.

Así pues, el problema del poder conduce de manera obligada, en nuestra autora, al problema «metafísico-religioso», del cual dio ella esta concisa formulación en uno de sus últimos escritos:

> La contradicción esencial en la vida humana es que el hombre, aun teniendo por su mismo ser el esfuerzo hacia el bien, está al mismo tiempo enteramente sometido en su ser, tanto en su pensamiento como en su carne, a una fuerza ciega, a una necesidad absolutamente indiferente al bien[12].

En lo que Simone Weil llamará «lo social», esta contradicción constitutiva de la condición humana no es soportada, sino falsamente resuelta o disuelta en la confusión de la necesidad y el bien; esto es, en la fabricación de «sucedáneos del bien» que operan según el mecanismo de la fuerza, engrosando el ídolo social. Sin embargo, esta «caída» en lo social no es un accidente salvable de la naturaleza humana. «El hombre es un animal social, y lo social es el mal. No podemos nada al respecto…»[13], declara Weil sin ambages. Toda su obra está recorrida por la dolorosa conciencia de que no hay organización social que no implique alguna forma de opresión o injusticia. «El orden social, aunque necesario, es esencialmente malo, sea el que sea»[14]. Solo en la breve etapa tardía de Londres —en el destello de la remembranza de la «ciudad» occitana destruida y en la fugaz prefiguración, con vistas a la posguerra, de una nueva patria para los franceses— se atreverá a esbozar las condiciones reales de un orden legítimo, de un orden no «totalitario» que no fuera una condena a la repetición perpetua del mal social.

Es en este punto donde la noción de atención permite pensar en qué sentido «el éxtasis debe iluminar la ciudad»[15], cuál es, en Simone

---

[12] «Y a t-il une doctrine marxiste?», OL, p. 228. Con razón ha señalado Carmen Revilla que «hay motivos para considerar la categoría de la contradicción como centro de la obra» de Simone Weil (*Simone Weil: nombrar la experiencia*, cit., p. 11). Una contradicción experimentada en el desgarro de su propio ser ante la incapacidad «de pensar juntos, en la verdad, la desgracia de los hombres, la perfección de Dios y el vínculo entre ambas», como escribió a M. Schumann (EL, p. 213).

[13] «Cahier IX» (1942), OC VI/3, p. 164.

[14] «Méditation sur l'obéissance et la liberté» (¿primavera de 1937?), OC II/2, p. 133.

[15] M. Narcy, «Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil»: *CSW* VIII/4 (diciembre de 1985), p. 376.

Weil, la relación entre lo místico y lo político. Este «éxtasis» no supone una salida a lo trascendente; pero consiste en soportar la «contradicción esencial» del ser humano *a la luz* de lo trascendente. Pues, al mismo tiempo que «no podemos nada al respecto» de nuestra implicación en «lo social», «nos está prohibido aceptar esto, so pena de perder nuestra alma»[16].

> Por lo tanto, la vida no puede ser más que desgarro. Este mundo es inhabitable. Por eso hay que huir al otro. Pero la puerta está cerrada. Cuánto hay que llamar antes de que se abra. Para entrar verdaderamente, para no permanecer en el umbral, hay que dejar de ser un ser social[17].

La atención no es sino la acción de llamar a esa puerta cerrada. Pero para llamar hay que saber que el Bien está ausente; hay que considerar, en palabras de Platón, «la distancia que separa lo necesario del bien». Esa discriminación es lograda por la atención en tanto que conocimiento de la fuerza y, en especial, como capacidad de mirar la desgracia, «miseria del hombre sin Dios». Como habrá ocasión de ver, la atención no suprime la fuerza, pero procura una lectura transformante de la misma. Desequilibra la balanza de fuerzas aportando un «infinitamente pequeño». Mediante la atención, «cada uno es en la sociedad lo infinitamente pequeño que representa el orden trascendente a lo social e infinitamente más grande»[18]. La Ciudad consistiría, así, en un régimen «definido menos por la libertad que por una atmósfera de silencio y atención», un régimen que procurase «el paso a grados de atención cada vez más elevados, la soledad, el silencio»[19]. Tal sería «lo místico» de la atención que, al guardar la orientación del alma hacia el Bien, permite, sin dejar de estar en lo social, «saltar» por encima de lo social y «habitar la ciudad en estado de vigilia». Un estado de vigilia que resume la concepción de lo religioso peculiar de Simone Weil como «la crítica más radical de la idea de poder»[20]: «La función propia de la religión […] consiste en impregnar

---

[16] «Cahier IX» (1942), OC VI/3, p. 164 (continuación de la cita de la nota 13).

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*

[19] «La personne et le sacré», EL, p. 21.

[20] P. Rolland, «Avant-propos I», OC V/2, p. 43.

de luz toda la vida profana, pública y privada, sin nunca dominarla de ningún modo»[21].

Objetivos de este trabajo

Sobre la base de estas observaciones introductorias, los objetivos generales que se propone la presente tesis doctoral pueden enunciarse concisamente como sigue:

— determinar la génesis, los caracteres y la significación de la noción de fuerza en el pensamiento de Simone Weil desde una perspectiva filosófico-política, atendiendo especialmente a la centralidad de esta noción en su comprensión de lo político y del poder, así como en su interpretación del proceso de la civilización occidental;
— estudiar la relación entre las nociones de fuerza y atención como eje vertebrador del pensamiento de Simone Weil, proponiendo y analizando la concepción de la atención como resistencia a la fuerza y valorando la consiguiente incardinación del «método de la mística» en el problema político y en la constitución de la Ciudad como espacio de coexistencia entre los hombres, con especial referencia a la visión del trabajo y de la justicia;
— explorar el rendimiento de nociones típicas del pensamiento de Simone Weil como son las de «atención», «fuerza», «desgracia», «arraigo» o «espiritualidad del trabajo» de cara a una «nueva invención en materia política», que contribuya a desarrollar los estudios de filosofía política, en particular dentro del programa sobre derechos humanos y paz.

Consideraciones metodológicas

La pretensión de este trabajo ha sido, siguiendo el método indicado por la propia Simone Weil, «situarse en el centro del pensamiento» de nuestra autora para leer, a partir de ese centro, los temas y tesis particulares, las «fórmulas» que le dan cuerpo:

[21] *L'Enracinement*, OC V/2, p. 208.

> Así pues, es preciso no solo conocer todas esas fórmulas, sino percibirlas como un conjunto, y a tal efecto considerarlas desde el mismo punto de vista que el autor, situarse en el centro del pensamiento del autor. Sucede con una obra filosófica como con ciertos cuadros; no son más que un amasijo informe de colores hasta que uno se ha situado en un cierto punto desde el que todo se ordena[22].

Si bien hemos recurrido, como era obligado, a la extensa bibliografía tanto sobre su obra como sobre su contexto histórico y biográfico (una literatura secundaria que, oportunamente seleccionada, nos ha valido de apoyo y orientación constantes), no hemos querido leer el pensamiento de Simone Weil «desde fuera», aplicándole categorías que le son ajenas, ni hemos intentado contrastarlo de forma sistemática con las aportaciones de otros autores (una tarea que bien puede quedar encomendada a futuros trabajos). Hemos procurado simplemente reconstruir la constelación de su pensamiento a partir de las nociones de fuerza y atención. Después de la etapa de los años treinta (contemplada en la Parte Primera de esta tesis), en la que la reflexión de Weil se desarrolla todavía deletreando, casi día a día, los acontecimientos históricos, políticos y sociales, es a partir de los escritos de los años 1939-1940 (objeto de la Parte Segunda), y, ya de forma eminente, en los escritos del periodo de Marsella (1941-1942), dominados por la ingente labor de pensamiento de los *Cuadernos*, cuando asistimos a la condensación de su «visión del mundo» (tratada en la Tercera Parte) en lo que hemos llamado una «filosofía de la atención», que tiene como corolario la «política de la atención» esbozada en los escritos políticos de su última etapa (como apuntamos en la «Perspectiva final»). Para esta reconstrucción, la principal herramienta de trabajo han sido los propios textos de la autora, afortunadamente disponibles ahora, casi en su totalidad, en la edición definitiva, rigurosamente presentada y profusamente anotada, de las *Œuvres complètes.* En este sentido, hemos entendido que formaba parte de nuestra tarea interpretativa, y que era un requisito del rigor académico de la exposición, dar nuestras propias traducciones de los textos citados, tanto de los de nuestra autora como de los de sus comentadores[23]. Por otra parte, hay que resaltar el papel de las notas en este trabajo. Estas no se limitan a documentar las citas, sino

[22] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», OC IV/1, p. 59.

[23] En la Bibliografía del final se consignan, en los lugares oportunos, las traducciones españolas de las obras de Simone Weil.

que pretenden muchas veces servir de ampliación y profundización, ya sea a través de otras citas de la autora, ya sea aportando comentarios y reflexiones, propios o de más cualificados intérpretes. No son un texto paralelo al curso de la argumentación, pero sí dejan constancia de las numerosas ramificaciones y afluentes de ese caudal principal.

Mi profesión de editor me ha permitido dedicarme durante años al cuidado de los escritos de Simone Weil en español, publicados por Editorial Trotta. Durante el tiempo de preparación de esta tesis doctoral, se han sumado a esa dedicación otros trabajos sobre Simone Weil que he podido desarrollar en el marco de diversos seminarios y coloquios, sobre todo los organizados por el Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política de la Facultat de Dret (Universitat de València) y por la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil[24]. Algunos de ellos han encontrado plasmación en diversas publicaciones, de las que quiero dejar aquí constancia, pues han sido jalones en la elaboración de esta tesis doctoral, que se ha nutrido de sus resultados:

— «Indignación y justicia. Reflexiones de la mano de Simone Weil», en el volumen colectivo, coordinado por Olga Belmonte, *De la indignación a la regeneración democrática*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2014, pp. 163-175;
— «Une méthode de résistance»: *Cahiers Simone Weil* XXXVII/4 (diciembre de 2014), pp. 307-318;
— «Simone Weil, entre Rosa Luxemburgo y Antígona», en el volumen colectivo, editado por María Belén Hernández González y María Gloria Ríos Guardiola, *La mela proibita. Saggi e pensieri di scrittrici del Novecento*, Aracne editrice, Ariccia (RM), 2015, pp. 103-118;
— «Une politique de la kénose»: *Cahiers Simone Weil* XXXVIII/3 (septiembre de 2015), pp. 227-239.

[24] En el contexto del Máster Universitario en Derechos Humanos, Paz y Desarrollo Sostenible, destaco la comunicación «El siglo de la guerra. Jan Patočka y Simone Weil», presentada en el III Seminario Internacional «Filosofía de la Paz y Justicia Restaurativa», celebrado del 4 al 7 de febrero de 2013 (Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política, Facultat de Dret, Universitat de València); así como la conferencia «La guerra alojada en el cuerpo. Simone Weil y Joë Bousquet», pronunciada en el V Seminario Internacional «1915-2015: Cien años de Mujeres por la Paz y la Libertad», celebrado del 23 al 26 de febrero de 2015 (Departament de Filosofia del Dret, Moral i Política, Facultat de Dret, Universitat de València).

Menciono además la traducción de la obra de Robert Chenavier *Simone Weil. La atención a lo real*, publicada en la Colección Persona, dirigida por Carmen Herrando, Fundación Emmanuel Mounier, 2014.

Finalmente, quiero señalar que la presente Tesis Doctoral ha estado precedida por el Trabajo de Investigación titulado «El pacifismo y el problema de la guerra en el pensamiento de Simone Weil (1927-1940)», dirigido por la Profesora Emilia Bea Pérez y realizado también dentro del marco del Programa de Doctorado «Derechos humanos: Problemas actuales», programa dirigido por el Profesor Jesús Ballesteros Llompart.

Agradecimientos

A la memoria de mi amigo Jesús Pendás Benito, inolvidable maestro de lecturas, que puso en mis manos un ejemplar de *La pesanteur et la grâce*. A Miguel García-Baró, que me iluminó y alentó en mis primeros pasos como lector y traductor de Simone Weil. A los compañeros y colaboradores de Editorial Trotta, con quienes he tenido la suerte de editar a Simone Weil en español. A Robert Chenavier y a los amigos de la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil, por su generosa acogida. A mis amigos Pablo Pintado y Katica Urbanc, que me permitieron hablar de Simone Weil a sus estudiantes neoyorkinos. A Lisi Lega, que tan sabiamente me ha acompañado desde el día en que un joven doctorando fue a visitarla «porque no podía hacer la tesis». A Emilia Bea, a cuya atención creadora debo mucho más que la excelente dirección de este trabajo. A todos ellos, gracias.

Parte Primera

EL PROBLEMA DE LA GUERRA Y LA GÉNESIS DE LA NOCIÓN DE FUERZA

Capítulo 1

PACIFISMO Y TRABAJO

Durante la etapa de su formación filosófica y de su incipiente compromiso en el terreno político y social —entre 1925 y 1930—, Simone Weil todavía no emprende una reflexión detenida sobre el problema de la guerra, la cual solo llegará a concretarse a la luz de las cuestiones suscitadas por su posterior militancia en el sindicalismo revolucionario y en medio del clima de preguerra de los años treinta. Pero el pacifismo constituye, por así decir, la atmósfera en la que nace a la vida política y se inicia en el debate de ideas a través de la participación en grupos y organizaciones cuyo objeto es la promoción de la paz y la acción contra el belicismo y el militarismo. Este empeño pacifista no obedece tan solo a un trasfondo generacional compartido con otros compañeros de estudio[1] —acentuado en su caso por un arraigado sentimiento de rechazo hacia la guerra[2]—, sino que se encuadra en la enseñanza de su maestro

[1] Sobre la generación de intelectuales a la que pertenece Simone Weil (los nacidos en torno a 1905) es de obligada consulta el documentado estudio de Jean-François Sirinelli *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres* (PUF, París, 1994), en especial los capítulos XIII («Les élèves d'Alain», pp. 427-496) y XVII («Les disciples d'Alain en guerre mondiale», pp. 590-632).

[2] Simone Pétrement cuenta que, en 1916, con siete años de edad, a Simone Weil ya «la preocupaban los grandes problemas, pensaba en la guerra» (VSW I, p. 33). La guerra, en efecto, no le fue ajena a la pequeña Simone. A lo largo de la Primera Guerra Mundial, la familia Weil seguirá al padre, oficial médico, a través de sus diferentes destinos en Francia, y los dos hermanos, André y Simone, se cartearán con soldados «ahijados de guerra», tomando así conciencia de las privaciones sufridas por estos en el frente de batalla (véase VSW I, pp. 33-34). No es de extrañar que Simone, movida «de muy chica, […] instintivamente, por indignación antes que por piedad» —como escribirá años más tarde sobre sí misma (EHP, p. 109)— a ponerse «siempre en el lugar de todos los que sufrían una coerción», intuyera en la guerra, tras esas primeras experiencias, el violento mecanismo de opresión que analizará más tarde, y que participara de la misma resolución que otros jóvenes de su generación a evitar una nueva matanza. Recuérdese, además, lo que relata ella misma, en 1938, en su carta a Georges Bernanos: en 1919, avergonzada por la «voluntad de humillar al enemigo vencido» con el Tratado de Versalles, quedará definitivamente curada de cualquier inclinación a un «patriotismo ingenuo» (EHP, p. 224).

Alain[3]. En la segunda mitad de los años veinte Alain se encuentra en su apogeo como intelectual, vivo exponente del ciudadano comprometido en la resistencia frente a los poderes y, de forma especial, en la denuncia de la guerra como nuda expresión del poder. Aunque Simone Weil se mantiene en este periodo dentro del horizonte de ideas del «microcosmos chartierista»[4], su pacifismo tiende espontáneamente al extremismo y a una intransigencia «revolucionaria» en sus posicionamientos políticos que la distancian del moderado reformismo de su profesor[5]. Lo característico de su posición, sin embargo, es la convergencia de motivos filosóficos —entre los que destaca la reflexión sobre el trabajo— con sus preocupaciones políticas, lo cual se expresa en el intento de dar una fundamentación teórica al pacifismo. Por lo demás, la relación esencial que establece Weil entre trabajo y paz es indisociable de su participación en grupos de educación obrera y de sus primeras experiencias como trabajadora manual.

1. Resistencia al poder y pacifismo

Con razón se ha hablado del «encuentro» de Simone Weil con Alain[6]. Pues si bien es cierto, como señala Simone Pétrement, que «es

---

[3] Émile Chartier (1868-1951) —que adoptó el pseudónimo de «Alain»— fue el profesor de filosofía de Simone Weil en el liceo Henri IV de París entre 1925 y 1928, en los cursos de preparación para el ingreso en la Escuela Normal Superior (la llamada *khâgne*). Posteriormente, durante su época de *normalienne*, Simone seguirá asistiendo a clases de su profesor y le someterá sus primeros trabajos.

[4] J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 462. Un grupo reducido de adeptos cuyo órgano de expresión *Libres Propos* (revista creada en 1921 por iniciativa de Michel Alexandre) era «el epicentro de su acción, a la vez lugar de agrupamiento y caja de resonancia de sus campañas y peticiones» (*ibid.*, p. 431). Muchos de ellos pasarán a formar parte, años después, del Comité de vigilancia de intelectuales antifascistas y mantendrán un pacifismo integral incluso con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial. Aparte de publicar periódicamente los pensamientos de Alain, *Libres Propos* se ofrecía a sus alumnos como tribuna para dar a conocer sus trabajos. Simone Weil colaboró en la revista entre 1929 y 1934. Sobre la falta de «ortodoxia» alainiana de Simone Weil y su temprano aislamiento personal en ese medio intelectual, porque «llevaba lo que había aprendido hasta las últimas consecuencias», véase *Expérience vécue*, p. 33.

[5] Véase *Coraggio*, p. 47.

[6] Véanse VSW I, pp. 65-97 («La rencontre avec Alain») y *Memoria*, pp. 25-46 («Alain y Weil: un encuentro decisivo»). Véase también *Expérience vécue*, pp. 22-28 y 30-33, que habla de «una especie de parentesco natural», pero observa que la «afinidad extraordi-

en la clase de Alain […] donde comienza la filosofía de Simone», y que ella le «debe a Alain una parte esencial de su pensamiento», no lo es menos que en la actitud y la personalidad de la estudiante había «rasgos con los que de antemano entroncaba ya con él», entre los que se cuentan aspectos tan significativos como «la rebelión contra el orden social» y «la severidad respecto de los poderes»[7]. En el «magisterio oracular»[8] del filósofo —que este ejercía en calidad de educador, sin preocuparse nunca por sistematizar su «doctrina»[9] ni pretender «aportar ningún mensaje nuevo»[10]—, lo que atrae con más fuerza a la inquieta estudiante (que «todos los días compraba periódicos, preferentemente extremistas, y se apasionaba por todo lo que fuera agitación social»[11]) es su resonancia política[12].

---

naria que encadenaba a Simone Weil a la enseñanza de Alain, paradójicamente, la hacía más libre con respecto a él que a la mayoría de los chartieristas» (pp. 32-33). Sobre la afinidad y la distancia entre maestro y discípula, son muy elocuentes las palabras de la propia Simone Weil a Gilbert Kahn, cuando este le comunicó a su amiga su intención de trabajar sobre el pensamiento de Alain: «Yo no podría hacerlo, pues hay una parte de su pensamiento que he asimilado hasta el punto de no poder distinguirlo de mi propio pensamiento, y otra que he rechazado» (G. Kahn, «Simone Weil et Alain»: *Association des Amis d'Alain*. *Bulletin* 58 [junio de 1984], p. 12).

[7] VSW I, pp. 63-64.

[8] D. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*, Cleup Editore, Padua, 1983, p. 27.

[9] Sus célebres *Propos* eran breves meditaciones sueltas sobre asuntos particulares, posteriormente reunidas en colecciones y publicadas en forma de volumen, a veces por discípulos suyos. Este último es el caso de dos «sumas» de sus ideas políticas: *Élements d'une doctrine radicale* (1925) y *Le citoyen contre les pouvoirs* (1926).

[10] «La idea de lanzar una nueva fórmula filosófica le hubiera hecho sonreír» (*Expérience vécue*, p. 23). Esta ausencia de pretensión de «decir cosas nuevas, sino solo de comprender lo dicho desde hace tiempo y que constituye incluso el pensamiento común» (VSW I, p. 71) determinará la concepción de la filosofía que Weil hará suya.

[11] VSW I, p. 60.

[12] J.-F. Sirinelli señala, a pesar de esa irradiación, «la incertidumbre que pesa sobre el contenido preciso del pensamiento político de Alain» (*Génération intellectuelle*, cit., p. 429). Por otra parte, hay que subrayar que el «método didáctico» de Alain hace que Weil «se adentre de pleno en la filosofía de los pensadores preferidos por su maestro: Platón, Descartes, Kant y Lagneau; la obra de Spinoza parece atraer singularmente a Simone Weil durante este periodo de formación» (*Memoria*, p. 28). Es leyendo (y escribiendo) de la mano de Alain («un método de aprender a pensar por la atención severa prestada al arte de escribir», VSW I, p. 72) como Simone Weil llega a pensar y a leer por su propia cuenta, y quizá fuera esta en realidad la marca más perdurable que dejara en ella su maestro.

Las ideas de Alain, elaboradas siempre como concretos ejercicios de pensar, se recortaban sobre el fondo de una filosofía de la voluntad que ensalzaba la acción como libre autorrealización del espíritu humano[13]. Echando mano de manera personalísima de motivos platónicos, cartesianos y kantianos, Alain sostenía que «el bien es la idea suprema, que hace nacer todas las demás»[14] y buscaba fomentar en sus alumnos la facultad de juzgar como un «arte de pensar bien con vistas a poder actuar libremente»[15]. El ideal que así les proponía se resumía en el imperativo de «atreverse a pensar», inseparable a sus ojos de la voluntad de actuar bien.

De este modo, si para el maestro «querer sin hacer no existe» y «la voluntad solo existe en la acción»[16], para su joven discípula el pensar se define desde un principio como capacidad de actuar sobre el mundo (actividad que ella enseguida concebirá como trabajo). Lo cual significa que la verdadera acción solo tiene lugar en cuanto pensar, «que la sola acción es el pensamiento», como titula Simone Weil una de sus primeras composiciones para la clase de filosofía de Alain[17]. En este texto dice, para desmentir el prejuicio de que el filósofo no sabría actuar, y preludiando su pensamiento posterior, que «si la acción no fuera precedida por la atención, no sería acción, sino movimiento del cuerpo en el sueño»[18]. La atención es ya intuida aquí como acceso privilegiado a lo real, y todo el quehacer filosófico queda

---

[13] Un resumen de las principales tesis filosóficas del pensamiento expuesto por Alain en sus clases se encuentra en VSW I, pp. 72-75. Simone Pétrement, compañera de Weil en el liceo Henri IV, fue también alumna de Alain, «fiel a su maestro en los puntos esenciales», según G. Kahn («Simone Weil et Alain», cit., p. 1). Releer estas tesis a la luz del pensamiento maduro de Simone Weil es un interesante ejercicio para comprender su evolución: cómo la enseñanza del maestro sigue viviendo, pero transfigurada, en ese pensamiento.

[14] VSW I, p. 73.

[15] D. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*, cit., p. 34.

[16] VSW I, p. 73.

[17] «Que la seule action est la pensée» (abril de 1926), OC I, p. 316, fragmento en el que se refiere al pensar como «acto heroico».

[18] *Ibid.* De manera significativa, la joven estudiante refiere a continuación, para ilustrar esta tesis, el episodio sucedido a Descartes como soldado en el curso de una travesía marítima: «Descartes cuando saca su espada contra los marineros que quieren matarle no actúa; ha actuado el instante anterior. […] pues era fuerte solo por su intrepidez. […] El momento de la acción verdadera fue por tanto aquel en que Descartes dispuso su cuerpo según la acción futura, cualquiera que pudiera ser. Imagino a Descartes leyendo; oye a los marineros; no saca enseguida su espada…».

así esbozado, en germen, como liberación de la ilusión que ata al individuo pensante y le impide habérselas con (salvarse en) lo realmente existente[19].

Alain complementaba este imperativo de pensar con el de «pensar contra», una orientación en la que coincidía con las aspiraciones de buena parte de una «generación a la contra» de jóvenes intelectuales, de una élite (sobre todo parisina) procedente de la pequeña y mediana burguesía para la cual intervenir en política se había convertido en una especie de mandato moral[20]. Su enseñanza política esbozaba así la figura del ciudadano virtuoso como aquel que practica una especie de contrapoder («el ciudadano contra los poderes»), consistente en una vigilancia y un control constantes de los poderes establecidos. Este pensamiento —que cabe encuadrar dentro de cierto «republicanismo radical»[21]— funda la democracia en una desconfianza profunda hacia el ejercicio del poder, al que llega a considerar intrínsecamente malo[22]. Una visión fuertemente arraigada también desde un principio en Simone Weil y que le impedirá una valoración más matizada en términos filosófico-políticos del fenómeno del poder[23]. No obstante, en la última etapa de su pensamiento (sobre todo

---

[19] La precedencia de la atención sobre la acción (en lo que llamaremos más adelante una «acción contemplativa»), en la figura de una «acción no actuante» —es decir, de una acción que no se pierde en múltiples actos inconexos sino que obedece a un centro—, está asimismo recogida en el primerísimo de sus trabajos de clase conservados, «Le Conte des Six Cygnes dans Grimm» (de noviembre de 1925), donde leemos que «la pura abstención actúa» y que «la única fuerza y la única virtud es retenerse (*se retenir*) de actuar». En el capítulo «Una filosofía de la atención» tendremos ocasión de pararnos en el sentido de la *retenue* como una de las claves de la atención.

[20] Véase D. Canciani, *Simone Weil prima di Simone Weil*, cit., el epígrafe «Una generazione contro», pp. 40-48.

[21] En el contexto político francés precisado por J.-F. Sirinelli: «Más que como el ideólogo del Partido radical, Alain se nos presenta en definitiva como el autor de un pensamiento retrospectivo, reflejo en parte anacrónico de la República radical anterior a 1914 dejado atrás por la experiencia de la Primera Guerra Mundial» (*Génération intellectuelle*, cit., p. 429). El «radicalismo» de Alain no es ciertamente la doctrina de ningún partido político, sino la idea de la política como crítica radical del poder.

[22] Una suma representativa de sus reflexiones políticas es la recogida en la edición *Propos sur les pouvoirs* (Gallimard, París, 1985).

[23] Piénsese por ejemplo en la distinción apuntada por Hannah Arendt entre «poder», «potencia» (*strength*), «fuerza» (*force*), «autoridad» y «violencia» (véase H. Arendt, *On Violence*, A Harvest Book, Harcourt, Orlando, etc., s.a. [1970], pp. 43-47), o en los estimables análisis de Bertrand de Jouvenel en su voluminoso libro *Du Pouvoir* (Hachette, París, 1972), con apreciaciones cercanas a veces a Simone Weil.

en sus *Escritos de Londres*), desmentirá su juicio de finales de los años treinta sobre la maldad esencial de todo orden social (fundado necesariamente en la coerción)[24] en favor de una legitimidad del poder que hiciera brotar obediencia y libertad de una misma fuente (¡trascendente!)[25].

Esta percepción extremadamente crítica del poder político se pone de manifiesto en un temprano fragmento inédito de Simone Weil que trata de «los deberes de los representantes del pueblo»[26]. Pues «entre el pueblo que dice lo que debe ser y el jefe (*chef*) que ejecuta, es preciso un cuerpo de ciudadanos que se aseguren de que el gobierno hace todo lo que es posible hacer para que la ley sea ejecutada y que, en caso contrario, denuncien el gobierno al pueblo, que no dispone de ocio suficiente para ejercer directamente ese control continuado». La razón de ser de la elección de los representantes, seguimos leyendo, no es que formen un cuerpo aislado ajeno a la condición de ciudadano de cada uno de ellos, sino que «se sientan siempre a disposición del pueblo». Siendo su único mandato la vigilancia de la aplicación de la voluntad popular contenida en las leyes, no juzgarán «según una doctrina constituida de antemano», sino que deberán «tener un juicio nuevo para cada ocasión», «dando a conocer su opinión a sus electores más que a sus colegas». Entre las exigencias a las que han de someterse los diputados está el que estos no han de tener ni ansiar ningún tipo de poder y carecer de pasión política. En especial, los representantes del pueblo no deben pertenecer a ningún partido político, ni convertir la función de diputado en una carrera o pretender obtener de ella cualquier ventaja temporal que no sea el ocio necesario[27].

---

[24] Véase «Méditation sur l'obéissance et la liberté», OC II/2, pp. 128-133.

[25] Pero ya su maestro se preocupaba por una aceptación del orden social necesario que no supusiese su adoración y formulaba: «La libertad va acompañada del orden, el orden no vale nada sin la libertad. / Obedecer resistiendo, ese es todo el secreto» (*Propos sur les pouvoirs*, cit., p. 162).

[26] «Les devoirs des représentants du peuple» (1928 o 1929), OC I, pp. 51-53. Las leyes, de acuerdo con la voluntad del pueblo, establecen «lo que debe ser para que la persona humana sea respetada», como por ejemplo el mandato «no habrá guerra» o este otro de que «las faltas contra el derecho público serán castigadas como conviene que una persona libre sea castigada».

[27] El espíritu de este texto prefigura el escrito de Londres «Nota sobre la supresión general de los partidos políticos» (1943), redactado en el contexto de los proyectos constituyentes para la refundación de la República Francesa tras la Segunda Guerra Mundial. Una línea de continuidad entre ambos es el hincapié en el juicio individual con vistas a discernir el bien común y lo que es justo en cada caso. En la Nota escribe

En consonancia con estas ideas, se entiende que los primeros compromisos políticos de Weil tengan lugar en el contexto de grupos abiertos definidos por unos mínimos como la oposición al poder y la resistencia contra la violencia y la guerra[28]. Es el caso de su colaboración en el grupúsculo pacifista Volonté de paix, creado a finales de 1927 y en el que participan otros discípulos y seguidores de Alain[29]. La posición de Simone Weil se alinea, en esta segunda mitad de los años veinte, dentro de una amplia corriente pacifista que —tras las esperanzas suscitadas por el Tratado de Locarno de 1925[30]— propugna la coordinación de tres principios básicos con vistas a la construcción de un orden internacional en paz: la revisión de los tratados, el arbitraje y el desarme[31]. Aunque esta corriente coincidía en buena medida con la política de organización de la «seguridad colectiva» dirigida por el ministro de Asuntos Exteriores francés Aristide Briand, la tendencia de extrema izquierda a la que se adhiere

---

Weil: «Un partido político es una organización construida de manera que ejerza una presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humanos que son sus miembros» (EL, p. 132).

[28] Cabría aproximar la posición pacifista de Weil a los planteamientos de lo que Francisco Fernández Buey define como «pacifismo radical», para cuya tipología puede verse el ensayo del mismo «La filosofía de la paz en la historia», en F. Fernández Buey, J. Mir y E. Prat (eds.), *Filosofía de la paz*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2010, pp. 9-34, en especial pp. 32-34. También Simone Weil considera que la raíz de las guerras está en la «violencia organizada» de nuestras sociedades, denuncia el «poder desnudo» del Estado o sostiene que es «una ilusión pensar que las armas pueden ser combatidas por las armas para aspirar a la paz», viendo en esto último una palpable contradicción entre medios y fines.

[29] Alain participó voluntariamente en la Primera Guerra Mundial, «sin dejar por eso de detestarla», como observa Simone Pétrement, que añade: «… quiso compartir la desgracia común; pensó también que era un precio que había que pagar para poder seguir pensando libremente». Sus discípulos «estaban decididos a ser ante todo pacifistas y a propagar al máximo el espíritu de resistencia a la guerra» (VSW I, pp. 116-117).

[30] El espíritu de este pacto multilateral —compuesto por distintos acuerdos que contemplaban garantías mutuas, arbitraje y propuestas de alianza— era el respeto de las fronteras definidas por el Tratado de Versalles, con el propósito principal de asegurar la paz entre Francia y Alemania (así, por ejemplo, la región de Renania era declarada zona neutral desmilitarizada). El control sobre la aplicación de estos acuerdos fue confiado a la Sociedad de Naciones.

[31] Seguimos el artículo de Géraldi Leroy «Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de Simone Weil»: *CSW* VII/3 (septiembre de 1984), pp. 219-232, en particular, p. 221.

Weil[32] se caracteriza por las siguientes tesis específicas: la guerra representa el mal absoluto; los conflictos bélicos están ligados al capitalismo y a la competencia económica internacional; la socialdemocracia, con su apoyo a la «Unión sagrada»[33], ha consentido a la guerra; el excesivo rigor de las disposiciones impuestas a Alemania por el Tratado de Versalles hacen precisa su revisión, y el patriotismo sirve de vehículo al belicismo. Tras la firma, en el verano de 1928, del Pacto Briand-Kellog, que proscribía la guerra como instrumento de la política, Volonté de paix publica un manifiesto de apoyo a dicho acuerdo, en cuya difusión se implica Simone Weil[34].

Pero quizá el compromiso político más significativo de la joven estudiante en relación con la defensa de la paz sea su intervención en la Liga de los derechos humanos[35]. A pesar de que la Liga vive todavía, a finales de los años veinte, de un pasado anterior a la Primera Guerra Mundial y se muestra incapaz de afrontar los nuevos retos planteados por la entrada en la política de las masas populares, «Simone Weil y numerosos "alainianos" veían en ella un instrumento idóneo para difundir las ideas y convicciones del "pacifismo integral"»[36], si bien consideraban, al mismo tiempo, insuficiente el esfuerzo de la Liga en favor de la paz. Los argumentos presentados por el presidente de la organización, Victor Basch, para refutar a los críticos motivaron una respuesta de Weil en la que esta esboza una reflexión sobre el objetivo fundacional de la Liga y su vinculación con la lucha por la paz[37].

Las ideas expuestas en este fragmento obedecen a la misma inspiración que las del escrito «Los deberes de los representantes del pue-

---

[32] Una orientación influida por el giro pacifista de la política del Partido Comunista.

[33] *Union sacrée* fue el nombre dado a la reunión casi unánime de las fuerzas políticas y sociales francesas ante la guerra del 14.

[34] Véase VSW I, pp. 126-127.

[35] La Ligue des droits de l'Homme, fundada en 1898 por unos cuantos profesores (socialistas y radicales) con motivo del «caso Dreyfus», estaba comprometida en la defensa de los derechos individuales. Como apunta Domenico Canciani, «esta organización es la vía a través de la cual la mayoría de los intelectuales descubre el compromiso político» (*Coraggio*, p. 49).

[36] *Coraggio*, p. 50.

[37] «Pour la Ligue», fragmento inédito de principios de 1929, OC II/1, pp. 54-55. Véase sobre este episodio VSW I, pp. 133-135, donde Simone Pétrement dice de Basch que, «llegado en persona a combatirnos, hizo un discurso criticando las exageradas reivindicaciones y la sistemática oposición a los poderes».

blo». Weil entiende que la función de la Liga depende esencialmente de «su actitud entre el pueblo y los poderes». Rechaza la opinión de que la Liga pudiese ser un mero «árbitro imparcial» «entre los ciudadanos y el poder», pues este último siempre «tiende a perpetuarse, y quiere, como consecuencia, mantener el estado de cosas»[38], mientras que los primeros, «al no conocer nunca los engranajes de la máquina política», no disponen de base suficiente para juzgar si las reivindicaciones del pueblo son o no realizables. Nos vemos así conducidos ante la siguiente alternativa:

> Los argumentos del gobierno son por tanto imposibles de controlar, y aceptar esos argumentos es suponer de manera gratuita que los gobiernos no solamente tienen buena fe, sino que incluso son infalibles. No se puede juzgar imparcialmente las razones de los gobiernos, no se puede más que aceptarlas o rechazarlas, y todos aquellos que no las rechazan son aliados del poder. No se puede ser imparcial entre el gobierno y el pueblo, hay que escoger[39].

Por ello, la Liga no debe atender a lo posible, sino a lo justo; o mejor, «debe regular su acción sobre el supuesto de que lo que es justo es posible». Por lo tanto, «sorda a los argumentos de los gobiernos, debe apoyar sistemáticamente al pueblo y combatir sistemáticamente a los poderes, cualesquiera que sean»[40]. La conclusión del escrito se desprende de estos principios: «En particular, en lo tocante a la paz y a la guerra, la Liga, considerando que el derecho a la paz es uno de los derechos del hombre, debe apoyar todas las iniciativas que, por radicales que sean, tiendan a la paz, con tal solamente de que sean justas»[41].

---

[38] «La respuesta del poder, apoyado por el ejército y la policía, es siempre, no: esta cosa no es justa, sino esta cosa, aunque sea justa, es imposible» (OC II/1, p. 54).

[39] *Ibid.*, p. 55.

[40] *Ibid.* Domenico Canciani señala críticamente en este punto que «la reflexión política de Simone Weil prácticamente carecerá de una teoría de la gestión del poder: si el poder es malo por definición, solo puede ser controlado, contenido, retenido» (*Coraggio*, p. 49).

[41] OC II/1, p. 55. Simone Pétrement comenta que «la moción de los pacifistas fue aprobada». En ella se decía que la Liga es un «órgano de defensa del individuo contra todos los poderes», y se declaraba que a partir de ese momento la Liga quedaba «movilizada contra la guerra», enumerando a continuación las reivindicaciones de un arbitraje universal y obligatorio, un desarme «como mínimo igual al de Alemania» y la «unión franco-alemana», todas ellas típicas del pacifismo integral (véase VSW I, p. 134).

Esta exigencia final resume el «pacifismo radical» de Weil en esta etapa[42]. Su posterior reflexión sobre la guerra moderna —en el marco de un cuestionamiento audaz del problema de la revolución y de un análisis novedoso de la opresión social— la obligará a cobrar una aguda conciencia de las amenazas reales para la paz en medio de la atmósfera de preguerra que se instaura en Europa a partir de 1932-1933, complicando su radicalismo pacifista pero sin renunciar a él.

2. El trabajo como fundamento de la paz

A la par que su militancia pacifista, hay en este periodo de formación de Simone Weil una original contribución a pensar la paz desde una perspectiva ligada a la primacía del trabajo, entendido como actividad por la que se realiza la mediación entre hombre y mundo y a través de la cual el individuo accede a su dignidad como persona y al mutuo reconocimiento con los demás hombres.

La noción de trabajo ocupa un lugar neurálgico en todo el pensamiento de la filósofa[43]. Como precisa Robert Chenavier, el trabajo no es a sus ojos una actividad más entre otras, sino «la actividad a la que consagra la máxima energía tanto en la reflexión filosófica y social como en su propia experiencia», porque el trabajo «constituye el esquema que le permite analizar y evaluar otras actividades»[44]. También Domenico Canciani ha subrayado la importancia del trabajo como «hilo conductor» para «seguir todo su itinerario intelectual y humano»[45]. Por su parte, Simone

[42] Su renuncia final al pacifismo la llevará sin embargo a acentuar de otro modo esa exigencia de justicia.

[43] El estudio fundamental a este respecto es *Philosophie du travail*, que descubre «la *exigencia* de coherencia de su filosofía» (p. 22) en una meditación sobre el trabajo que atraviesa el conjunto de la producción weiliana y que acabará apuntando, como misión de la época presente, a «la constitución de una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo», como dirá Weil en 1943.

[44] *Philosophie du travail*, p. 43.

[45] «El trabajo, en efecto, está en el centro de todo su pensamiento: en el curso de su vida no hizo más que pensar el trabajo, en el nivel teórico, en el nivel técnico y de la organización, en la vida del hombre y en la de la sociedad, en el sindicato, y, para terminar, el trabajo, asumido en una perspectiva religiosa, se convierte en la fuente misma de la espiritualidad y de la contemplación» (D. Canciani, «Simone Weil: le travail, un fil rouge», en Ch. Delsol [dir.], *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, p. 285). Véase asimismo

Pétrement destaca la significación de la noción de trabajo en los orígenes del pensamiento de Simone Weil[46] y, en particular, en sus intentos por «conciliar sus ideas políticas con su filosofía»[47].

Solo el trabajo como «acción verdadera», «acción indirecta»[48] o «acción conforme a la geometría», dice Simone Weil, le permite al espíritu tocar el mundo, reconciliando en el acto de su realización la razón abstracta con la «imaginación enloquecida»[49]. Trabajar es, así, estar en el mundo, dejar atrás la ensoñación imaginaria del yo para exponerse a la exterioridad, pues solo en el trabajo se experimenta la necesidad real[50]: «La ley de los trabajos es la ley que impone a todos nuestros proyectos,

---

Coraggio, pp. 51-58. Más recientemente, véase también, entre nosotros, la contribución de Carmen Herrando «La espiritualidad del trabajo en Simone Weil»: *Diálogo Filosófico* 78 (septiembre-diciembre de 2010), pp. 390-422, y la colaboración de R. Chenavier en *Conciencia*, pp. 187-206: «Simone Weil, ¿la última filósofa del trabajo?».

[46] «En efecto, el trabajo ocupó el centro de sus reflexiones durante sus dos primeros años de Escuela [Normal Superior], y la teoría que elaboró al respecto fue quizá su primera realización importante en el ámbito del pensamiento» (VSW I, p. 144).

[47] VSW I, p. 142. Por lo que hace a la elucidación de la noción de trabajo véase los dos ensayos escolares «De la perception, ou l'aventure de Protée» (*Libres Propos* 5 [20 de mayo de 1929], pp. 237-241) y «Du temps» (*Libres Propos* 8 [20 de agosto de 1929], pp. 387-392), recogidos ahora en OC I, pp. 121-139 y 141-158, respectivamente, así como *Science et perception dans Descartes*, su memoria para la obtención del Diploma de Estudios Superiores (1930), OC I, pp. 159-221.

[48] El significado del trabajo no estriba en la satisfacción «directa» de la necesidad, pues es preciso «separarse del deseo de satisfacción inmediata para poder trabajar. Al residir la *virtud* del trabajo en esta *separación*, todo lo que reduce la separación no hace más que convertir el trabajo en servidumbre» (*Philosophie du travail*, p. 139). En el mismo sentido comenta Simone Pétrement: «En el verdadero trabajo no hay recompensa inmediata; aprender a trabajar es aprender el esfuerzo en *vacío*, como ella [S. W.] hubiera dicho más tarde» (VSW I, p. 145). La relación entre trabajo y atención como esfuerzo en vacío nos ocupará en el capítulo dedicado a la filosofía de la atención.

[49] Véase OC I, p. 209. La razón no podría adueñarse de la imaginación enloquecida, continúa diciendo, «si yo conociera el mundo por el puro entendimiento. Pero esta imaginación enloquecida que quiero modelar según la razón no es otra que la imaginación dócil, mi maestra de geometría, o más bien mi instrumento; no hay más que una imaginación».

[50] Como explica Robert Chenavier, «la actividad formadora por la que se va de la impresión primera al objeto en el mundo no es el juicio, ni la síntesis imaginativa o el esquema kantiano, sino el trabajo, que se convierte así en el verdadero esquematismo en Simone Weil» (R. Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009, pp. 37-38).

desde el momento en que pasamos a la acción, las condiciones puestas de algún modo por el universo a sus propios cambios; y a la inversa, no conocemos esas condiciones a no ser por el trabajo»[51]. Como comenta Robert Chenavier, «el trabajador es aquel que, actuando según las necesidades de la geometría, *experimenta* la verdad de las necesidades concebidas»[52]. Este es el sentido de fórmulas tan acabadas como estas: «La geometría, acaso como todo pensamiento, es hija del coraje obrero»[53], o «Los trabajadores lo saben todo; pero fuera del trabajo no saben que han poseído toda la sabiduría»[54]. El único contenido de la sabiduría sería, según observa Joël Janiaud, «reconocer que hay un mundo, una materia extensa que se ofrece al trabajo y se le resiste»[55]. La resistencia, el obstáculo, como más tarde la contradicción o la imposibilidad, representan para Simone Weil tipos de experiencia reveladores de realidad.

Pero el trabajo tiene, en esa misma medida, una relevancia filosófico-política de primera magnitud. En palabras de Robert Chenavier, «por la intermediación del trabajo como esquema, las ideas abstractas pueden aplicarse al mundo al introducir un orden, bajo las formas del intercambio, del derecho, de la paz e incluso de una virtud social que permite a los hombres vivir en compañía»[56]. El trabajo desempeña, en este sentido, un papel fundador del vínculo político y social que se pone especialmente de manifiesto en su capacidad de hacer «aparecer el derecho». La idea misma del trabajo implica, por tanto, una función reguladora y «metódica» gracias a la cual cada individuo trabajador se reconoce como igual a los demás.

Es sobre esta base como adquieren toda su significación las reflexiones de Simone Weil acerca de la virtud pacificadora del trabajo, que presenta como una propuesta de fundamentación teórica del servicio civil[57] en

---

[51] OC I, pp. 155-156.

[52] *Simone Weil. L'attention au réel*, cit., p. 38.

[53] OC I, p. 126.

[54] OC I, p. 217.

[55] J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, París, 2002, p. 17.

[56] *Philosophie du travail*, p. 125.

[57] El Service civil volontaire international, fundado en 1920 por el ingeniero suizo Pierre Cérésole, estaba alentado por la idea de que el servicio civil fuera sustituyendo progresivamente al servicio militar obligatorio. Sus primeras iniciativas consistieron en organizar campos de trabajo destinados a la reconstrucción, donde cooperaban voluntarios de las naciones enfrentadas durante la Gran Guerra. En el verano de 1928, Simone Weil

dos fragmentos de 1928[58]. Lo que quiere mostrar en el primero es que, más allá de la intención de «inducir a los gobiernos a que dispensen a los ciudadanos de la preparación para la guerra», la verdadera novedad del servicio civil estriba en que «expresa en acto una relación entre el trabajo y la paz». Pues, si condenar la guerra implica sostener que «el individuo humano representa el valor supremo en el mundo», dicho valor solo es reconocible en el trabajo, por lo cual «solo el trabajo es pacificador». La guerra significa, por el contrario, el sacrificio forzado de ese valor supremo, de esa dignidad a la que, sin embargo, al individuo no le asiste el derecho de renunciar, porque incurriría en una especie de absurdo práctico:

> Tengo el derecho, tengo el deber, en el ejercicio de mi poder (*puissance*), de renunciar a veces al placer, de arrostrar a veces el dolor, de arriesgar a veces mi salud y mi vida. Pero no tengo el derecho de renunciar deliberadamente a este poder que por sí mismo define mi valor; no puedo, por tanto, dar mi salud, menos aún mi vida, porque vida y salud son los instrumentos indispensables de ese poder que se me ha dado[59].

Son frases imbuidas del espíritu alainiano, que fundaba la salvación del alma en el esfuerzo, en el poder de la voluntad[60], al mismo

---

había proyectado colaborar en uno de esos centros de trabajo en Liechtenstein, junto con dos de sus compañeros de estudio, pero al parecer no fue admitida debido a la dureza de los trabajos de explanación previstos (véase VSW I, pp. 125-126). El Servicio Civil Internacional es una organización activa en la actualidad (puede consultarse la página Web de la sección española: http://www.ongsci.org/es/).

[58] «Réflexions concernant le service civil» y «Sur l'idée de Ganuchaud et Canguilhem», ambos inéditos, OC II/1, pp. 47-48 y 49-50, respectivamente.

[59] OC II/1, p. 48. Puede sorprender esta postura naturalista, de proveniencia spinoziana, que deriva la dignidad del individuo y su derecho de su potencia de ser. Simone Weil se hace cargo de esta cuestión en el fragmento «D'une antinomie du droit» (en torno a 1930), OC I, pp. 255-259. Que el derecho, dice ahí, «sea medido por la potencia», como sostiene Spinoza, es una frase que «choca y al mismo tiempo suena justa». Por una parte, «no está permitido a nadie disminuir su propia potencia de actuar, la eficacia de su propio querer», a riesgo de dejar de ser uno mismo. Por otra parte, «las oposiciones entre el derecho y la fuerza, entre el derecho y el hecho, forman parte del lenguaje común; y la palabra misma de derecho indica que el derecho no es de hecho, sino una regla por la que se puede juzgar el hecho». Como veremos enseguida, Simone Weil intenta resolver la antinomia recurriendo al trabajo como función social.

[60] «Digo que el hombre debe salvar su alma, salvarla ahora […], salvar ese poder de juzgar y de querer que se llama 'alma'…» (Alain, *Propos*, Gallimard, París, 1956, p. 611).

tiempo que, como hemos visto, reclamaba del individuo un contrapoder capaz de resistir, gracias al coraje de pensar, a los poderes establecidos. No es pues de extrañar que Weil concluya ahora afirmando que «la paz no estará basada en el amor» —en la afectividad, la pasividad o, incluso, «el régimen de la abnegación» bajo el que «vivimos»—, sino justamente «en el pensamiento» como actividad metódica, esto es, en el trabajo. De manera análoga, en «Sobre una antinomia del derecho», el trabajo es presentado como la función social reguladora y equilibradora por excelencia, de donde se deducen las potencias y los derechos atribuidos a los individuos[61].

En la mencionada contraposición entre amor y religión, de un lado, y amistad y trabajo, de otro, se apoya el argumento del segundo de los fragmentos:

> La religión hace aparecer el amor, pero el trabajo hace aparecer el derecho, el respeto de la persona humana, la igualdad; y por eso la cooperación hace aparecer una amistad ruda que nada reemplaza. […] el trabajador reconoce a su semejante y se siente reconocido. Solo los trabajadores forman una república. Y por eso es el trabajo, y no la religión ni el amor, lo que fundamentará y fundamenta la paz[62].

En el trabajo no hay «concordancia», sostiene Simone Weil, no hay esa unanimidad que une «a la familia, a los amantes, a cierta clase de amigos y a los hombres que practican una misma religión o luchan en el mismo partido». «Todos esos afectos —añade— se alimentan demasiado de un delicioso acuerdo que engendra todas las guerras»[63]. Frente a este delicioso acuerdo está la «ruda amistad» «casi sin afecto» de los que

---

[61] Como escribe Tommaso Greco, «la función desempeñada por medio del trabajo suministra la base a una especie de "derecho natural" que no puede no encontrar correspondencia en las normas del ordenamiento» (T. Greco, *La bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Turín, 2006, p. 15. Véase ahí todo el capítulo primero, «L'antinomia del diritto», pp. 9-19).

[62] OC II/1, p. 49.

[63] La cuestión de en qué sentido, para Weil, la guerra es en esencia «guerra de religión» será objeto de consideración en este trabajo. Baste por ahora apuntar que en uno de sus últimos escritos de Londres, titulado justamente «Esta guerra es una guerra de religiones» (1943), esboza el que ahí llama «método de la mística» frente al «método religioso» cuya sustancia es la idolatría de «lo social». Véase más abajo la «Perspectiva final».

«no pueden reunirse más que para trabajar», es decir, poniendo «al otro trabajador como mi igual oponiéndolo a mí», «cada cual libre, cada cual soberano, sin ninguna preocupación por acordarse con el otro, reconociendo en el otro esta misma despreocupación, y por eso mismo contando con él»[64].

Estas ideas encontrarán pronto un contraste real en la experiencia de la vida sindical, en la que Simone Weil se introduce a comienzos de los años treinta. En consonancia con el ideario del sindicalismo revolucionario, y a raíz de su participación en un grupo de educación obrera[65], considera también que la formación de los trabajadores ha de perseguir fines distintos de aquellos a los que aspiran iglesias y partidos, «organizaciones cerradas sobre sí mismas», que «no tienen más objeto que existir y existir lo más posible». Estas últimas pretenden transformar a los hombres «de manera que no sean ya más que creyentes, hombres de partido, y no los hombres que ellos se esforzaban en ser; y, como en un ejército en campaña, las ideas que se da a estos hombres no valen tanto por el hecho de ser justas como por el hecho de ser eficaces»[66]. El objetivo de la educación de la clase obrera debe ser, por el contrario, la emancipación de los trabajadores como «obra de los propios trabajadores», una tarea que halla en el sindicato «el instrumento por el que ellos fabrican su propia libertad»[67]. En esta medida, la emancipación obrera, es decir —en su preciso sentido—, la revolución, debería constituir por sí misma la mejor garantía de la paz entre los pueblos.

---

[64] OC II/1, p. 49.

[65] Desde 1927 colabora en el Groupe d'éducation sociale que, bajo la responsabilidad de Lucien Cancouët, sindicalista y amigo de Alain, organiza cursos de formación y enseñanza general para ferroviarios. Simone Pétrement informa de que «se trataban allí sobre todo cuestiones de sociología y de economía política, por ejemplo el maquinismo, la propiedad, el lugar de los intelectuales en la ciudad (¿debe el pueblo alimentar a los intelectuales?), la guerra. Pueden encontrarse los resúmenes de estas conferencias en *Libres Propos*, a partir de enero de 1928» (VSW I, p. 118).

[66] «Sur une tentative d'éducation du prolétariat», fragmento inédito de 1929 o 1930, OC II/1, p. 56.

[67] *Ibid.*, p. 57.

Capítulo 2

REVOLUCIÓN, OPRESIÓN SOCIAL Y GUERRA

En sus primeros esbozos pacifistas, Simone Weil funda el rechazo de la guerra en el reconocimiento del valor supremo de la vida del individuo. Lo distintivo de su posición, empero, consiste en afirmar que dicha dignidad radica en el trabajo. La «ruda amistad» con la que «el trabajador reconoce a su semejante y se siente reconocido» se sustenta, como dice en un texto algo posterior, en el «lazo real que crea la comunidad de la función productora»[1]. De ahí la tesis de que solo el trabajo es pacificador. Ahora, en la etapa de su compromiso en los círculos del sindicalismo revolucionario francés, entre 1931 y 1934[2], ha de afrontar el problema clásico, denunciado por Marx, de la «degradante división del trabajo en trabajo intelectual y trabajo manual».

Como escribe Domenico Canciani, «en torno a la noción de trabajo, y más precisamente en torno a la búsqueda de una síntesis entre su dimensión manual e intelectual, se origina, se concentra y retorna la parte esencial del pensamiento de Simone Weil»[3]. Precisamente, un

---

[1] «Après la mort du Comité des 22» (*L'Effort*, enero de 1932), OC II/1, p. 74.

[2] Algunas claves de esta etapa pueden encontrarse en el «Avant-propos» de Géraldi Leroy al primer volumen de los *Écrits historiques et politiques*, OC II/1, pp. 9-38.

[3] *Coraggio*, p. 51. A lo que habría que añadir que la búsqueda de esa unión no solo como idea sino en primera persona, en cuerpo y alma, fue una característica permanente de la trayectoria vital de Simone Weil, que quiso pasar por diversas experiencias como trabajadora manual, la más decisiva de las cuales fue el «año de fábrica». Vale la pena recordar sobre este punto el juicio de Simone Pétrement: «[S. W.] era perfectamente consciente de lo que sentía como una inferioridad, como una tara: no ser de esos que trabajan con sus manos» (VSW I, p. 354). Y conviene asimismo citar la valoración debida a Francisco Fernández Buey, en el prólogo a la edición española de los *Escritos históricos y políticos*: «… sus [de S. W.] reflexiones sobre el trabajo son las de una persona que ha vivido con la misma intensidad el trabajo manual y la producción intelectual. […] Razón por la cual todo lo que ha escrito sobre el trabajo manual tiene el valor añadido de la experiencia vivida, la veracidad que solo da la práctica. Para Simone Weil "trabajo" y "trabajadores" no son meras abstracciones sociológicas u objeto central de la economía política: son palabra viva, palabras bajo las cuales late, de verdad, el esfuerzo, la producción, el cansancio, el dolor, el sufrimiento, la alienación y el deseo de liberarse de unas cadenas que fueron cadenas tangibles, las que unen a hombres y mujeres en la

elemento sustancial del ideario y de la práctica del sindicalismo revolucionario era la transformación de las condiciones de trabajo de manera que el obrero tuviera que servirse de su inteligencia en el proceso de producción en lugar de ser reducido a cosa, a una simple pieza dentro de un engranaje incomprensible para él. A este fin respondían la instrucción y educación de los obreros impulsadas por Ferdinand Pelloutier[4]. Simone Weil encontró espontáneamente en el ámbito del sindicalismo un medio en el que encajaban sus propios ensayos teóricos por elucidar en la noción de trabajo una praxis, esto es, una integración viviente de pensamiento y acción[5]. El sindicalismo le brindaba además la ocasión de proseguir sus primeras experiencias con la educación obrera, la idea, como da en formularla, de que «los trabajadores deben prepararse para tomar posesión» de «la herencia de la cultura humana», pues «esta toma de posesión es la Revolución misma»[6]. Pero es significativo que hable de «revolución técnica» (en lugar de «social» o «política») para refe-

---

fábrica misma y que ella sufrió en propia carne» (Trotta, Madrid, 2007, p. 17). Para un análisis sistemático de la unión de trabajo manual e intelectual en el pensamiento de Weil, remitimos a las páginas que a esta cuestión dedica Emilia Bea (*Memoria*, pp. 95-112). Señalemos, de nuevo, que en *L'Enracinement* (1943) es el «trabajo físico» el que debe ocupar el «centro espiritual» «en una vida social bien ordenada».

[4] Véase D. McLellan, *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil*, Poseidon Press, Nueva York *et al*., 1990, pp. 46-47.

[5] Jacques Cabaud señala que «a su llegada a Le Puy [en otoño de 1931], Simone Weil sabía bien poco de las realidades de la vida sindical. Tenía, en cambio, una idea clara de lo que debía ser el sindicalismo. […] "Es una práctica que busca una teoría"» (*Expérience vécue*, p. 44). Sobre la etapa de Le Puy véase VSW I, pp. 181-275 y D. McLellan, *Utopian Pessimist*, cit., pp. 38-66.

[6] Véase la nota «En marge du Comité d'études» (*L'Effort* 286, 19 de diciembre de 1931), donde también escribe: «Hay que preparar […] la unión del trabajo intelectual y el trabajo manual haciendo captar a los trabajadores, en la medida en que sea posible, la íntima relación que existe entre el trabajo y los conocimientos teóricos de todo género que ha adquirido la humanidad en el curso de los siglos» (OC II/1, pp. 69-70). Sobre la importancia dada en este sentido por Simone Weil al poder de las palabras, véase el siguiente comentario de F. Fernández Buey en el prólogo citado: «Frente al obrerismo cultural, cuya raíz está en la desconfianza que los trabajadores sienten ante el dominio de los amos de las palabras y, en primer lugar, obviamente, ante la forma en que los intelectuales se relacionan con los simples, Simone Weil, que tenía una formación filosófica y científica notables, defenderá la instrucción y la educación de los de abajo precisamente como forma de dar a los obreros "el poder de manejar el lenguaje, y en particular el lenguaje escrito"» (*Escritos históricos y políticos*, cit., pp. 13-14).

rirse a la dominación que es función del trabajador ejercer sobre las condiciones de trabajo.

En el caso de Simone Weil, la aspiración emancipadora[7] aparece por todo ello teñida de una decidida defensa del individuo pensante frente a la mecánica ciega de las fuerzas colectivas que constituyen el régimen de la producción[8]. Es típica de su posición la tesis de que la realización del socialismo no puede consistir más que en «la subordinación de la sociedad al individuo», «definición de la democracia verdadera»[9], no en la socialización de los medios de producción. Su confianza está depositada, más allá de las organizaciones, en los obreros cualificados, «animados de esa fuerza de alma y de espíritu que solo se encuentra en el proletariado, dispuestos, llegado el caso, a consagrarse por entero, con la resolución y la conciencia que un buen obrero pone en su trabajo, a la edificación de una sociedad razonable». De este modo, «la única esperanza del socialismo reside en aquellos que, desde ahora, han realizado en sí mismos, en la medida en que es posible en la sociedad actual, esa unión del trabajo manual y el trabajo intelectual que define la sociedad que nos proponemos»[10]. Frente a esa «sociedad que nos proponemos», la especialización imperante en las capacidades del trabajo humano constituye la base sobre la que se asienta la civilización contemporánea.

Como expone al comienzo de su gran ensayo de 1934 en el que hace el balance de esta etapa, las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*[11], la humanidad europea asiste a una crisis de civiliza-

---

[7] «La emancipación de los trabajadores será obra de los propios trabajadores, o no será», escribe en el ensayo «Perspectives» (1933), retomando implícitamente una frase de Marx (OC II/1, p. 279). Pero de lo que ahora se trata, para Simone Weil, es de repensar el sentido de fórmulas como la citada en el nuevo contexto de la Europa de entreguerras, a riesgo de ensombrecer, caso de no hacerlo, en una ortodoxia inane. El mencionado ensayo recoge una muestra de otras fórmulas típicas de la fraseología marxista de la época (*ibid.*, pp. 268-269).

[8] La idea de un «pensamiento colectivo» es para Simone Weil un contrasentido. Por otra parte, como señala oportunamente F. Fernández Buey, el suyo es un individualismo «positivo», de inspiración libertaria, «en la medida en que se opone también al individualismo egoísta característico del pensamiento burgués moderno» (*Escritos históricos y políticos*, cit., p. 19).

[9] «Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?» (*La Révolution prolétarienne* 158, 25 de agosto de 1933), OC II/1, p. 278.

[10] *Ibid.*, pp. 280-281.

[11] «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», OC II/2, pp. 27-109.

ción, a un desasosiego y una desorientación que afectan a todos los dominios de la vida pública y privada, a las fuentes mismas de la actividad y el sentido. En esa situación, «objetivamente revolucionaria» en apariencia, se hace urgente sin embargo conocer el «contenido preciso» de esa «palabra mágica», «revolución», pues «sucede en realidad como si el movimiento revolucionario entrara en decadencia con el régimen mismo que aspira a destruir»[12]. Al preguntar por las condiciones de posibilidad de la revolución que debería abolir la opresión social, Weil emprende una indagación casi inédita hasta ese momento: la comprensión de las causas y del mecanismo de la opresión inherente al régimen de producción contemporáneo[13].

Para acabar de perfilar el marco en el que se inscribe la primera reflexión de Simone Weil sobre el problema de la guerra, hay que tener en cuenta que, a partir de 1932, su pensamiento pasará a ocuparse intensamente con cuestiones de política internacional. Destacan entre estas dos desarrollos de particular trascendencia: la consolidación del régimen de la Unión Soviética heredero de la revolución bolchevique, con la consiguiente orientación que el nuevo Estado soviético imprime a su política exterior, determinando así la estrategia del movimiento revolucionario internacional; y el ascenso de los fascismos, especialmente del régimen nacionalsocialista en Alemania, cuya política de rearme y expansión generará un creciente clima de preguerra. Para Weil el régimen soviético y el fascismo representan los dos fenómenos políticos y sociales dominantes de la época, cuyo denominador común es el auge del Estado totalitario. La concepción del Estado moderno, manejada por Simone Weil, como centralización totalitaria del poder a través del fenómeno de la burocratización suministra a su entender el horizonte filosófico-político de la formas modernas de opresión.

Por otra parte, el desvelamiento del vínculo esencial entre opresión y guerra lleva a Simone Weil a revisar las distintas posiciones sobre la guerra adoptadas en el curso de la tradición revolucionaria y, más en concreto, la llamada guerra revolucionaria. Este análisis le permite concluir su artículo «Reflexiones sobre la guerra» (1933)[14] con la tesis de que «la

---

[12] *Ibid.*, pp. 30-31.

[13] Como señala G. Leroy, «fiel a la inspiración esencial de Pelloutier, [S. W.] insiste sobre el saber como fuente de la emancipación: "No basta con sublevarse contra un orden social fundado en la opresión, hay que cambiarlo, y no se puede cambiarlo sin conocerlo» (OC II/1, p. 13).

[14] «Réflexions sur la guerre» (*La Critique sociale* 10, noviembre de 1933), pp. 288-299.

guerra revolucionaria es la tumba de la revolución» y descartar en consecuencia la guerra como un instrumento válido de la lucha internacional contra el fascismo. Desde este nuevo pacifismo crítico[15], comprometido exclusivamente con los intereses de la clase obrera internacional, formula la única forma de lucha que le cabe librar al movimiento revolucionario: la oposición interna de la clase trabajadora, dentro de cada Estado, contra su aparato administrativo, policial y militar[16].

1. El adiós a la revolución y la crítica del socialismo real

De acuerdo con S. Pétrement cuando, en el otoño de 1931, S. Weil se hallaba inmersa en los debates sobre la unidad sindical, «tenía esperanza en la acción de los sindicatos y no en la de los partidos políticos. Parece que por entonces todavía creía en la posibilidad de una revolución, aunque pensara que solo una revolución preparada y llevada a cabo por las organizaciones de profesionales podía ser una revolución real»[17]. Sin embargo, poco menos de dos años después, en el verano de 1933, como también refiere su biógrafa, «[S. W.] ya no creía en absoluto en las virtudes liberadoras de la revolución»[18].

El cambio decisivo de sus ideas respecto de la revolución vino precipitado por su estancia en Alemania entre agosto y septiembre de 1932. Las impresiones y análisis extraídos de esta visita quedaron recogidos en una serie de artículos[19] que «suscitarán la polémica, atrayendo críticas

---

[15] Frente a un pacifismo ingenuo o abstracto (en «Réflexions sur la guerre» habla de «un lenguaje puramente pacifista», OC II/3, p. 290) que, por desconocer el «método materialista», no puede penetrar las condiciones que determinan la especificidad de la guerra moderna.

[16] Simone Weil apuesta en ese momento por la «unidad de acción de la clase obrera» en aras del único objetivo de la lucha de clases, confiando todavía en una vía revolucionaria que fuera capaz de salvar tanto la Escila del control de los aparatos de los partidos (¡y de los sindicatos!) sobre los trabajadores como la Caribdis de una espontaneidad ineficaz de las masas obreras, como veremos más abajo.

[17] VSW I, p. 184.

[18] VSW I, p. 418.

[19] Véanse «Impressions d'Allemagne (août et septembre). L'Allemagne en attente» (*La Révolution prolétarienne* 138, 25 de octubre de 1932), OC II/1, pp. 120-137; «La situation en Allemagne [I]» (*L'École émancipée*, entre diciembre de 1932 y marzo de 1933),

sobre ella»[20]. El viaje obedecía al motivo de conocer de primera mano la situación de «la clase obrera alemana, la más madura, la más disciplinada, la más cultivada del mundo»[21]. Pero, si bien Alemania era a sus ojos «el país donde se plantea el problema del régimen social»[22], los que podrían ser vistos como elementos de una situación revolucionaria no convergían en una acción eficaz del proletariado sino que, por el contrario, pesaban sobre él, condenándolo a la inacción en una paralizante espera. De las tres organizaciones que se reclaman del socialismo frente al menguado electorado de la burguesía, Weil constata que la única fuerza visible es la del partido nacionalsocialista, «el partido de los revolucionarios inconscientes e irresponsables»[23] (que en enero de 1933 alcanzará en efecto la jefatura de gobierno con Hitler). La socialdemocracia, en cambio, se hallaba atenazada por la expectativa de reformas procedentes del Estado. Y el partido comunista, por su parte, permanecía subordinado al aparato de Estado soviético, que se servía de él como de un instrumento de propaganda. Estos dos partidos se encontraban además enfrentados entre sí desde el final de la guerra en posiciones irreconciliables. En definitiva, dice, faltan «hombres audaces, decididos e inteligentes a la cabeza del proletariado alemán»[24], capaces de dar forma a una acción metódica que sin embargo no sucumbiera fatalmente al mecanismo ciego de las organizaciones y sus aparatos.

En dos proyectos de artículo, cuya redacción probablemente pertenece a la primavera de 1933[25], la joven militante esboza un balance de

---

OC II/1, pp. 141-191, y «La situation en Allemagne [II]» (*Libres Propos*, n.s., VII/2, 25 de febrero de 1933), OC II/1, pp. 192-195.

[20] *Coraggio*, p. 407.

[21] OC II/1, p. 145.

[22] OC II/1, p. 141. La propia Weil explica la peculiaridad de esta circunstancia: «En Alemania, en este momento, el problema político es para cada uno el problema que le toca más de cerca. Mejor dicho, ni un solo problema concerniente a lo que es más íntimo en la vida de cada hombre puede formularse si no es en función del problema de la estructura social. [...] La crisis ha quebrado todo aquello que impide a cada hombre plantearse completamente el problema de su propio destino, a saber, los hábitos, las tradiciones, los marcos sociales estables, la seguridad; la crisis sobre todo […] ha cerrado toda perspectiva de futuro para cada hombre considerado aisladamente» (OC II/1, pp. 120-121).

[23] OC II/1, p. 124.

[24] OC II/1, p. 194.

[25] «Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points», OC II/1, pp. 213-219, y «Faisons le point», OC II/1, pp. 220-223.

la situación del movimiento revolucionario en el periodo de posguerra, después de que «ha pasado casi un siglo desde el *Manifiesto comunista.* Dieciséis años desde la Revolución rusa»[26], e intenta fijar de manera concisa «algunas ideas, tal vez arriesgadas, ciertamente heréticas en relación con todas las ortodoxias, destinadas ante todo a hacer reflexionar a los militantes»[27]. Estas ideas heréticas pueden resumirse en los siguientes puntos:

— El marxismo representa para el movimiento proletario, «en el mejor de los casos, una doctrina»; sin embargo se ignora lo que constituye su legado más precioso: un «método de análisis, del que cada generación se sirve para definir los fenómenos esenciales de su propia época»[28]. El «periodo prodigiosamente nuevo» al que se asiste tras la Primera Guerra Mundial no ha sido todavía objeto de semejante análisis con la ayuda del método materialista. En particular, se ignora qué pueda significar a ciencia cierta la aserción repetida de que el régimen capitalista habría entrado en su fase de declive. Ante esa ausencia de herramientas teóricas para comprender la realidad social, Weil duda de la existencia de una práctica revolucionaria: «Quien admita la fórmula de Lenin "sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario" está obligado a admitir también que apenas hay algún movimiento revolucionario en este momento».

— El fenómeno nuevo más importante «en la lucha social» de la época es el «poder de la burocracia», en la gran industria y las empresas, en el Estado y en el propio movimiento sindical. Tanto el nacionalsocialismo como el fascismo propugnan una

[26] OC II/1, p. 220.

[27] OC II/1, p. 213.

[28] Poco después, escribirá en el apartado «Crítica del marxismo» de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*: «El "socialismo científico" ha pasado al estado de dogma, exactamente igual que todos los resultados obtenidos por la ciencia moderna, resultados en los que cada cual piensa tener el deber de creer, sin pensar jamás en inquirir su método». Y también: «El método materialista, ese instrumento que nos legó Marx, es un instrumento virgen; ningún marxista se ha servido verdaderamente de él, empezando por el propio Marx. La única idea verdaderamente preciosa que se encuentra en la obra de Marx es la única también que ha sido completamente descuidada. No es sorprendente que los movimientos sociales salidos de Marx hayan fracasado» (OC II/2, pp. 31 y 37).

economía cerrada, «dirigida por esta triple burocracia unida en un mismo aparato». Este fenómeno es también el dato esencial de la nueva tecnocracia preponderante en los Estados Unidos. En el caso de la URSS, la dictadura del proletariado ha sido también sustituida por una dictadura burocrática que «dirige desde entonces a los obreros revolucionarios del mundo entero».

— A partir de este análisis de la situación, «el problema que desde siempre se ha planteado a los revolucionarios se plantea ahora con más agudeza que nunca»:

> Queremos, según los términos de Marx y de Lenin, romper el aparato del Estado, no apoderarnos de él para utilizarlo una vez perfeccionado. Ahora bien, para luchar contra un aparato de Estado centralizado, provisto de ametralladoras y aviones, y para vencer después a los aparatos de Estado extranjeros, es necesario tener también entre las manos una fuerza organizada, disciplinada, centralizada. Y hay que evitar que esta fuerza se convierta en un nuevo aparato de opresión, como sucede con el aparato burocrático, militar y policial del Estado ruso[29].

Como revelan estas líneas, un elemento sustancial del análisis de Simone Weil es la fuerza, que entiende aquí en un sentido «empírico» o «descriptivo» todavía alejado de la comprensión más «metafísica» o «espiritual» (sin perder por ello, no obstante, su carácter «materialista») típica de su visión posterior[30]. En este segundo sentido, peculiar de su pensamiento, la «fuerza» será concebida como desmesura o ilusión de la fuerza en la primera acepción, una concepción prefigurada por otras

[29] OC II/1, p. 221.

[30] El acercamiento de Simone Weil a la realidad política se basa desde un principio, casi espontáneamente, en la constatación de la fuerza. Valgan como muestra estas frases de un artículo escrito a raíz de los «sucesos de Le Puy»: «No hay entre ellos [= los parados] y la clase dominante más que relaciones de fuerza. Esas relaciones de fuerza los Poderes públicos a veces las disfrazan bajo bellas apariencias; a veces las dejan al desnudo, y entonces son los mejores educadores que pueda haber de la clase obrera. Quizá un día la clase obrera estará en condiciones de agradecérselo mostrándoles que ha comprendido la lección» («Une histoire instructive» [*La Tribune républicaine* (Saint-Étienne), 22 de enero de 1932], OC II/1, p. 79).

nociones como las de potencia (*puissance*)[31] o prestigio. Pero es ya esta intuición de la «fuerza» la que late (sin llegar aún a una formulación consciente) detrás de la lectura que hace nuestra pensadora de la aporía que atenaza al movimiento revolucionario: la sospecha de una fatal escalada de la «fuerza» y de la práctica imposibilidad de evitar dicha escalada mediante el uso limitado, eficaz y metódico de la fuerza en que debería consistir la acción revolucionaria.

Por un lado, como reconoce Weil, no es razonable confiar en las posibilidades de éxito de una acción revolucionaria espontánea: «En cuanto a las insurrecciones espontáneas, siempre han fracasado, incluso la más hermosa de todas, la Comuna». Al ser llevadas a cabo sin método carecen de eficacia, pues sucumben sin remedio a la fuerza mayor. Pero, por otro lado, ¿cómo hallar las formas de organización del proletariado eficaces para la consecución de los fines de la revolución «sin que esta organización segregue, por decirlo así, una burocracia que subordine inmediatamente la organización a un aparato de Estado, sea el del mismo país, sea el de la URSS»?

Sin obviar la aporía[32], la autora propone asumirla con lucidez y tener de forma consecuente el coraje de poner en cuestión todas las supuestas certezas recibidas sobre la revolución:

> ¿Cuál es la conclusión? La conclusión es que debemos retomar por la base todos los problemas que plantea la acción revolucionaria. Todas las concepciones que reinan actualmente entre los militantes son herencia del periodo de preguerra. Ahora bien, la experiencia de los últimos veinte años impone la revisión de todas esas concepciones. En particular, ni los sindicatos ni los partidos han justificado en ningún país las esperanzas que los militantes de preguerra habían puesto en esas formas de organización[33].

---

[31] Sobre el análisis de la «lucha por el poder» (*lutte pour la puissance*) en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* remitimos, más abajo, al capítulo 6: «El más puro espejo de la miseria humana».

[32] Una actitud intelectual arraigada en su personalidad que, en la etapa de Londres, cristaliza en esta definición de la filosofía a partir de su concepción de la atención: «El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, luego en contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, a la espera» (OC VI/4, p. 362).

[33] OC II/1, p. 222.

Un elemento determinante de esa «experiencia de los últimos veinte años» —que debería tener en cuenta cualquier militante dispuesto a «reflexionar honestamente sobre los problemas que plantea la acción revolucionaria»— era la evolución del Estado soviético tras la revolución bolchevique. A este asunto dedica Weil diversas crónicas y artículos[34] en los semanarios *L'Effort* y *L'École émancipée*[35] en los que analiza el papel de la Unión Soviética en la política mundial y, criticando con ironía y dureza a la «patria internacional de los trabajadores», extrae las consecuencias que de la comprensión de la naturaleza del nuevo Estado soviético deberían seguirse para «los principios generales de la lucha proletaria».

Así, en una crónica sobre la conferencia de desarme celebrada en Ginebra el 2 de febrero de 1932, y tras referirse sarcásticamente a la preocupación de la delegación francesa por encontrar una forma de protección efectiva de la población civil en caso de guerra[36], comenta la intervención de M. M. Litvinov, representante de la diplomacia soviética, quien, asumiendo como «único objetivo del gobierno soviético» «la edificación socialista en el territorio de la Unión Soviética», manifestaba

[34] En nuestro comentario nos referimos a los siguientes: «La Conférence du désarmement» (*L'Effort* 295, 20 de febrero de 1932), OC II/1, pp. 85-87; «La patrie internationale des travailleurs» (*L'Effort* 389, 22 de julio de 1933), OC II/1, pp. 250-252; «Le rôle de l'U.R.S.S. dans la politique mondiale» (*L'École émancipée* 42, 23 de julio de 1933), OC II/1, pp. 253-259; «Le problème de l'U.R.S.S.» (*L'Effort* 406, 2 de diciembre de 1933), OC II/1, pp. 310-313.

[35] Según informa Domenico Canciani (*Coraggio*, p. 379), *L'Effort*, fundado en 1927, era el «órgano de acción social y de defensa sindical de la X Región federal del sector de la construcción y obras públicas». La colaboración de Weil en este semanario se extiende de 1931 a 1934. *L'École émancipée* era el «semanario de pedagogía de la Federación del sindicato de la enseñanza, fundado en 1910». Nuestra autora colaborará en él de 1932 a 1933. *L'École emancipée* se publica todavía: http://www.ecoleemancipee.org.

[36] La autora ironiza diciendo que, dado que las condiciones materiales de la guerra moderna extienden la amenaza padecida por los soldados en el frente a la población civil en la retaguardia, «la guerra es imposible» «mientras los diplomáticos de Ginebra no hayan encontrado medios eficaces para sustraer a una parte de la población de la destrucción en masa que la otra parte debe sufrir». Con todo, añade con sorna, hay motivos para la desconfianza, pues «ya durante la última guerra, por una convención tácita, los aviones se abstuvieron de bombardear el cuartel general del ejército enemigo» (OC II/1, p. 86). La concepción de la guerra moderna aquí apuntada: una confrontación de los mandos militares con sus propios ejércitos (y de los gobiernos con sus poblaciones), que los primeros entregan a la masacre, será desarrollada en los dos ensayos de este periodo que comentamos a continuación.

la intención de promover pactos de no agresión con los demás Estados. En estas declaraciones, de talante pacificador, Simone Weil denuncia el abandono de la lucha de clases y el colaboracionismo de la URSS con la política de los Estados capitalistas, en especial la aceptación de su política de guerra y paz, en contra de los intereses de la clase trabajadora:

> Así la URSS, por boca de Litvinov, rechaza toda solidaridad con los movimientos revolucionarios de los proletariados aplastados por el peso del régimen capitalista. Afirma su creencia en la posible eficacia de las medidas tomadas contra la guerra, según el régimen capitalista, por los Estados capitalistas. Proclama el valor del Pacto Kellog[37] y de todos los pactos de no agresión concluidos por los Estados capitalistas[38].

Si ya en este texto se menciona la «burocracia rusa», los del siguiente año (crucial por la llegada al poder del partido nacionalsocialista) advierten con mayor contundencia aún de que «el Estado ruso defiende sus intereses de Estado y no los intereses del proletariado mundial»[39]. Una prueba «dolorosa» de esto son las relaciones entre la URSS y la Alemania hitleriana, pues «ninguna organización soviética ha elevado tan siquiera la voz en favor de los militantes alemanes asesinados o sádicamente torturados»[40]. Buena conocedora de la situación alemana, Weil se remite a las nuevas corrientes de pensamiento que hacen oír su voz en medios de prensa de ese país —de orientación fascista o representantes de los intereses de la gran burguesía—, según las cuales, cita, «a fin de cuentas, los objetivos perseguidos por la Unión Soviética, el fascismo y el nacionalsocialismo no se distinguen más que por el método practicado»[41].

---

[37] Aunque en 1928 Simone Weil había mostrado su apoyo al Pacto Briand-Kellog, que declaraba la guerra fuera de la ley, será muy crítica con la posterior política de Briand que trataba de implantar la seguridad colectiva dentro del marco de la Sociedad de Naciones, pues entendía, en palabras de Géraldi Leroy, «que el idealismo pacífico de Briand no era más que el camuflaje de una política realista cuyo objetivo profundo era, en último término, constituir un bloque europeo capaz de hacer frente a los "tres nuevos colosos, América, Asia y la Rusia soviética"» («Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres…», cit., p. 223).

[38] OC II/1, p. 87.

[39] OC II/1, p. 250.

[40] OC II/1, p. 251.

[41] OC II/1, p. 252.

El régimen de propiedad de los medios de producción no podría suministrar ya, en contra de lo mantenido por la doctrina marxista, un criterio de análisis suficiente para determinar la especificidad de las nuevas formas de concentración del poder y de opresión.

La conclusión de Weil es terminante: la Unión Soviética no es ya un Estado obrero que defiende los intereses históricos del proletariado mundial, sino «una potencia entre las potencias»[42] cuya política, como toda política de poder, está basada en el prestigio. Por lo tanto, escribe, «debemos orientarnos hacia un reagrupamiento de las fuerzas obreras en los países capitalistas sobre una base independiente respecto del partido comunista ruso»[43].

Un camino análogo es el que había comenzado a transitar el grupo crítico de antiguos militantes comunistas reunidos desde 1925 en torno a la revista *La Révolution prolétarienne* (*RP*), en la que Simone Weil colaborará entre 1932 y 1937[44]. Sobre el significado de su encuentro con ese «refugio de hombres libres» que fue la *RP*, escribe D. Canciani que «ciertamente contribuyó a determinar su manera valerosa y lúcida de situarse en la política, garantizándole en suma la fuerza necesaria para resistir en el compromiso también cuando acabaron por esfumarse las esperanzas en un cambio revolucionario»[45]. El ideario y los objetivos de la revista y del grupo, como confirman sus esbozos programáticos[46], coinciden con los

---

[42] OC II/1, p. 258.

[43] OC II/1, p. 254. El llamamiento final es característico del lúcido coraje de Simone Weil en esta etapa, pero anticipa también, en otro registro, su posterior confianza en la única fuerza de la debilidad: «¡No cerremos los ojos! ¡Preparémonos para no contar más que con nosotros mismos! Nuestro poder (*puissance*) es pequeño; ¡al menos no abandonemos lo poco que podemos hacer en manos de aquellos cuyos intereses son extraños al ideal que defendemos! "¡Pensemos en preservar al menos nuestro honor!"» (*ibid.*, p. 259).

[44] Sobre las circunstancias de la expulsión de estos disidentes (sindicalistas revolucionarios como Boris Souvarine, Pierre Monatte, Alfred Rosmer y Robert Louzon) del Partido Comunista Francés y la fundación y el programa de *La Révolution prolétarienne* véase *Coraggio*, pp. 89-100. La *RP* se sigue publicando en la actualidad, véase http://revolutionproletarienne.wordpress.com.

[45] *Coraggio*, p. 93.

[46] Damos dos fragmentos significativos de entre los textos citados por Canciani: «Queremos estudiar los problemas de la Revolución planteados por la experiencia rusa y trabajar por la reconstrucción de la unidad sindical, nacional e internacional»; «*La Révolution prolétarienne* es un refugio para los revolucionarios sinceros, que no pueden

de la propia Simone Weil, que valora especialmente su independencia. La *RP* le proporciona argumentos y le suministra informaciones de primera mano (procedentes de exiliados rusos) que la orientan en el sentido de su crítica del socialismo real. Durante los seis años de su colaboración en la revista[47], trata prácticamente todos los asuntos de importancia concernientes al movimiento obrero revolucionario: la reconstrucción de la unidad sindical; la degeneración de la Revolución rusa; la victoria del nacionalsocialismo y la derrota del movimiento obrero en Alemania, y la posibilidad de pensar y realizar la revolución[48]. A la cuestión de la revolución le dedica su ensayo «Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?» (1933), en el que anticipa las ideas sobre la guerra que desarrollará poco después en sus «Reflexiones sobre la guerra».

2. Opresión y guerra

«Verdadero escrito de reflexión teórica», el ensayo «con el simple y neutro título de 'Perspectivas', al cual los redactores añaden un más incauto '¿Vamos hacia la revolución proletaria?'»[49], surge precisamente «de la necesidad de revisar, a la luz de la nueva organización del trabajo y de la cambiante situación internacional, las bases del movimiento revolucionario»[50]. Un crítico calificará el texto, con acierto, de ejercicio de «'lúcido' pesimismo»[51], que es el espíritu que lo anima, empezando por la cita misma de Sófocles que encabeza el artículo: «No tengo más

---

ya soportar la atmósfera sofocante del Partido, es una defensa contra el sabotaje del movimiento» (*Coraggio*, pp. 96 y 97).

[47] La más duradera de todas sus colaboraciones junto con su participación en *Libres Propos.*

[48] Véase *Coraggio*, p. 101.

[49] OC II/1, pp. 260-281.

[50] *Coraggio*, p. 115.

[51] Se trataba de Roger Hagnauer, en una carta publicada en *La Révolution prolétarienne*, un mes después del ensayo. El pesimismo de Simone Weil ciertamente «desconcertaba a sus camaradas». Pero su trabajo también despertó la admiración de algunos, como P. Monatte y M. Martinet, quien lo equipara a los trabajos de Rosa Luxemburgo. B. Souvarine dirá de ella: «Es el único cerebro que el movimiento haya tenido desde hace años». Véase para todo esto VSW I, pp. 352-355.

que desprecio por el mortal que cobra ánimos con esperanzas vanas»[52]. Se trata, para su autora, de «atravesar virilmente esta época sombría», un tiempo de desorientación, en el que se ha desvanecido todo lo que constituía una razón para vivir y hay que volver a poner todo en cuestión[53]. Weil describe la situación presente como una especie de *impasse*, de espera sin expectativa, pues si bien, por una parte, no se habla más que de la quiebra del capitalismo, por otra parte, no hay indicios que anuncien de algún modo la próxima implantación del socialismo. La doctrina marxista, el «socialismo científico»[54], pretende basar en el análisis del aspecto económico de la explotación capitalista la previsión de que «la lucha de los oprimidos desembocará ahora en una emancipación verdadera, no en una nueva opresión». Pero esta suposición no tiene más valor, entiende Simone Weil, que un «artículo de fe», en la medida en que no es capaz de explicar «los acontecimientos de los últimos veinte años».

En esta línea sostiene Weil que el marxismo al uso carece en especial de herramientas para comprender el desarrollo de la burocracia de Estado rusa, un «mecanismo social diferente» que no encaja en el esquema dicotómico de los dos tipos de Estado, el obrero y el capitalista. Como tampoco ha comprendido «el otro fenómeno social de nuestra época», el fascismo, «un régimen político cuya estructura es poco más o menos la

---

[52] *Áyax*, vv. 477-478.

[53] Son los términos que empleará un año después en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, el «testamento» que quiso legar a la época antes de la experiencia de fábrica. Destaquemos aquí también la consciente cercanía de Simone Weil a la actitud de Rosa Luxemburgo, a cuyas *Cartas de la cárcel* dedica una bellísima reseña (*La Critique sociale* 10, noviembre de 1933, OC II/1, pp. 300-302). Simone Weil se identificaba con la «concepción estoica de la vida» que reconoce en Rosa, con su «actitud viril ante la desdicha». Y eso que «ahora [en 1933], ya no podemos confiar ciegamente, como Rosa [en 1918], en la espontaneidad de la clase obrera, y las organizaciones se han derrumbado. Pero Rosa no sacaba su alegría y su piadoso amor por la vida y el mundo de esperanzas engañosas, los sacaba de su fuerza de alma y de espíritu. Por eso hoy todavía cada uno puede seguir su ejemplo» (OC II/1, p. 302). Sobre esto véase nuestro trabajo «Simone Weil, entre Rosa Luxemburgo y Antígona», en M.ª B. Hernández González y M.ª G. Ríos Guardiola (eds.), *La mela proibita. Saggi e pensieri di scrittrici del Novecento*, Aracne, Ariccia (RM), 2015, pp. 103-118.

[54] En realidad, como señala D. Canciani, un marxismo pasado a través de la «vulgata leninista», «bastante pobre en desarrollos originales, a causa ciertamente del sectarismo y del dogmatismo del PCF, pero también de la tradicional impermeabilidad de los ambientes universitarios franceses a las investigaciones llevadas a cabo en los países anglosajones y, sobre todo, en los de lengua alemana» (*Coraggio*, p. 102).

del régimen ruso», pues ambos comparten el carácter definitorio del «imperio del Estado». Una novedad que pone en cuestión, incluso, el marco de análisis suministrado por la lucha de clases[55].

En este punto, pasa la autora a formular su «hipótesis», la única adecuada a su juicio para examinar las condiciones de existencia de los nuevos regímenes políticos y sociales hasta aquí someramente descritos:

> Ante este estado de cosas, uno está obligado, si se quiere mirar de frente la realidad, a preguntarse si el sucesor del régimen capitalista no será, más que la libre asociación de los productores, un nuevo sistema de opresión. A este respecto, quisiera someter una idea, a título de simple hipótesis, al examen de los camaradas. Se puede decir, abreviando, que la humanidad ha conocido hasta aquí dos formas principales de opresión: una, la esclavitud o servidumbre, ejercida en nombre de la fuerza armada, la otra en nombre de la riqueza, transformada así en capital; se trata de saber si en este momento no está a punto de sucederles una opresión de un nuevo género, la opresión ejercida en nombre de la función[56].

La «opresión en nombre de la función» es el mecanismo al que en la sociedad actual habría que achacar la «separación de las fuerzas espirituales del trabajo y el trabajo manual»[57]. Pero esta nueva forma de opre-

---

[55] «Así, los dos fenómenos políticos que dominan nuestra época no pueden ni el uno ni el otro ser situados dentro del cuadro tradicional de la lucha de clases. Lo mismo sucede para toda una serie de movimientos contemporáneos salidos de la posguerra y notables por sus afinidades tanto con el estalinismo como con el fascismo» (OC II/1, p. 267). Entre estos menciona a continuación, como «el más significativo», el «movimiento tecnocrático que, se dice, ha cubierto en un corto espacio de tiempo la superficie de los Estados Unidos» (*ibid.*).

[56] OC II/1, pp. 267-268. «La hipótesis —puntualiza Canciani— no es extravagante ni aislada, es solo minoritaria: en los mismos años, en la prisión en la que se halla desterrado, la proponía el disidente Vladimir Smirnov, pero también en Francia la encontramos, por ejemplo, en los escritos de Lucien Laurat, colaborador de *La Critique sociale* y conocido por Simone Weil» (*Coraggio*, p. 117).

[57] OC II/1, p. 269. Para un estudio sistemático de esta cuestión véase el capítulo que le dedica Emilia Bea, «La opresión 'por la función'. Una crítica lúcida», *Memoria*, pp. 61-93. Véase asimismo en las *Reflexiones* todo el apartado titulado «Análisis de la opresión», donde se trata «de conocer qué vincula la opresión en general y cada forma de opresión en particular al régimen de la producción; dicho de otro modo, de llegar a captar el mecanismo de la opresión, a comprender en virtud de qué surge, subsiste, se transforma, en virtud de qué podría quizá teóricamente desaparecer» (OC II/2, p. 47).

sión no se ha desarrollado solo en la gran industria estudiada por Marx, en la fábrica, donde el trabajador está al servicio de la máquina. La oposición, «creada por el propio medio de producción, entre los que disponen de la máquina y aquellos de los que la máquina dispone», no es un simple efecto del maquinismo, sino que se extendería, en el nuevo enfoque ensayado por Simone Weil, al conjunto de la sociedad contemporánea en la forma de la subordinación de cualquier actividad o trabajo a las funciones de coordinación, a la «función administrativa o burocrática»: «La fábrica racionalizada, donde el hombre se encuentra privado, en beneficio de un mecanismo inerte, de todo lo que es iniciativa, inteligencia, saber, método, es como una imagen de la sociedad actual»[58]. La burocracia instaura, en efecto, en aras de la racionalización y la coordinación de los trabajos, una «mecánica irresponsable», pues la función burocrática bloquea todo ejercicio de la capacidad de juicio y abole cualquier iniciativa individual responsable. Además, «la evolución de la sociedad actual» da a las «diversas formas de opresión burocrática» «una especie de autonomía en relación con el capitalismo propiamente dicho»[59].

Este desarrollo depende de «un fenómeno totalmente general»: la especialización, que afecta a los fundamentos mismos de la cultura. Simone Weil diagnostica claramente el dominio de la tecnociencia, que no solo instrumentaliza el conocimiento en función de las aplicaciones técnicas, sino que disuelve la idea misma de la ciencia como saber, la «visión de conjunto que es la misma esencia de la cultura teórica»:

> … se puede decir que ya no existen, hablando con propiedad, científicos (*savants*), sino solamente peones (*manœuvres*) del trabajo científico, engranajes de un conjunto que su inteligencia no abarca. Se podrían multiplicar los ejemplos. En casi todos los ámbitos, el individuo, encerrado en los límites de una competencia restringida, se encuentra apresado en un conjunto que lo supera, al que debe ajustar toda su actividad, y cuyo funcionamiento no puede comprender[60].

---

[58] OC II/1, p. 272.

[59] *Ibid.*

[60] OC II/1, p. 271. Como señala Catherine Chevalley, para Simone Weil hay una «crisis de la ciencia» a la que concede «la amplitud histórica de una repetición agravada de la crisis de la ciencia griega en el siglo V, y a la que asocia una crisis social y una crisis moral» (C. Chevalley, «Simone Weil et la science: “refuser la puissance”», en F. de

En este apretado cuadro del régimen social contemporáneo —destinado sobre todo a despertar entre los militantes una visión clara de las transformaciones del mecanismo de la opresión y orientar así su trabajo hacia una praxis emancipadora— queda apenas apuntada otra cuestión que, sin embargo, adquiere un peso cada vez mayor en la evolución del pensamiento de Simone Weil. Se trata del poder, o mejor, de la lucha permanente por la dominación como última razón de ser del mecanismo social de la opresión: «Todo grupo humano que ejerce un poder lo ejerce no a fin de hacer felices a aquellos que están sometidos a él, sino para aumentar ese poder; es esa una cuestión de vida o muerte para cualquier tipo de dominación»[61].

Con la cuestión de la lucha por el poder enlaza el problema de la guerra. En un estado primitivo de la producción, afirma Simone Weil, la lucha por el poder era confiada simplemente a las armas. El estado de producción capitalista trasladó inicialmente la lucha por el poder al régimen de producción en la forma de la competencia entre las empresas capitalistas. En la fase presente de desarrollo del capitalismo —la que corresponde al predominio de la función burocrática—, la guerra ha sido restablecida como «medio esencial de lucha por el poder, pero bajo otra forma»:

> La superioridad en la lucha militar supone, en nuestros días, la superioridad en la producción. Si la producción tiene como fin, en manos de los capitalistas, el juego de la competencia, tendrá necesariamente por fin, en las manos de los técnicos organizados en una burocracia de Estado, la preparación para la guerra[62].

Con la idea de que la producción —la gran industria y, con ella, el complejo tecno-científico—, subordinada a la maquinaria de la burocracia de Estado, se orienta a la preparación para la guerra, Weil esboza su concepción de la mutua implicación entre Estado (totalitario) y guerra,

---

Lussy, *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, Bayard, Montrouge, 2009, p. 89). Uno de los principales motivos de la posterior «vuelta a los griegos» de Simone Weil —en busca de la inspiración para rehacer la civilización actual— es justamente la refundación de la ciencia en el espíritu de verdad frente a la ciencia contemporánea, al servicio de la promoción de la potencia.

[61] OC II/1, p. 274.

[62] OC II/1, p. 274.

que constituye el eje de su argumentación en «Reflexiones sobre la guerra». De forma categórica escribe:

> La guerra, que prosigue bajo la forma de preparación para la guerra, ha dado de una vez por todas al aparato de Estado un papel importante en la producción. […] la preparación sistemática para la guerra supone para cada Estado una cierta reglamentación de la economía, una cierta tendencia hacia la independencia económica. Por otra parte, desde la guerra la burocracia se ha desarrollado de manera monstruosa en todos los ámbitos[63].

Desde la Primera Guerra Mundial, la vida política, social y económica europea habría entrado en una especie de estado de guerra permanente favorable al surgimiento e incremento de nuevas formas de opresión. Estas se consolidan, dice Weil, como un «poder ciego», como una «maquinaria monstruosa» en la que cristalizan y se cosifican «todas las fuerzas intelectuales y materiales», cuya fuente, sin embargo, es la capacidad viva de trabajo y pensamiento de individuos concretos. Aunque no emplea el término, lo que está describiendo aquí nuestra pensadora es un estado de «barbarie», si por tal se entiende un desarrollo de la civilización que hace inviables sus propias metas:

> El individuo se ha visto brutalmente desposeído de los medios de combate y de trabajo; ni la guerra ni la producción son ya posibles sin una subordinación total del individuo al instrumento colectivo. Ahora bien, el mecanismo social, por su funcionamiento ciego, está destruyendo, como demuestra todo lo que sucede desde agosto de 1914, todas las condiciones del bienestar material y moral del individuo, todas las condiciones del desarrollo intelectual y de la cultura[64].

La peculiar «atmósfera moral» que crea un «régimen de dictadura burocrática» acaba disolviendo cualquier otro vínculo que no haga depender la vida de los individuos y el sentido de la misma de la pervivencia y expansión del Estado. Lo que se instaura así como un régimen moral de la sociedad, antes que como una simple forma de gobierno, es una «religión

[63] OC II/1, p. 275.

[64] OC II/1, p. 95.

de Estado», una «mezcla de devoción mística y de bestialidad»[65]. Esta idolatría del poder representado por el Estado «ahogaría todos los valores individuales, es decir, todos los valores verdaderos» en nombre del interés colectivo, al que los ciudadanos pueden ser legítimamente sacrificados[66]. La «máquina burocrática, que excluye todo juicio y todo genio» y que, «por su misma estructura», tiende a «la totalidad de los poderes» —llega a decir Simone Weil—, incluso amenaza «la existencia de todo lo que es todavía valioso para nosotros en el régimen burgués»[67].

Aunque reconoce que sus «ideas serán tachadas de derrotistas», concluye que «nada en el mundo puede impedirnos ser lúcidos». Para preparar la acción del proletariado, primero es necesario «comprender la fuerza que nos aplasta»[68]. La esencia del coraje estriba justamente en esto: en «mantener intacta la esperanza en el plano de la acción, aunque un examen crítico la haya mostrado casi sin fundamento».

---

[65] OC II/1, p. 274. Esta mezcla de misticismo y bestialidad reaparecerá en los análisis que hará Weil, a partir de 1938, de la analogía entre el Imperio romano y el régimen hitleriano, y será una de las claves (transmitida por G. Bernanos) para su lectura de los acontecimientos vividos durante la guerra civil española.

[66] «El interés colectivo significa siempre y sin excepción el interés de los poderosos, cuyo poder consiste precisamente en el hecho de que son los únicos que hablan en nombre de la colectividad», escribe en «Le problème de l'U.R.S.S.» (OC II/1, pp. 310-311).

[67] OC II/1, p. 274. No deja de sorprender esta descripción, casi *avant la lettre*, de los regímenes totalitarios, cuyos rasgos, por lo demás, Simone Weil no se arredra en oponer a los del capitalismo. Mientras que este último «habría dado libre curso, en todos los ámbitos, a la iniciativa, al libre examen, a la invención, al genio», tendríamos, con la totalización de los poderes, «en lugar del choque de opiniones contrarias […], sobre todas las cosas, una opinión oficial de la que nadie podría divergir; en lugar del cinismo propio del sistema capitalista, que disuelve todos los vínculos de un hombre con otro para reemplazarlos por puras relaciones de interés, un fanatismo esmeradamente cultivado, apto para hacer de la miseria, a los ojos de las masas, no ya un fardo soportado pasivamente, sino un sacrificio libremente consentido» (*ibid.*). En los escritos de Londres, Weil preverá la confrontación entre capitalismo y socialismo y apostará por la vía tercera de una nueva civilización europea.

[68] Una expresión que sí preludia el sentido que atribuirá a la noción de fuerza en escritos posteriores, a partir de 1938. En este mismo ensayo habla también de la sociedad «como una fuerza de la naturaleza, igual de ciega que las demás, igual de peligrosa para el hombre si no llega a domeñarla» (OC II/1, p. 277). De esto se ocupará también en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social.*

Este estado de ánimo, más bien «una moral de la acción imposible»[69], que apela a la «fuerza de alma y de espíritu» de los trabajadores, es también el que preside su artículo «Reflexiones sobre la guerra», publicado en *La Critique sociale*[70]. En una situación como la presente, en la que se vive «en la espera perpetua de una guerra», Simone Weil aborda expresamente la tarea de pensar la guerra desde la perspectiva de su significado para el movimiento obrero, haciendo «el balance de las tradiciones en las que hemos vivido hasta ahora más o menos conscientemente». Los distintos planteamientos dentro de la tradición marxista acerca de la postura que debía adoptar el movimiento revolucionario en relación con la guerra no presentan, una vez sometidos a examen, ni unidad ni claridad. Constituye una excepción la concepción de la guerra revolucionaria, defensiva y ofensiva, la cual es considerada «no solo como una forma legítima, sino como una de las formas más gloriosas de la lucha de las masas trabajadoras levantadas contra los opresores». Un rasgo común a todas las teorías, empero, es el rechazo a condenar la guerra como tal.

Esto último, señala críticamente Weil, ha cambiado con la posguerra, pues se ha instalado en el movimiento obrero una «atmósfera moral» caracterizada por la adopción de «un lenguaje puramente pacifista», pobre en pensamiento e incluso mero reflejo de la propaganda pacifista de la URSS. Sin embargo, «el triunfo de Hitler en Alemania ha hecho subir de nuevo a la superficie, por decirlo así, todas las antiguas concepciones, inextricablemente mezcladas». Predominan, así pues, la confusión de ideas y la incertidumbre moral, sobre todo ante la cuestión de una posible

---

[69] Siguiendo a Robert Chenavier, que propone examinar, a propósito de los textos de 1933-1934, «la relación del pensamiento lúcido con la imposibilidad de la acción. Cómo la imposibilidad de actuar sobre el mundo puede suscitar la actividad de pensar como virtud» (R. Chenavier, «Soin de l'âme et souci du monde. Signification politique de la "force d'âme et d'esprit"», en F. de Lussy [dir.], *Simone Weil. Sagesse et grâce violente*, cit., p. 137).

[70] OC II/1, pp. 288-299. *La Critique sociale* fue una «revista de ideas y de libros (sociología, economía política, historia, filosofía, derecho público, demografía, movimiento obrero, letras y artes), fundada en marzo de 1931 por Boris Souvarine. La publicación se interrumpe después de 11 números en marzo de 1934» (*Coraggio*, p. 379). Simone Weil empieza a colaborar en ella en septiembre de 1933 reseñando obras históricas y teóricas sobre el marxismo, entre otras las ya mencionadas *Cartas de la prisión* de Rosa Luxemburgo y *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. Sus propias *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, destinadas a *La Critique sociale*, no llegaron a ver la luz, al dejarse de publicar la revista.

«participación activa del proletariado en una guerra contra Alemania». El punto concreto del debate, al que quiere responder la autora, es si la guerra puede constituir un medio razonable y legítimo al servicio del movimiento revolucionario en su lucha contra el fascismo.

Para esclarecer esta cuestión, precisa, hay que dejar de manejar un concepto general y abstracto de guerra, que se corresponde con un concepto de paz igual de abstracto: «No se trata de que sea mejor censurar en general el uso de la violencia, como hacen los puros pacifistas; la guerra constituye, en cada época, una especie muy determinada de violencia, cuyo mecanismo es preciso estudiar antes de formular cualquier juicio»[71].

Un método materialista coherente con la mejor inspiración de Marx requiere el estudio de las condiciones de existencia de un fenómeno para poder establecer «las consecuencias necesariamente implícitas en el desarrollo de los medios puestos en movimiento». El criterio de cualquier enfoque del problema de la guerra queda enunciado por tanto en estos términos: «No se puede resolver y ni siquiera plantear un problema relativo a la guerra sin haber desmontado antes el mecanismo de la lucha militar, es decir, sin haber analizado las relaciones sociales que implica en unas determinadas condiciones técnicas, económicas y sociales».

El enfoque materialista permite determinar la especificidad de la guerra moderna, distinguiéndola de los conflictos que han recibido ese mismo nombre bajo regímenes sociales anteriores. Por ello, es en la definición de la guerra a partir de su relación con el modo de producción moderno donde la argumentación encuentra su punto neurálgico:

> No se puede hablar de guerra en general más que por abstracción; la guerra moderna difiere absolutamente de todo lo que se designaba con ese nombre bajo los regímenes anteriores. Por una parte, la guerra no hace más que prolongar esa otra guerra que se llama competencia, y que hace de la producción una simple forma de la lucha por la dominación; por otra parte, toda la vida económica está actualmente orientada hacia una guerra futura. En esta mezcla inextricable de lo militar y lo económico, donde las armas están puestas al servicio de la competencia y la producción al servicio de la guerra, esta no hace sino reproducir las relaciones sociales que constituyen la estructura misma del régimen, pero en un grado mucho más agudo.

[71] OC II/1, p. 292 (también las dos citas siguientes).

La guerra moderna sería, así pues, la forma agudizada del mecanismo de la opresión social, que lleva esta a su máximo, del mismo modo que el régimen de producción opresor se caracterizaría por estar al servicio —como se decía en «Perspectivas»— de la preparación para la guerra. Igual que los obreros, en la gran industria, están subordinados a los instrumentos de trabajo, los combatientes lo están a la maquinaria de combate. Solo que, mientras que el trabajador tiene la posibilidad de escoger entre distintos patronos, «cada soldado está obligado a sacrificar su propia vida a las exigencias de la maquinaria militar». Los armamentos son los «verdaderos héroes de las guerras modernas»[72]. No importa entonces, prosigue Weil, cuál sea la pretendida finalidad de la guerra («defensiva u ofensiva, imperialista o nacional») frente a los medios empleados, ya que «todo Estado en guerra está obligado a emplear ese método, desde el momento en que el enemigo lo emplea». La pensadora parece intuir la escalada, la emulación, como efecto de un mecanismo ciego que se impone a los contendientes. Pero se orienta, por ahora, hacia una conclusión congruente con el proyecto de análisis de la opresión y conforme al esquema de la lucha de clases y de la lucha contra el poder estatal: que «la matanza es la forma más radical de opresión; y los soldados no se exponen a la muerte, sino que son enviados a una matanza».

El secreto de la guerra moderna desvelado por ahora es que, lejos de ser «un episodio de la política exterior», «constituye ante todo un hecho político interior, y el más atroz de todos». Como enseñan los precedentes de la Revolución francesa y de la Revolución rusa, no cabe esperar de «las armas manejadas por un aparato de Estado soberano» que puedan «generar la libertad de nadie». Muy al contrario, recrudecen la capacidad opresora del Estado, al atribuir al aparato estatal «ese poder inapelable que es propio de la autoridad militar».

Así se enuncia de forma contundente la advertencia conclusiva del artículo: «La guerra revolucionaria es la tumba de la revolución». De aquí se siguen para su autora dos corolarios. El primero, negativo, que «las

[72] Véase la resonancia de esta frase con el conocido inicio del ensayo sobre la *Ilíada*: «El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza» (OC II/3, p. 227). El predominio de los medios empleados, de las condiciones materiales de la guerra moderna, sobre los fines perseguidos, es una versión de la estructura prototípica del mal, según verá más tarde Simone Weil, en que desaparece cualquier finalidad. Esta es, en efecto, la sustancia misma de la fuerza. Solo que en el caso del presente análisis materialista, se reconoce aún la posibilidad de comprender este mecanismo según sus condiciones necesarias.

perspectivas de la revolución son muy limitadas, pues ¿puede una revolución evitar la guerra?». El segundo, positivo, que «lo absurdo de una lucha antifascista que tome la guerra como medio de acción aparece así con gran claridad». Teniendo presentes estos resultados del análisis, la exigua esperanza que le restaría al movimiento revolucionario es la de luchar contra el aparato estatal «desde dentro», una tentativa revolucionaria que «tendrá algo de desesperado». Pues no queda dicho cómo sea «posible evitar, en el acto mismo de producir o combatir, este dominio de los aparatos sobre las masas».

Capítulo 3

GUERRA Y BARBARIE

El año 1934 marca, según S. Pétrement, el final de la primera mitad de la vida de Simone Weil[1]. El «año de fábrica» —en realidad, los meses que van de diciembre de 1934 a agosto de 1935[2]— representa en efecto una cesura, o más exactamente, una fractura en su biografía. Esta breve pero determinante experiencia como obrera en la industria ha sido calificada, con justeza, de «discutida y discutible»[3]. Aun así, o más bien debido a su completa anomalía, supone «un testimonio insustituible y en realidad único en la *intelligentsia* emancipatoria»[4]. Pero aparte de su indiscutible valor histórico y teórico como análisis de primera mano de la condición obrera en la era industrial, hay que destacar el significado que el paso por la fábrica tuvo en la trayectoria de Simone Weil, la decisiva impronta que dejó en la percepción de su propia persona y el vuelco que supuso en su visión de las cosas; una transformación preparada, qué duda cabe, por las decepciones y aporías de la etapa precedente.

Las condiciones opresivas («una coacción brutal y cotidiana») a las que estuvo expuesta modificaron su «perspectiva total de las cosas, el sentimiento mismo que [tenía] de la vida»[5]. La humillación y el re-

---

[1] Véase VSW I, cap. 8: «Fin d'une période», pp. 429-440.

[2] VSW II, pp. 7-56.

[3] *Coraggio*, p. 133.

[4] Según afirma Juan-Ramón Capella, quien precisa que «aunque Simone Weil sufrió efectiva y largamente los padecimientos físicos del trabajo industrial […] el universo mental en que se insertaban tales padecimientos no era el de una trabajadora de la clase obrera ni su cuerpo el de alguien condenado al trabajo físico desde siempre» (J.-R. Capella, *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007, p. 70; véase ahí el entero capítulo «Tiempo de desarraigo: Simone Weil», pp. 69-89). Los escritos en los que Simone Weil deja constancia de esta experiencia (en especial su «Diario de fábrica») y que recogen sus reflexiones sobre el trabajo industrial y la vida obrera están reunidos bajo el título de *La Condition ouvrière* (ahora en una nueva edición, aumentada y revisada, con presentación y notas de R. Chenavier, Gallimard, París, 2002 = CO).

[5] Es lo que confiesa a su amiga Albertine Thévenon en varias cartas al comienzo de su experiencia de fábrica y poco después de ella (CO, pp. 59 y 52, respectivamente).

bajamiento sufridos de forma sistemática[6] destrozaron el sentimiento de su dignidad personal e imprimieron en ella, de forma indeleble, «la conciencia de que no tenía ningún derecho a nada»[7]. Pero sobre todo el trato con sus compañeros y compañeras de fábrica la expuso a un contacto prolongado con la desgracia de los otros —en la figura del desarraigo social—; todo lo cual la hará sentirse ya para siempre como una esclava[8].

Resulta significativo para el estudio de la evolución de sus ideas el hecho de que esa resolución de someterse, como una obrera más, a las condiciones extremas del trabajo industrial fuera precisamente la consecuencia de su alejamiento del sindicalismo revolucionario y que la misma estuviese precedida por la intención declarada de abandonar casi por completo toda participación en la lucha política[9]. Esta última decisión se debía principalmente a su actitud crítica hacia el papel de la Unión Soviética y a su oposición al estado de opinión —cada vez más extendido entre la izquierda francesa— que veía necesario recurrir a las armas para hacer frente al fascismo, una posición, como hemos visto, rebatida en sus «Reflexiones sobre la guerra»[10].

---

[6] Podría decirse, sin temor a exagerar, que se vio literalmente «tragada» y «triturada», términos que ella misma emplea, al final de sus «Reflexiones sobre la guerra», para describir la situación del hombre contemporáneo, atrapado en la «inmensa máquina» y el «monstruoso engranaje» con los que ahí compara a la sociedad (OC II/1, p. 298).

[7] CO, p. 60.

[8] Como formulará retrospectivamente en su carta autobiográfica de 1942 al padre Perrin (AD, p. 36), donde vincula esa condición de esclavo con el cristianismo («por excelencia la religión de los esclavos»). Sobre la significación de las figuras del esclavo y del desgraciado en el pensamiento de Simone Weil puede verse el texto de Giulia Paola di Nicola y Attilio Danese «Aspectos sociales del pensamiento weiliano», en *Conciencia*, pp. 166-170 y 178-180, respectivamente. Véase también más abajo el apartado «El amor de Dios y la desgracia» (cap. 10).

[9] La idea de trabajar como obrera en una fábrica era un proyecto anhelado desde antiguo. Pero no deja de ser significativo que lleve a la práctica esa idea precisamente en el momento en que toda acción política liberadora le parece condenada al fracaso. Sobre su decisión de abandonar la lucha política véase la carta a Simone Pétrement de marzo de 1934 (citada en VSW I, pp. 400-401), donde escribe: «He decidido retirarme totalmente de cualquier tipo de política, salvo en lo referente a la investigación teórica» (probablemente la composición de las *Reflexiones*). No excluye una «eventual participación en un gran movimiento espontáneo de masas (en las filas, como soldado)», pero no quiere tener que asumir «ninguna responsabilidad», pues está convencida «de que toda la sangre que se verterá, será vertida en vano».

[10] Es lo que se desprende de otra carta, de finales del verano o comienzos del otoño de 1934, a una antigua alumna; véase VSW I, pp. 437-440. Critica ahí implacablemente

El estallido de la guerra civil española y el debate sobre una posible participación armada de Francia recrudecen esta situación, obligando a Simone Weil a argumentar, a contracorriente del clima dominante, en favor de una no-intervención generalizada. Su breve presencia en el frente español, y el desencanto sobre las perspectivas de éxito de una revolución en España —impulsada por los anarquistas—, si bien la acaban confirmando, por un lado, en el adiós a la acción revolucionaria, refuerzan, por otro, su compromiso pacifista ante la inminente internacionalización del conflicto civil español. Las verdaderas consecuencias de su experiencia personal en el frente, sin embargo, solo tendrán un efecto sensible en su pensamiento a partir de 1937-1938, cuando formule su concepción de la barbarie como una constante antropológica de la historia humana.

1. La guerra civil española: participación y no-intervención

En sus «Reflexiones sobre la guerra» Simone Weil había «fijado su doctrina»: «era pacifista casi incondicionalmente»[11]. Al término de una personalísima argumentación, la conclusión de dicho artículo se sumaba a la posición pacifista, aún casi unánime entre la izquierda, que consideraba la lucha antifascista como un problema de política interior y el recurso a la guerra entre los Estados como una capitulación a la lógica belicista del fascismo.

«el 'frente común' social-comunista, que ha coincidido con la entrada de Rusia en la SDN [Sociedad de Naciones]». Y prosigue: «Si estalla la guerra [de una coalición franco-rusa contra Alemania y Japón], socialistas y comunistas nos mandarán a la muerte por la 'patria de los trabajadores'. […] Me niego a hacer el juego al estado mayor ruso con el pretexto de la lucha antifascista. Cuántos muchachos derramarán su sangre, en los meses venideros, pensando que lo hacen por la libertad, el proletariado, etc., cuando en realidad será por la alianza militar franco-rusa, y por tanto por la preparación para la guerra. / En vista de la situación, estoy completamente decidida a no tomar parte en *nada* en el ámbito político y social, con apenas dos excepciones: la lucha anticolonial y la lucha contra los ejercicios de defensa pasiva» (*ibid.*, p. 438). En términos parecidos se manifiesta en una carta posterior a los Thévenon, donde dice: «Por lo que hace a la lucha antifascista, es imposible librarla sin aliarse con aquellos que nos preparan una bonita guerrecita del lado de Rusia; así que me abstengo» (véase VSW II, p. 9).

[11] Como señala Simone Fraisse en su «Avant-propos» al tercer volumen de los *Écrits historiques et politiques*: *Vers la guerre (1937-1940)* (OC II/3, p. 12).

Esta misma posición es la que inspira la creación del «Comité de Vigilancia de Intelectuales Antifascistas» (CVIA)[12], al que se adhiere Weil. Pero la inicial orientación pacifista del CVIA entra pronto en crisis tras el Pacto Laval-Stalin de mayo de 1935. Este acuerdo provocará una división entre los comunistas, de una parte, que empiezan a contemplar la posibilidad de una guerra, y los pacifistas intransigentes, de otra, completamente contrarios al uso de la fuerza militar, con los que se alinea Simone Weil al lado de los seguidores de Alain[13].

En un proyecto de artículo de marzo de 1936[14], encuentra la ocasión para volver a argumentar en favor de su posición pacifista. En *Vigilance*[15], el boletín del CVIA, Alain había publicado un cuestionario de diez puntos que contenía preguntas como «¿Pensáis que debemos escoger entre Hitler y los soviets?». Simone Weil decide responder a la última de estas preguntas: «Los hombres que hablan de la dignidad y el honor como algo más valioso que la vida, ¿están dispuestos a ser los primeros en arriesgar su vida? ¿Y qué pensar de quienes no lo están?». Haciendo hincapié, una vez más, en el poder del lenguaje, comienza señalando que «las palabras dignidad y honor son hoy, tal vez, las más mortíferas del vocabulario». Se hace preciso, por tanto, determinar antes que nada el sentido de tales palabras si uno no quiere dejarse arrastrar inconscientemente por fórmulas tan difundidas como las de «paz en la dignidad» y «paz en el honor». Pero dicho examen muestra, continúa la autora, que solo puede hablarse con propiedad de defensa de la dignidad si se parte de la libre decisión del individuo, el cual puede desde luego, si quiere, poner en juego la propia vida para conservar la dignidad[16]. Por lo tanto, la dignidad y su defensa no

---

[12] Como consecuencia de los acontecimientos del 6 de febrero de 1934: las manifestaciones antiparlamentarias organizadas por las ligas de extrema derecha; un antiparlamentarismo alimentado por la crisis económica, los escándalos político-financieros y la inestabilidad de los gobiernos de izquierda entre 1932 y 1934. Los disturbios subsiguientes forzaron la caída del gobierno del radical Édouard Daladier (el posterior firmante de los acuerdos de Múnich de 1938).

[13] Véase G. Leroy, «Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de Simone Weil», cit., pp. 225-226.

[14] «Réponse à une question d'Alain», OC II/2, pp. 329-332.

[15] En el n.º 34, 20 de marzo de 1936.

[16] «En realidad —precisa Simone Weil— el término de dignidad, aplicado a las relaciones internacionales, no designa la estima de sí, la cual no está comprometida; no se opone al desprecio de sí, sino a la humillación. […] Preferir la muerte al desprecio de

pueden en ningún caso imponerse a la fuerza, pues «desde el momento en que aparece la coacción ya no hay estima de sí». «De ahí hay que concluir —dice Weil— que la guerra nunca es un recurso para evitar el desprecio de sí». Porque, en contra de la aparente plausibilidad de fórmulas como las que manejan quienes apoyan el recurso a las armas, «no se trata de honor allí donde unos deciden sin riesgo y los otros mueren por ejecutar [órdenes][17]. Y si la guerra no puede constituir para nadie una salvaguarda del honor, hay que concluir también que no hay paz vergonzosa, cualesquiera que sean sus cláusulas»[18].

En este punto retoma Simone Weil su visión de la guerra como una prolongación extrema del régimen de la opresión social, porque a la guerra «se envía a las masas populares, aquellas que, no teniendo riqueza ninguna, no tienen por regla general derecho a ningún respeto, o poco menos». «La paradoja más fuerte de la vida moderna» consiste en que la dignidad personal de aquellos que son sacrificados en nombre de la dignidad nacional es pisoteada en la vida civil; y los que sobreviven a la «esclavitud militar» solo lo hacen para recaer en la «esclavitud civil». Esta «humillación perpetua y casi metódica» que domina la organización social despierta la ironía de la autora: «Si se aplicara en el interior del país el principio de que es preciso rechazar la humillación aun a costa de la vida, subvertiría todo el orden social, y especialmente la disciplina indispensable a la conducción de la guerra»[19]. Y remacha su ya conocida tesis sobre la guerra moderna:

> Qué duda cabe, siempre ha habido guerras; pero que las guerras sean hechas por los esclavos es lo propio de nuestra época. Y lo que es más, esas guerras en las que los esclavos son invitados a morir en nombre de una dignidad que jamás se les ha concedido constituyen un engranaje esencial en el mecanismo de la opresión[20].

---

sí es el fundamento de cualquier moral; preferir la muerte a la humillación, es algo bien distinto, es simplemente el punto de honor feudal» (OC II/2, pp. 330-331).

[17] Esto es, la «división del trabajo» entre los que deciden y los que ejecutan, entre los que disponen de la máquina (de guerra) y aquellos de los que esta dispone. Pero, a partir de 1938, Weil avanzará hacia la evidencia de la fuerza, la cual dispone tanto de los que mandan como de los que obedecen.

[18] OC II/2, p. 330.

[19] *Ibid.*, p. 332.

[20] *Ibid*.

Cualquier intento por remediar las causas de la opresión y de la desigualdad social acaba tropezando con la guerra, con sus consecuencias fatales o sus necesarios preparativos: «No se soltará ese nudo, hay que cortarlo, si es que se puede». Un nudo inextricable (la «fuerza», aunque nuestra pensadora no lo llama así todavía) que liga indisolublemente guerra y opresión, como tendrá ocasión de comprobar en persona en la guerra de España.

Nada más declararse la guerra civil española, Simone Weil se siente en la obligación de tomar partido, sin renunciar por ello —antes al contrario— a su pacifismo. Es conocida su posterior manifestación a Georges Bernanos sobre su decisión de dejar la «retaguardia» para comprometerse en el «frente»[21]. Una decisión reveladora de lo que Domenico Canciani ha llamado la «contradicción fundamental en la existencia de Simone Weil», consistente en «una especie de escisión, de laceración, constante en ella, entre la inteligencia y el corazón»[22]; o también, entre la lúcida imposibilidad de actuar y la necesidad de la acción[23]. Lo cual no significa que su participación en la guerra española se debiera a un impulso irreflexivo, pues dicha decisión obedece a preocupaciones arraigadas. Acude a España, en efecto, atraída por la esperanza (imprevista) en un cambio revolucionario y por el afán de conocer de primera mano (como fue el caso de su viaje a Alemania) la experiencia de transformación social allí en curso de realización[24]. Respondía además, como otros muchos, al llamamiento general de «ayudar a España en su cruento esfuerzo por dar a luz el nuevo

---

[21] Para los detalles de su estancia en España, entre el 10 de agosto y el 25 de septiembre de 1936, de su corto paso por el frente de guerra y de las circunstancias de su regreso a Francia véase VSW II, pp. 93-115. Una reciente interpretación de la guerra civil española a la luz de la presencia y las reflexiones de Simone Weil puede verse en el artículo de Carmen Herrando «Simone Weil en Espagne. Le contexte de la guerre civile»: *CSW* XXXIV/1 (marzo de 2011), pp. 33-48. Hay que leer también las notas tomadas por Simone Weil en su «Journal d'Espagne», OC II/2, pp. 374-382. La «Carta a Georges Bernanos», que citamos más abajo, puede leerse en EHP, pp. 220-224.

[22] *Coraggio*, p. 136.

[23] Recuérdese la conclusión del artículo «Perspectivas», donde afirma que no hay contradicción entre el esfuerzo de esclarecimiento teórico y la acción eficaz.

[24] Recién llegada a Barcelona desde la frontera, anota en su diario: «Se necesita cierto tiempo para darse cuenta de que se trata de la Revolución y de que, aquí, se está viviendo uno de esos periodos históricos sobre los que se lee en los libros, y que han hecho soñar desde la infancia: 1792, 1871, 1917. Ojalá pueda tener efectos más felices» (OC II/2, p. 375).

universo humano que llevamos dentro»[25]. Pero su actitud difiere de la de aquellos intelectuales que, como escribirá a su regreso, van a España llevados por «la moda» de «darse una vuelta por allí, ver un trozo de revolución y de guerra civil, y volver con abundancia de artículos»[26]. Lo que a ella la mueve, como otras veces, es compartir en persona la experiencia de los trabajadores manuales, de obreros y campesinos[27].

Su aguda sensibilidad a cualquier forma de opresión, sin embargo, la hace tomar muy pronto conciencia del «abismo» —como dirá más tarde en su carta a Bernanos— existente entre los milicianos armados y los campesinos desarmados, «enteramente semejante al que separa a los pobres y a los ricos»[28]. Una vez más, guerra y opresión forman aquí un nudo de «coacción cruel»[29] que no escapa a la mirada atenta de la filósofa durante las jornadas de su paso como miliciana por el frente de Aragón. Así, por unos breves e inesperados instantes de contemplación, mientras tiene que camuflarse de la aviación enemiga, piensa: «Un día muy bello. Si me cogen, me matarán… Pero es merecido. Los nuestros han derramado mucha sangre. Soy moralmente cómplice»[30]. Tras su regreso a Francia, no la abandonará ya el conflicto interior de cómo ser solidaria de la lucha emancipadora sin hacerse al mismo tiempo cómplice de la barbarie. Es en este estado de ambivalencia anímica y moral que trae de España como inicia la que Canciani ha llamado «su última batalla pacifista»[31].

La experiencia española le ha suministrado a Simone Weil la prueba definitiva sobre la inviabilidad de una revolución emancipadora capaz

---

[25] Según el Manifiesto de la Federación anarquista de lengua francesa aprobado en julio de 1936 en el congreso de Toulouse (*Coraggio*, p. 138).

[26] «[Que se passe-t-il en Espagne?]», fragmento, quizá de finales de 1936, OC II/2, p. 403.

[27] De lo que queda constancia en su diario, en la conversación que mantiene con unos campesinos de Pina de Ebro sobre los asuntos que les afectan, como la colectivización del cultivo y la producción, sus condiciones de vida, las actuales y las anteriores a la guerra, sobre su opinión acerca del servicio militar, el cura, los propietarios, etc. (OC II/2, pp. 376-377). Como comenta Domenico Canciani, las circunstancias «la ayudarán a encontrar una vía original, a la vez de participación y de presencia crítica» («Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza»: *DEP* 13-14 [2010], p. 191).

[28] EHP, p. 224.

[29] Como escribe en su diario, OC II/2, p. 380.

[30] *Ibid.*

[31] *Coraggio*, p. 152.

de abolir la opresión. Cualquier observador honrado, dice, hallaría dificultad en hacer una lectura de lo que ocurre en España ajustándose a los esquemas de una buena conciencia revolucionaria:

> … la coacción y la espontaneidad, la necesidad y el ideal se mezclan de manera que producen una confusión inextricable no solo en los hechos, sino también en la propia conciencia de los actores y espectadores del drama. Esa es la característica esencial y tal vez el peor mal de la guerra civil. Es también la primera conclusión que se puede sacar de un examen rápido de los acontecimientos españoles, y lo que se sabe de la revolución rusa no hace más que confirmarlo. No es verdad que la revolución corresponda automáticamente a una conciencia más elevada, más intensa y más clara del problema social. Lo verdadero es lo contrario, al menos cuando la revolución adopta la forma de guerra civil[32].

Advierte, en efecto, que lo característico de la guerra civil es el clima de irrealidad que impone y que vacía a los valores del carácter que deberían tener como medida y orientación que otorga un sentido a los acontecimientos; un clima que incluso los pervierte: «En la tormenta de la guerra civil, los principios pierden toda medida común con las realidades, toda clase de criterio en función del cual se pueda juzgar los actos y las instituciones desaparece, y la transformación social queda entregada al azar»[33]. Más que acción metódica, la revolución en la guerra solo obedece al vaivén azaroso de la fuerza.

En un texto posterior a su regreso, que lleva el elocuente título de «Reflexiones para desagradar» (pues sabe que va «a disgustar y a escandalizar a muchos buenos camaradas»), Simone Weil señala la falta de adecuación entre medios y fines que se produce en la guerra y la consiguiente desmesura que condena trágicamente las pretensiones liberadoras de la revolución:

> Pero no se podría poner en duda la buena fe de nuestros camaradas libertarios de Cataluña[34]. Sin embargo, ¿qué vemos allí?

[32] OC II/2, p. 403.

[33] *Ibid.*

[34] A diferencia del caso de Lenin, «jefe de un partido político, de una máquina de tomar y ejercer el poder» («Réflexions pour déplaire», probablemente de octubre de 1936, p. 389).

> También allí, ay, vemos producirse formas de coacción, casos de inhumanidad diametralmente contrarios al ideal libertario y humanitario de los anarquistas. Las necesidades (*nécessités*)[35] y la atmósfera de guerra civil prevalecen sobre las aspiraciones que se trata de defender por medio de la guerra civil[36].

Lúcidamente desencantada, acaba reconociendo que la guerra civil española va camino de convertirse en un conflicto entre Estados. A partir de ese momento, su principal urgencia será defender la causa de la paz en nombre de una humanidad representada por los millones de campesinos y obreros que serían las víctimas seguras de una matanza de proporciones mundiales. Entre otoño de 1936 y finales de 1938, en las páginas del boletín del CVIA o de *Feuilles Libres*[37] (donde colaboran antiguos compañeros, discípulos de Alain y miembros de Volonté de Paix) publica artículos y redacta y firma manifiestos a favor de la paz, en los que se exige un armisticio en España, la mediación internacional y la celebración de un plebiscito.

Adoptando una comprometida posición contraria a la mayoría favorable a la intervención armada[38], Simone Weil pone en entredicho la política de ayuda mutua preconizada por el Frente Popular francés —una política que «constituye ahora toda la doctrina de los partidos

---

[35] Es decir, la férrea cadena de la necesidad que impone su ley a las voluntades de los combatientes.

[36] *Ibid.* Weil conocía las medidas tomadas por el gobierno republicano español (con la aprobación de los anarquistas) para integrar a las milicias en la disciplina militar y restablecer los antiguos grados y el código de justicia militar. Por eso habla con dureza en el texto de «la coacción militar, la coacción policial, la coacción en el trabajo, la mentira difundida por la prensa, la radio, por todos los medios de difusión».

[37] Según informa D. Canciani, *Feuilles Libres de la Quinzaine*, de periodicidad quincenal como indica su título completo, dirigida por Léon Émery y Michel Alexandre, era «una revista pacifista que nace de la fusión de algunas publicaciones, *Libres propos*, *Les Cahiers de la Quinzaine*, *Pages Libres*, *Flêche de Lyon*». Simone Weil escribirá en ella entre 1937 y 1938.

[38] Es significativo que, saliendo al paso de la más que probable acusación de cobardía, la redacción de *Vigilance* se sintiera en la obligación de añadir al artículo de Simone Weil «¿Hay que engrasar las botas?» («Faut-il graisser les godillots?», n.º 44/45, 27 de octubre de 1936, OC II/2, pp. 386-387) la siguiente nota: «Para evitar toda equivocación […] debemos señalar, *sin su autorización*, que nuestra camarada Simone Weil se encontraba este verano, como miliciana, en el frente de Aragón».

de izquierda»[39]— y apoya la decisión del gobierno de Léon Blum de mantenerse neutral en el conflicto español.

> Sí, retrocedemos y retrocederemos ante la guerra. No porque seamos unos cobardes. Una vez más, que todos aquellos que teman pasar por cobardes a sus propios ojos vayan a España a dejarse matar. Si van al frente de Aragón, por ejemplo, tal vez encontrarán, empuñando un fusil, a algunos franceses pacifistas que siguen siendo pacifistas. No se trata de valor o de cobardía, se trata de sopesar sus responsabilidades y de no asumir la de un desastre con el que nada podría compararse[40].

Y llevando hasta el límite la radicalidad de su postura pacifista, declara que la no-intervención en la guerra española (el «conflicto más desgarrador para nosotros»), cuya razón de ser es evitar la guerra europea, exige una política de no-intervención generalizada: «No podremos perdonarnos por haber aceptado la neutralidad en relación con la carnicería española más que si hacemos todo por transformar esa actitud en un precedente que regule en el futuro toda la política exterior francesa»[41].

La política de neutralidad, para ser efectiva y moralmente aceptable por las organizaciones obreras, dice, ha de estar activamente dirigida contra la guerra, contra toda guerra, de forma que «el principio de neutralidad sustituya enteramente al principio homicida de la ayuda mutua». La alternativa es nítida, al menos en el terreno de los principios:

> Hay que tomar partido. Entre un gobierno que no retrocede ante la guerra y un gobierno que retrocede ante ella, el segundo estará por regla general en desventaja en las negociaciones internacionales. Hay que escoger entre el prestigio y la paz. Y se apele a la patria, a la democracia o a la revolución, la política de prestigio es la guerra[42].

---

[39] «La politique de neutralité et l'assistance mutuelle» (proyecto de artículo, finales de 1936-principios de 1937), OC II/2, pp. 405-406.

[40] OC II/2, p. 387.

[41] OC II/2, p. 406.

[42] OC II/2, p. 387.

La elección, sin embargo, es dramática, desgarradora. Pues el sobrepujamiento pacifista, que busca impedir el mal mayor de una guerra generalizada, implica aceptar que la clase obrera española sea abandonada a su suerte.

2. La guerra como expresión de la barbarie

La tragedia española radicaliza y al mismo tiempo debilita, como desgastándolas desde dentro, las tesis del pacifismo integral a las que todavía se aferra Simone Weil. Por eso escribe D. Canciani que «la guerra de España representa un momento de crisis en su evolución intelectual y espiritual e inaugura un verdadero cambio de perspectiva que se refleja también en las opciones de su léxico»[43]. La permanente confrontación con la guerra hace que en el pensamiento de Simone Weil hagan aparición «nuevas categorías interpretativas» en sustitución de la de opresión social, guía principal hasta ese momento de su reflexión en el contexto de la lucha de la clase obrera. Tal es el caso de las nociones de «fuerza» y de «barbarie», que amplían y profundizan su visión en un sentido histórico, antropológico y, finalmente, espiritual.

Dentro de este cambio interpretativo constituye un hito su carta a Georges Bernanos[44], cuyo trasfondo es precisamente la experiencia compartida por ambos, en calidad de espectadores privilegiados, de la guerra civil española. Simone Weil decide escribir a Bernanos bajo la impresión que había producido en ella la lectura del libro de este *Los grandes cementerios bajo la luna*, publicado en 1938. Este relato posee a sus ojos un valor excepcional como testimonio moral, según dice en la carta: «Desde que estuve en España, oigo, leo todo tipo de consideraciones sobre España, pero no puedo citar a nadie, aparte de usted, que se haya sumergido, que yo sepa, en la atmósfera de la guerra española y que haya resistido»[45].

Reconoce haber atravesado por «una experiencia que responde a la suya […] vivida en apariencia —solamente en apariencia— en un espíritu muy distinto». No es solo el hecho de que los dos hubieran respirado la misma atmósfera («ese olor de guerra civil, de sangre y de terror que

[43] D. Canciani, «Pensare la forza», cit., p. 193, y *Coraggio*, p. 155.

[44] «Lettre à Georges Bernanos» (probablemente de 1938), EHP, pp. 220-224.

[45] EHP, p. 224.

desprende su libro», le dice a Bernanos), sino de que tomaran conciencia de la fuerza de espíritu necesaria para no sucumbir a una atmósfera moral semejante, lo que lleva a la pensadora a compartir sus propias reflexiones y vivencias —«historias [que] se agolpan bajo mi pluma»— con un escritor «monárquico, discípulo de Drumont», pero que, como reconoce, «[le] es más cercano, sin comparación, que [sus] camaradas de las milicias de Aragón, esos camaradas a los que, sin embargo, [ella] amaba»[46]. Como señala acertadamente Jean-Marie Muller, «esta confesión es extraordinaria», pues «en el momento del estallido de la guerra civil española era verdaderamente inconcebible semejante proximidad espiritual y política entre Simone Weil y Georges Bernanos»[47].

El escritor católico Bernanos, creyente sincero y audaz polemista, que residía en Mallorca desde octubre de 1934, fue testigo de los preparativos y del triunfo del alzamiento militar en la isla[48]. Aunque al principio se mostró partidario del levantamiento, convencido como estaba de que lo movía un ideal moral y religioso, sus «ilusiones sobre la gesta del general Franco no duraron mucho: unas semanas»[49]. Las implacables «depuracio-

---

[46] Édouard Drumont (1844-1917), periodista y escritor, fundó en 1890 la Liga Nacional Antisemita de Francia. A él dedicaría todavía Georges Bernanos su escrito de combate *La Grande Peur des bien-pensants*, de 1931. Conviene recordar en este punto que la carta a Bernanos se publicó por primera vez en 1950, pasando entonces prácticamente desapercibida. Fue solo tras una segunda publicación, en 1954, en la revista *Témoins*, cuando provocó la sorpresa y la indignación de numerosos militantes anarcosindicalistas. Uno de ellos, Luis Mercier Vega, voluntario en España, critica el «juicio absoluto» de la carta, «que implica indistintamente a todos los revolucionarios, milicianos españoles o extranjeros» y añade: «Lo que nos parecía un procedimiento inaceptable era el modo en que se dirigía a Bernanos, para conquistar su simpatía, para hacer de él un interlocutor amigo, poniéndose en el mismo plano, en el mismo espíritu, hasta en detrimento de sus antiguos compañeros» (citado en *Coraggio*, p. 157).

[47] J.-M. Muller, *Simone Weil: l'esigenza della nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Turín, 1994, p. 75. Este autor recuerda cómo «la ironía de la historia» había querido que siendo Bernanos de joven, en 1913, director de *L'Avant-Garde de Normandie*, el semanario de Acción Francesa (el movimiento nacionalista y monárquico inspirado por Charles Maurras), polemizara agriamente con Alain, partidario de la «democracia integral», acusándolo de ser un «oscuro sofista» (*ibid*., p. 76).

[48] Véase M. Padilla García, «Bernanos en España. Encuentros y desencuentros», en www.culturadelotro.us.es./actasehfi/pdf/3padilla.pdf (pp. 570-578) (consultado el 04.09.2011).

[49] G. Bernanos, *Los grandes cementerios bajo la luna*, trad. de J. Vivanco, Lumen, Barcelona, 2009, p. 99.

nes», la «organización del Terror»[50] llevada a cabo por las autoridades militares con el apoyo del ejército italiano y la tolerancia de la burguesía y el clero[51], provocaron en el honrado observador que era Bernanos «una violenta reacción de odio y rechazo hacia los poderosos, junto a la compasión y defensa de aquellos que fueron víctimas de las hostilidades desatadas»[52]. Cabe imaginar el profundo eco que debieron de despertar en Simone Weil reflexiones como esta: «No es el uso de la fuerza lo que me parece censurable, sino su mística: la religión de la fuerza puesta al servicio de un estado totalitario, de la dictadura de la Salvación Pública considerada no como un medio, sino como un fin»[53]. No se trata tanto de recordar el papel de la fuerza en la historia humana como de señalar el carácter «religioso» que reviste la fuerza cuando, en lugar de ser empleada como medio, se erige ella misma en fin absoluto. Es con esta mística de la fuerza con la que se envuelve el poder para implantar el estado de excepción que Bernanos denomina «régimen de Terror» o «régimen de Sospechosos»:

> A mi entender, Terror es todo régimen en que la vida o la muerte de los ciudadanos, huérfanos de la protección de la ley, están a merced de la policía estatal. […] ¿Qué es un régimen de Sospechosos? Un régimen en el que el poder considera lícito y normal no solo agravar desmesuradamente el carácter de ciertos delitos para someter a los delincuentes a la ley marcial (el gesto de levantar el puño castigado con la muerte), sino también exterminar de forma preventiva a los individuos peligrosos, es decir, a los sospechosos de llegar a serlo[54].

Pero el Terror no designa solo un régimen en el que impera la licencia del poderoso. El Terror ante todo instaura, como bien reconoce

---

[50] *Ibid.*, p. 124.

[51] «Comprendo muy bien que el espíritu del Miedo y el de la Venganza —aunque la segunda ¿no es acaso la última manifestación del Miedo?— inspiran la contrarrevolución española. No me sorprende en absoluto que ese espíritu la haya inspirado. El problema es que la siga sustentando. Por lo tanto escribo, en lenguaje claro, que el Terror habría agotado su fuerza hace mucho si la complicidad más o menos confesada, o incluso consciente, de los sacerdotes y los fieles no hubiera logrado darle un carácter religioso» (*ibid*., pp. 111-112).

[52] M. Padilla García, «Bernanos en España. Encuentros y desencuentros», cit., p. 574.

[53] *Los grandes cementerios*, cit., p. 99.

[54] *Ibid.*, p. 120.

Bernanos, un clima moral en el que tanto víctimas como verdugos sufren el contagio del fatalismo de la fuerza, obnubilados por la alternativa atroz de matar o ser matado.

> No estoy denunciando una mafia más o menos hipotética. Son hechos públicos. Aprobados por la mayoría, desaprobados por algunos, nadie los puso en duda. Lamentablemente se necesitarían muchas páginas para explicar que ya no causaban indignación. La razón y el honor los condenaban, pero la sensibilidad estaba embotada, anulada por el estupor. Las víctimas y los verdugos estaban aturdidos por el mismo fatalismo[55].

Los hechos de la guerra civil española referidos por Simone Weil en su carta también se caracterizan por que «lo esencial es la actitud con respecto al hecho de matar a alguien». Ante la atenta mirada de la miliciana, los crímenes —cometidos por hombres «a los que no se les habría ocurrido ir por sí mismos a matar»[56]— se suceden con banal naturalidad y como en sueños, en un ambiente de «ebriedad al que es imposible resistirse —dice— sin una fuerza de ánimo que he de creer excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte»[57]. Esta atmósfera irreal, en la que matar es lo más fácil, «borra pronto el objetivo de la lucha», sustituye las «ideas de sacrificio», con las que se había partido a combatir como voluntario, por «una guerra de mercenarios, con muchas crueldades de más y el sentido del respeto debido al enemigo de menos»[58]. La experiencia española adquiere así para la filósofa francesa un valor ejemplar, pues revela una tendencia universal inherente a la condición humana como tal:

> … cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a un castigo ni reprobación, se mata[59].

---

[55] *Ibid.*, pp. 132-133.

[56] EHP, p. 223.

[57] *Ibid*.

[58] *Ibid.*, p. 224.

[59] *Ibid.*

Este carácter permanente de la naturaleza humana es al que, en un texto de la misma época, se referirá como «barbarie». Las condiciones de existencia de la barbarie responderían (en coherencia con el análisis materialista) a la distribución de fuerzas en una sociedad dada:

> Propondré este postulado: se es siempre bárbaro con los débiles. O, al menos, para no negar todo poder a la virtud, se podría afirmar que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad tan raro como el genio, se es siempre bárbaro con los débiles. La mayor o menor barbarie de una sociedad dependería así de la distribución de fuerzas[60].

Este primer atisbo de la esencia de la fuerza se produce en un momento crucial en la evolución de Simone Weil, en una etapa de desamparo intelectual y moral. Mientras abandona definitivamente el «sueño» revolucionario, el pacifismo la liga todavía con un frágil lazo a los intereses de la clase obrera internacional. Pero el año de fábrica primero, y la guerra civil española después, la abren de manera inesperada a una dimensión, la miseria humana, para la que su formación filosófica y política no la habían preparado. La desgracia y la fuerza, nuevos ejes de su pensamiento, solo podrán ser iluminadas a partir de un tercer contacto con lo real, la «experiencia mística», que irá laborando desde el interior, sin todavía hacerse explícita, su lenguaje y sus temas, y decantando su percepción de los acontecimientos en medio del vertiginoso escenario de preguerra.

[60] «Réflexions sur la barbarie», OC II/3, p. 223. Véase más abajo el apartado «La barbarie: un carácter permanente de la naturaleza humana» (cap. 5).

Capítulo 4

EN EL TORBELLINO DE LA FUERZA

La guerra de España supuso para Simone Weil la definitiva constatación de la fatalidad que convierte a la revolución en un episodio de la «guerra civil» entre los hombres. Y aunque durante un tiempo abrigará todavía el firme propósito de regresar a España, no lo hará ya[1]. La vivencia desmoralizadora de la transmutación de los ideales en barbarie la hizo traspasar un umbral en su evolución interior, al tomar conciencia del poder omnímodo de la «fuerza» como un sino de la condición humana.

A partir de 1937, y a pesar de su delicado estado de salud[2], se vincula a nuevos círculos en los que se busca dar soluciones concretas, más «realistas», a los problemas de la condición obrera —una vez abandonada la expectativa revolucionaria y partiendo de las lecciones extraídas del periodo de gobierno del Frente Popular[3]—. Son ambientes donde se

---

[1] «Lo que la hizo cambiar [de idea] lo explica en su carta a Bernanos: fue ver que la guerra civil española se había convertido en una guerra entre Estados, una guerra entre Rusia, Alemania e Italia» (VSW II, p. 114).

[2] A la lenta recuperación del accidente sufrido en el frente español se añadió el empeoramiento de sus crónicos dolores de cabeza, que amenazaban permanentemente con anular su capacidad de pensar. Véase, a este respecto, una anotación de inicios de 1941, donde recuerda que, «desde 1938 hasta la primavera de 1940, mi existencia estuvo como anulada por el dolor físico» (OC VI/1, p. 402). El deterioro de su salud la obligó a abandonar definitivamente la enseñanza, salvo por un breve periodo de tiempo (entre octubre de 1937 y enero de 1938).

[3] El gobierno de izquierdas, presidido por Léon Blum, que duró un año escaso (de junio de 1936 a junio de 1937). Simone Weil hace una dura valoración de «esa breve historia» y de la capacidad de Blum como hombre político en un proyecto de artículo, «Méditations sur un cadavre» (OC II/3, pp. 74-77). Leemos ahí: «Sueño o pesadilla, hay algo de irreal en el año que acaba de cumplirse. Todo en él ha reposado sobre la imaginación». Es notable la expresa vinculación que se establece en este texto entre la imaginación y el ejercicio del poder: «El estado de las imaginaciones en determinado momento proporciona los límites dentro de los cuales la acción del poder puede ejercerse eficazmente en ese momento y morder la realidad». El gobierno es, en este sentido, el manejo de la muchedumbre, incapaz de atención, como dice Weil. Pensamiento y colectivo son vistos como fatalmente incompatibles: «Quien inventase un método que permitiera a los hombres reunirse sin que el pensamiento se apague en cada uno de ellos produciría en

fomenta un pensamiento liberado de toda servidumbre de partido y se favorece la discusión y la confrontación de ideas[4]. Esta nueva etapa en la vida de Simone Weil está presidida por lo que Domenico Canciani ha denominado gráficamente una «ascesis de lo posible»[5]. Pero esto no debe entenderse como una especie de conformismo, pues la actitud de Simone Weil nace de una honda tensión ética, de un desgarro incluso, que asume con dolorosa lucidez lo que ella misma llama el «desasosiego» de la época. Así lo pone de manifiesto el siguiente pasaje, que ha de leerse como una recapitulación de su experiencia tanto histórica y política como intelectual y personal hasta ese momento:

> Resulta de tal situación, para todo hombre enamorado del bien público, un desgarro cruel y sin remedio. Participar, aunque sea de lejos, en el juego de fuerzas que mueven la historia no es posible sin mancharse o sin condenarse de antemano a la derrota. Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil tampoco es posible sin una gran inconsciencia. La fórmula del «mal menor», tan desacreditada por el uso que de ella han hecho los socialdemócratas, es entonces la única aplicable, a condición de aplicarla con la más fría lucidez[6].

Al mismo tiempo que indaga de manera concreta el conjunto de cuestiones diversas (sociales, tecnológicas, organizativas) relacionadas con la vida obrera, centrándose, en particular, en las posibilidades de me-

---

la historia humana una revolución comparable a la que trajeron el descubrimiento del fuego, de la rueda o de las primeras herramientas» (*ibid.*, p. 75).

[4] Principalmente, se trataba del grupo animado por el ingeniero y empresario industrial Auguste Detœuf (1883-1947), que, como escribe Canciani, «piensa en reunir en torno a sí a otros jóvenes dirigentes, funcionarios, intelectuales, científicos, sindicalistas y militantes procedentes de diferentes áreas políticas, para estudiar en conjunto los problemas de la política interna e internacional y sugerir propuestas concretas en materia de política económica» (*Coraggio*, p. 195). Junto con Boris Souvarine y Guillaume de Tarde, entre otros, Detœuf crea la revista *Nouveaux Cahiers*, en cuya gestación participa también Simone Weil y en la que colaborará entre 1937 y 1940.

[5] *Coraggio*, p. 176.

[6] «Méditation sur l'obéissance et la liberté» (proyecto de artículo, probablemente de primavera de 1937), OC II/2, p. 133. Como habrá ocasión de comentar más abajo, este texto es una de las primeras reflexiones explícitas de Simone Weil sobre «la noción de fuerza» como «clave que permite leer los fenómenos sociales» (*ibid.*, p. 129).

jora de las condiciones de trabajo, Weil publica en este periodo artículos y colaboraciones en defensa del mantenimiento de la paz y sobre el problema colonial, una discusión esta última que se inscribe en el marco de sus planteamientos pacifistas[7].

Entre 1937 y 1940, sin embargo, sus ideas sobre la guerra y la paz acabarán virando «de un pacifismo casi incondicional a la aceptación de una guerra inevitable»[8]. La incondicionalidad de la posición pacifista de Weil se expresará en ese periodo tanto en una clarividente meditación, de carácter filosófico-político, sobre la entraña ilusoria de la guerra y del poder, como mediante una obstinada argumentación —que paradójicamente llega por momentos a rozar un descarnado realismo político de signo maquiaveliano— favorable a la preservación de una paz a ultranza. Pero hay que subrayar que la «aceptación» de la inevitabilidad de la guerra, si bien la obligará a descartar —en sus propias palabras— «las tesis del pacifismo integral» en la valoración de la situación de preguerra de 1939, no significará para ella en modo alguno una entrega al mecanismo ciego de la fuerza («el juego de fuerzas que mueven la historia»). Muy al contrario, se verá conducida a hacer una lectura mucho más compleja y exigente de la «irrealidad» de la guerra, que «gobierna *realmente* las relaciones entre los hombres incluso en tiempos de pretendida paz»[9].

Para comprender esta nueva lectura hay que tener en cuenta que «en el clima difícil y confuso de los años que preceden al estallido de la Segunda Guerra Mundial se sitúa la fase más delicada de la evolución de Simone Weil. Delicada, porque a la dimensión intelectual y política […] se añade, aunque sea de manera discreta, la dimensión espiritual»[10]. A pesar de que esta «dimensión espiritual» no se expresará propiamente hasta los dos importantes ensayos que, más que cerrar el presente periodo,

---

[7] Entre 1937 y 1938 colabora en el semanario de inspiración pacifista *Syndicats* —fundado en 1936 por el secretario adjunto de la CGT René Belin (1898-1977) como órgano de expresión de la corriente anticomunista de dicho sindicato— y en otras publicaciones de signo pacifista como *Feuilles Libres de la Quinzaine*, *Vigilance* y *Essais et combats*, el boletín de los estudiantes socialistas.

[8] S. Fraisse, «Avant-propos» al volumen tercero de los *Écrits historiques et politiques*, OC II/3, p. 11.

[9] R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 73.

[10] *Coraggio*, p. 165.

abren la etapa de lo que cabe llamar el «pensamiento maduro» de Simone Weil[11], sus reflexiones sobre la lucha por el prestigio entre las naciones y la renuncia al prestigio como vía para la paz, así como su preocupación constante por encontrar formas de oponerse de manera no violenta pero eficaz a la violencia, son elementos que prefiguran su posterior evolución. Como comenta bellamente Simone Fraisse: «La habita ya, a su pesar, la idea de que toda grandeza temporal no es más que falsa grandeza, de que solo el sacrificio de sí es digno de ser buscado. Su indiferencia a la victoria encontrará una salida natural en una religión que hizo de la Pasión el más alto de los valores»[12].

1. La irrealidad de la guerra

El extenso e importante artículo «No empecemos otra vez la guerra de Troya», publicado precisamente en *Nouveaux Cahiers*[13], toma pie en una rúbrica propuesta por esta revista —«Poder de las palabras»— para sacar a la luz el mecanismo ciego que impulsa la guerra. Dicho mecanismo, constata la filósofa, se sirve de forma privilegiada de palabras que, aun siendo vacías de significado (y precisamente por serlo), personifican entidades imaginarias con efectos mortíferos. La guerra de Troya —en la que «los griegos y los troyanos se masacraron entre sí, en otro tiempo, durante diez años a causa de Helena»— representa según esta visión el prototipo de la guerra. Pues la guerra es en esencia un conflicto que, a medida que se encarniza, pierde todo motivo real[14]; pero es una irrealidad que, justamente en su condición irreal, produce efectos reales. Ya las *Re-*

[11] Nos referimos a «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» (1939-1940) (OC II/3, pp. 168-219) y a «L'*Iliade* ou le poème de la force» (1940-1941) (OC II/3, pp. 227-253). La génesis de estos dos ensayos se sitúa en la presente etapa (véanse los Apéndices a OC II/3, pp. 301-309).

[12] «Avant-propos», OC II/3, p. 15. Recuérdese la declaración de Weil en su «Autobiografía espiritual», donde, refiriéndose a los días de Pascua pasados en 1938 en la abadía de Solesmes escribe que, «en el transcurso de esos oficios, el pensamiento de la Pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre» (AD, p. 37).

[13] «Ne recommençons pas la guerre de Troie», aparecido en dos partes en los números 2 y 3 (1 y 15 de abril de 1937) de *Nouveaux Cahiers*, OC II/3, pp. 49-66.

[14] Lo mismo que la Helena llevada a Troya no era, según una versión del mito, más que un espectro.

flexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social aludían, con esa misma intención, a la Helena troyana a propósito de la «palabra mágica» «revolución»: «¿Quién sabe si los revolucionarios no han vertido su sangre tan vanamente como los griegos y troyanos del poeta, que, embaucados por una falsa apariencia, se batieron durante diez años en torno a la sombra de Helena?»[15].

Pero si la referencia a Troya no era inédita en su pensamiento, la circunstancia europea de 1937, con la creciente amenaza de un estallido bélico, le otorga una actualidad punzante y le permite a Simone Weil profundizar sus análisis precedentes sobre el problema de la guerra[16]. Lo que adquiere ahora un peso particular en su reflexión es la consideración de la atmósfera imaginaria en la que desaparece cualquier sentido de la lucha, una idea central, como ya vimos, en la lectura que hacía Weil de su experiencia en la guerra civil española. Así, el presente artículo se abre señalando el auténtico peligro de todo conflicto armado, que no estriba tanto en la capacidad destructiva de los medios técnicos puestos a disposición de sus actores como más bien en que estos actúan en ausencia de fines determinables:

> Los conflictos más amenazadores tienen una característica común que podría tranquilizar a las mentes superficiales, pero que, a pesar de la apariencia, constituye su verdadero peligro: *no tienen objetivo definible.* A lo largo de la historia humana se puede comprobar que los conflictos más encarnizados sin comparación son aquellos que no tienen objetivo. Esta paradoja, una vez que se ha visto con claridad, es tal vez una de las claves de la historia; es sin duda la clave de nuestra época[17].

La facilidad con que se propaga la violencia, a la manera de un contagio, anula toda percepción real y ponderación juiciosa, únicos medios

[15] OC II/2, p. 31.

[16] Parece que su renovado interés en la epopeya troyana (que llevará enseguida a la gestación del ensayo sobre la *Ilíada*) provino en especial de la impresión que produjo en ella el estreno, en noviembre de 1935, de la tragedia de Jean Giraudoux curiosamente titulada *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*; véase al respecto el ya citado «Avant-propos» de S. Fraisse, OC II/3, p. 11: «Simone Weil, atraída desde siempre por los mitos griegos, admiraba mucho esta pieza que traducía tan justamente las esperanzas y los temores de sus contemporáneos».

[17] OC II/3, p. 49.

que permitirían a los contendientes atenerse a una medida, a una razón común que pusiera coto a la escalada del conflicto:

> Pero cuando una lucha no tiene objetivo, no hay ya medida común, ya no hay equilibrio, ni proporción, ni comparación posible; un arreglo no es ni siquiera concebible; la importancia de la batalla se mide entonces únicamente por los sacrificios que exige, y como, por ese mismo hecho, los sacrificios ya realizados exigen permanentemente nuevos sacrificios, no habrá ninguna razón para pararse (*s'arrêter*) y dejar de matar y de morir, si por fortuna las fuerzas humanas no acabasen encontrando su límite. Esta paradoja es tan violenta que escapa al análisis[18].

En esta valoración de la medida y del límite frente a la desmesura propia de la guerra[19] se deja notar el estudio profundizado que del pensamiento griego emprende Simone Weil en este periodo, una dedicación que se compadece con su antigua estima por la geometría como «única escuela donde es posible aprender el rigor y la precisión en la búsqueda de la verdad»[20].

Pero la «decadencia intelectual» de la época[21] impide acometer el trabajo crítico consistente en «aclarar las ideas, desacreditar las palabras

---

[18] *Ibid.*, pp. 49-50.

[19] Como recalca Gabriella Fiori, «el motor de la guerra es la desesperación […] Los fines de la guerra se olvidan; hay que llegar a negar *todos* los fines. [Las guerras] no duran a pesar de ser absurdas, sino porque lo son» (*Simone Weil. Una mujer absoluta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006, p. 49). La «paradoja» de la guerra consiste en la «irreal realidad» de este absurdo.

[20] Así lo dice a su antigua alumna Huguette Baur, en una carta del verano de 1935 (véase *Coraggio*, pp. 165-166).

[21] Se trata una vez más del tema, crucial en el pensamiento de Simone Weil, de la disolución de la idea misma de un saber concreto, capaz de realidad, en favor de la especialización abstractiva que define a la tecnociencia. Así, escribe en el presente artículo: «Nuestra ciencia contiene, como en un almacén, los más refinados mecanismos intelectuales para resolver los problemas más complejos, pero somos casi incapaces de aplicar los métodos elementales del pensamiento razonable» (OC II/3, pp. 51-52). La ausencia de pensamiento, la falta de un verdadero espíritu metódico, trae consigo el dominio de la credulidad y de la superstición, que «se venga invadiendo bajo la cobertura de un vocabulario abstracto todo el dominio del pensamiento» (*ibid.*, p. 51). Sobre la falta de espíritu metódico véase más abajo el apartado «Atención, trabajo y espíritu metódico» (cap. 11).

congénitamente vacías, definir el uso de las otras mediante análisis precisos», «un trabajo que podría preservar existencias humanas», pues esas «entidades vacías» que operan como «causas imaginarias de conflicto», «no solo hacen morir, sino, lo que es infinitamente más grave, hacen olvidar el valor de la vida». Las palabras «adornadas de mayúsculas» que pueblan el vocabulario político y social (palabras como «capitalismo», «fascismo», «comunismo», «nación», «democracia», «propiedad»…) equivalen, según la autora, a entidades absolutas que se pretenden sostener por sí mismas, sin tolerar ninguna razonable mediación con otras palabras o con realidades concretas y determinables (mediante «el buen uso de locuciones del tipo de *en la medida en que*, *no obstante*, *a condición de que*, *por relación a*»). Estas palabras absolutas conforman así un régimen de la abnegación[22], en el que la razón de ser de la vida humana se reduce a perpetuar, como pieza de un engranaje mortífero, la rueda de los sacrificios.

Cumpliendo la tarea propuesta de un esclarecimiento conceptual, Weil esboza un análisis de la palabra «capitalismo», mostrando cómo su uso no representa más que una mera abstracción resultante de su contraposición con otra palabra, «revolución», la cual, a su vez, recibe su contenido puramente negativo («destrucción del capitalismo») del término contrario. Asimismo, vuelve sobre la oposición entre fascismo y comunismo, afirmando que «el hecho de que [la misma] determine hoy para nosotros una doble amenaza de guerra civil y de guerra mundial es tal vez el más grave síntoma de carencia intelectual de cuantos podemos constatar a nuestro alrededor»[23]. Las dos oposiciones descritas no poseen en rigor ningún sentido una vez que se analiza las realidades concretas que encubren los términos enfrentados; pero encierran una eficacia mortal cuando las palabras se entienden y emplean únicamente como negación de lo que representa imaginariamente su opuesto. Estas y otras contraposiciones equivalentes solo alimentan el clima de guerra, pues excitan «una lucha ciega de ciegos, una lucha en el vacío, y que por esa razón corre incluso el riesgo de convertirse en exterminio»[24].

---

[22] Por retomar aquí la expresión empleada por Simone Weil en 1928, a la que contraponía la «ruda amistad» basada en el pensamiento y el trabajo; véase más arriba «El trabajo como fundamento de la paz» (cap. 1).

[23] OC II/3, p. 54. Recuérdese cómo en el artículo «Perspectivas» (1933) Weil identificaba en el comunismo y el fascismo un régimen de la misma naturaleza.

[24] *Ibid.*, p. 61.

En el contexto de la guerra entre Estados, resulta de especial relevancia ver qué pasa con el llamado «interés nacional». Este no puede definirse, dice Weil, apelando a ninguna clase de interés común (ya sea industrial, comercial o bancario), «ni tampoco por la vida, la libertad y el bienestar de los ciudadanos, pues se les conjura continuamente a sacrificar su bienestar, su libertad y su vida por el interés nacional». «A fin de cuentas —observa con contundencia— si se examina la historia moderna, se llega a la conclusión de que el interés nacional es para cada Estado la capacidad de hacer la guerra»[25]. Nuevamente se revela aquí, a ojos de Simone Weil, la naturaleza del Estado moderno como una maquinaria de dominio totalitario. No es solo que el Estado hallaría el fin último de su existencia y expansión en la preparación para la guerra[26], sino que las mismas guerras no servirían más que para la preparación de nuevos conflictos. Todos los medios que moviliza el Estado están así supeditados a un fin que, sin embargo, no constituye un fin determinado, puesto que implica la destrucción de todos los fines y de la noción misma de fin.

> Lo que un país denomina interés económico vital no es lo que permite vivir a sus ciudadanos, es lo que le permite hacer la guerra; el petróleo puede suscitar conflictos internacionales mucho más fácilmente que el trigo. Así, cuando se hace la guerra, es para conservar o para acrecentar los medios de hacerla. Toda la política internacional gira en torno a este círculo vicioso[27].

Este círculo vicioso, que no exhibe fundamento razonable alguno (recuérdese que estamos ante una «paradoja tan violenta que escapa al análisis»), responde sin embargo a la «lógica» peculiar de lo que Weil denomina «prestigio»:

> Lo que se llama prestigio nacional consiste en actuar para dar siempre la impresión a los demás países de que eventualmente se está seguro de vencerlos, a fin de desmoralizarlos. Lo que se denomina seguridad nacional es un estado de cosas quimérico en el que se conservaría la posibilidad de hacer la guerra privando de ella a todos los demás países. En suma, una nación que se respete está dispuesta

[25] *Ibid.*, p. 53.

[26] Idea, como se recordará, también abordada en el artículo «Perspectivas».

[27] OC II/3, p. 54.

> a todo, incluida la guerra, antes que renunciar a hacer eventualmente la guerra. Pero ¿por qué hay que poder hacer la guerra? No se sabe, como tampoco sabían los troyanos por qué debían retener a Helena[28].

Sin embargo, cabe dar un paso más en esta delicada indagación. Y es que la lógica absurda que se despliega en la lucha por el prestigio obedece, en último término, a otro «absurdo esencial, la naturaleza del poder»:

> La necesidad de que exista un poder es tangible, palpable, porque el orden es indispensable para la existencia; pero la atribución del poder es arbitraria, porque los hombres son semejantes, o poco menos; ahora bien, tal atribución no debe parecer arbitraria, pues entonces ya no habría poder. El prestigio, es decir, la ilusión, está así en el corazón mismo del poder[29].

Pero ese carácter esencialmente ilusorio del poder —que más que obedecer a motivos meramente «políticos», tiene, como mostrará más tarde la propia Simone Weil, raíces antropológicas y metafísicas—, en lugar de asegurar su permanencia[30], es más bien causa de su consustancial inestabilidad y de la precariedad de todo equilibrio de fuerzas. El prestigio hace que el poder sea un conato a la permanente expansión, siempre en competencia (imaginaria) con otros poderes, a los que se percibe como rivales por el simple hecho de existir. Esta capacidad que tienen «las discrepancias imaginarias» de suscitar «conflictos inexpiables, porque se plantean únicamente en el plano del poder y del prestigio»[31], es la que condena a la inoperancia «la buena voluntad de los estadistas amigos de la paz»[32], porque hace inviable cualquier compromiso, el cual solo podría alcanzarse sobre la base de intereses determinables, limitados. De ahí que la conclusión del artículo —en consonancia con esa «ascesis de lo posible» a la que nos referíamos más arriba— sea la llamada

---

[28] *Ibid.*

[29] *Ibid.*, p. 64.

[30] El drama del orden político es que sus condiciones «son esencialmente contradictorias, y los hombres parecen tener que elegir entre la anarquía que acompaña a los poderes débiles y las guerras de toda especie suscitadas por el desvelo por el prestigio» (*ibid.*).

[31] *Ibid*, p. 64.

[32] *Ibid.*, p. 54.

a «disminuir los riesgos de guerra» y a discernir lo imaginario de lo real. Lo cual no implica —advierte Weil frente a aquellos que practican deshonestamente el apaciguamiento para ocultar el conflicto social[33]— que se renuncie a la lucha, en clara referencia a la lucha de clases, «el mejor fundado, el más serio» «de todos los conflictos que oponen a grupos humanos»[34].

En un artículo publicado por esas mismas fechas en la revista *Syndicats*[35], la filósofa señala el peligro de guerra como la principal amenaza para la conservación de las conquistas obreras de junio de 1936[36]. Con vistas a garantizar la paz, la práctica unanimidad de la opinión política, «desde la extrema derecha a la extrema izquierda», aboga por una «Francia fuerte», lo cual significaría «una Francia mejor preparada para la guerra que aquellos que querrían atacarla». Pero las consecuencias de esta opción llevarían a una economía de guerra y, con ello, a la pérdida inmediata de las conquistas obreras de 1936. La alternativa es clara para Weil: «No se puede a la vez conservar el régimen surgido de junio y tener una Francia fuerte». Se trataría más bien, propone osadamente, de estudiar y aplicar los «medios de conservar la paz sin que Francia sea fuerte». Y continúa: «Corresponde a la clase obrera organizada orientar al país en esta vía». Esta nueva vía de paz implicaría muy especialmente poner en cuestión «la concepción actual de la política internacional»,

---

[33] «Los brillantes oradores que, declamando sobre la paz internacional, entienden por esta expresión el mantenimiento indefinido del statu quo en beneficio exclusivo del Estado francés, esos que, recomendando la paz social, pretenden conservar los privilegios intactos o, al menos, subordinar cualquier modificación a la buena voluntad de los privilegiados, esos son los enemigos más peligrosos de la paz internacional y civil» (*ibid.*, p. 66).

[34] *Ibid.*, p. 57. «Lo que es legítimo, vital, esencial, es la lucha eterna de los que obedecen contra los que mandan, cuando el mecanismo del poder social comporta el aplastamiento de la dignidad humana de los de abajo» (*ibid.*). Aunque renuncie a la revolución, Simone Weil nunca negará la legitimidad de este eterno espíritu de rebelión y justicia (aquí todavía envuelto en la «lucha de clases») que habita en el corazón de los hombres, vinculado al deseo inextinguible del Bien.

[35] «Les dangers de guerre et les conquêtes ouvrières» (*Syndicats* 28, 22 de abril de 1937), OC II/3, pp. 71-73.

[36] Sobre las huelgas que sucedieron a la victoria del Frente Popular en los meses de mayo y junio de 1936 y la participación de Simone Weil en la ocupación de las fábricas véase VSW II, pp. 87-88, y el artículo de la propia Weil «La vie et la grève des ouvrières métallos» (*La Révolution prolétarienne* 224, 10 de junio de 1936), OC II/2, pp. 349-361.

que es una política fundada en el prestigio nacional. Basándose en la exitosa experiencia de las huelgas obreras de 1936, a lo que apunta Simone Weil es a la posibilidad de una resistencia no violenta pero eficaz contra la violencia producida tanto por la opresión social como por la guerra.

2. La guerra y el colonialismo

En una carta a Gaston Bergery de 1938[37] observa Weil que el obstáculo más grande que encontraría una política francesa que renunciara al prestigio nacional y cediera a Alemania la hegemonía en Europa es la condición de imperio que tiene Francia: «Pero es un impedimento deshonroso, puesto que ya no se trata para ella de conservar su independencia, sino la dependencia en la que tiene a millones de hombres». Durante el periodo que va de 1937 a 1938 Weil publica distintos artículos[38] en los que trata el problema colonial[39]. Su propósito es poner en evidencia la doble moral que caracteriza al discurso patriótico francés y denunciar el régimen de opresión al que la autodenominada patria somete a las poblaciones indígenas. Puede afirmarse, de acuerdo con Jesús Ballesteros, que en la realidad concreta del colonialismo encuentra Simone Weil una «expresión principal de la violencia en su tiempo»[40].

---

[37] «Lettre à G. Bergery», EHP, pp. 283-289. Bergery, director del semanario *La Flèche*, pacifista y defensor de la no-intervención en España, había escrito un artículo en el que se mostraba favorable a que Francia se opusiera al dominio alemán sobre Europa Central; Simone Weil le responde en esta carta.

[38] Véase OC II/3, pp. 121-155, la sección «La colonisation». Como señala Emilia Bea, en estos textos encontramos «una serie de observaciones de actualidad, referidas siempre a la colonización francesa, que sin constituir un estudio global de los aspectos del problema, apuntan un enfoque normalmente olvidado en otros estudios más rigurosos» (*Memoria*, p. 124).

[39] Sobre la cuestión colonial en el pensamiento de Simone Weil véanse «La colonisation», en el citado «Avant-propos» de S. Fraisse, OC II/3, pp. 22-27; *Memoria*, pp. 124-132, el epígrafe «Una perspectiva anticolonialista»; J. Ballesteros, «Contra todo tipo de violencia», en *Conciencia*, pp. 129-135; D. Canciani, «Dalla dominazione coloniale al'incontro tra Occidente e Oriente», en S. Weil, *Sul colonialismo*, Medusa, Milán, 2003, pp. 7-25; G. Leroy, «Simone Weil et les problèmes du colonialisme»: *CSW* VI/3 (1983), pp. 259-274.

[40] J. Ballesteros, «Contra todo tipo de violencia», cit., p. 129.

Una violencia colonial que compromete a sus ojos tanto los intereses políticos de Francia como, sobre todo, su posición moral en el escenario internacional de preguerra.

> Los ultrajes deshonran a los que los infligen mucho más que a los que los sufren. Siempre que un árabe o un indochino es insultado sin poder responder, golpeado sin poder devolver los golpes, siempre que está hambriento sin poder protestar, o es matado impunemente, es Francia la que es deshonrada. Y es deshonrada de esta manera, ¡ay!, todos los días.
>
> Pero el ultraje más sangrante es cuando envía por la fuerza a aquellos a los que priva de su dignidad, de su libertad, de su país, a morir por la dignidad, la libertad, la patria de sus amos. En la Antigüedad había esclavos, pero solo combatían los ciudadanos. Hoy se ha encontrado algo mejor; se reduce primero a poblaciones enteras a la esclavitud, y luego se las utiliza como carne de cañón[41].

La opresión social alcanza en la guerra su máxima virulencia, sostenía nuestra autora en 1933. Pero, en el caso del régimen colonial, la forma de esclavitud característica de la guerra moderna aún se ve agravada por «la brutalidad, el terror y la opresión»[42] ya de por sí imperantes en tiempo de paz, «una paz que difiere de la guerra únicamente por el hecho de que uno de los campos está privado de las armas»[43]. La indiferencia ante este estado de cosas por parte de la izquierda francesa gobernante no puede más que perjudicar, piensa Weil, la posición de Francia en relación con las potencias fascistas. Al valorar una posible solución a esta situación intolerable e insostenible, descarta tanto que pueda generarse «un movimiento de opinión en la nación colonizadora contra las espantosas injusticias impuestas a las colonias» como la eventualidad de una «rebelión victoriosa» de los colonizados, con los problemas que además implicaría la independencia de un nuevo Estado nacional, el cual inevita-

---

[41] «Qui est coupable de menées antifrançaises?», proyecto de artículo (anterior a marzo de 1938), EHP, pp. 136-137.

[42] «[Une protestation]», *Vigilance* 61 (10 de enero de 1938), OC II/3, p. 132.

[43] «Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français» (*Essais et combats* 2/3, diciembre de 1938), OC II/3, p. 146. Véase también el comentario de S. Pétrement en VSW II, pp. 204-205, quien observa que, de las desgraciadas circunstancias de Europa tras los acuerdos de Múnich, Simone Weil pensaba que podría seguirse «una cierta mejora en la suerte de las poblaciones colonizadas».

blemente tendría que sostenerse por la fuerza de las armas y sometiendo a su propia población a una renovada opresión. Ante esta alternativa aparentemente sin salida, Simone Weil propone sin embargo una tercera vía, recomendada por una política realista:

> Existe una tercera posibilidad. Es que la nación colonizadora tenga interés en emancipar progresivamente a sus propias colonias, y que comprenda ese interés. Ahora bien, las condiciones de esa solución existen. El juego de fuerzas internacionales hace que Francia tenga interés, un interés urgente, evidente, en transformar a sus súbditos en colaboradores. Es preciso que comprenda ese interés…[44].

La opción por una emancipación progresiva de las colonias se basa por tanto en un examen de las relaciones de fuerza; es una especie de *pis-aller* ante la inminencia de la guerra del que a la larga quizá pueda esperarse una plena y pacífica liberación de las colonias con respecto a Francia. Pero esta solución transitoria, que obedecería al principio del mal menor, no autoriza a obviar la evidencia moral de que el sistema colonial es intrínsecamente injusto. Como observa Emilia Bea, «lo que Simone Weil critica fundamentalmente es la diferencia en el grado de repulsa por la opresión según se trate o no de los miembros de una misma nación, o, en otro nivel, según la pertenencia a la propia cultura y raza, dada la doble moral con que se juega en los Estados occidentales»[45].

Cuando estalle la guerra, Simone Weil volverá a plantear la decisiva importancia del problema colonial en el borrador de una carta a Jean Giraudoux[46], al confesar «la imposibilidad» en la que se halla, «a causa de las colonias, de pensar que la causa de Francia es justa». En este mismo sentido, en un importante texto de 1943[47], planteará que «si hay en la patria algo de sagrado, debemos reconocer que hay pueblos a los que

---

[44] OC II/3, p. 147.

[45] *Memoria*, p. 127.

[46] Véase «Lettre à Jean Giraudoux» (probablemente de finales de 1939), EHP, pp. 361-363. Nombrado tras la declaración de guerra Comisario General de Información, Giraudoux estaba encargado de la redacción y difusión de los discursos de propaganda.

[47] «À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», EHP, pp. 364-378. Sobre este texto véase más abajo el apartado «*Para sostenerse en la lucha…*» (cap. 5).

hemos privado de su patria». La cuestión colonial permanecerá así, hasta sus últimos escritos, como un asunto de vital trascendencia a la hora de pensar una política internacional y un nuevo patriotismo que no tuvieran su última razón de ser en la grandeza, el prestigio y la fuerza[48].

3. El final del pacifismo

Tras la anexión de Austria por Alemania, en marzo de 1938, nuestra pensadora firma con otros intelectuales antifascistas una declaración titulada «Por una negociación inmediata», en la que se hace un llamamiento a detener la «insensata carrera hacia la guerra» y se apoya la política pacificadora de Chamberlain[49]. Incluso en vista de la amenazada situación de Checoslovaquia sigue considerando irrenunciable el objetivo de evitar la guerra a toda costa, como defiende en el artículo «¿Europa en guerra por Checoslovaquia?», de mayo de ese mismo año[50]. Con impecable lógica, el texto examina uno tras otro los aspectos (el derecho, la relación de fuerzas, los compromisos adquiridos y las posibilidades de paz) desde los que cabría argumentar en favor de una intervención armada como medio de garantizar la integridad territorial de Checoslovaquia, con el propósito de mostrar que, desde «ninguno de esos puntos de vista, el mantenimiento del Estado checoslovaco, tal como existe actualmente, parece tener la importancia que se le atribuye»[51]. De forma significativa, la argumentación recurre a las ideas del ensayo de 1937 sobre el prestigio y la escalada por la primacía (una «necesidad imperiosa») como paradójica garantía de la existencia de los Estados:

---

[48] *L'Enracinement* buscará justamente una nueva concepción del patriotismo, un patriotismo que no proceda de la falsa grandeza heredada de Roma, que no sea idolatría del Estado, sino arraigo de la vida social en la trascendencia.

[49] La declaración se publicó en *Feuilles Libres de la Quinzaine* (25 de marzo). Véanse las citas que aporta VSW II, pp. 185-186. Neville Chamberlain, primer ministro británico entre 1937 y 1940 y artífice de la política de *appeasement* (apaciguamiento) frente a la Alemania nacionalsocialista, impulsó junto con Édouard Daladier la firma de los acuerdos de Múnich de septiembre de 1938.

[50] Publicado en *Feuilles Libres de la Quinzaine*, año IV, n.º 58 (25 de mayo de 1938), OC II/3, pp. 81-86.

[51] *Ibid.*, p. 81.

> Es evidente, si se reflexiona en ello, que el gran principio del «equilibrio europeo» es un principio de guerra. En virtud de ese principio, un país se siente privado de seguridad, colocado en una situación intolerable, desde el momento en que es el más débil en relación a un posible adversario. Ahora bien, como no existe una balanza que mida la fuerza de los Estados, un país o un bloque de países no tiene más que un medio para no ser el más débil: ser el más fuerte. Cuando dos países o dos bloques sienten la necesidad imperiosa de ser el más fuerte, se puede predecir la guerra sin riesgo a equivocarse[52].

Simone Weil argumenta en una situación de necesidad, en la que reconoce con lucidez que, aunque «materialmente, las negociaciones, los compromisos, los arreglos económicos serían muy ventajosos para Alemania, incluso necesarios», sin embargo, «moralmente […] lo que Hitler necesita no es nada de eso, sino afirmaciones periódicas y brutales de la existencia y de la fuerza de su país». Con penetración identifica así el factor «moral» como la clave que permite valorar la política de hechos consumados del régimen nacionalsocialista: Hitler procede a una política de «prestigio», en el sentido ya analizado por el ensayo de 1937. Frente a esta idolatría de la fuerza, la alternativa es o ir a la guerra o aceptar las reivindicaciones alemanas. Weil sigue pensando que es preferible la segunda de estas dos opciones, pues el daño generalizado que acarrearía un conflicto armado le parece demasiado evidente.

En un escrito de esa misma época, las «Reflexiones sobre la conferencia de Bouché»[53], adopta, como «hipótesis, la idea de una defensa nacional armada», admitiendo ahora que, «en el momento presente, la no violencia es completamente defendible como actitud individual, pero no es pensable como política de gobierno». Francia debe abandonar, sostiene, cualquier pretensión de influir en los destinos de Europa —pues «no es, ni de lejos, la más fuerte»— y concentrarse en el problema de la defensa nacional, no en la defensa de los «tratados y pactos establecidos por ella en el tiempo en que podía creerse la más fuerte». Este texto tiene especial interés porque esboza una concepción de la defensa no basada en el sistema militar, que pretendería la derrota del invasor,

---

[52] *Ibid.*, p. 83.

[53] «Réflexions sur la conférence de Bouché», primavera de 1938, OC II/3, pp. 87-90. Henri Bouché, antiguo alumno de Alain, era miembro del CVIA y colaboraba en *Nouveaux Cahiers*. El 28 de marzo de 1938 había dado una conferencia sobre «El problema francés y la defensa nacional».

sino en «una conciencia viva, en todos los franceses, de los beneficios de la libertad», que hiciera desistir de la invasión al enemigo, apelando a la organización de «una cierta forma de resistencia que tendría más de guerrilla que de guerra» y cuyo principal objetivo sería la desmoralización del ocupante[54].

La firma de los acuerdos de Múnich representará la culminación de la política de no-intervención y apaciguamiento practicada por los gobiernos británico y francés. En un fragmento un poco posterior a ese pacto[55], Weil sentenciará que «la posición y el prestigio de Francia en Europa han disminuido considerablemente después de Múnich. El gobierno ha preferido esta mengua en vez de la guerra, y ha tenido mil veces razón». Sin embargo, la invasión de Checoslovaquia por Alemania, en marzo de 1939, no respetando los mencionados acuerdos y en una violación palmaria del derecho internacional, la obliga a una valoración detenida de la «trágica» situación en sus «Reflexiones para un balance»[56]. Se ha discutido si este texto significa una ruptura definitiva con el pacifismo[57]. Como observa D. Canciani, es un escrito que, situán-

---

[54] Esta forma de defensa ciudadana, concluye Simone Weil aludiendo de nuevo al problema colonial, «será una quimera mientras el conjunto de los territorios colocados bajo la autoridad del Estado francés tenga muchos menos ciudadanos que esclavos. De modo que estamos ante esta elección: hacer de los esclavos ciudadanos o convertirnos nosotros mismos en esclavos». Nótese, por otra parte, que la propuesta de una guerra de guerrillas será nuevamente planteada en los *Escritos de Londres*, donde Simone Weil propugnará «una utilización metódica y eficaz del espíritu de revuelta, que lleve a las poblaciones sometidas al primer plano en la conducción general de la guerra» («Réflexions sur la révolte», EL, p. 116). Esta idea se inscribe en la preeminencia por ella otorgada al factor moral en la lucha y a la eficacia que espera de una «propaganda por la acción» contrapuesta a los métodos de propaganda de Hitler, basados en la glorificación de la fuerza. Tal es la inspiración del «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea». Véase más abajo el apartado «La eficacia moral de un símbolo» (cap. 8).

[55] EHP, pp. 357-358.

[56] «Réflexions en vue d'un bilan» (primavera o verano de 1939), OC II/3, pp. 99-116.

[57] Simone Fraisse lo afirma de forma tajante («Un verdadero giro se ha producido en el pensamiento de Simone Weil. Rompe con el pacifismo», OC II/3, p. 21), mientras que Simone Pétrement es más cauta, diciendo que sin obstinarse en el pacifismo, «cerrando desesperadamente los ojos ante la realidad, no pensó tampoco que desde ese momento las negociaciones fueran inútiles» (VSW II, p. 220). Es indiscutible, en cualquier caso, la ruptura con los «medios pacifistas». Por otra parte, como sostenemos en este trabajo, lo esencial en la evolución de Simone Weil es su visión de una nueva forma de resis-

dose en otro nivel de comprensión, constituye ya «un texto de paso, de transición hacia las reflexiones siguientes»[58], que se interrogarán sobre las causas profundas que llevan a la civilización occidental a caer en la pendiente de la guerra.

Los acontecimientos, afirma la autora, obligan a reflexionar «en el marco de una nación», continuando en este sentido la perspectiva adoptada en el texto sobre las propuestas de Bouché. Reconoce así abiertamente que «las tesis del pacifismo integral pueden ser eliminadas de un estudio de la situación presente». Esta se caracterizaría en esencia por lo que llama «guerra ilimitada», un «fenómeno nuevo» que se ha instalado en la conciencia común, generando un estado de «obsesión colectiva» y la sensación opresiva de un peligro constante. La guerra ilimitada significa que no hay ya objetivos de guerra negociables, una circunstancia que se produce cuando la existencia misma de la nación está en juego desde el momento en que la imaginación colectiva hace de ella un fin absoluto, un objeto de apego idolátrico. La necesidad imperiosa del prestigio, que hace que la existencia de un Estado implique la destrucción del otro, gravita entonces sobre cualquier objetivo realmente determinable y lo vacía de sentido; hace de él un simple pretexto que fatalmente desencadenará el conflicto. Tal es la lógica aparentemente absurda del prestigio que, como recalca Simone Weil, constituye en último término la sustancia misma de la fuerza.

> Cuando la existencia de las grandes naciones está en cuestión, no hay ya problema tan fácil que no implique un grave peligro de guerra, porque la negociación es considerada entonces como una fase de la guerra, y la menor concesión supone una pérdida de prestigio que disminuye, para la nación que ha consentido a esa pérdida, las posibilidades de defender su propia independencia. Desde el momento en que tiene lugar esa situación, no se puede reprochar a los gobiernos su preocupación por el prestigio, pues el prestigio es verdaderamente una fuerza, es incluso, tal vez, en un último análisis, la esencia de la fuerza; y una gran nación que hubiera hecho todas las concesiones posibles, hasta el punto de no tener nada más que defender que su propia existencia, probablemente se

tencia, desde el compromiso con las acciones de guerra, basada en una comprensión más profunda y compleja del mecanismo de la fuerza a la que no llega un pacifismo «ingenuo».

[58] *Coraggio*, p. 217.

> habría convertido, por ese mismo hecho, en incapaz de defenderla. Así, por el hecho mismo de que «nada vale la guerra», cualquier cosa puede valer la guerra[59].

Enlazando implícitamente con el postulado enunciado en las «Reflexiones sobre la barbarie» («Se es siempre bárbaro con los débiles»), la autora recuerda el famoso pasaje de Tucídides —recurrente en escritos posteriores— perteneciente al diálogo entre los atenienses y los melios, cuando los primeros se aprestan con su ejército a conquistar la isla aliada de los lacedemonios[60]. En su discurso los atenienses expresan con lucidez la ley que impera naturalmente en las relaciones entre los hombres: la necesidad natural hace que el más fuerte ejerza sin restricción su dominio sobre el más débil siempre que su poder se lo permita y sin pararse a considerar la justicia o injusticia de esta acción[61].

La meditación sobre la fuerza será específicamente emprendida por Simone Weil en los dos importantes ensayos elaborados todavía en París, antes de que la invasión alemana la obligue, en septiembre de 1940, a trasladarse con sus padres a Marsella, camino del exilio: las *Reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* y *La* Ilíada *o el poema de la fuerza*. Con ellos se abre la época final de su vida y de su pensamiento, definitivamente alejada por la guerra de los medios en los que hasta 1940 había desarrollado su actividad intelectual y militante. Por el momento, en vísperas del conflicto, la conclusión de sus «escritos sobre la guerra» (1933-1939) plantea una especie de *impasse*: espera débilmente que la tensión interna que, como afirma, caracteriza a los regímenes totalitarios pueda, pasado cierto tiempo, producir la extenuación de Alemania. Antes de que tenga que acabar aceptando la inevitabilidad de la lucha, se trataría, tal es por ahora su recomendación, de «aguantar»:

---

[59] OC II/3, p. 103.

[60] *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro V, 85-113.

[61] Declaran los atenienses: «Lo sabemos igual que lo sabéis vosotros: en el cálculo humano, la justicia solo se plantea entre fuerzas iguales. En caso contrario, los más fuertes hacen todo lo que está en su poder y los débiles ceden». Y más adelante añaden: «En efecto, creemos que los dioses y los hombres (en el primer supuesto se trata de una opinión, y en el segundo, de una certeza) imperan siempre, en virtud de una ley natural, sobre aquellos a los que superan en poder» (citamos por la traducción de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, pp. 447 y 451).

De este modo, se impone imperiosamente la obligación de aguantar en tanto el sistema alemán tenga todavía una fuerza interna de expansión. Aguantar no quiere decir no retroceder […]. Aguantar significa, ya mantenerse en el sitio en que se está, ya retroceder, o incluso avanzar ligeramente, de manera que no se dé al otro ni el sentimiento de un obstáculo que solo podría derribar por una violencia desesperada, ni el sentimiento de una debilidad respecto de la cual podría permitirse demasiado. […] Una política semejante es esencialmente intuitiva; se parece mucho a la navegación entre dos filas de escollos. Si alguna vez la política ha constituido un arte, es ahora[62].

[62] OC II/3, p. 113. También *L'Enracinement* sostendrá que la política tiene una afinidad estrecha con el arte. El modo de acción política esbozado en ese escrito «implica un grado de atención elevado, más o menos del mismo orden que el que es exigido por el trabajo creador en el arte y la ciencia» (OC V/2, p. 284). Habría que considerar en qué sentido el «aguante» que recomienda Simone Weil en su texto de 1939 no supone también una forma de la atención, un modo de relacionarse con la fuerza que evita caer en su contagio. Cierta interpretación que hace Michel Narcy de la propuesta política de Simone Weil va en este sentido: pensar el «equilibrio entre fuerzas que se limitan mutuamente […] medir su propia fuerza tanto como la del otro […] y saber, en consecuencia, dominar su propia fuerza en lugar de ser su juguete; pero saber, también, limitar la fuerza del otro con respecto a ese mismo equilibrio, saber, por tanto, usar uno mismo la fuerza, sin retroceder ante el mal que comporta» (M. Narcy, «Simone Weil et la cité platonicienne»: *Cahier du groupe de recherches* Philosophie & Langage 13 [1991], p. 238). Sin embargo, no hay que confundir el conocimiento de la fuerza con su manejo calculado. La visión «maquiavélica» (Narcy habla de una «lectura maquiaveliana de Platón» en Simone Weil) no puede ser la última palabra, en la medida en que no asume la desgracia como consustancial a la existencia de la fuerza. Por eso se hace ineludible en Simone Weil la figura crística: la transformación del mal de la fuerza en sufrimiento redentor.

Parte Segunda

EL IMPERIO DE LA FUERZA

Capítulo 5

UN PROGRAMA PARA TIEMPO DE GUERRA

Al quedar desbaratadas sus posiciones pacifistas ante la inevitabilidad de la guerra[1], Simone Weil afronta la cuestión que marcará en adelante la orientación de su empeño político: ¿cómo resistir a la fuerza y a su prestigio sin reproducir sus mismos procedimientos y sin caer por tanto víctima de ellos? ¿Cómo «luchar bien», esto es, de una manera a la vez justa y eficaz, sin dejarse corromper por el contacto de la fuerza, por su desmesura y fatalidad[2]? Este interrogante pone en marcha una reflexión sobre el sentido de la acción, el pensamiento «de una salvación en la acción, de una salvación a pesar de la acción, de una salvación que levanta acta de la necesidad de actuar»[3]. En sus *Cuadernos* de 1940-1941, Weil deja constancia de esta vinculación entre la necesidad y la acción, que

[1] «Le pacifisme en déroute: 1939-1940» es como titula Jacques Cabaud uno de los capítulos de *Expérience vécue*, pp. 194-212, con una imagen que evoca la desbandada de un ejército. El abandono forzoso del frente pacifista, en el que se había batido con renovado coraje tras su regreso de España, obliga en efecto a Simone Weil a «rehacer sus fuerzas». La experiencia española permanece en pie: la guerra es el mal por antonomasia, pues su esencia es sacrificar a los hombres a la irrealidad. Pero solo ahora extraerá Simone Weil todas las consecuencias de esta verdad.

[2] Dicha preocupación no la dejará ya hasta sus *Escritos de Londres* de 1943. Véase especialmente el titulado «¿Estamos luchando por la justicia?», donde sostiene que para combatir por la justicia «no basta con discernir cuál es el campo de la menor injusticia», sino que «es preciso además estar habitado por el espíritu de justicia». Este espíritu, sigue diciendo, solamente puede brotar de una «locura de amor» que «hace de la compasión un móvil mucho más poderoso que la grandeza, la gloria e incluso el honor para todo tipo de acción, incluido el combate». Sin embargo, concluye, «… tal y como somos, ¿es seguro que el lugar que nos corresponde sea el campo de la justicia?» (EL, pp. 56 y 57).

[3] M. Steffens, «L'action chez Simone Weil»: *CSW* XXXIII/2 (junio de 2010), p. 259. Este autor señala precisamente que dicho pensamiento de la acción «… fue elaborado en contacto (un contacto severo) con la realidad, en el desvío de la experiencia dolorosa que fue para ella [S. W.] tomar la decisión, en 1939, de llamar a combatir contra los alemanes. / Todo su pensamiento de la acción se despliega efectivamente en los cuadernos de notas en torno al acontecimiento que fue la guerra» (p. 255). Sobre el problema de la acción en Simone Weil, tratado desde la noción de atención, central en su pensamiento, véase J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, París, 2002.

atañe al sentido de su implicación personal en la guerra: «Necesidad. / Aceptar estar sometido a la necesidad y no actuar más que manejándola. Guerra. *Gita*»[4].

> Se deja de ser un juguete elevándose por encima de la ilusión hasta la necesidad, pero entonces no hay ya elección, se impone una acción por la situación misma claramente percibida. La única elección es la de subir. […]
>
> Actuar no *para* algo, sino *porque no se puede hacer de otro modo*[5].

El problema de la acción, que como vimos ocupó desde un principio a la estudiante de filosofía, se volvió acuciante en una pensadora que dedicó su breve existencia «a hacer el inventario y probar todos los medios […] de comprometerse en su época», convencida de la «inutilidad de pensar el mundo, es decir, la historia en su actualidad, sin estar presente en ella por sus actos, físicamente presente»[6]. La exigencia que presidirá las estaciones finales de su vida, entre 1940 y 1943, obsesionándola hasta llegar a la consunción, es en efecto la de «tener una parte mayor en las luchas, los peligros y los sufrimientos de esta guerra»[7], una vez que había

---

[4] «Cahier III», OC VI/1, p. 315. En la reflexión de Simone Weil acerca del problema de una acción que surgiría solo de la aceptación de la necesidad de actuar fue clave el «dilema de Arjuna» narrado en el *Bhagavad Gita*, obra que probablemente leyó en la primavera de 1940, poco antes de la ofensiva alemana contra Francia. Es revelador el comentario que hace Simone Pétrement a este respecto: «Me dijo que ese poema tenía una actualidad candente, pues trata de la cuestión de saber si el hombre que se apiada de los demás y a quien horroriza la guerra, Arjuna, debe sin embargo hacerla. La propia Simone había ya respondido afirmativamente; lo que no le impedía verse atormentada por la piedad. El problema de Arjuna era el suyo. Se comprende que leyera con extrema atención las palabras de Krishna mostrando a Arjuna que debe combatir y que una determinada manera de hacerlo no le puede impedir permanecer puro» (VSW II, p. 250). La acción justa es precisamente, según Simone Weil, la que se realiza desde la impersonalidad de la obediencia a la necesidad, no como consecuencia de la propia voluntad (véase más abajo el apartado «Lectura, decreación y justicia: la atención creadora», cap. 11).

[5] «Cahier III», OC VI/1, p. 336.

[6] M. Narcy, «La pertinence politique du christianisme», en M. Narcy y É. Tassin (dirs.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, París, 2001, p. 197.

[7] Así lo manifiesta en una carta escrita en Nueva York el 29 de julio de 1942 (VSW II, p. 426). Véase el comentario de Robert Chenavier en su «Avant-propos» al primer volumen de los *Escritos de Marsella*, OC IV/1, en especial pp. 19-23.

tomado la decisión de combatir al nazismo[8]. Así pues, si es cierto que la guerra siempre constituyó para Simone Weil «la cuestión política fundamental, y quizá incluso la esencia de lo político»[9], ello vale de forma eminente para este último periodo, en que la guerra en curso determinará plenamente el sentido y las modalidades de su compromiso político.

Solo que ahora, al pensar la guerra y su modo de acción en ella, se abre paso en Simone Weil un «elemento novedoso»: «el recurso, en el orden de los argumentos, a un lenguaje y conocimiento que pueden remitirse a la experiencia religiosa»[10]. No asistimos tanto a una ruptura en la evolución de sus ideas (a un abandono de «lo político» en favor de «lo místico») como más bien a una nueva atmósfera de su pensamiento, a «profundizaciones y cambios de perspectiva, capaces de proporcionar al sujeto una luz nueva para interpretar y leer la realidad»[11], los cuales se traducen en una distinción entre dos «planos de lectura»: uno natural y otro sobrenatural. Esta inspiración se presiente ya en los dos ensayos de

---

[8] Como escribirá desde Nueva York a Jean Wahl: «Desde el día en que, tras una durísima lucha interior, decidí que a pesar de mis inclinaciones pacifistas la primera de mis obligaciones era desde ese momento intentar la destrucción de Hitler con o sin esperanza de lograrlo, desde ese día nunca he cejado en mi propósito; y ese día se sitúa en el momento de la entrada de Hitler en Praga […]. Quizá adopté esta actitud demasiado tarde. Creo que sí, y me lo reprocho amargamente. Pero, en fin, desde que la tomé, no me he apartado ni un ápice de ella» (VSW II, p. 445).

[9] M. Narcy, «La pertinence politique du christianisme», cit., p. 195.

[10] *Coraggio*, p. 221.

[11] *Ibid.*, p. 222. Domenico Canciani evita prudentemente en este punto hablar de conversión en lo tocante al proceso espiritual de Simone Weil. Robert Chenavier, por su parte, en apoyo de la tesis de «la unidad de [la] reflexión» de Simone Weil, cita esta declaración del borrador de la última carta al padre Perrin (26 de mayo de 1942): «Aunque en varias ocasiones haya franqueado un umbral, no recuerdo ningún momento en que haya cambiado de dirección» (R. Chenavier, «Franchir un seuil sans changer de direction», en F. L'Yvonnet [dir.], *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, p. 62). Por lo que hace a los sucesivos encuentros de Simone Weil con el cristianismo, entre 1935 y 1938, hasta la experiencia decisiva en que, como dice, fue «tomada» por Cristo, se inscriben a sus propios ojos dentro de una «vocación particular» que, al mismo tiempo que la lleva a reconocer que ha «nacido», «crecido» y «permanecido siempre en la inspiración cristiana», la obliga a mantenerse «en la intersección del cristianismo y de todo lo que no es él» (véase su carta al padre Perrin conocida como «Autobiografía espiritual», AD, pp. 32 y 44). Acerca de la comprensión de sí misma como cristiana y sobre su concepción del cristianismo, véase G. Kahn, «Simone Weil et le christianisme», ahora en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 479-507.

1939-1940, dedicados a exponer y comentar el imperio de la fuerza en este mundo; madura después, entre 1941 y 1942, con el trabajo en la sombra de los *Cuadernos*, «el instrumento fundamental para la construcción de su pensamiento»[12]; y se articula, finalmente, en los escritos de 1943, como una llamada a una política inédita que ponga en el centro de la ciudad la atención a la desgracia (*malheur*)[13]. La intuición profunda que orienta esta andadura es que «lo que se ventila en el problema político no es político», sino que remite a lo absoluto[14].

Es a la luz de esta nueva convicción como Simone Weil procede a releer, en la antesala de la guerra, la historia política y cultural de Occidente. Se trata de una *relectura* en la medida en que «consiste en la invitación a mirar los acontecimientos históricos del pasado buscando ponerse en el punto de vista de los vencidos»[15]. Una mirada que, al romper con la

---

[12] *Coraggio*, p. 223.

[13] Patrice Rolland ha destacado la «función crítica de la religión» en el pensamiento de Simone Weil, consistente en «reanudar la relación de lo profano y lo sagrado con el fin de distinguir mejor lo político de lo religioso», mientras que «la exclusión de lo sobrenatural conduce a la soberanía de la fuerza en la vida social» (P. Rolland, «Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil»: *CSW* VII/4 [diciembre de 1984], pp. 377 y 384). Véanse a este respecto, en el capítulo final de este trabajo, las observaciones sobre un «cristianismo encarnado».

[14] Véase M. Narcy, «Ce qu'il y a de platonicien chez Simone Weil»: *CSW* VIII/4 (diciembre de 1985), pp. 365-376, que formula en estos términos el motivo del recurso de Simone Weil a Platón, el místico. Coincidimos con este autor cuando señala: «Se ha dicho a menudo que, en Simone Weil, el descubrimiento del misticismo significó el declive de su interés por la política y la retirada de sus compromisos. Esto es ir en contra de la evidencia de sus últimos años, marcados por la búsqueda de un compromiso que ella concebía como tanto más radicalmente político cuanto que era también espiritual» (p. 376). A su vez, Roberto Esposito ve en la «deriva mística» de Simone Weil una «impolítica 'política de la ascesis'» que acrecentaría el «realismo» de su reflexión, precisamente por apoyarse en un «punto de refracción […] situado no ya dentro de lo político sino fuera» (citamos por R. Esposito, «Categorías de lo impolítico»: *Anthropos* 211 [monográfico sobre Simone Weil], pp. 121-133).

[15] G. L. Potestà, «Nota», en S. Weil, *I catari et la civiltà mediterránea*, Marietti, Milán, ^{4}2010, p. 76. Es este sin duda uno de los hilos conductores del itinerario de Weil, «regido de principio a fin por una opción clara en favor de los marginados y vencidos […] de los que han sido excluidos por la cultura y las estructuras socio-políticas dominantes», como señala Emilia Bea (*Memoria*, p. 22). Desde el análisis de la opresión social, pasando por la genealogía de la fuerza, hasta la atención a la desgracia, hay una misma dirección en su pensamiento que se va enriqueciendo, «de umbral en umbral», con nuevos planos de lectura.

seducción de la grandeza y el prestigio transmitidos por la historiografía dominante, permite reconocer la fuerza en el centro del proceso histórico e iluminar los mecanismos del poder totalitario, al mismo tiempo que intentará desentrañar las razones profundas del desarraigo del mundo contemporáneo. Este estudio constituye una pieza clave en el diagnóstico que realiza nuestra autora de la situación del presente con vistas a determinar la inspiración que, en la guerra, debería guiar a las democracias, Francia e Inglaterra, en su lucha contra el totalitarismo.

1. «Para sostenerse en la lucha…»

En un fragmento no publicado[16], probablemente redactado poco después de la declaración de guerra[17], plantea Weil con claridad las exigencias «morales» (no solo éticas, sino relativas al ánimo) que debían hacerse a sí mismos «los dos únicos grandes países de Europa que siguen siendo democráticos» —y en primer lugar Francia como nación— si habían de prevalecer sobre «un régimen de dominación total». Ciertamente, afirma, les será imprescindible tener «buena conciencia», pero, para hacer frente a un enemigo de una brutalidad, violencia e inhumanidad superiores a las propias, no basta simplemente con ser «menos brutales, menos violentos y menos inhumanos» que él. No es suficiente, por tanto, con la buena conciencia del civilizado (del «burgués», dice ella) que cree haber dejado atrás la brutalidad del bárbaro y piensa que, solo por eso, habrá de imponerse a él. Pues la «fuerza», puntualiza la autora, posee un «prestigio inmenso». Para que las

[16] «[Programme pour temps de guerre]», OC II/3, pp. 117-118.

[17] Véase VSW II, pp. 233-234. Weil atribuyó desde el comienzo del conflicto una importancia primordial a Inglaterra; «pensaba que los ingleses habían tenido razón y que había que seguirles lealmente en su acción». Con la ocupación de Francia, su afán fue siempre alcanzar Inglaterra, que consideraba el núcleo de la resistencia contra el nazismo. En este sentido, puede ser oportuno recordar aquí la imagen con la que, en uno de sus escritos de Londres, evoca la situación del verano de 1940, el «momento de silencio y de inmovilidad», en que los ingleses se quedaron solos frente a Hitler: «Ha habido un momento en que Inglaterra se encontró frente a Alemania como un niño con las manos vacías solo ante un bruto que sostiene un revólver en cada mano. Un niño, en esa situación, no puede hacer gran cosa. Pero si mira fríamente al bruto a los ojos, está seguro de que el bruto vacilará por un momento» («Cette guerre est une guerre de religions», EL, p. 106). Esta escena evoca la inmovilidad de la atención desnuda ante la fuerza armada de prestigio.

«virtudes contrarias» tengan «un prestigio equivalente», «deben ejercerse de manera constante y efectiva». Deben constituir un entorno vital, no ser simples principios abstractos incapaces de inspirar la acción.

Esta breve nota anticipa ya la anagnórisis de la historia de Francia que Simone Weil desarrollará después en distintos momentos: el reconocimiento de que la idolatría totalitaria del Estado hitleriano «procede de nosotros»[18]; la memoria de la patria occitana como una civilización conquistada y destruida por el expansionismo estatal francés[19], y, finalmente, el largo excurso sobre la historia moderna de Francia que intenta rastrear en su pasado una nueva noción de patria que pueda ser objeto de un amor que no idolatre la fuerza y la grandeza nacionales[20]. Aquí de lo que advierte es de que los valores surgidos de la Revolución francesa, en los que para la época contemporánea todavía se cifra el prestigio de Francia, esto es, los «grandes principios de justicia y humanidad», no son en realidad más que abstracciones inertes, conceptos vacíos y lugares comunes que no pueden proporcionar «una fuente interior de energía» que se traduzca en actos, ni tampoco generar «una atmósfera efectivamente impregnada y como cargada del ideal en nombre del cual luchamos».

La conclusión de este breve texto formula la necesidad de una acción que solo puede llegar a ser verdaderamente eficaz si asume como orientación última la justicia, pero una justicia encarnada en una verdadera praxis, en los valores de un medio humano, o lo que más tarde Weil llamará «ciudad» (*cité*):

> No basta, para luchar bien, con defender la ausencia de tiranía. Es preciso estar inserto en un medio donde toda la actividad esté dirigida, de una manera efectiva, en un sentido contrario a la tiranía. Nuestra propaganda no puede estar hecha de palabras; para ser eficaz sería preciso que estuviera constituida por realidades clamorosas[21].

---

[18] «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» (1939-1940), OC II/3, p. 171, donde escribe que el Estado como «objeto exclusivo de devoción […] ha encontrado hoy su forma suprema en Alemania. Ahora nos produce horror, y este horror está justificado; no olvidemos sin embargo que procede de nosotros».

[19] En los dos artículos para el monográfico de *Cahiers du Sud* «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique» (1940-1941) y «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?» (1942), OC IV/2, pp. 403-413 y 414-424, respectivamente.

[20] *L'Enracinement*, OC V/2, *passim.*

[21] «[Programme pour temps de guerre]», OC II/3, p. 118.

Estas «realidades clamorosas», a juicio de S. Pétrement, eran sobre todo «medidas a favor de las colonias», en el sentido apuntado más arriba de una emancipación progresiva, tal como venía propugnando Weil[22]. Por lo demás, como también hemos observado, el problema de las colonias seguirá siendo una pieza central de su «política de guerra» hasta 1943, cuando redacte el texto titulado «Acerca de la cuestión colonial en sus relaciones con el destino del pueblo francés»[23]. Intentando iluminar el problema colonial desde una perspectiva inédita, escribe ahí que «el hitlerismo consiste en la aplicación por Alemania al continente europeo, y más generalmente a los países de raza blanca, de métodos de conquista y dominación coloniales». El mal que causa el hitlerismo a los países conquistados —«el desarraigo», «la pérdida del pasado»— es el mismo que «nosotros hemos hecho a otros»[24]. En la lucha contra Alemania, así pues, solo ca ben dos actitudes:

---

[22] Véase más arriba «La guerra y el colonialismo» (cap. 4). En el fragmento ahora titulado «Sobre el régimen colonial» (OC II/3, pp. 154-155), destaca, no sin ironía, la coincidencia, en las presentes circunstancias, entre el interés de Francia y su responsabilidad moral en relación con las colonias. Recuérdese también la carta a Jean Giraudoux comentada más arriba. Como dice Pétrement, «quizá fueran las alocuciones de Giraudoux, encantadoras y delicadas, pero poco eficaces, lo que para ella era una propaganda consistente solo en palabras» (VSW II, p. 234).

[23] EHP, pp. 364-378, donde una nota del editor indica: «Escrito en Londres para los servicios de *France Libre*».

[24] *Ibid.*, p. 368. En *L'Enracinement* pedirá «detener el desarraigo terrible que producen siempre los métodos coloniales de los europeos, incluso bajo sus formas menos crueles» (OC V/2, p. 150). De manera análoga a la pretensión de este ensayo de contribuir, en plena guerra, al surgimiento de una nueva inspiración entre los franceses que no solo se tradujera en una acción de resistencia eficaz contra el ocupante, sino que permitiera sentar las bases de una nueva legitimidad política en la Francia vencedora de posguerra, el texto sobre la cuestión colonial se abre con esta declaración: «El problema de una doctrina o de una fe para la inspiración del pueblo francés en Francia, en su resistencia actual y en la construcción futura, no puede separarse del problema de la colonización. Una doctrina no se recluye en el interior de un territorio. El mismo espíritu se expresa en las relaciones de un pueblo con aquellos que lo han subyugado por la fuerza, en las relaciones internas de un pueblo consigo mismo, y en sus relaciones con aquellos que dependen de él» (EHP, p. 364). Como expone el ensayo sobre el hitlerismo, se trata de que Francia se reconozca en la línea genealógica que ha producido el Estado totalitario, o más bien, diríamos, el totalitarismo estatal que ha esparcido el desarraigo por todo el planeta. Véase a este respecto más abajo «El hitlerismo como culminación del Estado moderno» (cap. 7).

> Podemos lamentar que Alemania haya logrado lo que nosotros hubiéramos deseado que hubiera logrado Francia. […] O bien podemos sentir horror no de la persona o de la nacionalidad, sino del espíritu, de los métodos, de las ambiciones del enemigo. No podemos más que optar por lo segundo. De otro modo es inútil hablar de la Revolución francesa o del cristianismo. Si tomamos esta opción, es preciso mostrarlo por todas nuestras actitudes[25].

La analogía del hitlerismo con el colonialismo, que pone en cuestión la inspiración del «espíritu», los «métodos» y las «ambiciones» de las propias democracias que resisten al nazismo, obliga a revisar críticamente el lugar común que opone irreflexivamente civilización y barbarie como nociones absolutas.

2. La barbarie: un carácter permanente de la naturaleza humana

Las «Reflexiones sobre la barbarie»[26] previenen contra la pretensión de encarnar los valores de la civilización europea frente a un nacionalsocialismo que representaría la simple ausencia de civilización, la fuerza bruta y «bárbara». Pero, en primer lugar, como enseña la lectura de los textos antiguos, ni la humanidad presente se halla sumida en un estado de barbarie más atroz que el que conocieron siglos pasados, ni tampoco la humanidad «llamada civilizada» progresa irrefrenablemente hacia la desaparición de la barbarie. La más peligrosa y bárbara de las ilusiones consiste más bien, como subraya Simone Weil, en que un grupo humano (raza, nación, clase social o partido) «se crea portador de civilización», pues «esta creencia misma le hará sucumbir a la primera ocasión que se le presente de actuar como un bárbaro». Una «creencia» colectiva que está ya apuntando a lo que la filósofa llamará el «ídolo social», lo social como objeto de veneración «de aquella forma degradada de pensamiento que es la imaginación colectiva»[27]. A falta de un trabajo crítico que contribuya a

---

[25] EHP, p. 370.

[26] OC II/3, pp. 222-225.

[27] W. Tommasi, *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milán, [2]1994, p. 122. Como bien señala esta autora, «el *ídolo* protege del horror del vacío; a falta de una realidad comprensible, se fabrica una realidad ficticia, que al menos proporcione la ilusión de un contacto con lo real; pero el ídolo, simulacro de realidad, hace precipitarse en lu-

mostrar el vacío de las palabras que operan como entidades imaginarias y sirven para identificar a las colectividades humanas oponiendo unas a otras[28], las causas de «la barbarie que ensangrienta el mundo» se buscarán siempre «fuera del medio en que vivimos, en grupos humanos que nos son o que nosotros afirmamos que nos son extraños»[29].

A partir de estas observaciones formula Weil lo que podría llamarse un principio heurístico: que la barbarie es consustancial a la historia humana, aunque sus formas y sus grados sean variables: «Quisiera proponer que se considere la barbarie como un carácter permanente y universal de la naturaleza humana, que se desarrolla más o menos según que las circunstancias le den más o menos juego». La historia de los hombres es *en cuanto tal* historia de la barbarie: «la catástrofe no es un accidente de la historia, puesto que constituye su núcleo»[30]. Tal es el principio desencantado por el que se rige el método materialista propugnado por Simone Weil, método que comprende las relaciones sociales a partir de la noción de fuerza, de la distribución de fuerzas y de los juegos de fuerza en unas condiciones sociales determinadas. Como ya sostuviera en «Reflexiones sobre la guerra» (1933), pero sobre todo en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), el enfoque materialista, al examinar las condiciones de existencia de los fenómenos históricos, es el único que permite formar «ideas claras» sobre la realidad humana concreta. Establecer el «mapa de las fuerzas en un sistema social» permitiría así concluir el grado posible de barbarie en una sociedad dada.

---

gar de ello en la obsesión, en una caída vertiginosa que aleja cada vez más del mundo»; «el ídolo por excelencia es la colectividad misma» (*ibid.*, pp. 124 y 125).

[28] Como ya reclamara Weil en el importante ensayo de 1937 «No empecemos otra vez la guerra de Troya»; véase más arriba el apartado «La irrealidad de la guerra».

[29] «Réflexions sur la barbarie», OC II/3, p. 223.

[30] M. Ballanfat, «Walter Benjamin et Simone Weil»: *CSW* XXXIV/2 (junio de 2011), pp. 183-193, cita p. 191. El autor cita a continuación las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*: «La historia humana no es más que la historia del avasallamiento que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos, y rebaja así la humanidad viva a ser la cosa de cosas inertes» (OC II/2, p. 58). Recordemos la conocida frase de Walter Benjamin: «Jamás se da un documento cultural sin que lo sea al mismo tiempo de la barbarie», que podría haber sido escrita por Simone Weil. En ambos pensadores, la crítica del progreso (de la fuerza fascinadora del futuro que oprime la vida del presente y borra la memoria del pasado) va de la mano con una reivindicación del materialismo como método capaz de liberar de la ilusión del poder inscrita en la historia.

Pues hay una lógica implacable en el despliegue de la fuerza, que Weil propone contemplar como un «postulado»: «Se es siempre bárbaro con los débiles. O al menos, para no negar todo poder a la virtud, se podría afirmar que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad tan raro como el genio, se es siempre bárbaro con los débiles»[31]. Se trata, en efecto, de una especie de «ley natural», de una propensión inscrita con necesidad en la naturaleza humana: que el hombre obedezca forzosamente al conato de extender el dominio del que es capaz. Pero esta ansia de satisfacerse en el propio poder no se explica por los bienes, siempre limitados, que su ejercicio pudiera reportar, sino por el placer de distinguirse por su ejercicio, por el prestigio que es la entraña misma del poder. Late qué duda cabe en esta concepción la experiencia vivida por Simone Weil en el frente de España y que trasladaba en términos análogos a Georges Bernanos[32]. No hay que excluir la posibilidad de que esta caída en la barbarie pudiera detenerse —gracias a «una fuerza de ánimo que me parece excepcional», como escribía a Bernanos, o «al precio de un esfuerzo de generosidad tan raro como el genio», como afirma ahora—, pero esa interrupción[33], como reconocerá Simone Weil en escritos posteriores, no puede surgir, justamente, más que del conocimiento doloroso de la inexorabilidad de la barbarie.

El fragmento que comentamos acaba con el esbozo de lo que serán algunas de las ideas principales del ensayo sobre el hitlerismo. La barbarie, como «descomposición moral que no solamente arruina de antemano

---

[31] *Ibid.* Como ya señalamos más arriba, este postulado se hace eco de las palabras de la embajada ateniense a los melios, conforme al relato de Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* (V, 85-113). Aparte de la lectura de los historiadores griegos y romanos emprendida entre 1937 y 1939 (y que encontrará plasmación en el ensayo sobre el hitlerismo), hay que señalar la importancia para nuestra autora del pensamiento de Maquiavelo, en cuyo espíritu escribe hacia 1937: «El principio fundamental del poder y de toda acción política es que nunca hay que mostrar una apariencia de debilidad. La fuerza no solo se hace temer, sino siempre al mismo tiempo amar un poco, incluso por aquellos a quienes violentamente somete; la debilidad no solo no es temible, sino que inspira siempre un poco de desprecio y de repulsión incluso a aquellos a los que favorece» (véase VSW II, p. 159 y «Méditation sur un cadavre», EHP, p. 406).

[32] Véase «Lettre à Georges Bernanos», EHP, p. 223.

[33] Por emplear aquí una noción más propia de Walter Benjamin, para quien la «débil fuerza mesiánica» que nos ha sido dada significa un «parón» o una «suspensión» en el *continuum* del progreso histórico, o en el despliegue imaginario de la fuerza, según Simone Weil.

toda esperanza de resistencia efectiva, sino que rompe de manera brutal y definitiva la continuidad en la vida espiritual», es la consecuencia de «un Estado extremamente civilizado, pero bajamente civilizado», no de los pueblos a los que habitualmente se denomina bárbaros. Simone Weil verá así en la antigua Roma el prototipo de la dominación universal, que renace con el Estado moderno centralizado, precursor a sus ojos del totalitarismo hitleriano.

> Pues solo un Estado que ha alcanzado un modo sabio de organización puede paralizar en sus adversarios la misma facultad de reaccionar, por el imperio que ejerce sobre la imaginación un mecanismo despiadado, que ni las debilidades humanas ni las virtudes humanas pueden detener desde el momento en que se trata de tomar ventaja, y que utiliza indiferentemente para este fin la mentira o la verdad, el respeto simulado o el desprecio declarado de las convenciones. No estamos en Europa en la situación de civilizados que luchan contra un bárbaro, sino en la posición mucho más difícil y peligrosa de países independientes amenazados de colonización…[34].

Desde este rebajamiento de la propia posición de prestigio, que consiste en reconocer que el Estado totalitario proviene «de nosotros», parte en Weil el análisis del «sistema hitleriano», una indagación que atiende en primerísimo lugar a la decisiva importancia de los «factores morales» en la conducción de la estrategia de guerra. Pues, como termina diciendo este texto, «no plantearemos cara de una forma útil a este peligro si no inventamos métodos que correspondan a él»[35].

[34] «Réflexions sur la barbarie», OC II/3, pp. 224-225.

[35] *Ibid.*, p. 225.

Capítulo 6

EL MÁS PURO ESPEJO DE LA MISERIA HUMANA

Como recuerda S. Pétrement, a partir de febrero de 1938 Simone Weil se dedica a «ampliar, diversificar y fortalecer su cultura buscando en los siglos precedentes la perspectiva necesaria, la medida justa para evaluar los acontecimientos actuales»[1]. Emprende, en especial, la lectura de los historiadores griegos y romanos[2], relee la *Ilíada* y a los trágicos, Esquilo y Sófocles, y se ocupa con creciente interés en la historia de las religiones (lee el *Libro de los Muertos* egipcio y el Antiguo Testamento).

Estas lecturas, que lleva a cabo en los pródromos de la guerra mundial, no obedecen a una mera inquietud intelectual, sino que se inscriben en «una reflexión sobre el pasado de Europa que ha determinado el hoy de la guerra y de la violencia»[3]. Han de contribuir a una reorientación de la mirada sobre ese pasado que —como se ha visto más arriba— pueda traducirse en acción, en una intervención directa en los acontecimientos de la guerra. Pertrechada con ellas, Simone Weil elabora un «diagnóstico desconsolado y duro de la civilización occidental» y de su mal.

El Occidente enfermo le parecía «fundamentalmente incapaz de producir algo comparable, por inspiración, a la *Ilíada* de Homero». Pero si la *Ilíada* constituía para nuestra filósofa una obra sin parangón («la única epopeya verdadera que posee Occidente»[4]), no era porque viera en ella el canto por excelencia de la grandeza guerrera, donde el arte está al servicio de la exaltación de la violencia heroica. Muy al contrario, la belleza de la *Ilíada* provenía, a sus ojos, de que el poema no oculta la realidad de la «fuerza» revistiéndola con la gloria de los hechos de guerra, sino que exhibe, sin escamotearla ni edulcorarla, la condición miserable

---

[1] VSW II, pp. 216-217. Las bajas sucesivas solicitadas por motivos de salud le permitieron disponer del tiempo necesario para esta intensa dedicación.

[2] Un reflejo de estas lecturas, continuadas con más ahínco al hilo de los acontecimientos de 1939 (las sucesivas invasiones de Checoslovaquia, Albania y Polonia), será su ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, compuesto a finales de ese mismo año.

[3] Para esta y las dos citas siguientes, véase *Coraggio*, p. 243.

[4] Véase «L'*Iliade* ou le poème de la force», OC II/3, p. 250.

de todo hombre —ya sea vencedor o vencido— sometido a la necesidad implacable de la guerra. Solo la mirada ecuánime con que el poeta de la *Ilíada* describe el sufrimiento común a los hombres[5] propicia la aparición de esos contados momentos de gracia en que, interrumpiendo «milagrosamente» el desesperado desarrollo del combate, se produce el reconocimiento de la condición humana en el dolor y la desdicha compartidos. Como ha destacado Étienne Balibar, de lo que se trata es del acento (Simone Weil habla de «un acento de incurable amargura»[6]) por el que «lo trágico como tal surge en el texto», produciendo un efecto de «interrupción» o de «cesura»[7]. En esos momentos refulge la fragilidad del ser humano expuesto al destino.

De acuerdo con Simone Fraisse, Weil «sentía predilección por la *Ilíada*»[8]; una predilección formada en las clases de Alain, quien «practicaba un método original de enseñanza que conducía a conclusiones filosóficas a partir de obras literarias». La posterior lectura que su alumna hará del poema es deudora con toda probabilidad de la interpretación del propio Alain, como ponen de manifiesto diversas observaciones de este sobre la *Ilíada* recogidas en sus *Propos*, «que tienen ya un acento weiliano». Así, por ejemplo, Alain decía que «el hombre no puede sino aceptar la necesidad, no tiene esperanza alguna de vencerla»; que en la *Ilíada*

---

[5] Es oportuno señalar en este punto la coincidencia de la lectura de Simone Weil con el juicio expresado por el crítico norteamericano Northrop Frye: «Es difícilmente posible sobrestimar la importancia que para la literatura occidental tiene la demostración ofrecida por la *Ilíada* de que la caída de un enemigo, no menos que la de un amigo o la de un jefe, es trágica y no cómica. Con la *Ilíada*, de una vez por todas, entra un elemento objetivo y desinteresado en la visión que tiene el poeta de la vida humana. Sin este elemento, la poesía es un mero instrumento al servicio de intenciones sociales variadas, de la propaganda, el entretenimiento, la devoción o la instrucción; con él, la poesía adquiere la autoridad que desde la *Ilíada* no ha perdido nunca, una autoridad basada, como la autoridad de la ciencia, en la visión de la naturaleza como un orden impersonal» (*Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1957, p. 319).

[6] OC II/3, p. 248.

[7] Véase É. Balibar, «Simone Weil et le tragique de la force. À propos de "L'*Iliade* ou le poème de la force"»: *CSW* XXXIII/2 (junio de 2010), p. 218. El autor cita luego por extenso la continuación de este pasaje del ensayo: «Nunca el tono cesa de estar impregnado de amargura, y nunca se rebaja a la queja. La justicia y el amor, que de ningún modo pueden tener un sitio en este cuadro de extremas e injustas violencias, lo bañan con su luz sin ser nunca sensibles de otra manera que por el acento» (véase OC II/3, p. 248).

[8] Véase OC II/3, «Avant-propos», pp. 32-35, dedicadas a «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», de donde tomamos las citas siguientes, incluidas las de Alain.

«uno encuentra la verdad de la guerra que ningún poeta desde entonces ha contemplado directamente»; o también que, en el poema homérico, «la fuerza lo ocupa todo. La fuerza juzga». También Simone Weil hará de la *Ilíada* materia de sus clases de filosofía, a finales de 1937[9], y su lectura del poema girará explícitamente en torno a la noción de fuerza.

En la gestación del ensayo «La *Ilíada* o el poema de la fuerza», que no verá la luz hasta finales de 1940[10], se entrelazan de manera significativa el peculiar regreso a la «fuente griega», que Simone Weil inicia en la segunda mitad de los años treinta, con la cristalización de la noción de fuerza como clave hermenéutica para la comprensión de la sociedad y la historia humanas. Siguiendo la sugerencia interpretativa de Roberto Esposito[11], es en el vacío del «abandono de Dios» (con la fórmula «miseria del hombre sin Dios» circunscribirá Simone Weil tanto la esencia del poema homérico como la experiencia espiritual profunda que sustenta la entera civilización griega[12]) donde crece y se ejerce el imperio de la fuerza.

---

[9] En Saint-Quentin, como veremos más abajo. Recuérdese que en abril de 1937 aparece su importante artículo «No empecemos otra vez la guerra de Troya» (OC II/3, pp. 49-66).

[10] Aunque la publicación se verá retrasada por causas externas, a las que tampoco serán ajenas las circunstancias de la guerra, no hay que olvidar —como señalan los editores en la sección «Genèse de l'article sur l'*Iliade*» (OC II/3, pp. 304-309), a la que habremos de volver— que «ningún artículo fue más trabajado por Simone Weil que este» (p. 308).

[11] Véase R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós, Barcelona, 1999, en particular el cap. 8, «Fuerzas», pp. 71-79, y del mismo autor, «Le feu», en M. Narcy y É. Tassin (dirs.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, París, 2001, pp. 165-187. Más adelante habremos de volver sobre su interpretación.

[12] Véase el siguiente apunte de sus *Cuadernos* de Marsella: «La *Ilíada*; 'miseria del hombre sin Dios'» (OC VI/2, p. 327), una frase de los *Pensamientos* de Pascal (Brunschvicg, n.º 60). Al comienzo de su ensayo *Dios en Platón* (escrito en Marsella, probablemente entre febrero y marzo de 1942), Simone Weil resume en estos mismos términos la vocación propia de Grecia que expresa «un aspecto de las cosas divinas»: «miseria del hombre, distancia, trascendencia de Dios». Y añade inmediatamente a continuación: «La historia griega comenzó por un crimen atroz, la destrucción de Troya. Lejos de gloriarse de este crimen como hacen de ordinario las naciones, los griegos se atormentaron por su recuerdo como por un remordimiento. De él extrajeron el sentimiento de la miseria humana. Ningún pueblo expresó como ellos la amargura de la miseria humana» (OC IV/2, p. 75). Pero conviene tener presente que precisamente a causa de este origen el rasgo característico de la civilización griega es, según Simone Weil, la atención a las mediaciones entre el Dios trascendente y el hombre, la búsqueda de puentes que permitan «significar lo absoluto en este mundo» (la expresión es de R. Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009, p. 101).

1. La cristalización de la noción de fuerza y el espíritu de Grecia

Como hemos visto en la primera parte de este trabajo, en su reflexión sobre la guerra moderna nuestra autora pone de manifiesto la insensata escalada en la que se ven envueltos los Estados en su lucha por el dominio: «Así, cuando se hace la guerra, es para conservar o para aumentar los medios de hacerla. Toda la política internacional gira en torno a este círculo vicioso»[13].

En *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* (1939-1940), como tendremos ocasión de examinar, Simone Weil intentará extraer del análisis del «Estado totalitario» las lecciones necesarias para la conducción de la guerra que acaba de declararse; un Estado cuyo modelo cumplido ve prefigurado en Roma (en contra de la visión predominante sobre la grandeza histórica) y cuya política gira en torno de la «adoración de la fuerza»[14]. Pero ya en su «Gran Obra» de 1934, las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* —verdadero compendio de su pensamiento antes de la experiencia de fábrica—, ocupa un lugar destacado lo que ella describe ahí como «carrera por el poder» que «esclaviza a todos, tanto a los poderosos como los débiles»[15]. Se trata de «un desequilibrio irremediable y que se agrava constantemente», ínsito en la esencia misma del poder (*pouvoir*), que es potencia (*puissance*): «Pues, por el hecho de que no hay nunca poder, sino solamente carrera hacia el poder, y de que esta carrera no tiene término, ni límite, ni medida, no hay tampoco límite ni medida a los esfuerzos que exige». Después de evocar el «carrusel en el vacío», contra el que protestaba Rosa Luxemburgo al denunciar el carácter absurdo del régimen capitalista, y de señalar que es ese mismo «vértigo» lo que «da una grandeza épica a obras como la *Comedia humana*, o las *Historias* de Shakespeare, o los cantares de gesta, o la *Ilíada*», Weil resume en estos términos el significado del poema homérico:

---

[13] Véase más arriba el apartado «La irrealidad de la guerra» (cap. 4), dedicado al comentario del artículo «No empecemos otra vez la guerra de Troya» (OC II/3, p. 54, para la cita). En la construcción retórica de este artículo, la guerra de Troya desempeña, sin embargo, el papel de «un modelo de sensatez (*bon sens*)» (p. 55) en comparación con la exacerbación del carácter ilusorio de los conflictos contemporáneos, cuyo motor sería la inagotable voluntad de poder del Estado.

[14] Véase OC II/3, pp. 168-219.

[15] Véase «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», OC II/2, pp. 56-57, para esta cita y las siguientes.

> El verdadero tema de la *Ilíada* es el dominio de la guerra sobre los guerreros y, a través de ellos, sobre todos los humanos; nadie sabe por qué cada cual se sacrifica y sacrifica a los suyos en una guerra mortal y sin objeto, puesto que, a lo largo del poema, se atribuye a los dioses la influencia misteriosa que hace fracasar las negociaciones de paz, reanima sin cesar las hostilidades y hace volver a los combatientes, a los que un destello de razón empuja a abandonar la lucha[16].

Encontramos aquí, *in nuce*, la misma idea cuyo magistral desarrollo y profundización, al hilo de la lectura y traducción de algunos de sus pasajes más queridos, será «La *Ilíada* o el poema de la fuerza». En las *Reflexiones*, aunque la referencia a la guerra de Troya es todavía circunstancial, sin embargo, opera en el contexto del análisis de la opresión social, que «se ejerce por la fuerza»[17].

Herramienta de análisis del método materialista, como insistirá en sus «Reflexiones sobre la barbarie»[18], la noción de fuerza «es la primera que hay que elucidar para plantear los problemas sociales»[19]. Pertenece al orden de las «condiciones objetivas», de modo que una fuerza no es opresiva dependiendo de su empleo, sino por su incardinación y función en el sistema social. Es lo que muestra la «opresión capitalista»:

> La fuerza para explotar y oprimir a los obreros que posee la burguesía reside en los fundamentos mismos de nuestra vida social y no puede ser aniquilada por ninguna transformación política y jurídica. Esta fuerza es, ante todo y esencialmente, el régimen mismo de producción moderno, es decir, la gran industria[20].

Es peculiar de Simone Weil pensar la fuerza con un carácter «político» y «físico» a un tiempo; para ella, la fuerza social impera en los asuntos humanos con la precisión y la necesidad de los principios naturales. El

---

[16] OC II/2, pp. 57-58. «Le véritable sujet de l'*Iliade*…», dice este texto. «Le vrai héros, le vrai sujet, le centre de l'*Iliade*…», comenzará más tarde el ensayo sobre la *Ilíada*.

[17] OC II/2, p. 53.

[18] Véase, más arriba, el apartado «La barbarie: un carácter permanente de la naturaleza humana» (cap. 5).

[19] OC II/2, p. 53.

[20] OC II/2, p. 32.

principal rasgo que caracteriza a la fuerza, en efecto, es su capacidad de «cosificar» al hombre, como leemos en una anotación del primero de los *Cuadernos* (probablemente de 1937[21]), titulada «Homero. Ilíada»:

> La fuerza hace del hombre una cosa. Primero, de manera enteramente literal, matándole. […] Porque puede matar, la fuerza puede también sin matar convertir al hombre, todavía vivo, en cosa. Estado violento, muerte y vida. […] Este ser (el débil) del que se puede en un instante hacer una cosa no impone a los reflejos del fuerte límites distintos de los que le impondría la presencia de una cosa[22].

Como sucederá con el posterior ensayo, también esta anotación está construida en la forma de un comentario a las citas del poema que traduce la propia Weil, las mismas que pasarán, con ligeras modificaciones, al texto publicado. Entre estos pasajes predilectos se encuentra un verso del canto VI que la joven profesora, significativamente, había hecho figurar (en griego) como primera entrada de su *Diario de fábrica*: «Muy a tu pesar, bajo la presión de una dura necesidad»[23].

Por lo demás, la idea de que la fuerza cosifica al hombre, matándolo o esclavizándolo, es retomada por Weil en sus clases de filosofía de Saint-Quentin (a finales de 1937)[24], cuyos apuntes aparecen encabezados por la frase: «Poder de la fuerza para hacer del hombre una cosa». En las notas de este curso se distingue tres clases de fuerza: la que mata, la que esclaviza y la que convierte ya en cadáver al ser humano que, todavía vivo, espera recibir la muerte de manos de otro que dispone de su vida. Y aparecen en ellas muchos motivos que se integrarán en el ensayo como, por ejemplo, que «la única vía por la que el esclavo puede tener un sentimiento de libertad es el amor por el amo»; que vencedores y vencidos, indistintamente, perecen víctimas de un mismo destino; que la guerra ciega

---

[21] Para esta datación y demás informaciones relacionadas con la historia del artículo «La *Ilíada* o el poema de la fuerza» nos basamos en el apartado «Genèse de l'article sur l'*Iliade*», OC II/3, pp. 304-309.

[22] Véase OC VI/1, pp. 83-85.

[23] Véase OC II/2, p. 171; CO, p. 81.

[24] Sobre los cursos de Saint-Quentin, véase VSW II, pp. 168-169, pero sobre todo su fuente, la información aportada por Jacques Cabaud, *Expérience vécue*, pp. 170-172, basada en los apuntes de una alumna.

todo horizonte de futuro, o que, en medio «de la dureza general, florecen sentimientos de una pureza que no se halla (amor conyugal, hospitalidad, amistad). Resplandecen sobre la brutalidad del resto»[25].

Finalmente, en un proyecto del futuro artículo, simplemente titulado «Ilíada» (¿1936-1937?), aunque no se menciona los términos «fuerza» y «cosa», se alude bajo un primer epígrafe —«La guerra»— a las guerras de prestigio y a las vanas tentativas por lograr la paz, y bajo un apartado sexto —«Filosofía de la vida humana»—, se hace referencia a la brevedad, miseria e inestabilidad de la vida del hombre, así como a la esclavitud y el destino.

Se ve por todo esto que el ensayo sobre la *Ilíada*, aunque probablemente no fuera redactado antes de finales de 1939[26], fue gestándose al menos desde 1937 gracias a una productiva confluencia de motivos: el proyecto general de análisis de los fenómenos sociales en términos de fuerza; el seguimiento de la escalada de preguerra en que se reconoce la lucha por el prestigio entre los Estados, y una muy intensa ocupación —como lectora, traductora y profesora— con el texto de la *Ilíada*, todo lo cual llevó a Simone Weil a elaborar una interpretación original del «genio» griego. Hemos señalado ya la influencia que la guerra de España, como «momento de crisis en su evolución intelectual y espiritual», hubo de tener en las mismas opciones léxicas seguidas por Weil, dando forma en su pensamiento a nociones como las de fuerza y barbarie, en detrimento de la de opresión social[27].

Habría sin embargo que prestar también atención a la experiencia de fábrica, así como a toda la reflexión que en torno a esta experiencia desarrolla Simone Weil sobre la condición obrera, como un aprendizaje de la necesidad y de la verdad del dolor, en el sentido de la sentencia de Esquilo Τῷ πάθει μάθος: «por el sufrimiento, el conocimiento»[28]. Es esta, se ha apuntado ya, la inspiración que preside el *Diario de fábrica*, lo cual queda confirmado por el comentario que hace la propia Simone Weil de la citada fórmula del *Agamenón*:

---

[25] Véase OC II/3, p. 307.

[26] Véase VSW II, p. 246.

[27] Véase más arriba el capítulo 4, donde hacemos referencia a *Coraggio*, p. 155; también de D. Canciani, «Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza»: *DEP*, n.º 13-14, 2010, p. 193.

[28] Esquilo, *Agamenón*, v. 177.

> El hombre debe padecer lo que no quiere, debe encontrarse sometido a la necesidad. Las desgracias dejan heridas que sangran gota a gota incluso durante el sueño; y así poco a poco adiestran al hombre por violencia y lo disponen a su pesar para la sabiduría, la cual se define por la moderación. El hombre debe aprender a pensarse a sí mismo como un ser limitado y dependiente; solo el sufrimiento se lo enseña[29].

No deja de ser un dato significativo que, justamente cuando Simone Weil se empeña en compartir la experiencia obrera y pretende contribuir a la mejora de las condiciones de trabajo en las fábricas, conciba el proyecto de acercar a los trabajadores «las obras maestras de la poesía griega», que dice amar apasionadamente[30] y que piensa que «serían incluso mucho más conmovedoras para el común de los hombres, los que saben lo que es luchar y sufrir, que para los que han pasado su vida entre las cuatro paredes de una biblioteca»[31]. La «sabiduría de los griegos» —que prevenía contra toda forma de desmesura y sus consecuencias trágicas— acabará constituyendo, a los ojos de Weil, una nueva orientación, una luz en medio del desasosiego y el descarrío que presenciaba en el mundo contemporáneo[32]. Esta pretensión de renovar el «espíritu de verdad» de los grie-

---

[29] Véase el texto titulado «Zeus y Prometeo», contenido en *La fuente griega*, donde figuran al inicio los versos 160-183 del *Agamenón*, que dicen a continuación del ya citado: «Mana gota a gota en el sueño, junto al corazón, / la pena de la memoria dolorosa; e incluso sin que se la quiera llega la sabiduría. / Es una gracia violenta de parte de los dioses, / que están sentados al timón celeste». Véase ahora, sin embargo, en los Anexos de OC IV/2 (pp. 615-617) y bajo el epígrafe «Coro del *Agamenón* de Esquilo», la nueva edición del fragmento como uno de los textos destinados a Jean Posternak.

[30] Véase la carta que escribe a Victor Bernard (ingeniero y director técnico de las fábricas de Rosières), recogida en la edición crítica de *La condición obrera*, a cargo de R. Chenavier. Solo llegó a publicarse su texto sobre *Antígona*; no así el que escribió sobre *Electra* (recogidos en *La fuente griega*; véase ahora OC II/2, pp. 333-338 y 339-348, respectivamente). Había planeado también presentar la *Ilíada*, para lo cual empezó la traducción de una selección de versos.

[31] Como afirma en su texto sobre *Antígona*, véase OC II/2, p. 333.

[32] En este sentido, escribe Pétrement que Simone Weil consideraba que «para mantener una civilización humana es preciso salvar lo que queda de esa luz [de Grecia] como la cosa más preciosa del mundo», y que por ello «hay que darla a conocer a todos. Grecia no es solo una reserva de goces estéticos, sino una guía hacia el bien, y no es posible dejar que permanezca ignorada» («Sur la Source grecque»: *CSW* XVI/2-3 [junio-septiembre de 1993], p. 122. Citado según la Introducción de A. Castel-Bouchouchi a OC IV/2, pp. 35-36).

gos frente al afán de dominio y la voluntad de potencia de los modernos queda plasmada en el ensayo sobre la *Ilíada* y declarada en su conclusión de «no creer que hay nada al abrigo de la suerte, no admirar nunca la fuerza, no odiar a los enemigos y no despreciar a los desdichados»[33].

2. Leer la fuerza

«En casi todo lo que escribió, Weil fue una helenista», afirma Thomas R. Nevin[34]. Pero su acercamiento a los textos de la Antigüedad griega es «acientífico», no sigue la metodología ni construye sobre los resultados de la disciplina filológica. Su actitud es la de un «lector genial de las obras griegas que, a fuerza de ciencia y amor, alcanza una lectura propiamente creadora»[35]. Era «una lectora inspirada y ecléctica. Ciertos pasajes en ciertas obras griegas asumían para ella la fuerza de un evangelio. Le servían como fogonazos intuitivos del genio o de una revelación gnómica»[36]. Este «helenismo» apasionado de Simone Weil, su amor por el espíritu de Grecia, constituye una clave decisiva para acceder a su pensamiento, en el sentido señalado por Anna Chiara Peduzzi de que «su modo de leer, traducir e interpretar a los griegos» permite «comprender, reconstruyéndolo

[33] Véase «L'*Iliade* ou le poème de la force», OC II/3, p. 253.

[34] Th. R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991, p. 125.

[35] P. Savinel, «Simone Weil et l'hellénisme»: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (marzo de 1960), p. 122; citado en F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, París, 2007, p. 14. El libro de Rey Puente es la única monografía existente hasta la fecha sobre la relación de Simone Weil con la «fuente griega», un tema que el autor aborda aplicando la noción weiliana de «lecturas superpuestas» según los tres planos de «la necesidad», «el orden o la belleza del mundo» y «Dios». Sobre estos planos de lectura véase más abajo el capítulo 10 «La necesidad y el Bien».

[36] Th. R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. 125. Es ilustrativo referir a este propósito la diferente posición de Simone Weil y de su hermano André en lo tocante al estudio de los griegos, tal como es evocada por Jacques Cabaud: «En lugar de entregarse a una crítica en profundidad de las fuentes, [Simone] prefería confiar en esa facultad adivinatoria que era su extraordinario poder de invención. Un día, a propósito de una cuestión de historia antigua, André exclamó: "Eso no está basado en nada". Simone le replicó: "Se basa en que es bello. Si es bello, debe ser verdadero"» (J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres 1942-43*, París, 1967, p. 29; citado en F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., pp. 199-200).

desde el interior, su propio discurso filosófico»[37]. No es extraño que las nociones centrales de su filosofía —«la necesidad, el bien, la fuerza, la armonía, la relación»[38]— se fueran perfilando en este constante trato con los griegos. Un trato original que no solo privilegiaba ciertos autores y obras, sino pasajes muy determinados de esos mismos textos[39], en un «proceso de apropiación y de diálogo con ellos»[40]. Pues solo desde una apropiación semejante (que antes que un conocimiento teórico implica una vivencia práctica) cabía a su entender «proponer remedios a las enfermedades de su tiempo». Como debería ya resultar claro, la «atención crítica [de Simone Weil] a los aspectos más sobresalientes de la crisis del mundo contemporáneo», toma «como cultura de referencia la sabiduría antigua»[41]. Pero no en la forma de un «retorno a Grecia» sino de un «ir hacia Grecia»[42], tal como da a entender esta temprana anotación de sus *Cuadernos*:

> Una civilización enteramente nueva. «Una vida grande: un sueño de juventud realizado en la edad madura»[43]. Grecia es la juventud de la humanidad. Pero la virilidad prometida por esta juventud, ¡ay!, esa no ha llegado[44].

---

[37] A. Ch. Peduzzi, «I Greci di Simone Weil»: *ACME — Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, vol. XXXIX, fasc. III (septiembre-diciembre de 1986), p. 49.

[38] *Ibid.*

[39] Tal es el caso, de manera señalada, de su lectura de Platón, como bien ha demostrado Michel Narcy, quien explora «la meditación de Simone Weil sobre Platón como *una determinada relación con el texto de este último*». «Estamos en presencia», escribe Narcy, «no tanto de una exégesis o de un comentario erudito como de una verdadera frecuentación de la obra de Platón […]: el Platón que le importa a Simone Weil es el representado, digamos incluso constituido, por un número definido de diálogos, hasta de páginas» (M. Narcy, «Le Platon de Simone Weil»: *CSW* V/4, pp. 250-251). Lo mismo cabe decir de la larga *frecuentación* (siempre mediada por la *traducción*) que hizo Simone Weil de determinados pasajes de la *Ilíada*, a partir de los cuales, como hemos señalado, construye su argumentación.

[40] F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 199.

[41] A. Ch. Peduzzi, «I Greci di Simone Weil», cit., p. 50.

[42] Como oportunamente observa F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 199.

[43] Como indican en nota los editores de OC VI/1, se trata de una cita no exacta de Alfred de Vigny, *Cinq-Mars* (cap. XX, «La Lecture»).

[44] OC VI/1, p. 95. La anotación es un poco posterior a los apuntes sobre la *Ilíada* más arriba citados.

Trasluce, por tanto, que el motivo que cabe englobar bajo el título del «espíritu de Grecia» (y que en la materialidad del trabajo de nuestra autora comporta la lectura, traducción, anotación, comentario e interpretación de un corpus definido de textos) tiene una relevancia eminentemente «política», pues se trata para ella en último término de pensar, de la mano de «los griegos», una nueva forma de civilización, de repensar y rehacer los fundamentos sobre los que quepa asentar la Ciudad occidental.

En el contexto de esa preocupación, la *Ilíada* adquiere para Simone Weil un valor paradigmático. «Toda la *Ilíada* está bajo la sombra de la más grande de las desgracias que quepa entre los hombres, la destrucción de una ciudad», escribe en su ensayo[45]. En este mismo sentido, en unas páginas posteriores, conocidas con el título de *Dios en Platón*[46], dirá de manera significativa:

> La historia griega comenzó con un crimen atroz, la destrucción de Troya. Lejos de gloriarse de este crimen como hacen de ordinario las naciones, ellos se atormentaron por su recuerdo como un remordimiento. De ahí tomaron el sentimiento de la miseria humana. Ningún pueblo ha expresado como ellos la amargura de la miseria humana[47].

---

[45] OC II/3, p. 249.

[46] Véase OC IV/2, pp. 73-130. Estos apuntes, de febrero-marzo de 1942, son la colección y el comentario de algunos textos seleccionados por Simone Weil, los cuales «le parecían los más bellos y los más reveladores del pensamiento griego», según palabras del padre Perrin (OC IV/2, p. 73).

[47] OC IV/2, p. 75. Y traduce a continuación unos versos de la *Ilíada* (XXIV, 527-533), que también cita en el ensayo, en los que Aquiles, en su réplica al suplicante Príamo, habla de los «dones funestos» de Zeus, y de la «espantosa necesidad» que persigue al desdichado que «no recibe atención ni de los hombres ni de los dioses». Aquiles es el héroe de la *Ilíada*, no por las cualidades que como guerrero lo hacen superior a todos los demás, sino por saber, como dirá un poco más adelante, que está «destinado a una muerte prematura» (v. 540). Véase la reflexión de Roberto Esposito en este mismo sentido: «Lo que distingue aquí al héroe no es ya la capacidad arendtiana de alzarse en la luz sino, antes bien, la conciencia de pertenecer a la noche: como el obrero de la fábrica golpeado por la desgracia, aplastado bajo su peso; he ahí por qué *La condición obrera* está llena de citas homéricas, empezando por ese verso en el que Héctor le recuerda a Andrómaca el poder de una necesidad invencible» (R. Esposito, «Le feu», cit., p. 185).

Lo que capta la atención de Simone Weil[48] es el carácter inaugural del acontecimiento narrado en la *Ilíada*: el hecho trágico de que es la guerra la que «inaugura el tiempo de la política e inevitablemente lo predetermina», de que «la política nace de un *pólemos* cuyo resultado es la destrucción de una *pólis*»[49]. Pero esa obertura violenta está incardinada en el desarrollo de la historia política de Occidente; para Simone Weil, «la política, esencialmente, no es más que guerra transferida a la ciudad, *pólemos* traducido en *stásis*»[50]. Aunque se trata de una visión ya presente en la joven alumna de Alain enfrentada a los poderes, su acendramiento explica la comprensión del Estado moderno como Estado totalitario en *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* y su concepción del derecho como «máscara de la fuerza» que formula en ese mismo ensayo. Por ello, la detenida exploración del «imperio de la fuerza» que hace Simone Weil en su texto sobre la *Ilíada* no está al servicio de una mera comprensión del poema épico como un documento del pasado[51], sino que obedece a una estrategia moral y política para entender la realidad inminente de la guerra.

---

[48] Como asimismo la atención de Hannah Arendt; véase R. Esposito, *El origen de la política*, cit., p. 28.

[49] *Ibid.*, p. 29. Esposito quiere hacerse cargo de este doble vínculo entre fundación y destrucción como origen de Occidente, del nudo que ata, desde el inicio de la civilización occidental, política y guerra.

[50] *Ibid.*, p. 74.

[51] Pensamos que hay que matizar el juicio de Simone Pétrement cuando afirma que «"La *Ilíada* o el poema de la fuerza" es uno de los raros artículos de Simone, entre todos los publicados por ella, cuyo tema no es directamente político y social ni se relaciona estrechamente con la situación existente en el momento en que lo escribió» (VSW II, p. 245). Es cierto que el ensayo sobre la *Ilíada* no pertenece ya a la producción articulista pegada a los acontecimientos políticos, pero no por ello su tema deja de ser, en una perspectiva más fundamental, eminentemente «político». Pero tampoco parece del todo correcta la pretensión opuesta de Thomas R. Nevin de que el ensayo «no trata de la Troya de Homero sino de lo que debería enseñarnos la guerra en el siglo XX. Su verdadero contexto no se halla en Ilión sino en Compiègne en junio de 1940» (*Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, cit., p. x). Sin duda es más provechoso percatarse de que la intención de Simone Weil es extraer una enseñanza acerca de los acontecimientos políticos del presente recurriendo a un espejo especialmente apto para desentrañar su sentido desde una perspectiva histórico-genealógica.

Un estudioso tan eminente como George Steiner ha señalado que la de Simone Weil es una «lectura perversa de la *Ilíada*»[52]. Pero al mismo tiempo, y aunque el campo en que hay que situar este ensayo no es el de la crítica literaria o la filología, la acribia de sus traducciones ha sido justamente alabada[53], y su intención —empezando por el audaz y rotundo íncipit del texto— probablemente fuera trastocar o «pervertir» lo que ella consideraba una lectura convencional del poema. De algún modo, el conjunto del ensayo viene a ser una demostración de esa frase que lo encabeza y lo sintetiza tan bien: «El verdadero héroe, el verdadero asunto, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza».

El tema (*sujet*) del poema queda pues determinado, desde el inicio del ensayo, como el verdadero «sujeto» de su acción. La *Ilíada* no es vista como el cantar de gesta protagonizado por los guerreros que aspiran a la gloria tomando parte en los «nobles hechos de los hombres»; la lectura de Simone Weil opera un desplazamiento en el que se juega toda su interpretación: es la fuerza la que somete a los hombres, no estos los que manejan la fuerza. Lo que se trata de exponer, entonces, son las modificaciones que padece el alma humana en sus relaciones con la fuerza, «arrastrada, cegada por la fuerza de la que cree disponer, doblada bajo la coacción de la fuerza que sufre».

El mecanismo por el que la fuerza ejerce sus efectos se resume de la siguiente manera: «La fuerza es lo que convierte en cosa a cualquiera

---

[52] G. Steiner, *Language and Silence*, Penguin, Harmondsworth, 1969, p. 26. El propio Steiner se pregunta en otro texto: «¿Es posible enmarcar su [de S. W.] profundamente sentida pero extravagante interpretación de la *Ilíada* como poema sobre el sufrimiento —una lectura casi ciega para la inmensa alegría y ferocidad de la guerra antigua que hace resplandecer la épica— dentro de las enseñanzas sobre la guerra de Alain?» (*Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*, trad. de M. Gutiérrez y E. Castejón, Siruela, Madrid, 1997, p. 173).

[53] Así escribe Simone Pétrement: «Como [Simone Weil] tenía especial cuidado en traducir verso a verso, respetando los encabalgamientos (un día me hizo observar que los poetas expresan a menudo tal o cual sentimiento a través del encabalgamiento), y como quería también conservar hasta donde fuera posible el orden de las palabras, traducir un solo verso solía llevarle media hora. El resultado muestra que el empeño en buscar esa exactitud valía la pena» (VSW II, p. 246). Los editores de la Obras Completas afirman que «no hay ningún artículo que Simone Weil haya trabajado tanto» y, por lo que hace a la traducción, señalan que «Simone Weil busca a la vez la exactitud y la belleza del ritmo. De ahí un esfuerzo constante por una traducción jamás perfecta a sus ojos» (OC II/3, pp. 308 y 306).

que le está sometido»[54]. Este poder de cosificar, de petrificar el alma, presenta distintas modalidades «prodigiosas». La primera es la capacidad de hacer de un hombre, literalmente, una cosa inerte al matarlo. Pero, porque puede matar, la fuerza puede, sin llegar a matar todavía, convertir de otro modo a un hombre en cosa: «Un hombre desarmado y desnudo sobre el que se dirige un arma se convierte en cadáver antes de ser tocado»[55]. Sigue estando con vida pero es, no obstante, una cosa; «todavía pensante, no puede ya pensar nada». «Extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma». Cuando un alma es privada de toda espontaneidad se confunde con las cosas; la presencia humana desaparece y el hombre «imita la nada». La invisibilidad es el estado que envuelve al ser humano que cae en la desgracia[56]. Hay otra forma de petrificación en vida, sin embargo, que no está circunscrita a un momento (como en el caso del que aguarda ser matado), sino que constituye una condición humana como tal: la esclavitud.

> Pero hay seres más desdichados que, sin morir, se han convertido en cosas para toda la vida. No hay en sus días ninguna holgura, ningún vacío, ningún campo libre para nada que proceda de ellos mismos. No son hombres que vivan más duramente que otros, situados socialmente por debajo de otros; es otra especie humana, un compromiso entre el hombre y el cadáver. Que un ser humano sea una cosa es, desde el punto de vista lógico, una contradicción; pero cuando lo imposible se ha hecho realidad, la contradicción se hace desgarro en el alma. Esta cosa aspira en todo momento a ser un hombre, una mujer, y en ningún momento lo consigue. Es una

[54] OC II/3, p. 227, igual que la cita anterior.

[55] OC II/3, p. 229, y las citas siguientes.

[56] Es lo que volverá a recalcar Simone Weil en un importante ensayo del periodo de Marsella, «El amor de Dios y la desgracia»: «La desgracia es ante todo anónima, priva a aquellos que atrapa de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente, y es el frío de esa indiferencia, un frío metálico, el que hiela hasta el fondo mismo del alma a todos aquellos a los que toca. Estos no encontrarán ya más el calor. Nunca más creerán que son alguien» (OC IV/1, p. 352). Véase al respecto el interesante trabajo de Joël Janiaud «Simone Weil, le malheur et l'invisible»: *Esprit* 387 (*Simone Weil, notre contemporaine*) (agosto-septiembre de 2012), pp. 131-143. Leemos ahí: «En la desgracia, el ser humano hace la experiencia de un orden del mundo que es indiferente a él, y que puede por eso mismo despojarle de su humanidad, llevarle al simple estatuto de objeto sobre el que se ejercen fuerzas» (p. 135). Véase a este respecto más abajo el apartado «El amor de Dios y la desgracia» (cap. 10).

> muerte que se dilata a lo largo de toda una vida; una vida que la muerte ha congelado mucho antes de suprimirla[57].

La condición del esclavo representa para Weil, desde su experiencia de fábrica[58], la encarnación misma de la desgracia. El esclavo ha sido despojado de toda vida interior y ha sido arrancado de los medios vitales de arraigo (hogar, patria, lengua, cultura, religión) que le nutrían como ser humano, vinculándole a un pasado y prometiéndole a un porvenir[59]. Se ve así condenado a una duración vacía de sentido, en la que la fuerza que lo sujeta («un poder perpetuo de vida y muerte»[60]) se le impone como si de una necesidad natural se tratase: «un imperio tan frío, tan duro como si fuera ejercido por la materia inerte».

No obstante, las operaciones de la fuerza descritas hasta aquí en el poema homérico no alcanzan todavía a desvelar el secreto último de la guerra. Pues, de acuerdo con su tema, lo que la *Ilíada* desvela es que «nadie posee verdaderamente la fuerza»:

> En la *Ilíada* los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes, por otro; no hay ahí un solo hombre que no se vea, en algún momento, constreñido a doblegarse bajo la fuerza[61].

Justamente, a la fuerza solo *se cree* poseerla, de ahí su capacidad de embriagar al vencedor, a quien la suerte ha concedido prevalecer por unos instantes: lo ciega, haciéndolo ir en su ansia más allá de todo límite y desdeñar todo logro determinado, entregándolo sin remedio al azar.

---

[57] OC II/3, p. 231.

[58] Joël Janiaud comenta en el artículo citado: «Esta palabra [«esclavo»] retorna a menudo bajo la pluma de la filósofa para describir la degradación social por excelencia, en una sociedad donde se supone que la esclavitud ya no existe y donde se supone que todo el mundo tiene los mismos derechos. Hay ahí quizá una hipérbole, una exageración voluntaria, pero hay también, sobre todo, una voluntad en Simone Weil de acentuar la distancia entre el discurso oficial y corriente y la realidad de la desgracia social» (p. 133).

[59] Como escribirá Simone Weil en 1943 en *L'Enracinement*: «Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual a través de los medios de los que forma parte naturalmente» (OC V/2, p. 143).

[60] OC II/3, p. 233, y la cita siguiente.

[61] OC II/3, p. 234.

Como señala James P. Holoka[62], es muy probable que Simone Weil tuviera presentes las advertencias de Tucídides sobre el papel desempeñado por la suerte en la guerra: «Meditad de antemano, antes de que ocurra, cuán grandes e incalculables son las alternativas de la guerra, porque esta, prolongándose, suele las más de las veces exponerse a los golpes de la fortuna […]. Cuando los hombres se lanzan a la guerra, se aplican primero a la acción, que es lo que deberían hacer en último lugar; y una vez que conocen la desgracia atienden ya a razones»[63]. Así, la fuerza hace recaer sobre los hombres su verdadera condena cuando estos no creen encontrar ya otra forma de librarse de la fuerza más que por el fatal recurso a ella. «Donde no hay lugar para el pensamiento, no lo hay para la justicia ni la prudencia», prosigue nuestra autora. «Por ello esos hombres armados actúan con dureza y como locos»[64]. «La tentación del exceso, que es casi irresistible», hace inconcebible «un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje»[65].

Pero esa necesidad implacable no solo se impone a los débiles. También los fuertes, en su dureza brutal, son petrificados por la fuerza: «Tal es la naturaleza de la fuerza. El poder que posee de transformar a los hombres en cosas es doble y se ejerce en ambos lados; petrifica de forma diferente, pero por igual, las almas de quienes la sufren y de quienes la manejan»[66]. La alternancia entre ímpetu y pasividad determina así el curso de los acontecimientos de la guerra, librados a un destino ciego.

Sin embargo, los griegos fueron capaces de leer un orden moral en ese destino que castiga «con rigor geométrico» el abuso de la fuerza. La Némesis, «alma de la epopeya» que se transmite a los trágicos, los pitagóricos, Sócrates y Platón, representa las nociones de límite, medida y equilibrio en la meditación sobre el comportamiento de los hombres[67].

---

[62] Véase su comentario y traducción del ensayo de Simone Weil: *The* Iliad *or the Poem of Force. A Critical Edition*, Peter Lang, Nueva York, 2003.

[63] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, introd., trad. y notas de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989, Libro I, cap. 78, pp. 85-86.

[64] OC II/3, p. 236.

[65] OC II/3, p. 240.

[66] OC II/3, p. 245.

[67] Recuérdese, una vez más, la importancia otorgada por Simone Weil en su artículo «No empecemos otra vez la guerra de Troya» (1937) a los «métodos elementales del pensamiento razonable», como ahí los denomina: «En todos los ámbitos parece que hemos perdido las nociones esenciales de la inteligencia, las nociones de lí-

De esta manera, la fuerza aparece como la gran niveladora que hace iguales a unos y a otros, ya sean vencedores o vencidos, atándolos a todos a la misma cadena de la necesidad.

Tal es la «extraordinaria equidad que inspira la *Ilíada*»[68]. Griegos y troyanos despiertan la misma piedad en el poeta. La «verdad de esta guerra», dice Simone Weil, es que los autores del poema «pudieron representársela a la vez como vencidos y como vencedores, y conocer así lo que nunca conocieron vencedores ni vencidos, cegados tanto unos como otros». Es en el tono de inconsolable amargura que baña el poema, y que ni desprecia ni ensalza, en el que se condensa para Simone Weil el «genio griego». El sentimiento de la miseria humana no vela la fuerza, sino que brota de su conocimiento:

> El que ignora hasta qué punto la fortuna variable y la necesidad tienen a toda alma humana bajo su dependencia no puede contemplar como semejantes ni amar como a sí mismo a quienes el azar ha separado de él por un abismo. La diversidad de constricciones que pesan sobre los hombres hace nacer la ilusión de que hay entre ellos especies distintas que no pueden comunicarse. No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo[69].

Esta es la conclusión que extrae Simone Weil de su lectura de la *Ilíada*. Una pieza clave en su revisión a contrapelo de la historia de Occidente, que emprende urgida por la cercanía de la guerra mundial. En esta revisión se tratará para ella, por una parte, de desmontar el prestigio de aquellos pueblos, romanos y hebreos, que se creyeron «sustraídos a la común miseria humana». Romanos y hebreos, que «han sido admirados, leídos, imitados en actos y palabras, citados siempre que había que

---

mite, medida, grado, proporción, relación, respecto, condición, vínculo necesario, conexión entre medios y resultados. Para atenernos a los asuntos humanos, nuestro universo político está poblado exclusivamente por mitos y monstruos…» (OC II/3, p. 52). Los términos recurrentes del vocabulario político están, según Weil, inflados, infatuados de irrealidad, son «palabras adornadas de mayúsculas» «que desempeñan el papel de Helena», que no son más que un motivo de antagonismo (*ibid.*, p. 51).

[68] OC II/3, p. 250, y la cita siguiente.

[69] OC II/3, p. 251.

justificar un crimen, durante veinte siglos de cristianismo»[70]. Por otra parte, de rastrear la descendencia del genio de Grecia, cuya «última y maravillosa expresión» fue el Evangelio, en un brote tardío y único, el «genio del país de Oc», ya en plena guerra mundial y en el contexto de la resistencia al invasor.

[70] OC II/3, p. 252.

Capítulo 7

UNA RELECTURA DE LA HISTORIA DE OCCIDENTE

La crítica del Estado es un motivo central que recorre todo el pensamiento de Simone Weil. Su análisis, a comienzos de los años treinta, de los que considera son los dos fenómenos sociales y políticos capitales de la época, el régimen soviético y el fascismo, señalaba como característica común de ambos el Estado burocrático, «una administración centralizada de la que depende por completo toda la vida económica, política e intelectual del país». La «máquina burocrática», decía ya entonces, «tiende, por su propia estructura, a la totalidad de los poderes», instaurando «una mezcla de devoción mística y de bestialidad sin freno; una religión del Estado que asfixiaría todos los valores individuales, es decir, todos los valores verdaderos»[1]. No pudo sorprender por tanto a nuestra atenta observadora la rápida evolución del régimen hitleriano.

Pero lo nuevo de su enfoque en los inicios de la guerra es ampliar la perspectiva del desarrollo del Estado totalitario, yendo a rastrear su origen en la propia historia de Occidente, en concreto (y sin dejar de tener muy presente la referencia a la Francia moderna), en el auge de la República romana como potencia imperial y en los mecanismos de la consolidación de su dominio universal. Bien es cierto que no era algo inédito una visión crítica semejante del imperialismo romano[2], pero la construcción de una analogía entre el sistema hitleriano y Roma, apuntalada por los testimonios de los historiadores antiguos, era una operación moralmente audaz. Con ella, Weil buscaba una ilustración contundente de su tesis de que —en contra de los lugares comunes dominantes— la barbarie nace justamente de la creencia cuasi religiosa con la que una colectividad se adhiere a su

[1] Véase para las citas el ensayo «Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?» (1933), OC II/1, pp. 264 y 274.

[2] Simone Weil conocía muy probablemente los libros contemporáneos de Léon Homo (*L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain*, 1925) y de Jérôme Carcopino (*Points de vue sur l'impérialisme romain*, 1934), que ponían en cuestión el sentido civilizador de las conquistas romanas. Véase a este respecto el artículo de Simone Fraisse «Simone Weil contre les Romains»: *CSW* III/1 (marzo de 1980), pp. 5-18, al que haremos referencia en el segundo epígrafe.

propia misión civilizadora. La reflexión de Simone Weil apunta así a la constitución de una filosofía de la cultura que discrimine lo que ella llamará falsa grandeza, ligada a la historia de la fuerza, de la grandeza auténtica, legible, por así decir, «entre líneas» en la historia de los vencedores. En el fondo de esta aspiración late el proyecto de crear las condiciones culturales de una civilización que no esté fundada en la adoración de la fuerza.

1. El hitlerismo como culminación del Estado moderno

La redacción del extenso ensayo *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* se sitúa en la segunda mitad de 1939[3], es decir, es contemporánea de la declaración de guerra y de los primeros meses de la llamada *drôle de guerre*[4]. Su composición se inscribe por tanto dentro del «programa para tiempo de guerra» esbozado en esa circunstancia por Simone Weil: «Estaba destinado a mostrar qué objetivo debían proponerse franceses e ingleses en esa guerra. / La clara conciencia del fin a perseguir dependía evidentemente de la idea que uno se hiciera de las causas profundas del conflicto», explica Simone Pétrement[5]. Es precisamente la indagación de las «causas profundas» de la guerra lo que, como hemos observado ya, caracteriza la reflexión de Weil. Solo penetrando los mecanismos de la fuerza que han determinado hasta el presente la historia de Occidente es posible, a sus ojos, comprender y encarar el nuevo desafío de dominación universal representado por el hitlerismo. Al mismo tiem-

[3] Véase el apéndice «Genèse de l'article sur Hitler» (OC II/3, pp. 301-303) para la fecha probable de su composición, su publicación (parcial) y los manuscritos y copias existentes.

[4] Literalmente, «guerra de broma». Este periodo de inactividad bélica, que transcurre entre la declaración de guerra (3 de septiembre de 1939) y el inicio de la ofensiva terrestre alemana en el frente occidental (10 de mayo de 1940), fue denominado *phoney war* («guerra de pacotilla») por los ingleses y *Sitzkrieg* («guerra de estar sentados») por los alemanes. Son meses también caracterizados en Francia por la economía de guerra y la propaganda (dirigida, como vimos, por Jean Giraudoux). Pero sobre todo se instala en ese tiempo una atmósfera de irrealidad que prolonga la parálisis posterior a los acuerdos de Múnich y que solo se disolverá con la repentina derrota. En un texto de la etapa de Londres (1943), «Reflexiones sobre la revuelta», Simone Weil señalará: «Lo que aplasta moralmente a Francia es el hecho de haber salido de la guerra casi antes de haber entrado en ella. La masa del pueblo francés no había asumido todavía la actitud de espíritu del combatiente en mayo de 1940. Un mes más tarde, Francia estaba fuera de la guerra» (EL, p. 109).

[5] VSW II, p. 238. Para el comentario del texto, véase *ibid.*, pp. 238-244.

po, como era usual en sus escritos históricos y políticos, también este ensayo responde a las incitaciones de su medio intelectual, en este caso, el círculo reunido en torno a la revista *Nouveaux Cahiers*[6].

Entre las cuestiones suscitadas por esta revista figuraba la preocupación ante la posibilidad de una deriva totalitaria de las democracias a raíz de la movilización para la guerra y de la consiguiente subordinación del conjunto de la vida pública y privada al interés hegemónico del Estado[7]. Pero será una propuesta algo posterior[8], que invitaba a filósofos y juristas a reflexionar sobre «La Europa de mañana», la que dé pie al ensayo de Simone Weil[9]. De cara a la reconstrucción de la Europa de posguerra importaba sobre todo determinar el lugar que podría corresponder a una Alemania derrotada en ese escenario. Es de esta cuestión de donde

---

[6] Simone Weil venía colaborando en *Nouveaux Cahiers* desde 1937. La revista dejará de publicarse en mayo de 1940. Solo llegará a ver ahí la luz la segunda parte del ensayo: «Hitler y la política exterior de la Roma antigua» (n.º 53, 1 de enero de 1940, pp. 14-21). La tercera parte («Hitler y el régimen interior del Imperio romano»), prevista para el número de febrero, fue censurada, sin duda debido a la posición crítica de Weil sobre la historia de Francia (en cuyo Estado centralizado, desarrollado por Richelieu, Luis XIV y Napoleón, ve un precursor del sistema hitleriano), y a su condena de los métodos empleados «para la conquista y la dominación de nuestro imperio colonial» («Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme» [1939], OC II/3, p. 213).

[7] En el contexto de una encuesta publicada por la redacción de la revista en el n.º 50, de agosto de 1939. Véase *Coraggio*, p. 225.

[8] En el n.º 51, de noviembre de 1939, que es el primero que se publica tras la interrupción debida a la declaración de guerra. Véase *Coraggio*, pp. 225-227.

[9] Además de Simone Weil, colaboraron, entre otros, el filósofo Jacques Maritain y los juristas Georges Scelle y René Cassin. Es significativo el título del trabajo de Maritain: «Primero necesitamos una renovación moral» (*Nouveaux Cahiers* 51 [noviembre de 1939], pp. 11-13), en el que aboga por recomponer tras la guerra «la sustancia entera de la civilización occidental» desde el primado de la ética sobre la política. Según comenta Domenico Canciani, a Maritain se le escaparía, sin embargo, «la raíz del profundo mal a causa del cual las naciones europeas parecen destinadas a recurrir periódicamente a la fuerza y a esa suprema prueba de fuerza que es la guerra» (*Coraggio*, p. 226 y nota 9). Maritain más bien ve en la guerra la ocasión de una regeneración para la paz o la prueba que permitiría una purificación de la civilización occidental, pasajeramente enferma. Vale la pena mencionar también los títulos de los artículos de Scelle: «A propósito del federalismo de posguerra», y de Cassin: «El Estado-Leviatán contra el hombre y la Comunidad humana», que presentan motivos comunes con la reflexión de Simone Weil. Sin embargo, como bien señala Canciani, ninguno de los demás autores «siente la necesidad de someter a discusión la explotación que también ejerce Francia en relación con su propio imperio colonial» (*Coraggio*, p. 227).

arranca la postura de nuestra autora en la primera parte del texto, titulada «Permanencia y cambios de los caracteres nacionales».

Hay dos maneras de concebir la guerra y la paz, afirma Weil, y por tanto dos políticas distintas entre las que se hace preciso elegir. O bien se asume que hay caracteres nacionales permanentes que determinan, por así decir *ab aeterno*, la belicosidad o la naturaleza pacífica de las naciones, o bien hay que entender que «el espíritu de las naciones cambia», en cuyo caso la finalidad de la política debería ser la creación de determinadas «condiciones de vida internacional que permitan que las naciones que son pacíficas lo sigan siendo, y que las que no lo son lleguen a serlo»[10]. Se impone, así pues, el examen de fórmulas tales como «la Francia eterna» o «la eterna Alemania», que alimentan el clima bélico con imágenes que bloquean el pensamiento y fomentan el carácter irreal de los conflictos[11]. Para este examen basta con echar una sucinta mirada a la historia de las naciones, que ofrece «ejemplos igualmente sorprendentes de permanencia y de transformaciones»[12]. En concreto, «el peligro de dominación universal» que supone en el presente la Alemania de Hitler no es algo nuevo en la historia de Occidente y, desde el primer ensayo logrado de una dominación de ese tipo, que Simone Weil halla —como se verá detenidamente— en el Imperio romano, ha conocido «sin diferencias considerables» notables precedentes[13]. Naturalmente, las dos naciones contemporáneas a las que el análisis de la autora presta especial atención son Francia, como valedora «eterna» de la paz y la libertad, y Alemania, como «eterna» promotora de la guerra y la opresión.

Ya en esta primera parte del texto se formula la tesis que lo vertebra en su conjunto y que, en las partes segunda y tercera, ilustrará eminentemente el caso de Roma: el espíritu de dominación encarnado por el

[10] OC II/3, p. 169.

[11] Una vez más se trata de apelar al análisis de los conceptos y a la aplicación de «los métodos elementales del pensamiento razonable» tal como mantenía Weil en «No empecemos otra vez la guerra de Troya» (1937), véase OC II/3, pp. 49-66.

[12] OC II/3, p. 169.

[13] Nuestra autora señala, en los cuatro últimos siglos de historia occidental, «tres amenazas graves de dominación universal; la primera vino de España, bajo Carlos V y Felipe II; la segunda de Francia, bajo Luis XIV; la tercera, también de Francia, bajo el Directorio y Napoleón. Las tres amenazas fueron rechazadas tras un horrible sacrificio de vidas humanas, y en los tres casos Inglaterra jugó el papel principal. Hoy esta vieja historia se reproduce, sin diferencias considerables» (OC II/3, p. 170).

hitlerismo procede de «la idea del Estado centralizado, el Estado como fuente única de autoridad y objeto exclusivo de devoción». Según Weil, el precursor inmediato del sistema hitleriano es, por tanto, el Estado moderno, o sea, el actor principal de la historia europea después de la Paz de Westfalia, cuando «Europa queda constituida por Estados soberanos que no reconocen autoridad superior, y que se encuentran sujetos a la lógica de la lucha por el poder entre ellos»[14]:

> El Estado concebido de este modo, inventado, por así decir, por Richelieu, llevado a un punto más alto de perfección por Luis XIV, a un punto todavía más alto por la Revolución, luego por Napoleón, ha encontrado hoy día su forma suprema en Alemania. Hoy nos causa horror, y este horror es justo; no olvidemos sin embargo que procede de nosotros[15].

O como afirmará de forma rotunda unas líneas más abajo: «hay analogía entre Hitler y Luis XIV» y «el verdadero, el primer precursor de Hitler desde la antigüedad es sin duda Richelieu»[16]. El régimen de Luis XIV merece, en opinión de Simone Weil, «por primera vez en Europa desde Roma, el nombre moderno de totalitario». Una constitución «totalitaria» del Estado que se plasmaría, según ella, en elementos definidores como «el rebajamiento de los espíritus y de los corazones», «la propaganda interior» y «el dominio del poder central sobre la vida de los particulares», en la política interior; al tiempo que «la política exterior procedía del mismo espíritu de orgullo despiadado, del mismo arte sagaz

---

[14] J. A. de Gabriel, «La formación del Estado moderno», en R. del Águila (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Trotta, Madrid, [4]2005, p. 43. Aportamos esta cita porque nos parece confirmar al menos la percepción de Simone Weil sobre la vinculación estrecha entre desarrollo del Estado moderno y guerra como permanente carrera por el predominio de unos Estados sobre otros. En la línea de la teoría del sociólogo británico Michael Mann, estudioso del surgimiento del Estado moderno como estructura de poder, el autor del mencionado trabajo escribe: «La guerra o su posibilidad, como escenario permanente del sistema de Estados europeos que llegará a su madurez en la Paz de Westfalia, propiciará el rápido avance de unos reinos cada vez más y mejor organizados, de carácter cada vez más *estatal*» (*ibid.*, p. 41). De manera significativa, «los reyes se hacen poderosos dentro de su reino gracias precisamente a su incapacidad para imponer una *pax* fuera de él» (*ibid.*, p. 40).

[15] OC II/3, p. 171.

[16] OC II/3, pp. 172 y 173.

de humillar, de la misma mala fe que la política de Hitler»[17]. La política de Luis XIV, lejos de equivaler a un mero despotismo personal, en realidad llevó a cabo el perfeccionamiento de la «invención» de Richelieu: el Estado como objeto de una devoción exclusiva,

> … la máquina anónima, ciega, productora de orden y de poder que conocemos hoy con este nombre [de Estado] y que algunos países adoran. Esta adoración implica un desprecio reconocido de toda moral y, al mismo tiempo, el sacrificio de sí mismo que acompaña de ordinario a la virtud[18].

Como había desarrollado Simone Weil en un proyecto de artículo ese mismo año, «Reflexiones para un balance»[19], el prestigio constituye la razón de ser del Estado, «pues el prestigio es verdaderamente una fuerza, incluso es quizá en último análisis la esencia de la fuerza»[20]. La preocupación por el prestigio del Estado exige un sacrificio absoluto, no admite concesiones a otros objetivos distintos de la existencia misma del Estado. Es esto lo que comprendió Richelieu, quien sabía que «la salvación de los Estados no está más que en este mundo», como recuerda la autora[21].

Puede decirse, por tanto, que es la forma del Estado como tal, en la medida en que supone una concentración y dirección de los mecanismos

---

[17] OC II/3, p. 172. En 1943, en *L'Enracinement*, retomará Simone Weil esta idea: «El régimen de Luis XIV era ya ciertamente totalitario. El terror y las denuncias hacían estragos en el país. La idolatría del Estado, representado por el soberano, estaba organizada con una impudicia que constituía un desafío para todas las conciencias cristianas» (OC V/2, p. 207). No solo se sirve como fuente de las *Memorias* del duque de Saint-Simon, sino que lee este espíritu de la época en La Bruyère, en las cartas de Liselotte, cuñada de Luis XIV, o en *El misántropo* de Molière.

[18] OC II/3, p. 173. Véase también a este respecto *L'Enracinement* (OC V/2, pp. 205-206), donde comenta que la abnegación de Richelieu al Estado desarraigó a Francia. Y escribe asimismo: «El Estado es una cosa fría que no puede ser amada; pero mata y extingue todo lo que sí lo podría ser; por eso se está forzado a amarlo: no hay nada más que él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos» (*ibid.*, p. 204).

[19] «Réflexions en vue d'un bilan», de primavera o verano de 1939 (OC II/3, pp. 99-116).

[20] OC II/3, p. 103. Véase más arriba el apartado «El final del pacifismo» (cap. 4).

[21] Fórmula que recoge en una anotación de sus *Cuadernos*, véase OC VI/2, p. 419. La cita exacta de las *Memorias* de Richelieu es la siguiente: «La salvación de los hombres se realiza definitivamente en el otro mundo […]; pero los Estados no tienen ninguna subsistencia después de este mundo, su salvación es presente o nula» (véase OC V/2, p. 205, n. 1).

del poder social, la que comporta, para Weil, un principio de totalitarismo[22]. Pero no solo en el sentido de la omnímoda extensión de la racionalidad «instrumental», gracias a la cual el Estado moderno construye un dominio técnico-pragmático sobre las vidas de los hombres[23]. La peculiaridad del análisis de nuestra filósofa radica, por el contrario, en señalar que los procesos de racionalización —constitutivos de manera eminente de la forma de vida social encarnada por el Estado moderno— obedecen, en último término, a una lógica que no es «racional», por cuanto no atiende como norma a un cálculo de medios y fines. La «lógica totalitaria», tal como es puesta de manifiesto por Weil, opera más bien —en palabras de Roberto Esposito— como un «doble procedimiento combinado de desrealización de lo existente y de construcción ideológica de un mundo tan artificial que convierte lo real en increíble»[24]. Es justamente, en términos de la autora, la acción conjunta de la «propaganda» y la «fuerza» —como observa a propósito de Roma en el ensayo sobre el hitlerismo— lo que define el totalitarismo del Estado:

> La propaganda y la fuerza se sostenían mutuamente; la fuerza volvía a la propaganda casi irresistible impidiendo en gran medida que se osara resistir a ella; la propaganda hacía penetrar por todas partes la reputación de la fuerza[25].

El Estado tiende por la propia necesidad de su desarrollo —en la medida en que su más poderosa razón de ser es el dominio universal

---

[22] Como señala Michel Narcy, «… si el concepto de totalitarismo tiene [en Simone Weil] como función negar al régimen hitleriano todo carácter inédito, no es para designar con la ayuda de ese concepto una forma pervertida del Estado. Al hacer de la primacía absoluta del Estado, del poder atribuido al Estado en cuanto tal, el peligro político mayor, Simone Weil pretende mostrar que el totalitarismo despunta en todo Estado, aunque fuera democrático. […] el verdadero contenido de esta teoría [del poder totalitario] en Simone Weil es hacer ver el totalitarismo como 'un fenómeno inherente […] a la estructura del Estado moderno'» (M. Narcy, «Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée», cit., p. 422).

[23] En el sentido, pues, del racionalismo occidental moderno cuya especificidad fuera estudiada por Max Weber: «un estilo de vida metódico-racional que será funcional para el desarrollo de los dos factores constituyentes de la modernización social: la economía capitalista y el Estado moderno» (Y. Ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, 1996, p. 25).

[24] R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 15.

[25] OC II/3, p. 196.

de la fuerza— a instaurar una atmósfera de irrealidad análoga a la que impera en la «guerra ilimitada», donde «ya no puede haber objetivos de guerra», «una catástrofe total, que exigirá de todos los esfuerzos postreros, los supremos sacrificios, y corre el riesgo de no terminarse más que tras un agotamiento completo del vencido y un agotamiento casi igual del vencedor»[26]. La misma lógica sacrificial se le ponía de manifiesto a Simone Weil, ya desde sus primeras reflexiones sobre la guerra moderna, cuando veía en la preparación para la guerra la principal finalidad del complejo burocrático y económico del Estado[27].

Ahora bien, el secreto del Estado que el ensayo se esfuerza por desvelar, el resorte último que justifica la irrefrenable aspiración del Estado al dominio, es la pretensión de presentarse «bajo la forma de simulacro terreno del absoluto»[28] o, como la misma Weil lo formulará también, en forma de sucedáneo (*ersatz*) del bien[29]. Es lo que explica con claridad Roberto Esposito al definir el mal en política: «El mal es esencialmente tal, no cuando se opone al bien, sino cuando lo imita hablando en su nombre, con su lenguaje, con su voz. Cuando se opone al mal *como* bien absoluto: su perfecta *mímesis*. ¿No ha sido esta mímesis el mal político por excelencia?»[30]. Esto es lo que sucede cuando el Estado, bajo la figura del sacrificio que exige a sus súbditos, hace que estos remeden la virtud moral, o cuando los dirigentes del Estado se consideran los máximos exponentes de esa misma abnegación (como veíamos en el caso de Richelieu). El totalitarismo se resumiría así, para Simone Weil, en la idolatría del Estado, o mejor, en la concepción del Estado como objeto de idolatría. Ahí reside sin duda el riesgo interpretativo que corre su lectura: reconocer en toda forma de poder político centralizado, y más en concreto, en la misma «estructura del Estado moderno» —como dice en el ensayo sobre

---

[26] Como escribe en «Reflexiones para un balance» (OC II/3, p. 102).

[27] Véase más arriba el apartado «Opresión y guerra» (cap. 2).

[28] R. Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., p. 15.

[29] Valgan estas afirmaciones entresacadas de su «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea», remitido en julio de 1942 a Maurice Schumann y que tendremos ocasión de comentar más adelante en este trabajo: «No es que el hitlerismo merezca el nombre de religión. Pero sin ninguna duda es un sucedáneo (*ersatz*) de religión, y esa es una de las principales causas de su fuerza», o también: «Nuestros enemigos están siendo empujados hacia adelante por una idolatría, un sucedáneo (*ersatz*) de fe religiosa» (EL, pp. 191 y 192).

[30] R. Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Trotta, Madrid, 1996, p. 155.

el hitlerismo—, una deriva totalitaria; sorprender detrás de todo poder político instituido la inextinguible lucha por el poder que muy en el fondo lo sustenta y lo condena. En este sentido, y a diferencia por ejemplo de Hannah Arendt, el fenómeno totalitario no se define para nuestra filósofa por su excepcionalidad histórica frente a otras formas de opresión política. El totalitarismo sería para ella, por el contrario, inseparable de la historia misma de Occidente: el mal inscrito consustancialmente en el decurso de la civilización europea[31]. Tal es la perspectiva que adopta su relectura de la historia de Roma como civilizadora de Europa.

2. «Roma, único objeto de mi resentimiento»[32]

Como ha señalado Simone Fraisse, «el rechazo de Roma es central en la obra de Simone Weil»[33]. Este rechazo se basa en una concepción de la historia occidental en la que Roma representaría la expresión más cumplida del imperio de la fuerza y de la subordinación de todos los resortes políticos, sociales, culturales y religiosos al único propósito de

[31] Es interesante observar cómo Simone Weil desplaza la noción de «totalitario» (surgida precisamente en el contexto de la Europa de entreguerras) de su ámbito histórico-político de estudio habitual, el Estado fascista y el Estado nacionalsocialista, primero, y el Estado del socialismo real, después (y que la propia Weil fue de los primeros en reconocer; véase más arriba el capítulo «Revolución, opresión social y guerra»), a una «lógica» «que ha causado todas las destrucciones en masa con que está manchada la historia antigua y moderna» y «precisamente en su dimensión política constitutiva», en palabras de R. Esposito (*El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, cit., pp. 17 y 18).

[32] Sobre el verso del *Horacio* de Corneille que sirve de título a este epígrafe, véase más abajo la nota 40.

[33] Su artículo «Simone Weil contre les Romains», cit., se abre con esta constatación. La autora prosigue afirmando que este rechazo «está en el corazón de su [de S.W.] visión de la historia, [y es] una pieza indispensable en su ética personal, una elección existencial aparecida muy pronto y confirmada por su cultura histórica» (*ibid*., p. 5). También menciona la anécdota, narrada por Simone Pétrement, del miedo experimentado por la pequeña Simone, a los tres años, ante las ilustraciones de romanos en un libro infantil (VSW I, p. 22). Subrayemos que la revisión que hace Weil del papel de Roma para el decurso de la civilización occidental se funda justamente en una lectura de la historia que supone una escala de valores, una «ética», y que la urgencia «existencial» de poner en obra esos valores a través de una acción de guerra en la que interviniera en persona fue para ella una prioridad absoluta.

una dominación universal. Roma ocupa en este sentido, para Weil, una posición de excepción en el conjunto de las culturas como la única civilización carente de toda inspiración sobrenatural, ajena a cualquier forma de orientación hacia un bien trascendente a este mundo. Es también, por ello, el prototipo de la civilización generadora de desarraigo, en la medida en que el arraigo —una noción clave en la filosofía de la cultura de la última Simone Weil— significa la existencia de mediaciones, de puentes, que ligan la vida de una colectividad humana a la eternidad[34]. El juicio de nuestra autora en este punto es tajante. Así escribe en *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*:

> Roma abolió por la fuerza las diferentes culturas de la cuenca mediterránea, salvo la cultura griega, a la que relegó a un segundo plano, e impuso en su lugar una cultura subordinada casi por completo a las necesidades de la propaganda y de la voluntad de dominación. De ese modo, el sentido de la verdad y de la justicia fue casi irremediablemente falseado y permaneció así[35].

Más tarde, en *L'Enracinement*, al tratar del desarraigo —que considera «de lejos la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, porque se multiplica por sí misma»—, declarará:

> Los romanos eran un puñado de fugitivos que se aglomeraron artificialmente en una ciudad; hasta tal punto privaron a las poblaciones mediterráneas de su vida propia, de su patria, de su tradición, de su pasado, que la posteridad los ha tomado, ateniéndose a su propio testimonio, por los fundadores de la civilización en esos territorios[36].

---

[34] Apuntamos aquí ideas que pertenecen a la filosofía política última de Simone Weil, cuya más cumplida expresión es el escrito conocido como *L'Enracinement* (1943). Véase más abajo la perspectiva final «Una política de la atención».

[35] OC II/3, p. 212. Véase también los términos equivalentes en que retoma y abunda en este juicio, tres años después, en *L'Enracinement*. Así, por ejemplo: «Los romanos, nación atea y materialista, aniquilaron los restos de vida espiritual en los territorios que ocuparon por medio del exterminio; solo adoptaron el cristianismo vaciándolo de su contenido espiritual», o también: «Los romanos creían ser elegidos, pero únicamente para una dominación terrestre. El otro mundo no les interesaba» (OC V/2, pp. 361 y 218, respectivamente).

[36] OC V/2, pp. 146-147. A continuación añade estos otros dos juicios: «Los hebreos eran esclavos evadidos que exterminaron o redujeron a servidumbre a todas las pobla-

Simone Weil es consciente de que esta visión va a la contra de la valoración generalmente extendida sobre Roma como civilizadora de Europa y transmisora de los valores de la cultura «greco-latina», del clasicismo y del humanismo. Como afirma, «estamos acostumbrados a ponernos en el lugar de los romanos», y por ello se requiere «un esfuerzo de crítica continuo para valorar de manera equitativa la política de Roma»[37]. Sucede, sin embargo —y la mostración de esto es el principal propósito del ensayo sobre los orígenes del hitlerismo— «que es nuestro enemigo el que representa el papel de Roma», pero que no nos percatamos de «la analogía entre el sistema hitleriano y la antigua Roma». Toda la argumentación de Simone Weil se encamina a hacer ver esta analogía.

El motivo de que «no sea de inmediato evidente a nuestros ojos es [que] casi hemos aprendido a leer en Corneille y en el *De Viris*». Como recuerda Simone Fraisse, el *De Viris*[38] era, «desde el siglo XVIII, el libro básico para la enseñanza del latín» y un «panegírico constante de los vencedores triunfantes»[39]. Por lo que hace a Corneille, la propia Simone Weil recitaba de niña, junto con su hermano, sus versos y los de Racine, y parece que sentía predilección por las imprecaciones de Camila contra Roma contenidas en el *Horacio* de Corneille[40]. Es significativo que,

---

ciones de Palestina. Los alemanes, en el momento en que Hitler se adueñó de ellos, eran en realidad, como este no dejaba de repetir, una nación de proletarios, es decir, de desarraigados» (p. 147).

[37] OC II/3, p. 181.

[38] *De Viris illustribus urbis Romae a Romulo ad Augustum* (París, 1779), de Charles François Lhomond, profesor de lengua y literatura latinas. Como señala J. M. Ruiz Vila, compuso el *De Viris* «preocupado no solamente por mejorar el latín de sus alumnos sino también por su correcta educación, meta para la cual los modelos de comportamiento romanos le servirían de gran ayuda» («Fuentes historiográficas latinas del *De Viris illustribus urbis Romae*»: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 16 [1999], p. 424).

[39] «Simone Weil contre les Romains», cit., p. 6.

[40] Véase VSW I, p. 35. Estrenada en 1640, la tragedia *Horacio* fue escrita por Pierre Corneille en homenaje a Richelieu. En ella, Horacio sacrifica a su hermana Camila y a su amigo Curiacio, prometido de Camila, en aras de la razón de Estado, que se impone al amor. Las palabras que Camila dirige contra Horacio, antes de morir a manos de este, son una condena de Roma, que honra a los que sirven a su grandeza: «Roma, único objeto de mi resentimiento, / Roma, a quien tu brazo acaba de inmolar a mi amante, / Roma, que te vio nacer y a la que tu corazón adora, / Roma, en fin, a la que odio porque ella te honra» (V, 1301-1304). Aunque la obra acabe ensalzando al vencedor insolente, y quepa decir que «Corneille, como los escritores de su época, pone por delante a los

más allá de las lecturas habituales en la enseñanza de la época (César, las *Historias* de Tito Livio o la *Eneida* de Virgilio), Simone Weil traiga a colación en su ensayo el testimonio de historiadores de origen griego (Polibio, Diodoro Sículo, Apiano), cuyos relatos prestan atención a los pueblos vencidos por Roma y no pretenden ser una glorificación de las conquistas romanas[41]. El periodo elegido por Simone Weil para ilustrar «la política exterior de la antigua Roma», los siglos III y II a.C., es el de la expansión de la dominación romana en la cuenca mediterránea. Como escribe Simone Fraisse, «lo que la afecta es la guerra y la colonización, la aniquilación o la esclavización de un pueblo por un vencedor despiadado, lo que ofrece una comparación con la ferocidad y la perfidia de Hitler»[42].

La lectura de los hechos narrados por los historiadores le permite a Simone Weil exponer «el arte de los romanos», su maestría en «manejar a su antojo los sentimientos de los hombres»[43], su capacidad para el cálculo, la premeditación y la perfidia, y su habilidad para hacer uso de la crueldad como medio de «elevar el prestigio»[44]. Pues el prestigio constituye el verdadero resorte de la política de Roma:

> El primer principio de la política romana, a partir de la segunda victoria sobre Cartago, e incluso antes, fue mantener el más alto

---

romanos», sin embargo, como señala Simone Fraisse, «por ser dramaturgo, sabe también presentar el punto de vista de los vencidos. Su influencia es por tanto ambivalente» («Simone Weil contre les Romains», cit., p. 6). Así y todo, la valoración de Simone Weil en *L'Enracinement* no admite atenuaciones: «Corneille hizo bien al dedicar su *Horacio* a Richelieu, y al hacerlo en términos cuya bajeza corre parejas con el orgullo casi delirante que inspira la tragedia. Esta bajeza y este orgullo son inseparables, como se ve claramente hoy en día en Alemania» (OC V/2, p. 228).

[41] Entre los acontecimientos evocados, Simone Weil destaca «la desgracia de Cartago», el «efecto más horrible de la perfidia romana», «en que una civilización que, gracias a la influencia de Oriente y de Grecia, era sin duda al menos tan brillante como la civilización latina, fue aniquilada para siempre y sin dejar rastro» (OC II/3, p. 183). También recuerda la dominación de Grecia, «reducida a un régimen colonial» (p. 190), la toma de Cartagena o el asedio y la exterminación de Numancia.

[42] «Simone Weil et les Romains», cit., p. 9.

[43] OC II/3, p. 182.

[44] De la crueldad como «instrumento incomparable de dominación» escribe Simone Weil que, «al ser ciega y sorda como las fuerzas de la naturaleza, y clarividente y previsora como la inteligencia humana, por esta alianza monstruosa paraliza los espíritus bajo el sentimiento de una fatalidad» (OC II/3, p. 186).

> grado de prestigio en toda circunstancia y sin importar a qué precio. Es imposible ir de otra manera desde una cierta cantidad de poder hasta la dominación universal; pues un solo pueblo no puede dominar a muchos otros por las fuerzas de las que realmente dispone[45].

El prestigio resulta ser la forma de dominio más eficaz, pues impone a los dominados la ilusión de que su derrota y su sometimiento son una consecuencia justa del derecho del vencedor, «dueño legítimo que castiga la rebelión»[46]:

> Los romanos fueron los primeros, hasta donde puede saberse, que formaron seriamente la idea de un pueblo destinado a tal misión; es incluso la única idea original que fueron capaces de formar. Su mejor formulación se encuentra en Virgilio: «Tú, romano, ocúpate de regir soberanamente las naciones». Si un pueblo es señor por naturaleza, todos los que no quieren obedecerle son esclavos rebeldes y deben ser considerados y tratados como tales[47].

Es este uno de los pasos más lúcidos de todo el ensayo: el reconocimiento de que, para ejercer un dominio incontestable, «hay que estar realmente convencido de que uno tiene siempre razón, de que uno posee no solamente el derecho del más fuerte, sino también el derecho puro y simple, y esto incluso cuando ello no así para nada»[48]. La fuerza despliega toda su esencia no cuando se ejerce como fuerza bruta que transgrede un derecho ajeno, sino solamente cuando se presenta envuelta en una razón que la «justifica» y a la que la fuerza, por su parte, hace irresistible. Es la visión del derecho como máscara de la fuerza, una relación que Weil acentuará en sus últimos escritos en favor de la justicia entendida como atención[49]. Están equivocados los que pretenden que «la fuerza sola es

---

[45] OC II/3, p. 191.

[46] OC II/3, p. 193.

[47] OC II/3, p. 192.

[48] OC II/3, p. 194.

[49] Así en «La persona y lo sagrado» sostendrá que la noción de derecho viene de Roma, es decir, que lleva la marca de origen de la fuerza. Como afirma Tommaso Greco, «cuanto más se intensifica la reflexión [de Simone Weil] sobre la fuerza tanto más se debilita su confianza en el derecho, y su atención se vuelve hacia la justicia y su dimensión sobrenatural» (T. Greco, *La bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Turín, 2006, p. 27; véase en especial los capítulos segundo y tercero, «La

suficiente para tener razón», pues «necesita cubrirse de pretextos plausibles». Ahora bien, aunque esos pretextos estén «manchados de contradicción y de engaño», «son no obstante lo suficientemente plausibles cuando son los del más fuerte»[50]. Por ello, es asimismo errónea la creencia de que una causa seguirá siendo vista como justa con independencia de que haya sido vencida y de que la justicia podrá prevalecer en la historia a pesar de la fuerza. La consideración de la historia como una «compilación de declaraciones hechas por los asesinos en relación con sus víctimas y consigo mismos»[51] —a la que ya hemos tenido ocasión de referirnos[52] y de la que trataremos con más detenimiento— es la convicción que moviliza la estrategia de Simone Weil encaminada a construir una «contra-historia».

La política de prestigio de Roma revela una «satisfacción colectiva de sí mismos», una conciencia completamente impenetrable a la verdad, «un envilecimiento del corazón y del espíritu que impide el pensamiento»[53]. Tal es la única religión de Roma: la adoración de la grandeza del Estado, «único objeto de las aspiraciones espirituales»[54], lo cual —como queda dicho— es la esencia del Estado totalitario según nuestra autora.

> Los romanos nunca tuvieron otra religión, al menos a partir de sus grandes victorias, que la de su propia nación en tanto que señora de un imperio. Sus dioses no eran útiles más que para mantener y acrecentar su grandeza; no hubo jamás una religión más extraña a toda noción del bien y de la salvación del alma…[55].

Queda por saber, entonces, si es pensable otra especie de grandeza que no sea la que ha venido heredada de los romanos, ha adquirido una nueva pujanza con el Estado moderno y se ha transmitido directamente al hitlerismo… a través de nosotros. Una cuestión que, para Weil, atañía de

---

forza della legge» y «Tra forza e giustizia», pp. 21-32 y 33-44, respectivamente). Sobre la atención y la justicia véase más abajo el apartado «Lectura, decreación y justicia: la atención creadora» (cap. 11).

[50] OC II/3, p. 194.

[51] Valga recordar aquí la famosa definición contenida en *L'Enracinement* (OC V/2, p. 291).

[52] Véase más arriba el apartado «La barbarie: un carácter permanente de la naturaleza humana» (cap. 5).

[53] OC II/3, p. 195.

[54] OC II/3, p. 207.

[55] OC II/3, p. 208.

manera especial al futuro de Europa, en la medida en que las relaciones entre los hombres no hubieran de pasar inevitablemente por los Estados, los cuales, en vista de su propia pervivencia, «continuarán organizando sistemáticamente y periódicamente la masacre mutua de sus súbditos»[56]. Tal será uno de los cometidos de su última reflexión: pensar la constitución de «poderes legítimos», «por debajo del Estado» y «por encima de los individuos», que integren «un cierto federalismo» como fundamento del «orden internacional», «no solo entre las naciones, sino en el interior de cada gran nación»[57].

3. Contra el espíritu histórico

La aparente paradoja que plantea la visión de Roma propugnada por Simone Weil es que «solo un Estado sumamente civilizado, pero bajamente civilizado, si puede uno expresarse así, como fue Roma, puede ocasionar en aquellos a los que amenaza y en aquellos a los que somete esa descomposición moral que no solo quiebra de antemano toda esperanza de resistencia efectiva, sino que rompe brutal y definitivamente la continuidad de la vida espiritual, sustituyéndola por una mala imitación de vencedores mediocres»[58]. En la medida en que el proceso de la civilización tiende de manera hegemónica a la implantación de relaciones de fuerza y al desarrollo de nuevos mecanismos de dominación, sus formas más altas no constituyen, en realidad, sino formas más complejas de barbarie.

Recordemos que esta misma cuestión ya ocupaba a Weil en sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, donde se refería a esa «locura fundamental» en que consiste la permanente lucha por el poder que, inscrita en toda la historia humana, hace de ella una sucesión de modos de opresión en los que la «humanidad viva» es rebajada «a ser la cosa de cosas inertes»[59]. La tarea ahí formulada de analizar el mecanismo

---

[56] OC II/3, p. 219. Sobre Europa y su futuro en el pensamiento de Simone Weil, un tema ligado como observa Emilia Bea «a una preocupación ininterrumpida por la cuestión colonial», véase *Memoria*, pp. 279-284. Véase también E. Bea, «Simone Weil: una reflexión sobre Europa desde la resistencia»: *Anuario de Filosofía del Derecho* VII (1990), pp. 531-541.

[57] OC II/3, p. 217.

[58] «Réflexions sur la barbarie» (OC II/3, p. 224).

[59] OC II/2, p. 58.

de la opresión social, de «comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma, en virtud de qué podría quizá, teóricamente, desaparecer», desembocaba en el esbozo de las condiciones de un trabajo no servil, esto es, en la respuesta al problema de «si es posible concebir una organización de la producción que, aunque sea incapaz de eliminar las necesidades naturales y la coacción social que de ellas deriva, permita, al menos, que se ejerzan sin aplastar los espíritus y los cuerpos bajo la opresión»[60]. Este «bosquejo teórico de una sociedad libre» es pensado por nuestra filósofa (en analogía quizá con las ideas regulativas kantianas y en una inspiración platónica) en términos de ideal, el cual proporciona, en su calidad de límite de la experiencia, una orientación y una valoración sobre la realidad existente[61], pues el ideal sirve «de punto de referencia para el análisis y la apreciación de las formas sociales reales»[62]. Partiendo de las relaciones de producción, este «nuevo método de análisis social» estudiaría los modos de producción «en función de las relaciones entre el pensamiento y la acción»[63]. Por lo tanto, el criterio de análisis no podría ser histórico, en el sentido de suponer una evolución de la humanidad «desde las formas menos conscientes a las formas más conscientes de la producción», pues la noción de progreso «no puede más que extraviar al espíritu cuando se estudia el pasado». La idea de progreso debe ser sustituida por «la noción de una escala de valores concebida fuera del tiempo»[64].

La misma idea guía la argumentación de las «Reflexiones sobre la barbarie», que, en palabras de Fernando Rey Puente, «presentan una dis-

[60] OC II/2, pp. 47 y 46.

[61] El único modo de renunciar al sueño vano de la libertad pasa justamente, según Simone Weil, por la decisión de concebir la libertad para así determinar las condiciones concretas de su realización: «Lo que hay que procurar representarse claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que nuestra condición actual; pues lo mejor solo es concebible por lo perfecto. Solo podemos dirigirnos hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia del sueño, tiene relación con la realidad; permite, a título de límite, ordenar las situaciones, reales o realizables, del valor menor al más alto» (OC II/2, p. 72).

[62] OC II/2, p. 86.

[63] OC II/2, p. 86. «En resumen, la sociedad menos mala es aquella en la que el común de los hombres se encuentra con más frecuencia en la obligación de pensar al actuar, tiene las mayores posibilidades de control del conjunto de la vida colectiva y posee la mayor independencia» (OC II/2, p. 89).

[64] OC II/2, pp. 86 s.

cusión muy detenida sobre la filosofía de la historia tal como fue pensada por Simone Weil»[65]. Ahí, tras descartar como erróneas tanto la creencia de que el curso histórico traería consigo un aumento de la barbarie como la visión contraria de que la historia humana consistiría en el progreso de la civilización, y una vez enunciado el principio sobre la barbarie como «carácter permanente y universal de la naturaleza humana», cuyo mayor o menor desarrollo estaría en función de la distribución de fuerzas en una sociedad dada, Simone Weil comenta:

> Esta visión, si se la pudiera estudiar con suficiente seriedad como para darle un contenido claro, permitiría al menos en principio situar toda estructura social, sea estable o pasajera, en una escala de valores, a condición de que se considere la barbarie como un mal y su ausencia como un bien[66].

La «escala de valores», aun referida siempre a determinadas formaciones sociales[67], es independiente de los acontecimientos históricos, no resulta del juicio de la historia; por el contrario, permite juzgar la historia; es, en este sentido, atemporal, «eterna». Así leemos también en la «Conclusión» de *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo* en defensa de la analogía entre Roma y el hitlerismo:

> Vanamente se intentaría disminuir el alcance de tales analogías sosteniendo que la moral cambia, y que actos que eran excusables o admirables en otro tiempo han llegado a ser inadmisibles. Ese tópico no puede sostenerse. Nada permite creer que la moral haya cambiado nunca. Todo lleva a pensar que los hombres de tiempos más lejanos concibieron el bien, cuando lo concibieron, de una manera tan pura y tan perfecta como nosotros, aunque practicaran el mal y lo celebraran cuando triunfaba, exactamente como hacemos nosotros[68].

---

[65] F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, París, 2007, p. 46. Véase en la primera parte de esta obra en especial el capítulo 1, «La conception de l'histoire et la critique du progrès».

[66] OC II/3, p. 224.

[67] Téngase en cuenta la advertencia de Simone Weil de que «no es posible disponer en serie las diversas formas sociales sobre una escala así. Lo que se puede hacer es relacionar con semejante escala tal o cual aspecto de la vida social tomada en una época determinada» (OC II/2, p. 87).

[68] «Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme», OC II/3, p. 210.

Sería faltar a la «virtud de humanidad» admirar o excusar un acto de brutalidad cometido en el pasado, pues el hombre que juzga en el presente lo hace a partir de la misma idea de virtud que sirve de criterio para sus propias acciones.

> El hombre no está hecho de compartimentos, y es imposible admirar ciertos métodos empleados en otro tiempo sin hacer nacer en sí mismo una disposición a imitarlos desde el momento en que la ocasión hará fácil semejante imitación[69].

El rechazo del «espíritu histórico», es decir, de aquella posición que hace depender la verdad, el bien y la justicia del cambio histórico, es una constante en el pensamiento de Simone Weil. Especialmente acusada es su oposición a la noción de progreso, a la pretensión de encontrar la armonía en el devenir, que ella resume como «superstición de la cronología»: el contrasentido de pensar que lo más perfecto pudiera proceder de lo menos perfecto[70].

En sus escritos y notas de los años cuarenta Weil intensificará la búsqueda de una misma fuente de vida espiritual dispersa en momentos históricos y tradiciones religiosas distintas. Dicha indagación, equiparable a una «hermenéutica de las culturas»[71], supone no solo revisar la metodología histórica establecida[72], sino lo que podría llamarse nuestro

---

[69] OC II/3, p. 212.

[70] Simone Weil achaca al cristianismo «la noción de historia como continuidad dirigida», el «germen de Hegel y en consecuencia de Marx» (OC VI/3, p. 344). Una de las claves de la crítica de Simone Weil al marxismo es señalar la creencia «religiosa» de este en un crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas, en esa «perpetua aspiración a lo mejor» que Marx atribuyera a la materia pero que no es, a ojos de Weil, más que trasunto de «la corriente general del pensamiento capitalista; transferir el principio del progreso del espíritu a las cosas». También el socialismo hacía así del hombre «un simple instrumento de la Providencia», poniéndolo «al servicio del progreso histórico, es decir, del progreso de la producción» (véase *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, OC II/2, pp. 35-36).

[71] Véase F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., pp. 24 ss. Como señala Emilia Bea, «tal búsqueda no nace en ella [S. W.] de una inquietud puramente historiográfica, sino que […] es una de las dimensiones de su preocupación religiosa, para su conversión interior y para fundamentar una transformación radical del mundo contemporáneo» (*Memoria*, p. 157).

[72] Como comenta Robert Chenavier, «la escritura de la historia por los vencedores crea un desequilibrio de la reflexión, hay que restaurar el "equilibrio del pensamiento" lle-

mismo estado de conciencia histórico. Como se ha visto, la relectura de la vigencia histórica de la Roma antigua constituía un paso en esta vía. Frente a la noción de progreso, que invalida el pasado desde los supuestos logros del presente, se trata para Simone Weil de cultivar el respeto al pasado, en la convicción de que hay más eternidad en el pasado que en el presente[73]. Es así como, a su juicio, cabe hallar en el pasado histórico una inspiración, la cual no puede estribar en una repetición o una revivificación de lo ya sido, pues requiere, antes bien, un genuino esfuerzo de invención de nuevas condiciones de civilización que puedan albergar, en la vida material y espiritual, el contacto con el destino eterno —no histórico— del ser humano[74]. Tal era el propósito de su vuelta a los griegos (más bien, un «ir hacia» ellos), y tal será también la aspiración, ya camino del exilio, de su rememoración de la civilización del país de Oc.

---

nando los "agujeros" en los documentos. […] Lo que aquí está en juego es el trabajo interpretativo del documento. Hace falta una lectura de lo que está latente, de lo no dicho» («Les vertus d'une contre-histoire»: *CSW* XXXVI/3 [septiembre de 2013], p. 206). Sobre las dificultades de la concepción de la historia propugnada por Simone Weil y su controvertida valoración de las distintas civilizaciones, puede verse el capítulo «Contra la historia de los vencedores», en *Memoria*, en especial pp. 157-167.

[73] Como escribirá en 1943, en un texto sobre la colonización redactado para Francia Libre, «el pasado es indispensable, porque es el depósito de todos los tesoros espirituales. […] La pérdida del pasado equivale a la pérdida de lo sobrenatural» («À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français», EHP, p. 375).

[74] Así escribe Gilbert Kahn: «La atención dirigida a los modelos del pasado permanece un recurso esencial para recibir una nueva inspiración, pues las condiciones fundamentales de la civilización permanecen idénticas» («La notion de civilisation chez Simone Weil»: *CSW* VI/2 [junio de 1983], p. 95). Más adelante en este trabajo habrá ocasión de desarrollar la afirmación de G. Kahn en este artículo de que la noción de civilización establece un vínculo entre mística y política. Según R. Chenavier, Simone Weil entiende por civilización aquello «cuya inspiración perdura y puede descender en nosotros. La atención dirigida al pasado no debe tener otra razón: es un recurso [en el original francés: *ressource* y *recours*] para una inspiración nueva» («Les vertus d'une contre-histoire», cit., p. 206).

Parte Tercera

LA ATENCIÓN COMO RESISTENCIA A LA FUERZA

Capítulo 8

GUERRA Y RESISTENCIA ESPIRITUAL

1. Una etapa de un itinerario espiritual

La determinación de Simone Weil nada más entrar en vigor el armisticio es idear e intentar poner en práctica todos los medios a su alcance para continuar la lucha, con el propósito de tomar personalmente parte en ella. Tal es la forma que adoptará en adelante su compromiso político. En el escenario bélico de finales de 1940, después del súbito desmoronamiento de Francia, una resolución de este tipo significaba alcanzar Inglaterra para sumarse a la defensa de este único bastión superviviente contra el nazismo y de cuya resistencia parecía depender la suerte de la guerra[1]. Pero, aparte de esta consideración general de orden estratégico, en el caso particular de Weil semejante opción obedece, como tantas otras veces, a esa tendencia arraigada en su naturaleza que, en forma de «necesidad interior»[2], la lleva permanentemente a exponerse y buscar el «contacto» con la realidad; una implicación en la exterioridad del mundo con la que espera ponerse a salvo de toda ilusión interior, imaginaria[3].

---

[1] Véase VSW II, p. 276.

[2] Simone Weil emplea esta expresión en una carta a Simone Pétrement, del 7 de septiembre de 1941, donde se lee: «No tengo en mí energía para penar y sufrir más que cuando me empuja una necesidad interior a la que siento que no me puedo sustraer sin traicionarme a mí misma. Cuando a esta necesidad interior se añade una necesidad exterior, ¿qué potencia no adquirirá entonces? ¿No sientes cuánto me ayuda esta resolución a soportar las desgracias de este momento? Las fatigas de mi cuerpo y de mi alma se transformarán en alimento en medio de un pueblo que tiene hambre» (VSW II, p. 360).

[3] Valérie Gérard señala la importancia del «choque de lo real» para el pensamiento de Simone Weil a la vez como condición de posibilidad y como imposibilidad del mismo: «La filosofía de S. Weil es así un intento permanente de plantar cara a lo real a pesar del carácter insostenible de semejante lucidez» («Introduction» a la obra colectiva dirigida por ella *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2011, p. 10).

Así lo atestigua un borrador de carta[4] en donde reconoce que si quiere abandonar Francia no es para buscar refugio lejos de la guerra sino para resguardarse de su propia imaginación, algo que espera conseguir sumándose a los que todavía combaten y exponiendo su vida al lado de los que luchan en primera línea de frente: «Mi imaginación siempre funciona de manera bastante penosa para mí. El pensamiento de las desgracias o de los peligros en los que no tengo parte me llena de una mezcla de horror, de piedad, de vergüenza y de remordimientos que me hurta toda libertad de espíritu; la percepción de la realidad me libra de todo eso»[5]. Para Simone Weil, percibir la realidad significa en efecto, desde la decisiva experiencia del trabajo de fábrica, compartir la desdicha de los otros[6]. Esta participación en la desdicha común es la que, con acento sacrificial, resuena en la frase citada de la carta a Simone Pétrement: «Las fatigas de mi cuerpo y de mi alma se transformarán en alimento en medio de un pueblo que tiene hambre». Hambre y alimento que servirán de analogía con la que vertebrar, en el periodo final de Londres, la enumeración de las obligaciones hacia el ser humano y de las correlativas necesidades del alma[7].

La decisión de ir a Inglaterra y su correspondiente exposición de motivos son explícitamente tratadas por Weil en un breve escrito conocido como «Solicitud para ser admitida en Inglaterra»[8]. La «Solicitud»

---

[4] VSW II, pp. 283-284. El borrador, redactado al mes de su llegada a Marsella, estaba destinado a un antiguo compañero de *khâgne* y de la Escuela Normal Superior, Pierre Hourcade, a quien Simone Weil había escrito anteriormente solicitando su ayuda para obtener un visado para Portugal (otro sitio de paso, como debía serlo también en un principio Marsella, al igual que Marruecos o Argelia, destinos también sopesados por nuestra autora).

[5] VSW II, p. 283.

[6] Recuérdese también en este sentido su decisión de participar en la guerra civil española.

[7] Véase en *L'Enracinement*: «Es por tanto una obligación eterna hacia el ser humano el no dejar que pase hambre cuando se tiene la ocasión de socorrerlo. Al ser esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para elaborar la lista de los deberes eternos hacia el ser humano. […] Por consiguiente, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder a la lista de aquellas necesidades humanas que son vitales, esenciales, análogas al hambre» (OC V/2, p. 114).

[8] Véase «Demande pour être admise en Angleterre», OC IV/1, pp. 393-400. Este escrito, redactado entre febrero y abril de 1941, fue descubierto y publicado por Robert Mencherini (*CSW* XVII/4 [diciembre de 1994], pp. 327-362) junto con otros documentos pertenecientes a un dossier hallado en los archivos judiciales de Aix-en-Provence, espe-

—que prueba sus contactos con una organización clandestina dedicada a pasar combatientes y resistentes a Inglaterra— no solo constituye un documento valioso para conocer las formas de su compromiso durante la guerra, en concreto, sus vínculos con la Resistencia francesa tanto «interior» como «exterior» (la «Francia Libre» de Londres)[9], el cual viene así a corroborar la lectura de su pensamiento político de esta última etapa desde la clave de la resistencia contra el nazismo. Abundando en este punto, el presente texto puede ser visto, en palabras de Robert Mencherini, como «un alegato que describe un verdadero itinerario espiritual»[10]. Un itinerario espiritual, cabe precisar, que conduce en último término a una nueva concepción de lo político, a una refundación de la Ciudad a partir del lugar central atribuido en ella a la atención a la desgracia, en la cual justamente Simone Weil reconoce el corazón irreductible de la condición humana.

2. La eficacia moral de un símbolo

El objeto inmediato que se proponen las dos páginas manuscritas de la «Solicitud» es exponer las razones que avalan, a ojos de su autora, la demanda para ser admitida en Inglaterra. No solo desea «apasionadamente la victoria inglesa por el bien de Francia, de Europa y de la humanidad entera», sino que quiere «tener parte en los peligros y en los sufrimientos

---

cialmente los dos atestados de los interrogatorios a los que fue sometida Simone Weil por un comisario de policía y por un juez de instrucción militar (recogidos en OC IV/1, pp. 446-448). En el segundo de estos atestados afirma Simone Weil: «Estoy convencida, en efecto, de que solo Inglaterra puede salvar a Francia en las circunstancias actuales»; un poco más adelante declara su «simpatía por la cultura intelectual inglesa» desde la infancia y recalca que esa atracción ha alcanzado toda su fuerza «cuando Inglaterra ha tomado una posición clara contra las intenciones de dominación universal de Alemania» (*ibid*., pp. 447 y 448). Véanse también a este respecto los testimonios recogidos en *Expérience vécue*, p. 241, y en VSW II, pp. 325-326.

[9] R. Mencherini señala que la distinción entre estos dos ámbitos de la Resistencia, dada su natural imbricación, no es siempre fácil, pero que «la elección de una u otra opción en 1940-1941 tiene consecuencias muy prácticas e implica, por regla general, ya sea partir para Londres, ya permanecer en Francia» («Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?»: *CSW* XXXIV/2 [junio de 2011], p. 151, n. 4).

[10] «Simone Weil à Marseille et la “Demande pour être admise en Angleterre”»: *CSW* XVII/4, p. 348.

de las personas que luchan por una causa» que considera también suya. «Si los ingleses, por desgracia, resultaran vencidos —aclara— no deseo sobrevivir a tal derrota; si resultan victoriosos, lo que deseo, antes de asistir a esa victoria, es haber padecido por ella tantos sufrimientos y peligros como el que más. Este es mi deseo más ardiente»[11]. Pero no se limita a manifestar su disposición a «participar en cualesquiera trabajos útiles y peligrosos». Además de representar un testimonio revelador de la lectura que la propia Weil hace de su compromiso en la guerra (en el que no falta una significativa referencia retrospectiva a su participación en el frente de España[12]), la importancia política del documento reside en que contiene, tal es su verdadero núcleo, una breve presentación del conocido como «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea». Como es sabido, la única redacción más detallada del «Proyecto» que se ha conservado es la que posteriormente adjuntará Simone Weil a una carta a Maurice Schumann escrita desde Nueva York[13].

Cabe afirmar, pues, que en el fondo de la «Solicitud» late la intención de que este proyecto —concebido en mayo de 1940 con ocasión de la batalla de Flandes, pero que «la rapidez de los acontecimientos militares» habría impedido llevar a la práctica— encuentre ahora aplicación en el frente de batalla de Inglaterra como un elemento estratégico novedoso y clave en su defensa. Su oportunidad se justifica, a ojos de Weil, por «la extrema importancia del factor moral» puesta de manifiesto en los procedimientos empleados por las fuerzas alemanas en el curso de la ofensiva contra Francia. En este sentido se refiere al «efecto de descomposición»

---

[11] «Demande pour être admise en Angleterre», cit., p. 395.

[12] Los términos empleados aquí por Simone Weil para explicar su participación en la guerra civil española: «Los sentimientos que me empujaban eran los mismos que ahora; no podía soportar la imaginación de los sufrimientos y los peligros padecidos por personas que combatían por una causa con la que simpatizaba y no tener parte en ellos» (OC IV/1, p. 398), evocan en efecto las palabras de su carta a Georges Bernanos de 1938 (véase EHP, p. 221).

[13] Se trata de la carta del 30 de julio de 1942 (recogida en EL, pp. 185-187, e *ibid.*, pp. 187-195, el texto del «Proyecto»). El «Projet d'une formation d'infirmières de première ligne» se encuentra ahora también en OC IV/1, pp. 401-411, que es por donde citamos. Como afirman los editores de este volumen, a pesar de que esta última versión sea fruto de una revisión probablemente realizada después de la llegada a Nueva York, el texto «puede ser considerado un escrito de Marsella», por lo cual también lo tratamos aquí. No se conservan ni el primer manuscrito (de mayo de 1940) ni las copias distribuidas por Simone Weil durante su estancia en Marsella.

como objetivo de guerra prioritario de los alemanes: «disolver la cohesión» de las tropas enemigas, desbaratar su ánimo antes que destruir sus efectivos, tal sería el secreto de su estrategia, el cual habrá de ser contrarrestado en ese mismo plano de la eficacia moral pero, y aquí radica lo esencial de la propuesta, siguiendo métodos opuestos.

El plan expuesto por Simone Weil supondría una preparación y ejecución muy sencillas. En el marco de lo que ella denomina «procedimientos defensivos», «susceptibles de mantener la moral de los nuestros», se trataría de formar un reducido grupo de mujeres voluntarias —que reuniesen la instrucción y, sobre todo, las condiciones personales y morales requeridas—, las cuales «tendrían como misión encontrarse, en cada momento del combate, en los lugares más peligrosos»[14]. Pero el punto decisivo de la misión de estas mujeres, como no deja de subrayar Weil, no serían tanto las labores de socorro o de primeros auxilios que desempeñaran en el campo de batalla, esto es, su «eficacia material», ni tampoco el «consuelo moral»[15] que sin duda podrían aportar a los heridos

[14] «Demande…», cit., p. 397.

[15] «Projet…», cit., p. 405. No obstante, en este «Proyecto» de 1942, que gracias a la mediación de Maurice Schumann espera que sea tenido en cuenta por los servicios de la Francia Libre en Londres, Simone Weil no deja de recalcar la utilidad de esta asistencia inmediata. En la carta escribe: «Creo que esta idea podría salvar las vidas de muchos soldados, dada la cantidad de muertes causadas sobre el campo de batalla por la ausencia de primeros auxilios [literalmente, en francés, «de cuidados *inmediatos*», subrayado por S. W.] (casos de *shock*, de *exposure*, de hemorragia)» (EL, p. 186). En este mismo sentido, adjunta al texto del proyecto sendas opiniones del Colegio Americano de Cirujanos y de la Cruz Roja americana que avalan la importancia de aplicar en el mismo campo de batalla procedimientos profilácticos o terapéuticos con el fin de reducir el número de muertes en combate (OC IV/1, pp. 410-411). Es comprensible su temor a que fuera rechazada de plano la idea de un cuerpo constituido exclusivamente por mujeres, enviadas además a una muerte prácticamente segura. Las precauciones adoptadas por ella misma para contrarrestar las más que previsibles objeciones (que se tratase de mujeres solteras de mediana edad, sin descendencia ni otros lazos familiares, y que se comenzase, de forma experimental, por «un pequeño núcleo de diez, o incluso menos»), difícilmente podían resultar argumentos de peso, si es que no abundaban más bien en la impresión de la impracticabilidad del proyecto. No es de extrañar, por otra parte, que en la «Solicitud» escriba: «Preferiría que se me autorizase a mí misma a asumir un papel semejante sin ni siquiera esperar a que hubiese otras voluntarias, en la certeza de que la emulación haría surgir rápidamente algunas» (OC IV/1, p. 397). Ciertamente, se trataba de un proyecto cortado a su medida, en el que consideraba irrenunciable su propia participación. De ahí su afán por justificar «la solidez de [sus] nervios» evocando su paso por el frente del Ebro pero, sobre todo, el curioso episodio (en diciembre de 1939 y enero

y moribundos, «sino su misma presencia en los lugares más peligrosos», lo que cabría denominar su eficacia y trascendencia simbólicas.

Es significativo, si se piensa en el ensayo sobre los orígenes del hitlerismo, que Simone Weil afirme que su idea está tomada de una costumbre de los antiguos germanos narrada por Tácito: «Estos pueblos, cuando combatían, colocaban a menudo a una mujer, preferentemente una joven, en la primerísima línea de combatientes, y esto con el objeto de mantener la moral de los guerreros en el nivel más alto posible»[16]. Dejando a un lado otras consideraciones[17], el interés de este precedente histórico, una vez «adaptado a las condiciones modernas», estriba en que pone de relieve la capacidad de sugestión que en el ánimo de los combatientes puede ejercer no la emulación del despliegue de la fuerza (tanto en sus formas más nobles como en las más bajas), sino la debilidad que se tiene indefensa pero impertérrita ante la eminente acometida de la fuerza.

---

de 1940) en el que liga su propia supervivencia a la ejecución de una acción de guerra ideada por ella y de cuya realización cabía esperar un alto coste de vidas humanas (véase «Demande…», cit., pp. 398-400).

[16] «Demande…», cit., p. 397. Véase también «Projet…», cit., pp. 409-410. Recuérdese que en *Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo*, en el apartado titulado «El hitlerismo y los germanos», y basándose precisamente en el testimonio de Tácito, Weil intentaba desmontar el «prejuicio racista» que pretendía situar el origen de la Alemania hitleriana en el espíritu belicoso de las tribus germánicas, en vez de buscarlo, como sostendrá ella, en la *pax romana*: «Hitler y los suyos no aman la guerra; aman la dominación y no sueñan más que con la paz, una paz, desde luego, sometida a sus voluntades; tal era también el caso de la antigua Roma» (OC II/3, p. 176). Frente a los romanos, cuya aspiración era «someter todo por el terror y el prestigio más que por la fuerza efectiva» (*ibid.*, p. 179), los bárbaros germanos «eran libres», «lo que los aleja más tanto de los súbditos o ciudadanos romanos de su tiempo como de los alemanes de 1939». No es de extrañar que la autora reparase en la siguiente frase de Tácito sobre los germanos, que no deja de citar en su propia traducción: «El mayor testimonio de su valor y de su poder es que, cuando son los más fuertes, no se aprovechan de ello para cometer injusticias» (*ibid.*, p. 177; la cita de Tácito en *Germania*, cap. XXXV).

[17] Simone Weil pasa por alto el explícito componente sexual de este recurso para enardecer el ánimo de los guerreros. En el texto de 1942 prevé como una posible causa de que la experiencia fracase, junto con el hecho de que el valor de las voluntarias pudiera quebrarse en plena batalla, el que «su presencia entre los soldados tenga un efecto perjudicial sobre las buenas costumbres». Pero considera que «los soldados no le faltarán jamás al respeto a una mujer que da pruebas de coraje ante el peligro». Entre las integrantes de este cuerpo femenino deberá darse la rara conjunción de «una cantidad de resolución fría y viril» con «la ternura que exige el consuelo de los sufrimientos y de las agonías» (OC IV/1, pp. 403 y 410).

En la redacción de 1942 se recalca justamente que el cuerpo de enfermeras de primera línea no estaría sostenido «por el espíritu ofensivo». A diferencia del heroísmo exhibido por las tropas de élite alemanas, el cual procede de «una extrema brutalidad», pero, sobre todo, del astuto manejo del prestigio de la fuerza (cuya importancia y procedimientos Hitler habría sabido penetrar magistralmente[18]), nuestra pensadora propone «una cualidad de valentía diferente, más difícil y más rara»[19], cuya fuente no estaría en «la voluntad de poder y de destrucción»:

> Una valentía que no está enardecida por la voluntad de matar, que en el punto de mayor peligro soporta el espectáculo prolongado de las heridas y de las agonías, es ciertamente de una cualidad más rara que la de los jóvenes SS fanatizados[20].

Un coraje semejante presupone, en efecto, que las mujeres integrantes de esta formación hayan hecho de antemano «sacrificio de su vida»[21], que estén dispuestas a «morir por una gran causa»[22]. Pero esta última expresión puede llevar a confusión, pues también el fanatismo de los héroes nacionalsocialistas exhibe un determinado espíritu de sacrificio en aras de una «gran causa». La distinta cualidad del espíritu de sacrificio del cuerpo femenino de enfermeras concebido por Weil solo puede provenir de un móvil que no sea la adoración de la fuerza y que ponga en entredicho la concepción de la grandeza consagrada por la historia. Reconocemos aquí un tema tratado en el ensayo sobre los orígenes del hitlerismo: la falsa grandeza heredada de los romanos a través de la idolatría del Estado moderno[23]. De forma análoga al mecanismo que se esconde bajo la adoración del Estado, los cuerpos de élite hitlerianos «están animados por

---

[18] «Hitler nunca ha perdido de vista la necesidad esencial de golpear (*frapper*) la imaginación de todos; de los suyos, de los soldados enemigos y de los innumerables espectadores del conflicto. De los suyos, para imprimirles constantemente un nuevo impulso hacia adelante. De los enemigos, para provocar entre ellos el mayor desconcierto posible. De los espectadores, para sorprenderlos e impresionarlos» («Projet…», cit., p. 406).

[19] *Ibid.*, pp. 407-408.

[20] *Ibid.*, p. 408.

[21] *Ibid.*, p. 403.

[22] «Demande…», cit., p. 398.

[23] Véase más arriba el apartado «“Roma, único objeto de mi resentimiento”» (cap. 7).

una inspiración […] que se parece a una fe, a un espíritu religioso»[24]. «No es que el hitlerismo merezca el nombre de religión —añade la autora—. Pero sin ninguna duda es un sucedáneo (*ersatz*) de religión y esa es una de las principales causas de su fuerza»[25]. Lo esencial de semejante tipo de inspiración religiosa, que tiene «un sentido mucho más difícil de definir» que el de la «adhesión a una Iglesia determinada»[26], es que constituye una «propaganda en acto»[27], y es esto lo que le confiere la reconocida capacidad de «golpear la imaginación de todos». Quedan así expuestos los elementos que configuran la propuesta problemática del «Proyecto»:

> Nuestros enemigos son empujados hacia adelante por una idolatría, un sucedáneo de fe religiosa. Nuestra victoria tiene quizá como condición la presencia entre nosotros de una inspiración análoga, pero auténtica y pura. Y no solo la presencia de tal inspiración, sino su expresión a través de símbolos apropiados. Una inspiración solo actúa si se expresa, y no por medio de palabras sino por hechos[28].

La marcha general de la guerra, la estrategia que los aliados habrían de poner en práctica de cara a la victoria (y que determina la cualidad misma de esa victoria), requiere leer los mecanismos de la fuerza y de la propaganda («que se sostienen mutuamente») para dar expresión simbólica, gracias a acciones concretas, y por tanto de manera patente y contundente (*frappant*), a una inspiración que no reconoce el imperio de la fuerza. Lo que el «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» ha de mostrar simbólicamente y en acto, precisamente en el frente de batalla, es el principio enunciado al final del ensayo sobre la *Ilíada*: «No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo»[29]:

---

[24] «Projet…», cit., p. 406.

[25] *Ibid.*

[26] Recuérdese lo que escribía Simone Weil en su ensayo sobre el hitlerismo a propósito de la religión de Roma: «Los romanos nunca tuvieron otra religión […] que la de su propia nación en cuanto señora de un imperio. Sus dioses no tenían otra utilidad que la de mantener y acrecentar su grandeza; ninguna religión fue nunca más extraña a toda noción del bien y de la salvación del alma» (OC II/3, p. 208).

[27] OC IV/1, p. 407.

[28] *Ibid.*

[29] OC II/3, p. 251.

> Ningún símbolo puede expresar mejor nuestra inspiración que la formación femenina propuesta aquí. La simple persistencia de algunos deberes de humanidad (*offices d'humanité*) en el centro mismo de la batalla, en el punto culminante de la salvajada, sería un desafío clamoroso (*éclatant*) de esa salvajada que el enemigo ha elegido y que a su vez nos impone. El desafío sería tanto más contundente (*frappant*) cuanto que esos deberes de humanidad serían llevados a cabo por mujeres y estarían envueltos de ternura maternal. De hecho esas mujeres serían un puñado y el número de soldados de los que pudieran ocuparse sería proporcionalmente pequeño; pero la eficacia moral de un símbolo es independiente de la cantidad[30].

Conviene en este punto hacer hincapié en el carácter simbólico de este desafío «clamoroso» y «contundente». ¿Qué sentido atribuye Simone Weil a este simbolismo y a su eficacia?

Como no podía ser de otro modo, el «Proyecto» se inscribe dentro de la labor de crítica y «desmitificación» de la civilización de Occidente (de su trasfondo de idolatría de la fuerza), emprendida con plena consciencia en los importantes escritos de 1939 y 1940[31] y continuada en seguida en Marsella con los dos artículos sobre el genio de Oc[32]. Siguiendo la sugerencia interpretativa de Wanda Tommasi, cabe señalar ahora que «esta "regresión" hacia el pasado no es sin embargo solo una operación deconstructiva y desmitificadora: al trabajo crítico, a la destrucción del *eidolon*, se añade, precisamente gracias a este viaje hacia atrás a los orígenes de nuestra civilización, una nueva interrogación de los símbolos de lo sagrado»[33]. La relectura que hace Simone Weil de la historia occidental pone de manifiesto la «pobreza simbólica de nuestro tiempo»[34]. Es justamente en medio de esa ausencia de mediaciones, de puentes que interrumpan el totalitarismo de la adoración idolátrica abriendo a una trascendencia no captable ya en imagen ninguna (tales serían la reunión y articulación, la tensión y remisión expresadas en su acepción literal por lo «simbólico»), donde surge la necesidad de una nueva inspiración. Como

---

[30] OC IV/1, p. 408.

[31] Comentados en la Parte Segunda del presente trabajo.

[32] Véase el capítulo siguiente «La piedad por las civilizaciones destruidas».

[33] W. Tommasi, *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milán, [2]1994, p. 176.

[34] *Ibid.*, p. 173.

dice el «Proyecto»: «Debemos hacer que salte (*jaillir*) algo nuevo. Esa capacidad de surgimiento (*jaillissement*) es por sí misma un signo de vitalidad moral que puede sostener las esperanzas de los pueblos que cuentan con nosotros y disminuir la de los enemigos»[35]. Con esta intención de preparar las condiciones para que brote una inspiración distinta a la de la fuerza, la virtud del acto simbólico consiste en reorientar la mirada (en un sentido que, como habrá ocasión de ver, Simone Weil toma de Platón[36]):

> No sería menor la impresión que la existencia de este cuerpo femenino produciría en el público en general, en los países que toman parte en la lucha y en los que la presencian. Su alcance simbólico sería captado en todas partes. Este cuerpo de un lado y las S.S. del otro compondrían gracias a su oposición un cuadro preferible a cualquier eslogan. Sería la representación más clamorosa (*éclatante*) posible de las dos direcciones entre las cuales la humanidad debe hoy elegir[37].

Así pues, el carácter simbólico de la formación de enfermeras de primera línea es la capacidad de mostración de esa opción moral, la reorientación de la mirada, como decíamos, en otra dirección contraria a la que sigue la pendiente —naturalmente espontánea— de la fuerza y el prestigio. Frente al acto de perseverar en su propio ser hasta llegar al sacrificio del otro o de la propia vida en nombre de una causa —de un ídolo—, «la simple persistencia de algunos deberes de humanidad» hasta llegar al sacrificio de uno mismo por la vida del otro sin otra causa que lo nombre.

Resta por desvelar aún la cualidad de esa mera presencia o existencia del símbolo en las que consistiría la eficacia del mismo. Más allá del auxilio médico o del consuelo moral aportado por estas mujeres a los soldados, recordemos que su coraje «soporta el espectáculo prolongado de las heridas y de las agonías» y que «sin estar sostenidas por el espíritu ofensivo, por el contrario, se inclinan sobre los heridos y los moribundos»[38]. Lo que resume el valor simbólico de estas mujeres no es por tanto otra cosa que la atención a la desgracia. En su figura encarna

---

[35] OC IV/1, p. 406.

[36] Véase más abajo el capítulo «La inspiración del Bien».

[37] OC IV/1, p. 408.

[38] OC IV/1, pp. 408 y 403.

Simone Weil la misma inspiración que descubría en el poeta de la *Ilíada* y en la que cifraba la esencia del genio griego: el sentimiento de la miseria humana, de la común pertenencia a una misma condición humana desdichada. El desafío (político y personal) perseguido por nuestra autora con su formación de enfermeras de primera línea es el contacto físico con la desgracia, con la fuerza incrustada en la carne herida y agonizante, casi cosificada ya, como vía simbólica para vencer a la fuerza. En su particular lectura de la inspiración occitana destacará en este mismo sentido que el desprecio de la fuerza «es la otra cara de la compasión por todo lo que está expuesto a las heridas de la fuerza»[39].

3. La guerra alojada en el cuerpo

El «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» está en el centro de la breve pero muy intensa relación de Simone Weil con el poeta Joë Bousquet, una «amistad fulgurante»[40] entre dos seres que se reconocen mutuamente en una experiencia espiritual análoga[41]. Durante su único encuentro, una larga conversación nocturna, que será seguida de una pequeña correspondencia[42], Weil le confió a Bousquet su

[39] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», OC IV/2, p. 419.

[40] Véase el apartado «Entrare nel paese puro: l'amicizia folgorante con Joë Bousquet», en D. Canciani y M.ª A. Vito, *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, Città Aperta, Troina, 2005, pp. 52-61.

[41] Para las claves de esta relación y la luz que la misma arroja sobre el «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea», véase M. Narcy, «Visite à Joë Bousquet»: *CSW* VI/2 (junio de 1983), pp. 113-129. De su importancia para Simone Weil no solo testimonia el hecho de que hiciera de Bousquet un interlocutor decisivo sobre su «Proyecto», sino también que —como señala Narcy— le otorgara el mismo rango que al padre Perrin al convertirle en «confidente privilegiado no solamente de sus interrogaciones religiosas, sino sobre todo de su experiencia mística» (*ibid*., p. 114). Ambos eran conscientes de la proximidad y de la distancia, hecha de respeto, que constituían al mismo tiempo su amistad.

[42] Apenas tres cartas de Simone Weil y otras dos de Joë Bousquet en el breve lapso de tiempo entre el 13 de abril y el 12 de mayo de 1942. Esta última carta de Simone Weil, a la que haremos mención más abajo, escrita dos días antes de abandonar Francia, es un documento de primer orden para la interpretación de su pensamiento (tanto como la carta al padre Perrin, la llamada «Autobiografía espiritual», escrita en esos mismos días de la partida y con la que guarda un estrecho paralelismo).

«Proyecto» como «testigo privilegiado de su utilidad»[43] en su calidad de antiguo herido de la Gran Guerra[44]. Era fundamental para ella recabar la opinión de Bousquet sobre su idea, un juicio que esperó con impaciencia y que finalmente recibió en forma de una carta escrita el 2 de mayo[45]. En esta, el amigo le manifiesta su convencimiento de que «habría lugar, en el campo de batalla, para un cuerpo de enfermeras espirituales», como significativamente las llama[46]. «Es cierto —prosigue— que nada se opone a la creación de un cuerpo parecido. E incluso he visto, por azar, improvisarse sobre el campo de batalla, con infrecuente fortuna, auxilios de esa misma naturaleza». Sin embargo, la carta no se limita a una valoración favorable sobre la viabilidad del «Proyecto» o los posibles antecedentes que podrían avalarlo. Lo esencial de este escrito, aquello que le otorga su cualidad de testimonio personal y, al mismo tiempo, de refrendo de la inspiración que mueve a Simone Weil, es que en él Joë Bousquet se ha visto llevado a rememorar su propio «contacto con la ley de la guerra»[47] después de «haber dado vueltas largamente a todos los términos de nuestra conversación». El encuentro con la filósofa le ha ayudado, dice, a «volver a mi pasado de soldado, donde tantos hechos han permanecido en

---

[43] M. Narcy, «Visite à Joë Bousquet», cit., p. 128.

[44] Recuérdese que Bousquet fue herido de bala en la columna vertebral en la batalla de Vailly (el 27 de mayo de 1918), cuando contaba 21 años, como consecuencia de lo cual quedó parapléjico. Desde ese momento y hasta su muerte en 1950 permaneció prácticamente recluido en su dormitorio, en Carcassonne, un espacio sin embargo que se convirtió en lugar de peregrinaje de intelectuales y artistas y en un foco importante de vida cultural. Sobre la vinculación de Joë Bousquet con *Cahiers du Sud* y su participación en el monográfico de esta revista sobre «El genio de Oc y el hombre mediterráneo», en el que colaboró de forma decisiva Simone Weil, véase más abajo el capítulo «La piedad por las civilizaciones destruidas».

[45] La carta de Bousquet puede leerse en el volumen primero de los *Escritos de Marsella* (OC IV/1, pp. 444-446), por donde citamos. Como es sabido, Simone Weil adjuntará este documento a su propia carta a Maurice Schumann, escrita desde Nueva York el 30 de julio de 1942, en la cual incluía asimismo el texto revisado del «Proyecto» rogándole «encarecidamente» a su antiguo compañero su apoyo para llevarlo a la práctica. En el mismo texto del «Proyecto» se refiere a Bousquet en estos términos: «Su experiencia de la guerra está mucho más cercana de él que de aquellos que, después de 1918, reemprendieron una vida normal; por otra parte, su opinión es la de un hombre maduro. Por este motivo su parecer es de gran valor» (OC IV/1, p. 402).

[46] OC IV/1, p. 445.

[47] *Ibid.*, p. 444.

suspenso, cargados con una experiencia que lo esperaba todo de la vida». Un elemento crucial de esa experiencia lo cifra en la «recomendación» que «con gran vivacidad» le hiciera su oficial antes de su bautismo de fuego: «Se prohíbe formalmente a los combatientes pararse al lado de los heridos. Nada autoriza a un soldado que lucha a recoger los lamentos o las voluntades de un soldado que muere»[48]. Esta «regla» que la batalla «vuelve indispensable» y que «desnuda de golpe todo su horror» le es luego aclarada por el oficial[49] con estas palabras:

> «El soldado que ataca —me dice— pertenece a su misión, a su deber, pertenece a la gran batalla que con asombro ve formarse, es presa de su imaginación y de su deber, no se pertenece a sí mismo. Una conversación con un moribundo le devuelve a sí mismo y descompone la voluntad que le había fabricado el acontecimiento. Ya no es el hombre de esta acción gigantesca. La piedad, el miedo le hacen una conciencia y esta conciencia es toda dolor. Al hombre que no teme más que a la muerte no le imponga la visión de una agonía»[50].

No es difícil imaginar el eco que este testimonio despertaría en Simone Weil, que tan bien conocía y había descrito la atmósfera de irrealidad en la que consiste la guerra y que despoja al combatiente de todo juicio y pensamiento, arrastrándolo fatalmente en la corriente de la «gran batalla» y ahogando su ser en la «acción gigantesca». Recuérdese cómo la lectora de la *Ilíada* escribía que «donde no hay lugar para el pensamiento no lo hay para la justicia ni la prudencia. Por ello esos hombres armados actúan con dureza y como locos»[51]. Esta «ley de la guerra», como sabe Weil, es el universal imperio de la fuerza, que petrifica por igual a quienes la sufren y a quienes la ejercen, igualando a todos en la desgracia.

La desdicha del soldado embarcado en el acontecimiento de la batalla es que el cumplimiento de su misión le exige aceptar ciegamente el imperio de la fuerza como su destino. Bousquet continúa su relato:

---

[48] *Ibid.*

[49] De él, el teniente Louis Houdard, dice Bousquet: «Este excelente jesuita se preocupaba por formar en mí a un hombre al mismo tiempo que por hacer de mí un oficial» (*ibid*., p. 445).

[50] *Ibid.*

[51] «L'*Iliade* ou le poème de la force», OC II/3, p. 236.

> El ataque tuvo lugar. ¡Terrible! Ahí gané la medalla militar y mi teniente Houdard llegó a capitán. Yo había ejecutado sus órdenes, sin dificultad. Los soldados, preocupados sin duda por guardar sus fuerzas intactas, evitaban el contacto con los heridos. Muchas veces, en Bélgica, en Lorena, en Verdún, he observado el mismo fenómeno[52].

Frente al hecho reiterado, reflejo de la ley de la fuerza, de evitar el contacto con los heridos para guardar las propias fuerzas —a fin de no tener que volver en sí, a una conciencia «toda dolor» que impediría seguir luchando—, el autor describe una escena inesperada que se desarrolla ante los ojos de su regimiento mientras este toma posiciones para entrar de nuevo en combate: unas «muchachas recolectaban ellas mismas a los heridos, los recogían del campo de batalla que había envuelto sucesivamente a la ambulancia y al parque sanitario»[53]. Y comenta: «Renuncio a decirle cuál era el porte, la calma de estas chiquillas; preferiría insistir en el ímpetu que esas presencias femeninas habían comunicado a nuestros combatientes». Como se ve, también Joë Bousquet recalca el efecto moral de la sola presencia de estas jóvenes, su valor simbólico. Parándose junto a los heridos y moribundos en vez de pasar de largo como hacen los soldados, inclinándose sobre ellos y recogiéndolos del campo de batalla, simbolizan la atención a la desgracia, una exposición al dolor ajeno que es imposible para los combatientes, imbuidos de espíritu ofensivo. Su acción es fruto de una inspiración distinta que no respeta la ley de la fuerza y su poderosa irrealidad, pues su mera presencia, su porte y manera de conducirse (*allure*) señalan la existencia real de los otros a los que prestan atención y cuidado.

Simone Weil responde a Bousquet pocos días después, el 12 de mayo, agradeciéndole su testimonio, cuya eficacia, si el «Proyecto» es aceptado, espera que redunde «en otros, jóvenes hermanos de usted, que deben serle infinitamente queridos, atrapados como están en el mismo destino»[54]. Justamente de este destino común de la desgracia, revelado de forma eminente en la guerra, y de la posición privilegiada que Weil atribuye a Bousquet por lo que hace al conocimiento de la desgracia del

---

[52] OC IV/1, p. 445.

[53] *Ibid.*

[54] «Lettre à Joë Bousquet», PSO, pp. 73-84, cita p. 73.

mundo, al llevar él la guerra incrustada en su propia carne, trata la carta[55]. Bousquet encarna a ojos de su interlocutora lo mismo que ella espera de su formación de enfermeras de primera línea y que resume también su propia vocación: la redención de la fuerza de este mundo por la atención a la desgracia. Así le dice:

> Por eso es usted infinitamente privilegiado, pues tiene usted la guerra permanentemente alojada en su cuerpo, la cual desde hace años espera fielmente a que esté usted maduro para conocerla. Aquellos que cayeron a su lado no tuvieron tiempo para concentrar sobre su suerte la frivolidad errante de sus pensamientos. Aquellos que regresaron intactos mataron su pasado por el olvido, aun cuando aparentaran recordar, pues la guerra es desgracia, y es tan fácil dirigir voluntariamente el pensamiento hacia la desgracia como persuadir a un perro, sin un entrenamiento previo, a meterse en un incendio y dejarse carbonizar ahí.
>
> […]
>
> Para pensar la desgracia hay que llevarla en la carne, hundida muy adentro, como un clavo, y llevarla por mucho tiempo, de manera que le dé tiempo al pensamiento de hacerse lo bastante fuerte como para mirarla[56].

La atención a la desgracia, está diciendo Simone Weil, significa conocerla en su realidad, pero el alma humana es de por sí incapaz de mirarla fijamente y de soportar ese conocimiento. El extraño privilegio de Bousquet consiste en que, al llevar la desgracia a perpetuidad en su propia carne, al estar por así decir clavado a ella en el dolor de su propio cuerpo, tiene la oportunidad de no huir de ella en la forma del olvido o de las numerosas vías de la evasión y la imaginación. Le está concedida la espera[57] en la que puede fructificar el conocimiento de la desgracia, y

---

[55] Observan sobre esta carta D. Canciani y M.ª A. Vito que «es uno de los textos más altos y arduos del pensamiento religioso de Simone Weil, un pensamiento que se ha vuelto una sola cosa con la vida. Lo que dice, y dice de sí misma, es el don exigente que el contexto de la guerra, el sentimiento de la precariedad del momento y sobre todo la amistad le mandan confiarle a aquel que ha llegado a ser su amigo» (*L'amicizia pura*, cit., p. 55).

[56] «Lettre à Joë Bousquet», cit., p. 75.

[57] «Gracias a esta inmovilidad —precisa— la semilla infinitesimal de amor divino arrojada en el alma puede crecer a su gusto y dar frutos en la espera, *en hupomoné*, según la expresión divinamente hermosa del Evangelio» (*ibid.*, p. 76). El comentario de esto solo será posible más adelante en esta Parte Tercera.

en este caso preciso, de «la realidad de la guerra, la realidad cuyo conocimiento es el más precioso, porque la guerra es la irrealidad misma»[58]. Esta actitud de espera no es «esfuerzo activo, sino más bien paciencia, capacidad de soportar y de sufrir. La crucifixión de Cristo es el modelo», como dirá en otro texto contemporáneo[59]. En este mismo sentido, añade en la carta:

> Felices aquellos para quienes la desgracia entrada en la carne es la desgracia del propio mundo de su época. Esos tienen la posibilidad y la función de conocer en su verdad, de contemplar en su realidad la desgracia del mundo. Esa es la función redentora misma. Hace veinte siglos, en el Imperio romano, la desgracia de la época era la esclavitud, y su extremo era la crucifixión[60].

M. Narcy comenta a este respecto que «no hay duda de que Simone Weil no vacila en ofrecerle a Bousquet una "lectura" de su propio destino que se confunde con una articulación, sistemática a más no poder, de la meditación de ella misma. ¿Hay que sentirse contrariado por esta audacia, por la cual ella carga sobre Bousquet, en el nombre mismo de su trágico destino, una responsabilidad crucial, verdaderamente crística?»[61].

Es esa misma responsabilidad redentora o «crística» la que cabe leer también en el «Proyecto para una formación de enfermeras de primera línea». También aquí consiste la redención en una «acción contemplativa» que soporta el dolor y la agonía, «una acción que es en sí misma compasión, no-violencia, rechazo de la relación de fuerza» y, en este sentido, «acción justa»[62]. Añadamos que la justicia redentora de esta acción reside en sacar al otro de la invisibilidad a la que le condena la desgracia y en restablecer la coexistencia de los seres.

En su primera carta a Bousquet escribía Simone Weil:

> A muy pocos espíritus les es dado descubrir que las cosas y los seres existen. Desde mi infancia no deseo otra cosa que haber

---

[58] *Ibid.*, p. 75.

[59] «Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu», PSO, p. 38.

[60] «Lettre à Joë Bousquet», cit., p. 76.

[61] M. Narcy, «Visite à Joë Bousquet», cit., p. 116.

[62] Véase J. Janiaud, «Simone Weil, le malheur et l'invisible»: *Esprit* 387 (agosto-septiembre de 2012), p. 140.

recibido antes de morir la revelación completa de esto. Me parece que usted está empeñado en este descubrimiento[63].

La búsqueda de esta coexistencia en la figura de una Ciudad de los hombres marca en cualquier caso la propia trayectoria personal e intelectual de Simone Weil en sus cuatro últimos años de vida. Un itinerario en el cual, como habrá que seguir viendo, «la acción política se sitúa en un nivel que es, propiamente hablando, espiritual»[64].

4. Encuentro y desencuentro con la Resistencia

Como es sabido, la intención de llevar a la práctica el «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea» determinó finalmente la decisión de Simone Weil de abandonar Marsella[65]. Así lo manifestará ella misma ya desde Nueva York, anteponiendo este motivo incluso al peligro que corrían ella y sus padres por la persecución antisemita[66]. No obstante su esfuerzo por escudriñar el desarrollo de los acontecimientos, con la inquietud por ajustar su «necesidad interior», su vocación de luchar y exponerse, «a la voluntad de Dios y a las circunstancias externas»[67], «las perspectivas de acción directa en Francia, y más en particular en la

---

[63] Citado en M. Narcy, «Visite à Joë Bousquet», cit., p. 114.

[64] M. Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Éditions du Centurion, París, 1967, p. 111.

[65] R. Chenavier lo resume muy bien en estos términos: «Desde el inicio de su estancia en Marsella […], la primera "necesidad del alma" en Simone Weil es el deseo de llevar a buen puerto un proyecto que tiene su sitio a la vez en una estrategia largamente pensada de lucha contra el nazismo y en una vocación personal de verse expuesta a los mayores peligros. Su decisión de abandonar Marsella no tiene otro motivo» («Avant-propos», OC IV/1, pp. 18-19).

[66] Así le escribe a Gustave Thibon: «Me resolví a la partida a causa de mis padres, pero sobre todo a causa de un proyecto que habitaba mi pensamiento desde hacía años y que esperaba realizar aquí» (carta del 10 de septiembre de 1942, véase VSW II, p. 434). Poco después de su llegada a Nueva York, había escrito a un capitán inglés, a quien quería interesar en su «plan», que le adjuntaba: «Aunque mis padres, que querían escapar del antisemitismo, me presionaron mucho para que les acompañara, nunca hubiera abandonado Francia sin la esperanza de que, al venir aquí, podría tener una participación mayor en la lucha, el peligro y el sufrimiento de esta guerra» (*ibid.*, p. 426).

[67] R. Chenavier, «Avant-propos», cit., p. 23.

zona no ocupada, deben de haberle parecido muy limitadas»[68]. Lo cual ha permitido hablar del «encuentro fallido» de nuestra autora con la Resistencia interior, pues, «a pesar de haber participado muy activamente en la emergencia de las primeras formas de Resistencia en Francia, Simone Weil no percibió hasta demasiado tarde la importancia que esta iba a adquirir y sus nuevas posibilidades de acción, ligadas a la Francia Libre»[69]. Lamentará muy pronto su marcha de Francia, y el «dolor de la separación […] intolerablemente agudo y amargo por el sentimiento de una falta»[70] no la dejará ya en el año escaso que le resta de vida[71].

Ciertamente, el tipo de acción simbólica propuesto por Weil parecía estar pensado para un escenario que implicase la lucha armada, si no necesariamente de un modo convencional, sí en todo caso en la forma de actos de guerrilla y sabotaje contra el ejército ocupante[72]. La estancia de la filósofa en Marsella, sin embargo, transcurre en el periodo de la «primera Resistencia», para la cual la ciudad mediterránea ofreció desde muy temprano un terreno favorable, pero que apenas se tradujo en acciones de guerra organizadas[73]. Durante ese tiempo, así y todo, Weil estuvo

---

[68] R. Mencherini, «Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?», cit., p. 161.

[69] *Ibid.*, p. 166.

[70] VSW II, p. 434 (en la citada carta a Thibon).

[71] Nuevamente es R. Chenavier quien lo expresa con rotunda precisión: «Ella [S. W.] experimentará hasta su muerte, y verosímilmente hasta morir a causa de ello, la pena insoportable de no poder ya intervenir en el desarrollo de las consecuencias funestas de su partida de Marsella» («Avant-propos», cit., p. 23).

[72] Como se verá en la última parte de este trabajo, en el periodo de Londres Simone Weil aconsejará la realización «de acciones de guerrilla contra las comunicaciones enemigas, acciones preparadas en secreto, fulminantes y cuyo éxito provendría de la sorpresa», con la misma finalidad que inspiraba su «Proyecto» de desarrollar una forma de «propaganda por la acción» (véase sus «Réflexions sur la révolte», EL, pp. 109-125, aquí pp. 111 y 113).

[73] R. Mencherini, «Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?», cit., p. 150. Como señala Henri Bernard, hacia finales de 1941, la actividad resistente armada en suelo francés (tanto en la zona ocupada como en la zona libre, controlada por el gobierno colaboracionista de Vichy) «representa un semifracaso», sobre todo debido a la falta de una «coordinación de conjunto» que solo será lograda por Jean Moulin, tras la ocupación alemana de la zona sur en noviembre de 1942 y con la autoridad definitiva de De Gaulle en el norte de África seis meses después (véase H. Bernard, *Historia de la Resistencia europea*, Orbis, Barcelona, 1986, el capítulo «La Resistencia francesa», especialmente pp. 122-133).

vinculada a algunos focos significativos de resistencia, como la llamada «resistencia de ayuda y de salvamento» o la difusión de los *Cahiers du Témoignage chrétien*[74]. También hay que destacar, en este mismo sentido, su participación en el número monográfico de la revista *Cahiers du Sud* dedicado a la civilización occitana, que sus inspiradores situaban en el contexto del combate intelectual contra la barbarie nazi, como habrá ocasión de comentar.

En el contexto de su preocupación y actividad referidas a los campos de refugiados en el sur de Francia[75] se inscribe su relación con el campesino y anarquista español Antonio Atarés, prisionero en el campo de Vernet, con quien mantendrá una correspondencia, entre otros internados o antiguos prisioneros a los que también tratará a comienzos de 1941[76]. Asimismo, intervendrá a favor de los trabajadores indochinos, sometidos a condiciones de vida lamentables y a un régimen de sistemática explotación laboral[77].

Por otra parte, su importante colaboración, a partir de diciembre de 1941, en la difusión de *Cahiers du Témoignage chrétien* la acercará a religiosos y laicos que, «inspirados por la fe cristiana», «no se situaban en el terreno de la oposición política»[78], sino que, desde una completa

---

[74] Véase R. Mencherini, «Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?», cit., pp. 153-155 y 156-159, respectivamente.

[75] Véase Ch. Jacquier, «Simone Weil, les réfugiés et les camps du sud de la France»: *CSW* XXXV/4 (diciembre de 2012), pp. 467-485, y asimismo el anexo «Sur les camps d'internement et la politique pénale», OC IV/1, pp. 449-472, que recoge las notas y cartas de Simone Weil a este respecto.

[76] Sobre esta amistad, «construida totalmente en la ausencia, en la lejanía», y que no sería «un simple episodio, indudablemente noble, de compasión hacia un hombre privado de libertad e injustamente encarcelado», véase el epígrafe «Uno scambio di pensieri in forma di parole: l'amicizia con Antonio Atarés», en D. Canciani y M.ª A. Vito, *L'amicizia pura*, cit., pp. 61-69, edición que incluye también las cartas de Simone a Antonio (pp. 73-101). Véase también al respecto VSW II, pp. 309-312.

[77] Véase VSW II, pp. 284-286.

[78] R. Bédarida, *Les Armes de l'Esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Les Éditions ouvrières, París, 1977, pp. 9 y 10. Esta completa monografía incluye una selección de textos, empezando por el que encabezaba el primer cuaderno (noviembre de 1941) bajo el título «Francia, ten cuidado de no perder tu alma» (pp. 306 ss.). Existía en ese momento, en la región de Marsella, otra publicación clandestina, esta de inspiración más específicamente católica, *La Voix du Vatican.* Sobre el fundador de los *Cahiers du Témoignage chrétien*, el teólogo jesuita Pierre Chaillet, véase R. Bédarida, *Pierre Chaillet.*

independencia ideológica y organizativa, hicieron valer su acción como una forma de resistencia moral y espiritual, uno de cuyos ejes era la lucha contra el racismo y el antisemitismo propugnados por el nacionalsocialismo. Es significativo que Simone Weil no encontrase en esta propiamente llamada «resistencia espiritual», y a pesar de su cercanía personal al padre Perrin[79], una forma de acción eficaz contra el ocupante.

Témoin de la résistance spirituelle, Fayard, París, 1988. Como señala el autor, Pierre Chaillet, «para justificar su propia toma de posición» y su determinación a romper el silencio cómplice, frente a la excesiva discreción de sus superiores tanto en el episcopado como en la Compañía, «apela a lo que denomina las directivas doctrinales del cristianismo: proclamar la verdad cueste lo que cueste, afirmar cuando es necesario un *non possumus*, preguntarse sobre los límites de la obediencia» y «"llamar error y mentira la religión hitleriana de la raza y de la sangre"» (*ibid*., pp. 160-161 y 163).

[79] Quien estaba implicado en el movimiento de resistencia espiritual, tanto en la inicial difusión de *La Voix du Vatican*, como en la posterior de *Cahiers du Témoignage chrétien*. Como señala también R. Chenavier, «desde la firma del armisticio [el padre Perrin] llevó a cabo misiones urgentes en relación con refugiados alemanes y austriacos antifascistas, primeras víctimas del nazismo, acogiéndolos en el convento de los dominicos, antes de obtener para ellos visados y pasaportes con el fin de que pudiesen marcharse al extranjero. Luego se impuso rápidamente la necesidad de alojar a judíos en el convento, a lo que se dedicó el padre Perrin […]. Por esta ayuda […] el padre Perrin recibió, en el año 2000, la medalla de "Justo entre las naciones"…» («Introduction» a la sección «Religion», OC IV/1, p. 215).

Capítulo 9

LA PIEDAD POR LAS CIVILIZACIONES DESTRUIDAS

A poco de llegar a Marsella, Simone Weil entra en contacto con «los primeros embriones de resistencia intelectual y cultural» que se forman en esa tierra de asilo en que se había convertido la capital mediterránea tras la derrota de Francia[1]. En seguida, pasa a formar parte de los colaboradores habituales de la revista *Cahiers du Sud*, animada y dirigida por Jean Ballard[2], y pronto frecuentará también la Société d'Études Philosophiques, fundada por Gaston Berger[3]. Si bien Ballard rechazó

---

[1] Como observa D. Canciani, «durante algún tiempo, Marsella parece revestir el papel de capital de la cultura de Francia o al menos de la zona libre», «un periodo breve, interesante sobre todo por su valor simbólico» en su calidad de «ciudad refugio de intelectuales y artistas» (véase *Coraggio*, p. 254).

[2] Esta publicación mensual de poesía, crítica y pensamiento, refundada por Ballard en 1925 a partir de la revista *Fortunio* (que creara en 1914 junto con Marcel Pagnol), se nutría «del humus meridional, sin no obstante encerrarse en un regionalismo angosto, consiguiendo, al contrario, interpretar y valorar con gran sensibilidad los aspectos originales y universales de la gran estación occitana» (*Coraggio*, p. 257). Con la afluencia a Marsella de escritores y artistas exiliados y refugiados, muchos de los cuales pasaron por el «granero» o «desván» de las habitaciones de la revista, donde se reunía un grupo heterogéneo (y que llegaron también a cobijar a judíos amenazados de detención), *Cahiers du Sud* conoció un auge en el tiempo que precedió a la ocupación, convirtiéndose en lugar de encuentro y amistad y en avanzadilla de la resistencia espiritual contra el nazismo, en la línea, como gráficamente lo expresara el poeta Jean Tortel, de un compromiso con la «resistencia de la poesía» más que con la «poesía de la resistencia». Junto al núcleo marsellés (de «inspiración propiamente mediterránea»), el otro polo de la revista (que representaba la «espiritualidad de ascendencia cátara») se hallaba en Carcassonne, en torno a la personalidad de Joë Bousquet, que era como el «numen tutelar» de la revista. Véase para estas referencias *Coraggio*, pp. 256 ss. El relato completo de la historia de *Cahiers du Sud* puede leerse en A. Paire, *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, IMEC, París, 1993, en especial, pp. 255-320, para el periodo que nos ocupa. En relación con Simone Weil conviene consultar, aparte de los trabajos a los que remitiremos, A. Freixe, «Simone Weil et les *Cahiers du Sud*»: *CSW* XI/2 (junio de 1988), I parte, pp. 165-177 y *CSW* XI/3 (septiembre de 1988), II parte, pp. 241-254.

[3] Como comenta S. Pétrement, Berger era «un industrial al que Le Senne había llevado a la filosofía. Esta sociedad tenía su sede en la secretaría de la empresa de Berger y llevaba a cabo reuniones semiclandestinas en un locutorio del liceo Thiers» (VSW II,

publicar un poema de Simone Weil, que consideraba de factura demasiado tradicional[4], se entusiasmó con su trabajo sobre la *Ilíada*, que verá la luz en los números de diciembre de 1940 y enero de 1941 de los *Cahiers* bajo el pseudónimo anagramático de Émile Novis[5]. No es de extrañar esta buena acogida si se tiene en cuenta el lugar central que en el medio de ideas representado por *Cahiers du Sud* ocupaba el «espíritu de Grecia». Como señala Domenico Canciani, «en vez del "genio latino", sobre el cual el régimen de Vichy había fundado una propaganda equívoca e interesada, los *Cahiers du Sud* privilegian la 'fuente griega', que hace del hombre la medida, la conciencia y la finalidad de todas las cosas, y condena, en sus tragedias y en sus poemas, la *hybris*, la desmesura, que es el olvido de nuestros límites»[6]. Esta afinidad halló muy pronto concreción en un importante proyecto cuando Ballard le propuso a Weil participar en el número monográfico que preparaba la revista sobre la civilización del país de Oc, el cual se venía gestando desde 1935[7], pero que solo llegaría a publicarse en 1943 con el título *El genio de Oc y el hombre mediterráneo*. Así que tampoco puede sorprender que Weil «ardiera de entusiasmo» ante la idea[8] y que ya en diciembre de 1940 presentara a Ballard una sinopsis del que será el primero de los dos artículos con que colaborará en

---

p. 298). Véase en OC IV/1, pp. 62-68, la crónica escrita por Simone Weil para *Cahiers du Sud* con el título «La philosophie» sobre las conferencias de M. Brion y L. Cornil impartidas en la Sociedad, y la defensa de tesis del propio G. Berger. Simone Weil dio en la Sociedad una conferencia sobre la concepción de lo bello en Platón.

[4] Según Pétrement, quizá se tratase del poema titulado «À un jour» (véase VS, pp. 25-30).

[5] Probablemente para camuflar ante la censura la procedencia judía de su apellido.

[6] D. Canciani, «"Des textes dont le feu brûle encore…": Simone Weil, les *Cahiers du Sud* et la civilisation occitanienne»: *CSW* XXV/2 (junio de 2002), p. 89.

[7] Como señalan los editores de los *Écrits de Marseille*, cuando Simone Weil llega a Marsella, «el número consagrado al "genio de Oc" había entrado, después de grandes retrasos, en una fase decisiva. Jean Ballard, el iniciador de este número especial, junto con René Nelli y Joë Bousquet, multiplicaba los contactos. Simone Weil fue presentida» (OC IV/2, p. 403).

[8] Según recuerda el mismo Jean Ballard (VSW II, p. 298). El tema del catarismo surgió enseguida, pues Ballard le prestó a Simone Weil el folleto de Déodat Roché, único especialista del momento en esa materia, *Le Catharisme, son développement dans le Midi de la France, et les croisades contre les Albigeois* (Gabelle, Carcassonne, 1937), así como la contribución de este al número monográfico titulada «Les cathares et l'amour spirituel» (véase VSW II, p. 299; OC IV/2, p. 393).

el monográfico: «La agonía de una civilización vista a través de un poema épico» y «En qué consiste la inspiración occitana»[9].

Lo que interesa destacar aquí es la continuidad en que estos dos trabajos, que se cuentan sin duda entre los más bellos salidos de la pluma de nuestra autora, se hallan con el ensayo «La *Ilíada* o el poema de la fuerza». Es como si la «luz del Mediterráneo»[10] hubiera llevado a plena madurez las ideas y perspectivas que se habían ido abriendo paso en los escritos de 1938-1940, pero no solo en el sentido de confirmar y ampliar —con la referencia al momento crucial de la cruzada contra los albigenses y la consiguiente destrucción de la civilización occitana por la alianza entre el poder secular y el religioso— la visión de Simone Weil sobre la historia de Occidente como despliegue de la fuerza, sino dando un nuevo horizonte a su pensamiento. Este se abre ahora a la anticipación de una civilización nueva a través de la recolección y lectura de las huellas de ese legado espiritual que, a sus ojos, logró expresión en Grecia y que conoció, más tarde, un renacimiento efímero en el país occitano.

En la rememoración del pasado histórico del país de Oc, cuyos vestigios muestran aún las heridas de la fuerza, lo que toma forma en el espíritu de Simone Weil es una nueva noción de patria, inédita en el desarrollo del Estado-nación moderno, el cual, de manera intermitente, venía sumiendo a Europa en la guerra. Como se verá, la elaboración de una noción distinta de la patria será esencial en la reflexión postrera de Weil en Londres acerca de la curación del desarraigo contemporáneo y de una inspiración desde la cual dotar a Francia de una nueva constitución en la posguerra inmediata. A entrever esa patria había contribuido decisivamente el medio intelectual de *Cahiers du Sud*, que veía en la figura del «hombre mediterráneo» un crisol en el que convivían y se interrelacionaban influencias culturales distintas[11]. Jean Ballard definirá precisamente

---

[9] El primero, redactado entre diciembre de 1940 y mediados de enero de 1941; el segundo, entre el 18 y el 23 de febrero de 1942 (véase OC IV/2, pp. 403-413 y 414-424, respectivamente). Como señalan los editores del volumen, el segundo artículo fue expresamente solicitado por Ballard a Simone Weil en una «coyuntura difícil» en la gestación del monográfico, de idas y venidas entre Marsella y Carcassonne, y en que se hacía necesario restaurar un equilibrio en la economía general del conjunto (OC IV/2, p. 414).

[10] Véase el epígrafe que le dedica D. Canciani, «Con los *Cahiers du Sud* en la luz del Mediterráneo» (*Coraggio*, pp. 252-259).

[11] La serie de monográficos de la revista en la que se incardinaba el número especial dedicado al genio de Oc incluía, entre otros, *L'Islam et l'Occident* (n.º 175, agosto-sep-

el carácter específico del «genio de Oc» como «esa profunda benevolencia hacia el hombre que es la herencia de una sociedad tolerante y de un sincretismo donde confluyeron las corrientes espirituales del mundo antiguo», entre cuyas resonancias «dominaba la nota oriental, no del Oriente fanático de los nómadas, sino de un islam suavizado, afinado por la cultura»[12]. Como afirma Anne Brenon, será «la doble contribución de Simone Weil la que rubricará el compromiso apenas velado de *El genio de Oc* en el combate intelectual contra la barbarie nazi»[13].

1. La atención al pasado

«¿Por qué demorarse en el pasado y no orientarse hacia el futuro? En nuestros días, por primera vez desde hace siglos, nos entregamos a la contemplación del pasado. ¿Es porque estamos cansados y cercanos a la desesperación? Lo estamos; pero la contemplación del pasado tiene un fundamento mejor»[14]. Los dos trabajos de Simone Weil sobre la civilización de Oc responden a la inquietud de mostrar lo que podría denominarse, siguiendo una expresión querida a la filósofa[15], el buen uso de los estudios históricos. Si, como señala M. Broc-Lapeyre, la concepción que tiene Simone Weil de la historia es inseparable de «la metafísica de la que la hace depender»[16], este buen uso debería procurar una mediación entre «ese tejido de bajezas y de crueldades» del que está hecha la historia[17] y

---

tiembre de 1935) (en el que colaboraban por ejemplo Louis Massignon y René Guénon) o *Message actuel de l'Inde* (n.º 236, junio-julio de 1941) (dirigido por Jacques Masui, Jean Herbert y René Daumal).

[12] En el prefacio al monográfico *El genio de Oc y el hombre mediterráneo*; citado por A. Brenon en su introducción a la sección «Le domaine occitanien» (OC IV/2, p. 385).

[13] *Ibid.*

[14] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», OC IV/2, p. 415.

[15] Véase su texto «Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu», de abril de 1942, escrito para el padre Perrin y cuya noción central es la de atención. De este texto trataremos más abajo, en el capítulo «Una filosofía de la atención».

[16] M. Broc-Lapeyre, «Simone Weil et l'histoire», en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, comunicaciones reunidas por Gilbert Kahn, Aubier Montaigne, París, 1978, pp. 167 ss.

[17] La fórmula pertenece a *L'Enracinement*, su «segunda "Gran Obra"» de 1943 (OC V/2, p. 297). La referencia a este escrito posterior está justificada aquí porque en él se

el Bien puro, trascendente a la mezcla de bien y mal en la que consisten las cosas de este mundo. O también, asumiendo la orientación de la «metafísica religiosa» de Simone Weil, ¿puede el estudio de la historia servir de puente al «conocimiento sobrenatural»?

En qué sentido esto pueda ser así viene indicado por la puntualización que introduce Weil cuando, al caracterizar el tejido de la historia, añade que en este «algunas gotas de pureza brillan de tarde en tarde»[18]. Esta precisión resume la tarea de una «contra-historia»[19], la cual implica la revisión del método histórico, en la medida en que la escritura de la historia, que «consiste en creer a los asesinos bajo palabra», es la transmisión de la «falsa grandeza» a causa de «la influencia soberana de la fuerza»[20]. La historia es, en cuanto tal, este escenario de predominio del mal, en que «son siempre los mejores los que desaparecen y los malvados los que triunfan», en que «la destrucción operada es tanto espiritual como material» y «los vencidos son suprimidos del espacio y del tiempo»[21]. Pero son los propios documentos históricos los que dan a conocer esta verdad si bien en forma de una ausencia, como un texto borrado que hubiera que adivinar entre las líneas de lo narrado. Se requiere entonces una mirada atenta que sea capaz de leer la historia, por así decir, a contrapelo, haciendo violencia a la fuerza de las lecturas transmitidas. Una relectura de la historia que se convierte en una cuidadosa operación de discriminar

---

explicita la visión de la historia que anima los trabajos sobre el genio de Oc. A propósito de la enseñanza de la historia dice en *L'Enracinement*: «No existe otro procedimiento para conocer el corazón humano que el estudio de la historia conjugado con la experiencia de la vida, de tal manera que se aclaren mutuamente. Se tiene la obligación de proporcionar este alimento a los espíritus de los adolescentes y de los hombres. Pero es preciso que sea un alimento de la verdad. Es preciso no solo que los hechos sean exactos hasta donde sea posible su control, sino que sean mostrados en su perspectiva verdadera relativamente al bien y al mal» (*ibid.*). El estudio de la historia no se cumple en la historiografía, en la acribia del «espíritu histórico», sino con la introducción de la noción de valor, algo que atenta sin duda contra la mentalidad «cientificista», pero no contra la inspiración propiamente científica, tal como la entiende Simone Weil, vinculada a las nociones de verdad, bien y belleza.

[18] OC V/2, p. 297.

[19] Empleando la acertada expresión de R. Chenavier que da título a su artículo «Les vertus d'une contre-histoire»: *CSW* XXXVI/3 (septiembre de 2013), pp. 205-210. Véase más arriba el apartado «Contra el espíritu histórico» (cap. 7).

[20] Véase, para las citas de *L'Enracinement*, OC V/2, pp. 294 ss.

[21] M. Broc-Lapeyre, «Simone Weil et l'histoire», cit., pp. 168 y 169.

lo no dicho bajo los ropajes de lo dicho. Lo cual se presenta a primera vista como una imposibilidad, pues ¿cómo prestar atención a aquello que, por su misma condición, escapa a la mirada?[22]:

> Admiramos la resistencia heroica de los vencidos cuando la progresión de los tiempos trae consigo cierta revancha: no de otro modo. No se tiene compasión por las cosas totalmente destruidas. […] Los vencidos […] escapan a la atención. [La historia] es el sitio de un proceso darwiniano más despiadado aún que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. No son nada[23].

Así pues, «¿cómo llorar la desaparición de las cosas de las que por así decir no se sabe nada?»[24]. Es sobre esta imposibilidad, sin embargo, sobre la que hace pie el intento audaz de Simone Weil por recolectar esas «gotas de pureza que brillan de tarde en tarde» en la historia, una propuesta que ella formula con plena conciencia:

> La historia está fundada en documentos. Un historiador se veda a sí mismo por su profesión las hipótesis que no están basadas en nada. En apariencia esto es muy razonable; pero en realidad dista mucho de serlo. Pues como hay agujeros en los documentos, el equilibrio del pensamiento exige que el espíritu tenga presentes hipótesis sin fundamento, con la condición de que sea por este motivo y de que acerca de cada punto haya más de una.

---

[22] Gian Luca Potestà resume bien el problema: «Bien mirado, la cuestión suscitada por Simone Weil se revela bastante más compleja de lo que aparenta a primera vista: desde el momento en que el recuerdo de los vencidos se conserva en general gracias a los vencedores, a menudo solo a través de la lengua y la memoria de los vencedores (el acontecimiento de Troya, tan querido a la escritora francesa, es un ejemplo significativo de esto), es bastante problemático acceder a su mundo, a su experiencia. Precisamente en los últimos años se ha ido aclarando lo difícil que es circunscribir y aislar nítidamente la "visión de los vencidos" de la de sus vencedores. Pero esta dificultad no autoriza a despachar el problema tan agudamente señalado por Weil. Para cualquiera que aspire a restituir una imagen de conjunto y plural del pasado, es irrenunciable la perspectiva de buscar en los documentos indicios o simples huellas del punto de vista de los derrotados» («Nota», en S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Génova/Milán, [4]2010, pp. 77-78).

[23] OC V/2, pp. 288-289.

[24] *Ibid.*, p. 288.

> Con mayor razón es preciso en los documentos leer entre líneas, trasladarse uno por entero, con un total olvido de sí mismo, a los acontecimientos evocados, demorar largamente la atención en las pequeñas cosas significativas y discernir toda su significación.
>
> Pero el respeto del documento y el espíritu profesional del historiador no disponen el pensamiento a este género de ejercicio. El espíritu llamado histórico no traspasa el papel para encontrar la carne y la sangre; consiste en una subordinación del pensamiento al documento[25].

Lo que define aquí Weil es un método inventivo de hipótesis o de lecturas múltiples cuyo órgano es la atención[26]. Esta, consistente en el «olvido de sí mismo», supondría poner entre paréntesis las nociones recibidas[27] para «traspasar el papel» (deshacer la corteza documental), «para encontrar la carne y la sangre», esa savia real a la que solo se accede por la pérdida de perspectiva, por el descentramiento que se produce al «trasladarse uno entero […] a los acontecimientos evocados». Este método «contrahistórico» exige, por tanto, abandonar lo que Weil denomina, en un ensayo del periodo de Marsella, «situación central imaginaria»[28], lo cual, trasladado al caso de la historia, significa separarse de la idolatría de la fuerza en la construcción del pasado para atender a «las pequeñas cosas significativas», a aquello que pervive en estado de huella o de resto

[25] *Ibid.*, p. 291.

[26] Se trata aquí de lo que R. Chenavier ha llamado «lectura creadora»; véase su trabajo «Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil», en *Simone Weil, notre contemporaine*, número monográfico de la revista *Esprit* (agosto-septiembre de 2012), pp. 116-130. Como señala Chenavier, «la elaboración continua de un método de lectura probablemente sea la mayor aportación [de Simone Weil] a la reflexión filosófica, pues el uso de esta noción permite comprender por qué ella consideraba la filosofía como "algo *exclusivamente* en acto y práctica"» (*ibid.*, p. 117). Sobre la atención y los múltiples planos de lectura véase más abajo el capítulo «Una filosofía de la atención».

[27] El trasfondo de este «olvido de sí», que aquí hemos asimilado a una puesta entre paréntesis casi en el sentido de la «*epojé* fenomenológica», es sin duda la noción de «decreación», en que el espíritu, al desprenderse de su infatuación como yo, cuya ley es perseverar en el ser, se vuelve disponible a lo real. La vinculación esencial entre atención y decreación será también tratada más abajo en el capítulo «Una filosofía de la atención».

[28] Véase «Formes de l'amour implicite de Dieu» (mayo de 1942), donde escribe: «Renunciar a nuestra situación central imaginaria, renunciar a ella no solo por la inteligencia, sino también en la parte imaginativa del alma, es despertar a lo real, a lo eterno, ver la verdadera luz, escuchar el verdadero silencio» (OC IV/1, p. 300).

pero requiere ser liberado por una atención creadora para ofrecer toda su significación. Como veíamos a propósito del «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea», también aquí la atención implica el reconocimiento de una realidad otra: en el tema que aquí nos ocupa, la existencia de la civilización del país de Oc en los siglos XII y XIII y la posible vigencia de su inspiración para el hombre contemporáneo.

La nueva lectura de la historia de Occidente propuesta por Simone Weil, que tiene un primer reflejo importante en el ensayo sobre los orígenes del hitlerismo, encuentra así maduración en los dos trabajos sobre el genio de Oc. A sus ojos, «la supresión de la civilización occitana representó un giro para el entero destino de Occidente»[29], pues supuso el triunfo de una cristiandad «totalitaria, conquistadora, exterminadora»[30] en lugar de la consolidación del renacimiento de la fuente griega en la forma de lo que nuestra pensadora denominará un cristianismo encarnado, permeable a la inspiración sobrenatural. En la civilización románico-provenzal ella verá «la última de nuestra historia fundada en valores rigurosamente trascendentes: la libertad, la obediencia, el amor, esto es, sobre la paridad real (*parage*) entre los hombres, más allá incluso de las divergencias confesionales»[31].

Esta referencia al valor trascendente es la que justifica la contemplación del pasado[32]. El discernimiento de las «gotas de pureza» en el tejido de la historia equivale a «ofrecer un cuadro de lo que *hubiera podido ser* una civilización auténtica», como señala R. Chenavier, pero «no para oponer una historia imaginaria a la historia real», sino para mostrar que «podríamos encaminar de nuevo nuestros pasos en la estela de civilizaciones auténticas»[33]. El valor del pasado estriba en que «nos ofrece una

---

[29] G. L. Potestà, «Nota», cit., p. 78. Sobre el «controvertido recorrido histórico» realizado por Simone Weil, véase las consideraciones de E. Bea en *Memoria*, pp. 163-167, en especial acerca de la equivalencia entre «civilización románica» y «la Occitania de los siglos X al XIII», «y de cómo para ella [S. W.] este auténtico renacimiento de la humanidad es pronto pervertido tras la destrucción de Occitania y el paso del románico al gótico» (p. 164).

[30] OC VI/3, p. 205, en una anotación de sus *Cuadernos* de 1942.

[31] Como afirma Giancarlo Gaeta, «L'altra città», en S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, cit., p. 10.

[32] Véase también al respecto, más arriba, nuestras consideraciones en «La barbarie, un carácter permanente de la naturaleza humana».

[33] R. Chenavier, «Les vertus d'une contre-histoire», cit., p. 209.

discriminación en parte ya realizada»[34] entre lo más perfecto y lo menos perfecto, frente a su mezcla inevitable en el presente o la proyección engañosa de una falsa perfección en el futuro.

> Pues al igual que lo que es eterno es lo único invulnerable al tiempo, así también el simple transcurso del tiempo opera cierta separación entre lo que es eterno y lo que no lo es. Nuestros apegos y nuestras pasiones oponen a la facultad de discriminar lo eterno tinieblas menos espesas para el pasado que para el presente. Ocurre así sobre todo con el pasado temporalmente muerto y que no proporciona savia ninguna a nuestras pasiones[35].

Pero, recuerda Weil, «la piedad hacia las patrias muertas» no significa abrigar la esperanza ingenua de resucitarlas («por desgracia, las han matado bien») ni equivale a cultivar la adoración del pasado con una nostalgia estéril. Como escribe a Jean Ballard, acompañando el envío de «La agonía de una civilización vista a través de un poema épico», su ensayo pretende «evocar una civilización desaparecida con el fin de exaltar las mejores aspiraciones de los hombres que viven en la actualidad»[36]. Si la «ley» que rige «las cosas espirituales» es que «siempre el movimiento descendente es la condición del movimiento ascendente» y que «no podemos ser hechos mejores a no ser por la influencia en nosotros de lo que es mejor que nosotros»[37] —una ley que, en el caso de la historia, muestra el sinsentido de las nociones de progreso y providencia, que pretenden que lo imperfecto puede por su propio desarrollo devenir perfecto—, es únicamente en el pasado donde cabe hallar una inspiración que «concierna a nuestro destino de hombres»[38]. Solo la atención al pasado —en la forma indicada de «una historia que, paradójicamente, *niega el valor del tiempo*»[39]— puede contribuir a «crear las condiciones que permitirán que una inspiración auténtica descienda»[40].

---

[34] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», cit., p. 416.

[35] *Ibid.*

[36] «Lettre à Jean Ballard», OC IV/2, p. 624.

[37] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», cit., p. 415.

[38] *Ibid.*, p. 416.

[39] R. Chenavier, «Les vertus d'une contre-histoire», cit., p. 210.

[40] *Ibid.*

2. «Una civilización de la ciudad»

El título del primer trabajo de Simone Weil para *El genio de Oc y el hombre mediterráneo* es suficientemente elocuente de la intención que lo anima. Prosiguiendo el acercamiento al alma de la epopeya emprendido en el ensayo sobre la *Ilíada* (testimonio, a su modo de ver, de la obsesión de los griegos por el «crimen atroz» que inaugura su historia: la destrucción de Troya), su propósito es trasladar el espíritu de la civilización de Oc a través de la lectura de un poema épico, la *Canción de la cruzada contra los albigenses*, que relata la resistencia de la ciudad de Toulouse contra los cruzados antes de caer finalmente ante el invasor. Es ese presentimiento de la agonía de una civilización lo que sobre todo capta la atención de Simone Weil:

> Una civilización entera, hasta hace poco en pleno auge, herida de repente con un golpe mortal por la violencia de las armas, destinada a desaparecer sin remisión, y representada en las últimas palpitaciones de la agonía, tal es acaso el único tema lo bastante grande para la epopeya[41].

«Toulouse es el centro» de la *Chanson*, «como Troya es el centro de la *Ilíada*». Y si bien la autora reconoce la superioridad artística del poema homérico, también «en el poema de Toulouse» se puede percibir «el verdadero acento épico», «esa mezcla de pasión y de imparcialidad que constituye el tono propio de las grandes obras»[42]. Por otro lado, la *Chanson* constituye un documento de especial valor histórico, como explica Simone Weil, al haber sido compuesta «por un partidario de la ciudad amenazada» y aportar «abundancia y minucia de detalles»[43]. Conviene a

---

[41] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», OC IV/2, p. 405.

[42] *Ibid.* En la sinopsis de su artículo enviada a Jean Ballard en diciembre de 1940 escribe: «El poema de la Cruzada de los albigenses, epopeya de una civilización en agonía, como la *Ilíada*, pero, contrariamente a la *Ilíada*, compuesta por uno de los vencidos, y contemporánea del acontecimiento» (OC IV/2, p. 622).

[43] *Ibid.* Parece probable que Simone Weil tuviera ya conocimiento de la *Chanson de la croisade contre les Albigeois*, lo cual explicaría tanto su entusiasmo por la propuesta de Ballard como la rapidez con la que preparó el artículo para los *Cahiers*. Francesca Veltri dice que Simone Weil leyó la *Chanson* en 1938, en la Biblioteca Nacional de París, en un periodo para ella «muy complejo desde el punto de vista espiritual e intelectual» (F. Veltri, «Cités perdues, cités retrouvées. Premiers contacts entre l'Occitanie et la pensée

este respecto tener en cuenta el juicio de G. L. Potestà según el cual Weil no se sitúa en su comentario «en el plano de un reconocimiento histórico, sino en el de una reinvención literaria»[44]. Pero es también cierta y sugerente la apreciación de A. Brenon de que los trabajos de nuestra autora contienen «análisis a veces sorprendentemente pertinentes de una sociología meridional hasta entonces escasamente abordada por la Historia»[45]. Su aportación más característica consiste, en efecto, en la reconstrucción

---

de Simone Weil»: *CSW* XXXVI/4 [diciembre de 2013], pp. 351-364, cita p. 353); en ese año, en efecto, escribe su carta a Georges Bernanos, la cual representa, como tuvimos ocasión de analizar, un momento importante en su concepción de las nociones de barbarie y fuerza.

La *Chanson*, una larga crónica de cerca de 10.000 versos, está formada en realidad por dos obras de distinta autoría, contemporáneas de los hechos y escritas en momentos sucesivos. La primera parte, compuesta por Guillermo de Tudela, un clérigo navarro que se había unido al bando de los cruzados, narra desde las masacres de Béziers (1209), Minerve (1210) y Lavaur (1212) hasta la intervención de Pedro II de Aragón (1213). F. Veltri comenta que, aunque «habla con crueldad de los suplicios de los herejes, sin embargo no oculta al mismo tiempo su dolor ante la muerte de las gentes de Béziers y de Lavaur que había conocido personalmente» («Cités perdues, cités retrouvées…», cit., p. 353). La segunda parte, anónima (probablemente debida a un poeta tolosano) narra en 6.810 versos desde el punto de vista de los vencidos los acontecimientos hasta el verano de 1219. Sus alejandrinos occitanos entonan un canto de alabanza a los valores encarnados por la ciudad de Toulouse. Es esta segunda parte, que acaba cuando el desenlace de la guerra es todavía incierto («El poema se cierra ahí, y con un grito de esperanza», escribe Weil), en la que se inspira su artículo. Posteriormente vendrían, en 1229, la sumisión definitiva a los franceses y, a partir de 1233, el establecimiento de la Inquisición, que perdurará un siglo en las tierras del Languedoc. Véase a este respecto la presentación de este primer artículo en OC IV/2, pp. 403-405, así como el prefacio de Claude Le Manchec al volumen S. Weil, *L'inspiration occitane*, Éditions de l'éclat, París, 2014, pp. 7-27.

[44] En su calidad de historiador, Potestà prosigue su valoración en estos términos: «La profunda sugestión y a la vez la íntima debilidad de estas páginas residen precisamente aquí. En ellas se confirma la fuerza evocativa de una escritura —Simone Weil vive de la escritura—, pero la fundamentación histórica de cuanto ahí es afirmado está por demostrar. […] al menos en principio, no podemos considerar estos textos como una contribución a un conocimiento más profundo de la civilización albigense y del propio acontecimiento de la cruzada. Y no obstante, aun limitándonos al plano historiográfico, presentan motivos de interés, en cuanto ofrecen una indicación para una investigación innovadora y todavía válida. Esta consiste en la invitación a contemplar los acontecimientos históricos del pasado buscando adoptar el punto de vista de los vencidos» («Nota», cit., p. 76).

[45] OC IV/2, p. 383.

de un determinado medio humano si, como afirma, «es el espíritu mismo de una civilización el que se expresa en los cuadros que de ella dan sus poetas». «Basta con que al leer el poema de Toulouse», añade, «y al evocar lo que por otra parte se sabe en lo concerniente a ese tiempo y a ese país, hagamos un esfuerzo de imaginación; veremos aparecer la semblanza de lo que fue»[46]. Cuando «la civilización que constituye el tema del poema no ha dejado más huellas que este poema mismo, algunos cantos de trovadores, unos pocos textos concernientes a los cátaros, y algunas maravillosas iglesias»[47], no queda sino «intentar adivinar lo que fue esa civilización que mataron las armas» y «esperar hallar su espíritu»[48]. Lo que Weil entiende aquí por civilización, en sentido estricto, es «aquello cuya inspiración perdura y puede descender en nosotros»[49].

La noción de civilización representa en Simone Weil, como muestra acertadamente Gilbert Kahn, el vínculo entre lo que pertenece al orden del bien y al contacto con ese orden (la «mística») y las «condiciones que determinan el espíritu de una sociedad» (la «política»)[50]. Una verdadera civilización sería aquella capaz de crear unas condiciones de existencia que atiendan al destino eterno del hombre. En este sentido, civilización no se opone tanto a barbarie (un carácter permanente de la naturaleza humana) sino a las formas de «baja civilización», como es el caso de Roma, denostado por nuestra pensadora. La civilización, o mejor, «la ciudad» —término preferido por ella en su contraposición a «lo social»—, constituye entonces un puente, una mediación entre este mundo y lo sobrenatu-

---

[46] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., pp. 405-406.

[47] *Ibid.*, p. 405. No es posible entrar aquí en las precisiones que los editores de los *Escritos de Marsella* se ven obligados a hacer a este cuadro «minimalista» pintado por Simone Weil. A su desconocimiento de la verdadera amplitud de la poesía trovadoresca se uniría el más desafortunado de los poemas políticos escritos por trovadores comprometidos en el bando tolosano durante las dos décadas siguientes a la cruzada (1220-1240) y que se manifiestan «contra Roma», «contra los dominicos inquisidores» y contra «una paz de clérigos y de franceses». Es de suponer, sin embargo, que estos no hubiesen hecho sino confirmar su lectura. Por lo que hace al catarismo, su referencia es el estudioso Déodat Roché, la única autoridad del momento en esa materia, pero equivocado en aspectos esenciales, como su genealogía a partir del gnosticismo y el maniqueísmo. Véase para estos datos OC IV/2, pp. 759-760, n. 4.

[48] OC IV/2, p. 405.

[49] R. Chenavier, «Les vertus d'une contre-histoire», cit., p. 206.

[50] Véase G. Kahn, «La notion de civilisation chez Simone Weil»: *CSW* VI/2 (junio de 1983), pp. 91-95.

ral arraigada en un medio humano. Es justamente esta capacidad de «significar lo absoluto en este mundo»[51] lo que Simone Weil cree reconocer en el renacimiento románico del país de Oc.

Reavivar la «inspiración occitana» en los años cruciales de 1940-1942, en que el resultado de la guerra mundial es incierto, quiere decir «despertar a la búsqueda de la fuente de espiritualidad que nos es propia; la vocación espiritual de la Grecia antigua es la vocación misma de Europa, y es ella la que, en el siglo XII, dio flores y frutos en este rincón de tierra en el que nos encontramos»[52]. Para Simone Weil —y para los demás colaboradores reunidos en torno al proyecto de *Cahiers du Sud*— es el «mismo» combate por esa vocación de Europa el que libraron los habitantes de Toulouse que el que tocaba librar contra el totalitarismo presente[53]. Dicha inspiración se manifestaba en un medio caracterizado por la «libertad espiritual», «alejado de toda lucha de ideas», una atmósfera en la que las ideas circulaban sin ser un impedimento unas para otras, pues «las ideas no están hechas para luchar»[54]. Un medio, por tanto, donde tampoco habría en principio cabida para escisiones y enfrentamientos en materia religiosa:

> Incluso la violencia de la desdicha no pudo suscitar una lucha de ideas en este país; católicos y cátaros, lejos de constituir grupos distintos, estaban tan bien mezclados que el golpe de un terror inaudito no pudo disociarlos. Pero las armas extranjeras impusieron la coacción, y la concepción de la libertad espiritual que entonces pereció ya no resucitó más[55].

En la visión de Simone Weil, el catarismo equivalía a la encarnación del cristianismo en ese medio social, como lo expresa a Déodat Roché:

> Pero lo que sobre todo hace del catarismo una especie de milagro, es que se trataba de una religión y no simplemente de una

---

[51] Tomamos esta expresión de un epígrafe del libro de R. Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel* (Michalon, París, 2009, p. 101).

[52] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne?», cit., p. 416.

[53] «Su relectura de la *Chanson* es también y sobre todo un texto militante, en continuidad con sus compromisos» (C. Le Manchec, «Préface», cit., p. 8).

[54] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 407.

[55] *Ibid.*

> filosofía. Quiero decir que en torno a Toulouse en el siglo XII el pensamiento más elevado vivía en un medio humano y no solamente en el espíritu de cierto número de individuos. Esa es, según me parece, la única diferencia entre la filosofía y la religión, siempre que se trate de una religión no dogmática.
>
> Un pensamiento no alcanza la plenitud de la existencia más que encarnado en un medio humano, y por medio entiendo algo abierto al mundo exterior, impregnado de la sociedad del entorno y en contacto con toda esta sociedad, no simplemente un grupo cerrado de discípulos alrededor de un Maestro[56].

Es una osada construcción que «otorga a la herejía rango de religión de un pueblo cristiano»[57], pero que se compadecía bien, a ojos de Weil, con el catarismo como una espiritualidad y una práctica de la vida basadas en el rechazo de la fuerza, del Dios poderoso del Antiguo Testamento y de la Iglesia romana como institución de dominio de almas y cuerpos[58]. Frente a la libertad de la inteligencia representada por el catarismo, «la Iglesia es la primera que estableció en Europa, en el siglo XIII, después de la guerra de los albigenses, un esbozo de totalitarismo […] Y el resorte de ese totalitarismo es el uso de estas dos pequeñas palabras: *anathema sit*», escribirá Weil al padre Perrin[59].

Pero no es solo esta atmósfera de libertad espiritual la que trasluce en los versos de la *Chanson* compuestos por el poeta tolosano. En ellos reconoce Simone Weil los rasgos de «una civilización de la ciudad», constituida por la armonía entre el «espíritu caballeresco» y el «espíritu

---

[56] «Lettre à Déodat Roché» (23 de enero de 1941) (OC IV/2, p. 626).

[57] A. Brenon, «Introduction» (OC IV/2, p. 391).

[58] Sobre el «catarismo» de Simone Weil, véase el epígrafe «Les cathares», en la introducción citada de A. Brenon (OC IV/2, pp. 392-398). La atracción que siente Weil por el catarismo proviene del sentido de su propio itinerario espiritual, de su deseo de «una vuelta a las fuentes evangélicas» y de «la agudeza intelectual de su crítica de la historia del cristianismo» (*ibid.*, p. 398). Lo que a juicio de la historiografía actual no parece correcto es la larga genealogía mediante la que nuestra autora creía poder emparentar a los cátaros con la «espiritualidad prerromana que abrazaba el Mediterráneo y el Oriente Próximo», hasta llegar a «la doctrina de los druidas que en otro tiempo había impregnado la misma tierra» (L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 408).

[59] En la carta de mediados de mayo de 1942 conocida como «Autobiografía espiritual» (AD, p. 50).

cívico». Así, los valores caballerescos (que el poema evoca con nombres como «*Prix* y *Parage*» o «*Parage* y *Merci*»), exclusivos en un principio de los nobles al significar originalmente la subordinación libremente consentida a un señor, se encarnaban en el sentimiento de pertenencia del conjunto de los ciudadanos a una patria. En esta unión ve representado Simone Weil un orden legítimo, pues en él gobierna la obligación en vez de imperar la fuerza: «No puede haber un orden más que ahí donde el sentimiento de una autoridad legítima permite obedecer sin rebajarse; acaso es eso lo que los hombres de Oc denominaban *Parage*»[60]. Como desarrollará más tarde al pensar el equilibrio entre las necesidades del alma humana que se oponen entre sí al par que son complementarias[61], libertad y obediencia informan aquí, en su lectura de la civilización occitana, la convivencia política y social constituyendo un orden:

> Este país que acogió una doctrina [= el catarismo] tan a menudo acusada de ser antisocial fue un ejemplo incomparable de orden, de libertad y de unión de clases. La aptitud para combinar medios y tradiciones diferentes produjo ahí frutos únicos y preciosos tanto en lo referido a la sociedad como al pensamiento[62].

El orden, «primera necesidad del alma, aquella que es la más cercana de su destino eterno», es, en efecto, entendido por Simone Weil como «un tejido de relaciones sociales tal que nadie esté forzado a violar obligaciones rigurosas para ejecutar otras obligaciones»[63]. Para que exista un verdadero orden social, «es preciso que se conozca también que los que mandan obedecen a su vez; y es preciso que toda la jerarquía esté orien-

---

[60] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 410.

[61] Véase *L'Enracinement* (OC V/2, pp. 119-121), donde trata de la libertad y de la obediencia como alimentos vitales del alma humana. Solo el «verdadero equilibrio» permite que «las necesidades contrarias sean satisfechas la una y la otra en su plenitud», un equilibrio que en el caso de la libertad y la obediencia se expresa en el consentimiento, esto es, en el reconocimiento de una autoridad legítima. Por ello, «aquellos que someten a las masas humanas por la coacción y la crueldad les privan a la vez de dos alimentos vitales, libertad y obediencia; pues no está ya en el poder de estas masas conceder su consentimiento interior a la autoridad que sufren» (*ibid.*, p. 121).

[62] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 409.

[63] De nuevo estas citas están tomadas de su «segunda "gran obra"», *L'Enracinement*, en cuya concepción tiene una importancia determinante, quizá no suficientemente apreciada hasta ahora, la experiencia occitana. Véase OC V/2, p. 117.

tada a un objetivo cuyo valor y cuya grandeza incluso sean sentidos por todos, de lo más alto a lo más bajo»[64]. En tanto que encarnación del valor trascendente en la «vividura»[65] de sus habitantes, la Ciudad constituye pues un medio y una mediación de lo sobrenatural.

Sin embargo, la «libertad espiritual» que impregnaba la vida ciudadana en el país occitano se perdió «por el efecto de esa guerra», y «una concepción del mundo que vivía en esos lugares fue por entonces aniquilada para siempre»[66]. «Pues el imperio de la fuerza es grande»[67]. Tal es la lección que cabe extraer al rememorar la destrucción de la patria occitana: pretender que los valores encarnados en ella hubieran podido sobrevivir mágicamente a la embestida de la fuerza es tanto como desconocer la ley inexorable de este mundo sometido a la necesidad. Como sentenciará Simone Weil en *L'Enracinement*: «No hay aquí abajo otra fuerza que la fuerza. Esto podría servir de axioma»[68]. Pero hay más. Pues desconocer el mecanismo de la fuerza significaría condenar al olvido definitivo esos mismos valores que parecerían entonces no haber existido nunca, sería como matarlos por segunda vez, y ahogar así para siempre cualquier inspiración que pudiera surgir de su recuerdo. Esta «muerte simbólica»[69] equivale justamente a otorgar la última palabra a la fuerza,

---

[64] *Ibid.*, p. 121.

[65] Nos permitimos trasladar a este contexto una noción típica del historiador e hispanista Américo Castro, porque pensamos que da muy bien el sentido de la indagación que hace Simone Weil del «espíritu de una civilización». Véase por ejemplo esta cita de Castro: «Aun a riesgo de equivocarse y de ser muy incompleto hay que entrar en el existir de quienes vivieron su propia historia; dentro, no fuera de ella; en la historia, olvidando el estilo narrativo y externo de la crónica. Si no "se ve" previamente la forma en que la vida ocurre, es poco útil intentar narrarla…» (*España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, en *Obra reunida* III, Trotta, Madrid, 2004, p. 148). La «vividura» es para Castro la conciencia de sentirse existiendo en una morada vital —en un «medio humano», diría Weil—, una «manera de existir» o una «forma de vida valiosa» que al historiador le incumbe poner en claro.

[66] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., pp. 407 y 412.

[67] *Ibid.*, p. 407.

[68] OC V/2, p. 289. A lo que añade: «En cuanto a la fuerza que no es de aquí abajo, el contacto con ella no puede ser comprado a un precio menor que el paso a través de una especie de muerte» (*ibid.*). Véase más abajo la «Perspectiva final».

[69] La expresión es nuestra, pero habría que entenderla desde el carácter mediador que Simone Weil atribuye al símbolo («signo de reconocimiento», dice en *Intuiciones precristianas* [OC IV/2, p. 184]). Véase más arriba nuestro comentario en el apartado «La eficacia moral de un símbolo».

adhiriéndose a los relatos en los que su dominio ha quedado refrendado como historia de los vencedores. Y significa una vez más, en nombre de la «falsa grandeza», obstruir un acceso al pasado que preste atención a «la marca de una herida», a aquello que exhibe que «este país sufrió la fuerza»[70], haciendo de la piedad un órgano de conocimiento y de invención. Tal es la conclusión del primer artículo para *El genio de Oc*, que nos permitimos citar por extenso:

> Lo que ha sido matado no puede resucitar jamás; pero la piedad conservada a través de las edades permite un día hacer surgir de ello su equivalente cuando se presentan circunstancias favorables. Nada hay más cruel hacia el pasado que el lugar común según el cual la fuerza es impotente para destruir los valores espirituales; en virtud de esta opinión negamos que las civilizaciones borradas por la violencia de las armas hayan existido jamás; podemos hacerlo sin temer que los muertos nos desmientan. Matamos así una segunda vez aquello que ha perecido, y nos adherimos a la crueldad de las armas. La piedad manda prestar atención (*s'attacher*) a las huellas, incluso escasas, de las civilizaciones destruidas para intentar concebir su espíritu. El espíritu de la civilización de Oc en el siglo XII, tal como podemos entreverlo, responde a aspiraciones que no han desaparecido y que no debemos dejar desaparecer, incluso si no podemos esperar satisfacerlas[71].

3. La inspiración occitana y el conocimiento de la fuerza

«La esencia de la inspiración occitana es idéntica a la de la inspiración griega. Esa esencia está constituida por el conocimiento de la fuerza. Este conocimiento no pertenece más que al coraje sobrenatural»[72]. De la «civilización románica» dice Simone Weil que supuso el renacimiento del espíritu griego «bajo la forma cristiana que es su verdad»[73]. Lo que enseña «todo el pensamiento griego», aquello que conforma «su núcleo perfectamente puro y luminoso», es «el conocimiento de la fuerza como

---

[70] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 412.

[71] *Ibid.*, pp. 412-413.

[72] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», cit., p. 419.

[73] *Ibid.*, p. 418.

una cosa absolutamente soberana en toda la naturaleza […] y al mismo tiempo como una cosa absolutamente despreciable»[74]. Esa es la lección, como tuvimos ocasión de ver, del poeta de la *Ilíada*, cuya «extraordinaria equidad» se traduce en un sentimiento de piedad tanto por los vencedores como por los vencidos: «No es posible amar y ser justo más que si se conoce el imperio de la fuerza y se sabe no respetarlo»[75]. Advirtamos en este punto que «conocer» la fuerza no es una operación que se reduzca a la mera facultad intelectiva, sino que es un movimiento del alma que la envuelve por entero. Es una orientación hacia el Bien de toda el alma que Weil define como «coraje sobrenatural», pues consiste en resistir al prestigio de la fuerza, a la todopoderosa ley natural que mueve a todos los seres y cuyo enunciado es este: «Siempre, por una necesidad de la naturaleza, cada cual impera ahí donde tiene el poder de hacerlo»[76]. En el ensayo sobre la inspiración occitana comenta a este respecto:

> El coraje sobrenatural comprende todo lo que llamamos coraje y, además, algo infinitamente más precioso. Pero los cobardes toman el coraje sobrenatural por debilidad de alma. Conocer la fuerza es, reconociéndola por casi absolutamente soberana en este mundo, rechazarla con repugnancia y desprecio. Este desprecio es la otra cara de la compasión por todo lo que está expuesto a las heridas de la fuerza[77].

En consonancia con esto (pues «este rechazo de la fuerza tiene su plenitud en la concepción del amor»[78]), puede Weil interpretar el amor cortés, un elemento característico que resume la cultura de Oc, a la luz del «amor sobrenatural» que, en palabras de Platón, ni «sufre por fuerza» ni «actúa por fuerza», sino que consiste en el «acuerdo consentido» por ambas partes[79]. Y no deja de señalar, a este respecto, que «la palabra *merci*,

---

[74] *Intuitions pré-chrétiennes* (OC IV/2, p. 192).

[75] Véase más arriba el capítulo «El más puro espejo de la miseria humana».

[76] Ya hemos señalado que la frase que Tucídides pone en boca de los atenienses en su parlamento con los habitantes de Melos es uno de los lugares clásicos de Simone Weil en su comentario de la noción de poder. Véase *Historia de la guerra del Peloponeso*, libro V, 105.

[77] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», cit., p. 419.

[78] *Ibid.*

[79] El mismo pasaje del *Banquete* (196b-c) citado en el artículo de febrero de 1942 (OC IV/2, p. 420) es reproducido también en la recopilación, por entonces en curso de pre-

mediante la cual los trovadores designaban ese consentimiento, está muy próxima de la noción de gracia»[80]. Reencontramos así, expresada ahora en términos cercanos al lenguaje religioso, la misma noción del consentimiento que, en el plano político, proporciona el vínculo sustancial de la vida ciudadana. Una analogía esta que puede ilustrar bien la relación que Simone Weil intenta pensar entre lo sagrado y lo profano, y que ve ejemplarmente representada en la civilización occitana. En esta, «lo sobrenatural no se mezclaba con lo profano, no lo aplastaba, no pretendía suprimirlo. Lo dejaba intacto y, por eso mismo, permanecía puro. Era su origen y su destino»[81]. Todo el sentido de lo que podríamos llamar la «política religiosa» de la última Simone Weil está contenido en esta perspectiva, que aspira, en palabras de Patrice Rolland, a «reanudar la relación de lo profano y lo sagrado a fin de distinguir mejor lo político de lo religioso»[82].

En la medida en que constituyen puentes intermediarios que permiten que la luz de lo sobrenatural se expanda sobre lo profano, que lo bañe sin mezclarse con ello, las instituciones de la Ciudad no participan (al menos en su inspiración, como precisa Simone Weil[83]) del contagio de la

---

paración, conocida póstumamente como *Intuiciones precristianas*. «Estas líneas» que, como dice ahí, «son acaso las más bellas de Platón», exponen «el centro mismo de todo el pensamiento griego» (OC IV/2, p. 192).

[80] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», cit., p. 420. Un poco más adelante explica cómo «la gracia es la fuente de todo este arte [románico]», en la medida en que «el movimiento ascendente está continuamente sometido al movimiento descendente» (*ibid.*, p. 421).

[81] *Ibid.*, p. 419.

[82] P. Rolland, «Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil»: *CSW* VII/4 (diciembre de 1984), p. 377. Como sigue comentando este autor, «el acercamiento religioso constituye por tanto para ella una función crítica esencial, en particular, respecto de lo político. El totalitarismo podría así ser como el fruto de una represión de la cuestión religiosa en el mundo moderno, cuya elucidación sería liberadora» (*ibid.*). Véase también la siguiente formulación en *L'Enracinement*, donde dice que «la función propia de la religión», abandonada en favor de la falsa oposición entre laicismo y clericalismo, «consiste en impregnar de luz toda la vida profana, pública y privada, sin nunca dominarla de ningún modo» (OC V/2, p. 208).

[83] «En la Toulouse de comienzos del siglo XIII la vida social estaba manchada, qué duda cabe, como sucede siempre en todas partes. Pero al menos la inspiración, hecha únicamente de espíritu cívico y de obediencia, era pura. Entre aquellos que la atacaron victoriosamente, incluso la inspiración estaba manchada» (OC IV/2, p. 422).

fuerza. Simone Weil contrapone en este sentido la Ciudad a «lo social», al «gran animal» de Platón[84]:

> La pureza en la vida pública es la eliminación, hasta donde sea posible llevarla a cabo, de todo lo que es fuerza, es decir, de todo lo que es colectivo, de todo lo que procede de la Bestia social, como la llamaba Platón. Solo la Bestia social tiene la fuerza. Ella la ejerce como multitud o la deposita en unos cuantos hombres o en un hombre. Pero la ley como tal no tiene fuerza; no es más que un texto escrito, ella que es la única defensa de la libertad. El espíritu cívico conforme a este ideal griego del que Sócrates fue un mártir es perfectamente puro. Un hombre, cualquiera que sea, considerado simplemente como hombre, está también del todo desprovisto de fuerza. Si se lo obedece en calidad de esto, la obediencia es perfectamente pura[85].

La «Bestia social» es el dominio de la fuerza como prestigio, «pues el valor social supremo, o más bien el único, es el prestigio». «El prestigio social, como lo indica la palabra, es pura ilusión, algo que no tiene existencia ninguna. No obstante, la fuerza está compuesta en nueve décimas partes de prestigio, y ella lo determina todo en este mundo»[86]. Y el dominio del prestigio es tanto mayor cuanto más se identifica con el bien y lo sobrenatural deja de ser una inspiración para convertirse en objeto de idolatría al servicio de la fuerza. Es para Simone Weil el caso de la Iglesia que destruyó la civilización occitana, la cual «puso en acción el resorte más simple, al prometer el perdón de los pecados a los combatientes y la salvación incondicional a los caídos». Pues, continúa nuestra autora:

> La licencia constituye el gran atractivo de todas las luchas armadas; ¡cuán poderosa embriaguez debe de ser la licencia llevada hasta ese extremo, la impunidad e incluso la aprobación aseguradas en este mundo y en el otro sea cual sea el grado de crueldad y de perfidia! […] La naturaleza del estimulante empleado por los hombres de Iglesia les obligaba a ejercer una presión continua en

[84] Véase el pasaje clásico en *República* VI, 493c, que Simone Weil cita y traduce en *Intuiciones precristianas* (OC IV/2, p. 212) y al que habremos de volver más adelante en este trabajo al tratar de la necesidad y el Bien.

[85] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», cit., p. 422.

[86] Ambas citas son de *Intuiciones precristianas* (OC IV/2, p. 213).

el sentido de la más grande crueldad; esta presión excitaba el coraje de los cruzados y abatía el de las poblaciones[87].

Resuena en estas frases el eco de la experiencia española de Simone Weil recogida en su carta a Georges Bernanos[88], al mismo tiempo que aparece expuesto, una vez más, el secreto que hace funcionar el mecanismo del poder totalitario, engrasado por el prestigio de lo colectivo.

Frente al prestigio, «la ley como tal» «no es más que un texto escrito» que «no tiene fuerza»; no el «derecho», que Simone Weil seguirá viendo hasta sus *Escritos de Londres* ligado a la fuerza, que constituye su último resorte[89], y, por tanto, como máscara de la fuerza[90], sino la ley desnuda («como tal»), esto es, la justicia. Lo que el «espíritu cívico» encarnado en el país de Oc le da a pensar a Simone Weil es precisamente una legitimidad que no esté fundada en la fuerza, sino en la justicia, la cual «tiene por objeto el ejercicio terrenal de la facultad de consentimiento»[91].

En las «Notas sobre *Venecia salvada*», su pieza trágica inacabada[92], Simone Weil contrapone la Ciudad a lo social en términos equivalentes a los que venimos comentando:

---

[87] «L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique», cit., p. 412.

[88] Recuérdese este conocido pasaje de la carta: «En cuanto a mí, tuve el sentimiento de que, cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar. Cuando se sabe que es posible matar sin arriesgarse a un castigo ni reprobación, se mata; […]. Hay ahí una incitación, una ebriedad a la que es imposible resistirse sin una fuerza de ánimo que no puedo menos de creer que es excepcional, puesto que no la he encontrado en ninguna parte» («Lettre à Georges Bernanos», EHP, p. 223).

[89] Véase «La personne et le sacré»: «El derecho no se sostiene más que sobre un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no anda lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso resulta ridículo» (EL, p. 23).

[90] Véase más arriba el apartado «Hacia una relectura de la historia de Occidente» acerca del ensayo sobre los orígenes del hitlerismo.

[91] Como lo expresa en uno de sus últimos escritos, «¿Estamos luchando por la justicia?» (EL, p. 51).

[92] Comenzó a escribirla en la primavera de 1940, en la misma época, poco antes de la invasión alemana, en que redacta su «Proyecto de una formación de enfermeras de primera línea». Todavía en Londres trabajará en el manuscrito, que quedó inconcluso. El periodo de Marsella fue el momento de más intensa ocupación con la obra. Véase para algunos detalles la «Presentación» de Adela Muñoz Fernández a S. Weil, *Poemas seguidos de Venecia salvada*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 14-17.

> Una etiqueta divina sobre lo social: mezcla embriagadora que encierra toda licencia. Diablo disfrazado.
>
> Y no obstante una ciudad… (Venecia…) Pero esto no es lo social; es un medio humano del que no se tiene más conciencia que del aire que se respira. Un contacto con la naturaleza, el pasado, la tradición, un μεταξύ[93].

Como habrá ocasión de analizar cuando tratemos de la atención y la justicia, la acción de la tragedia, que parece encaminarse inexorablemente (empujada por la ley de la fuerza) a la conquista de la ciudad por los conjurados, sufre un vuelco cuando, de manera imprevista y en el secreto de su corazón, uno de los oficiales que participan en la conjura, Jaffier, presta atención a la belleza de la ciudad y se compadece de ella. La piedad de Jaffier pone ante él la frágil realidad de la ciudad a punto de sucumbir y le lleva a delatar el complot, siendo finalmente castigado por el contragolpe de la fuerza[94].

La piedad es esta forma de atención a toda existencia cuando esta es comprendida como algo sometido a la necesidad del mundo y, por tanto, como algo expuesto a la desgracia. En sus ensayos sobre la civilización occitana, Simone Weil encontraba este sentimiento en la alegría expresada por los trovadores «de una manera tan pura que, a través de ella, traslucía el dolor punzante, el dolor inconsolable de la criatura finita.

> *Cuando a la alondra veo mover*
> *De alegría sus alas contra el rayo de sol,*
> *Como ella no se conoce ya y se deja caer*
> *Por la dulzura que en el corazón lleva*»[95].

---

[93] S. Weil, «Notes sur *Venise sauvée*», en VS, p. 46.

[94] Sobre esta figura del justo desgraciado habrá ocasión de tratar más adelante en los apartados «El amor de Dios y la desgracia» (cap. 10) y «Lectura, decreación y justicia: la atención creadora» (cap. 11).

[95] «En quoi consiste l'inspiration occitanienne», cit., p. 421. Como señalan los editores de los *Escritos de Marsella*, Simone Weil cita los primeros versos del poema «La Lauzeta» («La alondra»), el canto más célebre del trovador limusino Bernat de Ventadour, de la segunda mitad del siglo XII.

Capítulo 10

LA INSPIRACIÓN DEL BIEN

1. La necesidad y el Bien

En el conocimiento de la fuerza, que se expresa en la piedad por todo lo que está sometido a su imperio y que se cumple como atención a la desgracia, se abre la dimensión de un bien absoluto, cuya realidad «metafísica» justamente estriba en no ejercer ni padecer la fuerza y, por tanto, en estar ausente «aquí abajo», en ser trascendente a este mundo, dominio de la necesidad[1]. Sin embargo, la orientación hacia el verdadero bien ausente no implica una huida del mundo. Frente a cualquier tentación transmundana, se trata para Simone Weil de mostrar —no en el plano sobrenatural, metafísico, sino en el plano natural, mundano y político, *a la luz* de lo sobrenatural[2]— la articulación misteriosa entre el Bien y la necesidad. No solo hay que sostener, con Platón, que la naturaleza de ambos difiere de todo punto[3], sino que «la necesidad, en cuanto

[1] Como bien reconoce Miguel García-Baró, «el principio del pensamiento de Simone Weil […] [es] la certeza de que el bien puro y perfecto no se halla en el mundo. […] Pero solo se puede vivir dirigido al bien absoluto». La conclusión es que esta vida, tal como la conocemos, es imposible, pues «no hay nada […] en este mundo por lo que se pueda vivir» (M. García-Baró, «El misterio de la caridad de Simone Weil», en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, p. 171). La condición humana es esta contradicción misma, este desgarramiento.

[2] Recuérdese la inequívoca declaración de Simone Weil en uno de sus *Cuadernos* de 1941: «El objeto de mi indagación no es lo sobrenatural sino este mundo. Lo sobrenatural es la luz. No debemos osar hacer de ello un objeto, pues lo rebajaríamos» («Cahier V», OC VI/2, p. 245). Una advertencia cuyo propósito es *distinguir* los planos —«lo sobrenatural» y «este mundo»— y *delimitar* en consecuencia el dominio de la inteligencia —la luz natural— en lo tocante al misterio de Dios —Bien absoluto y trascendente— y de su relación con el hombre —en quien el bien solo se determina en oposición al mal, esto es, como algo relativo a este—. El mundo, lo «natural», ha de ser entendido aquí como coexistencia de los seres; de forma eminente, la comunidad humana, la Ciudad.

[3] El *locus classicus* al que se refiere Simone Weil, y que reaparece en numerosas ocasiones en los Cuadernos VIII y IX, es *República*, libro VII, 493c. Como es sabido, en este conocido pasaje Platón denuncia los métodos de enseñanza de «los que llaman sofistas», los cuales se asemejan «al guardián de una criatura grande y poderosa» que acomodase

absolutamente otra que el bien, es el bien mismo»[4], y que es «sabiendo lo mucho que difieren como se capta su unidad»[5]. La orientación hacia el bien pasa, pues, por reconocer la distancia insalvable que separa la necesidad y el bien, y por asumir, en consecuencia, la ausencia del bien en este mundo: «La necesidad es la esencia de la realidad de las cosas de aquí abajo. Dicho de otro modo, su esencia es condicional. Su esencia es no ser fines. Su realidad incluso es que no son bienes»[6]. El modo de ser de las cosas es el vacío de bien. Como habrá ocasión de desarrollar más adelante, el deseo del único bien trascendente —cuya realidad eminente consiste en no existir, pues el bien solo es el bien[7]— es ya, de por sí, aceptación de la necesidad de todo lo que existe.

Así pues, el deseo del Bien no lleva a dar la espalda a la acción de la fuerza en este mundo, como tampoco el conocimiento de la fuerza equivale a resignarse a su mecanismo (y quizá sea ese el sentido de la advertencia de que «todo consuelo en la desdicha aleja del amor y de la verdad»). Pero confundir el bien y lo necesario sería cometer el «crimen

---

sus enseñanzas «a las querencias de ese gran animal», «y sin saber nada en verdad de lo que en tales dogmas y apetencias hay de bello o feo, de bueno o malo, de justo o injusto […] llamara "buenas" aquellas con que se alegra; con las que se enfada, "malas", sin otra razón alguna para ello; llamara, pues, a las necesidades, "justas" y "bellas"; que nunca hubiera visto ni otro le hubiese mostrado cuánto, en realidad, se diferencian las naturalezas de lo necesario y de lo bueno» (citamos, ligeramente modificada, la traducción de Juan David García Bacca: Platón, *Obras Completas*, t. VIII, *República*, libros VI-X, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, p. 331). Véase más abajo el apartado «Platonismo y mística».

[4] «Cahier IX», OC VI/3, p. 110. Nos permitimos citar la entera secuencia de pensamientos, por ser pertinente para nuestra exposición: «La ausencia aparente de Dios en este mundo es la realidad de Dios. Sucede lo mismo para todo. Todo lo que está en la apariencia es no-realidad. / La apariencia tiene la plenitud de la realidad, pero en cuanto apariencia. En cuanto otra cosa que apariencia, es error. / Este mundo en cuanto enteramente vacío de Dios es Dios mismo. / La necesidad, en cuanto absolutamente otra que el bien, es el bien mismo. / Por ello, todo consuelo en la desdicha aleja del amor y de la verdad. / He ahí el misterio de los misterios. Cuando se lo toca, se está a salvo».

[5] *Ibid.*, p. 179.

[6] *Ibid.*, p. 195.

[7] «El bien ciertamente no posee una realidad a la que se añadiría el atributo del bien. No tiene otro ser más que este atributo. No tiene otro ser más que el bien. Pero tiene la plenitud de esa realidad. No tiene sentido decir: el bien es, o el bien no es, sino solamente: el bien» (OC VI/4, p. 218).

de idolatría»[8], esto es, pretender que el bien puede, «a la fuerza», contrarrestar la necesidad, o creer que la necesidad podría, «por sus propias fuerzas», llegar a producir el bien. Por el contrario, entender cómo actúa la inspiración del bien en el plano de la necesidad, captando la unidad de ambos en su separación, significa mostrar que «para que el bien pase a la existencia, es preciso que el bien pueda ser causa de eso que está ya enteramente causado por la necesidad»[9]. Una exigencia que se expresa de manera concisa en esta pregunta: «¿Cómo se encarna el bien?»[10].

Encontramos aquí de nuevo, bajo un aspecto a primera vista alejado de toda concepción política, el problema de la acción justa tal como se le presentaba a Simone Weil en el momento de la declaración de guerra: cómo «luchar bien» sin caer presa de la desmesura de la fuerza; cómo ejercer la fuerza, cuando no queda más remedio que hacer uso ella, con desapego y limitando sus fatídicos efectos[11]. Sostendremos, sin embargo, que la mencionada «encarnación del bien» puede ser leída como cifra de la nueva radicalidad política que caracteriza la última etapa del pensamiento de Simone Weil, en la que elabora su «visión del mundo»[12]. No es de extrañar que en esta etapa, como veremos, recurra a Platón (en la figura insólita de un Platón «cristiano» al mismo tiempo «heredero de una tradición mística»), al entender que este había situado la trascendencia

---

[8] «No saber "… cuánto difieren la esencia de lo necesario y la del bien", tal es el crimen de idolatría, y nosotros lo cometemos todos, constantemente; el crimen más grande» («Cahier IX», OC VI/3, p. 179).

[9] «Cahier IV», OC VI/2, p. 90; esta frase aparece resaltada por la propia Simone Weil. En la misma anotación, hace referencia a la doble causa del mundo según el *Timeo* (68 e) de Platón: la «causa necesaria» y la «causa divina», siendo cada una por su lado causa suficiente del mismo efecto sin intervención de la otra. Según Platón, la captación de las causas necesarias ha de hacerse solo con vistas a la comprensión de lo divino y su acción. Por eso el *Timeo* expone la creación del orden del mundo como la persuasión de la necesidad por la razón divina que es el bien. Véase más abajo en este mismo epígrafe.

[10] «Cahier III», OC VI/1, p. 307.

[11] Véase más arriba el capítulo «Un programa para tiempo de guerra».

[12] Sobre la pertinencia de la noción de «visión del mundo» aplicada al pensamiento de Simone Weil nos remitimos a las consideraciones de Michel Narcy en el «Avant-propos» «Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil» al segundo volumen de los *Cahiers* (OC VI/2, pp. 21-31, en especial, p. 21 y nota 2). Sería también oportuno, acerca de esta noción, tener en cuenta nuestra referencia de más arriba a la «vividura» y al «medio vital», pues la «visión» del mundo no es aquí una actitud «teorética», sino una conducta de la vida, una orientación del alma arraigada entera.

del Bien en el corazón mismo del problema político de la constitución de una Ciudad fundada en la justicia, y que permitía de ese modo hacer de la apertura a dicha trascendencia el eje de la crítica del poder como idolatría de lo social. Hablar de la encarnación del bien es considerar, siguiendo al Platón del *Timeo*, la mediación entre el bien y la necesidad, entre Dios y este mundo «dejado de la mano de Dios» y abandonado a la necesidad ciega, ajena a cualquier designio[13]. Dicho en otros términos, según Eric O. Springsted: «¿Cómo puede la necesidad —que no es el Bien— ser mediadora del Bien?»[14]. O siguiendo a la propia Simone Weil cuando escribe: «Este mundo es la puerta cerrada. Es una barrera y, al mismo tiempo, es el paso»[15], ¿en qué sentido la necesidad, como imposibilidad del bien en este mundo, constituye al mismo tiempo el único acceso al bien?,

---

[13] Frente al «dualismo» con el que se ha podido identificar el pensamiento de Simone Weil, Emmanuel Gabellieri propone presentarlo «bajo el signo de la idea de "mediación"». Como señala este autor, la peculiaridad de la evolución espiritual de Simone Weil la habría llevado a profundizar al mismo tiempo tanto la «mediación absoluta», encarnada en la persona de Cristo, como la «decreación», la separación de este mundo por parte de «la criatura que quiere unirse a él [Cristo] y ser toda ella mediadora» (véase E. Gabellieri, «Ontologie de la médiation», en F. L'Yvonnet [dir.], *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 119-138, citas pp. 119 y 135). Que, tal como escribe Simone Weil, «participamos en la creación del mundo decreándonos nosotros» («Cahier VII», OC VI/2, p. 432), ha sido también destacado por Robert Chenavier, haciendo hincapié en la idea de «acabar la creación» (véase, en especial, *Philosophie du travail*, pp. 609-621). Pensamos que esta correlación entre encarnación (arraigo), por un lado, y decreación (¡no desarraigo!), por otro, es clave no solo para el buen entendimiento del pensamiento maduro de Simone Weil, sino, muy en particular, para valorar debidamente el sentido de su filosofía política última. Sobre esto, véase más abajo el apartado «Lectura, decreación y justicia: la atención creadora», así como nuestra «Perspectiva final» dedicada a la noción de un «cristianismo encarnado» y a lo que hemos llamado una «política de la atención».

[14] E. O. Springsted, «Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité»: *CSW* IV/3 (septiembre de 1981), pp. 149-167, cita p. 163.

[15] «Cahier IX», OC VI/3, p. 191. Sobre el motivo de la «puerta» habría que citar por entero el poema de Simone Weil así titulado, «La porte» (véase VS, pp. 35-36). Véase asimismo el luminoso trabajo de Patricia Little «Le pont, le seuil, la porte: trois images de la médiation chez Simone Weil», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, cit., pp. 87-101. Como acertadamente señala la autora, la obra de Simone Weil «está sembrada de nociones de cambio de nivel, de ruptura, de paso de un estado a otro, ya sea en el ámbito intelectual o espiritual» (p. 88). Estos puntos de paso y de ruptura coinciden con un límite infranqueable, con una imposibilidad expresada en una correlación de contrarios, como es el caso paradigmático de la necesidad y el bien.

¿cómo es, una vez más, que «la necesidad, en cuanto absolutamente otra que el bien, es el bien mismo»[16].

Thomas R. Nevin ha observado que Simone Weil, «igual que Platón» (en el *Timeo*), «mira la necesidad con ambivalencia», «como un instrumento de una razón superior y como la "causa errante" de la fuerza bruta»[17]. Para ella, sigue diciendo el mismo autor, «el *Timeo* virtualmente equivale a un solo pasaje (48 a): "Pues, en efecto, la generación de este universo [*tou kosmou*] se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia. Pero, como la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de una necesidad sometida a una persuasión sensata"»[18]. También Eric O. Springsted ha resaltado este «carácter paradójico» que la necesidad presenta en los textos de Simone Weil: «Es a la vez lo que nos aplasta y lo que a un tiempo nos procura la vida. Es inconmensurable con el Bien y, no obstante, si consentimos a soportarla, es un medio a través del cual Dios mismo nos toca»[19]. Por lo tanto, hay que ver cómo es que la necesidad inconmensurable con el Bien, esto es, la fuerza bruta y errabunda, es sometida a una persuasión sensata, y cómo solo el mundo en cuanto *kosmos* (orden y belleza)[20] puede suscitar en el hombre el libre consentimiento que lo liga al Bien.

En el relato del *Timeo*, la necesidad (*ananké*) es lo opuesto a la razón; no es la materia propiamente tal, que es ya algo determinado e inteligible, sino el hecho bruto inherente a la materia[21]. Es un caos pri-

---

[16] Véase *supra*.

[17] Th. R. Nevin, *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill/Londres, 1991, pp. 125 y 126.

[18] *Ibid.*, p. 125. Tomamos la cita (ampliada) de Platón, *Timeo*, ed. bilingüe de J. M.ª Zamora Calvo, Abada, Madrid, 2010, p. 245.

[19] E. O. Springsted, «Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité», cit., p. 149.

[20] Véase este bello pasaje del *Gorgias* (507 e) de Platón, que Simone Weil traduce así: «Y dicen los sabios, Calicles, que lo que une cielo y tierra, dioses y hombres, es la asociación, la amistad, el orden, el comedimiento, la justicia; a causa de esto se denominó a este universo orden (cosmos), y no desorden y licencia» (*Intuitions pré-chrétiennes*, OC IV/2, p. 249). Al «comedimiento» (*retenue*), la retención, volveremos al tratar de la acción justa como atención.

[21] Seguimos aquí el comentario de Springsted en *ibid.*, pp. 153 ss.

mordial «de fuerzas que no se asemejan ni mantienen un equilibrio», sino que se halla «en desequilibrio», y «se balancea de manera irregular por todas partes»[22]. «En este sentido, [las fuerzas] son reacias a la razón y la necesidad se afirma precisamente en este carácter reacio», comenta Springsted. Como observa este mismo autor, «la necesidad es, aquí, en la terminología de Pitágoras, que Platón emplea más tarde en el *Filebo*, lo *apeiron* o lo ilimitado que recibe sus límites (*peras*) del exterior para dar nacimiento al ser creado». ¿Acaso este mítico vaivén de fuerzas en desequilibrio, este movimiento ciego opaco a la razón, no evoca la «paradoja» que Simone Weil ponía de manifiesto en la guerra carente de límites y objetivos, donde «no hay ya medida común, ya no hay equilibrio, ni proporción, ni comparación posible», una paradoja «tan violenta que escapa al análisis»[23]? ¿Y no recuerda a esa «tentación del exceso, que es casi irresistible», a la que sucumbían los contendientes de la guerra de Troya, traídos y llevados por la fuerza que los obnubila fatalmente[24]? Tal es, en efecto, la necesidad como mecanismo ciego que coacciona, como sinsentido que reduce la vida humana a la nuda existencia[25], a la cosificación del alma y la muerte en vida.

En su ensayo sobre la *Ilíada*, Simone Weil cifraba la sabiduría de los griegos en el reconocimiento de un orden tras la inestabilidad y la imprevisibilidad de la fuerza: «esa pena de un rigor geométrico que castiga automáticamente el abuso de la fuerza», pues, gracias a «las ideas de límite, de medida, de equilibrio […] los griegos fueron ante todo geómetras en el aprendizaje de la virtud» y en la conducta de la vida[26]. La referencia a la geometría es todo menos una mera metáfora[27]. Pues la medida

---

[22] *Timeo* 52 e (ed. cit., p. 261).

[23] «Ne recommençons pas la guerre de Troie», OC II/3, pp. 49-50.

[24] «L'*Iliade* ou le poème de la force», OC II/3, p. 240.

[25] «Los momentos en los que se está forzado a contemplar la simple existencia como único fin son el horror total, sin mezcla. Tal es el horror de la situación del condenado a muerte, por la que pasó el propio Cristo» («Cahier X», OC VI/3, p. 256).

[26] «L'*Iliade* ou le poème de la force», cit., pp. 236-237.

[27] Sobre la «naturaleza religiosa» de la «aplicación» de los griegos a la geometría, véase *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 258-261, donde Simone Weil escribe que «es el amor y el deseo de Cristo el que hizo brotar en Grecia la invención de la demostración» (p. 260). La relación entre Cristo como mediador y este espíritu de geometría queda aún más recalcada en este otro pasaje: «"Nadie entre aquí si no es geómetra", Platón afirmaba sin duda bajo forma de enigma y, por así decir, de calambur la verdad

y el límite están ya inscritos, según la visión del mundo que Simone Weil atribuye a los griegos, en la fuerza. Conocer el enigma de la fuerza significa justamente poner de manifiesto que la fuerza solo es tal en tanto que relación de fuerzas que se compensan y equilibran unas a otras, en tanto que elemento de un orden conformado por una «red de conexiones inmateriales y sin fuerza»[28]. Este «tejido de condiciones ligadas unas a otras», esta «necesidad pura y condicional no es otra cosa que el objeto mismo de la matemática»[29]. La «necesidad matemática» es, en este sentido, «un intermediario entre toda la parte natural del hombre, que es materia corporal y psíquica, y la parcela infinitamente pequeña de él mismo que no pertenece a este mundo»[30]. El buen uso de la contemplación del mundo en lenguaje geométrico consiste en mostrar que «todo lo que de alguna manera tiene parte en la cantidad, es decir, no solo la materia, el espacio, sino también todo lo que está en el tiempo y todo lo que es susceptible de grado, está despiadadamente sometido al límite por las cadenas de la necesidad»[31]. Esta sujeción al límite de lo ilimitado es la creación del mundo descrita por Platón en el *Timeo*. En la creación, lo que Platón llama «alma del mundo» constituye el término medio entre Dios y el mundo. El alma del mundo, que da la vida a los seres permitiendo a cada uno establecer una relación con todos los demás seres creados, tiene una

---

que Cristo expresaba con estas palabras: "Nadie va al Padre si no es por mí". La otra fórmula de Platón: "Dios es un perpetuo geómetra", tiene sin duda un doble sentido y guarda relación a la vez con el orden del mundo y con la función mediadora del Verbo» (*ibid.*, p. 266).

[28] *Métaphysique religieuse*, p. 21.

[29] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 275.

[30] *Ibid.*, p. 276.

[31] *Ibid.*, p. 176. Es oportuno recordar en este punto la caracterización que, en sus primeros escritos, hace Simone Weil del trabajo como una acción que obedece a la necesidad, pues se realiza midiendo la resistencia que opone la materia extensa a los cambios a los que se pretende someterla. La «ley de los trabajos», como la denomina nuestra autora, impone a todas las acciones humanas «las condiciones puestas en cierta manera por el universo a sus propios cambios; y a la inversa, no conocemos estas condiciones más que por el trabajo» («Du temps», OC I, pp. 155-156). El contacto con la necesidad a través del trabajo procura realidad. Para la última Simone Weil, el trabajo seguirá siendo acceso privilegiado a lo real, en la medida en que las condiciones materiales en las que se desarrolla permitan que «la atención sea orientada hacia la fuente de toda luz» («Condition première d'un travail non servile», OC IV/1, p. 423).

significación matemática[32]. Como comenta E. O. Springsted, «el Alma del Mundo realiza la acción de armonizar los hechos brutos de la necesidad material. Así, en la vida trascendente del Alma del Mundo, el mundo recibe un fin divino que no posee en el nivel de la necesidad»[33]. Simone Weil identifica el Alma del Mundo platónica con el Verbo: el Hijo separado del Padre y encarnado en el cuerpo del mundo, el Logos mediador que hace de (redime) la necesidad «ciega» (en) una necesidad «obediente», como él mismo es obediente a la voluntad del Padre («Nadie va al Padre si no es por mí»)[34].

La necesidad, el orden y Dios son los tres «niveles de lectura» que corresponden a la «triple revelación» recibida por los griegos, como resume Fernando Rey Puente: «la revelación concerniente a la miseria del hombre (la necesidad), la trascendencia de Dios (el bien) y la distancia entre lo uno y lo otro que provoca que sea preciso buscar puentes entre esas dos realidades (el orden)»[35]. Nótese, como continúa señalando este autor, que no estamos ante una secuencia temporal, sino que se trata de una «superposición» de lecturas, es decir, «que hay que leer *al mismo*

---

[32] Véase E. O. Springsted, «Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité», cit., pp. 151-152.

[33] *Ibid.*, p. 155. Véase también sobre esto el comentario de José María Zamora en su edición del *Timeo*: «El alma del mundo […] posee una estructura matemática y está dotada de un movimiento circular. La estructura matemática del alma del mundo asegura la posibilidad del conocimiento proporcionado y análogo del mundo. Por participar del ser y del devenir, el alma se convierte en el agente mediador entre las formas inteligibles eternas y el mundo sensible en movimiento» (Platón, *Timeo*, cit., pp. 65-66). Sobre el movimiento circular dice Simone Weil que es «la imagen de esa unión del límite y de lo ilimitado» (*Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 175).

[34] Sobre la figura del Hijo crucificado, nos permitimos citar de nuevo a E. O. Springsted: «Cristo es el Logos, pues él es crucificado en el tiempo y en el espacio, donde padece el peso total de las fuerzas materiales. No obstante, nunca deja de amar al Padre, incluso ausente. Así forma los límites de la fuerza, pues la fuerza no puede nunca sobrepasar su amor y así no puede nunca contravenir ni la bondad divina ni su designio. El Logos es, por tanto, el mediador entre Dios y el material del mundo, pues participa de la naturaleza de los dos y *persuade* al material de que sirva al designio del Bien» («Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité», cit., p. 160). Subrayemos que el Cristo significa la sumisión de la fuerza no por la violencia, sino por la relación amorosa que lo une al Padre, y por tanto, por persuasión. Sobre la figura del Cristo desgraciado y crucificado en el tiempo y el espacio, véase más abajo el apartado «El amor de Dios y la desgracia».

[35] F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, París, 2007, p. 107.

tiempo la necesidad, el orden y Dios»[36]. Dios, que es el Bien, no fuerza a la necesidad; ya lo advertíamos más arriba al hablar de la doble causalidad, que ahora cabe justamente contemplar como un requisito del orden. Así escribe Simone Weil:

> Dios no hace violencia a las causas segundas para cumplir sus fines. Cumple todos sus fines a través del mecanismo inflexible de la necesidad y sin torcer en él un solo engranaje. Su Sabiduría permanece en lo alto — (y cuando desciende es, como sabemos, con la misma discreción). Cada fenómeno tiene dos razones de ser, de las cuales una es su causa en el mecanismo de la naturaleza, y la otra su lugar en el ordenamiento providencial del mundo, y jamás está permitido hacer uso de la una como una explicación en el plano al que pertenece la otra[37].

El ordenamiento providencial del mundo, en el sentido de una «concepción trascendente de la Providencia [,] es la enseñanza esencial del *Timeo*»[38]:

> Lo que es auténticamente providencial, lo que es la Providencia misma, es este mismo orden del mundo que es el tejido, la trama de todos los acontecimientos, y que bajo una de sus caras es el mecanismo despiadado y ciego de la necesidad. Porque de una vez por todas la necesidad fue vencida por la sabia persuasión del Amor. Esta sabia persuasión es la Providencia. Esta sumisión sin coacción de la necesidad a la sabiduría amante es la belleza[39].

«La mirada escrutadora de la inteligencia», que contempla la necesidad a la luz de la Providencia, «*no es más que una* de las expresiones de la atención implicada en cada contacto auténtico que conseguimos esta-

---

[36] *Ibid.*, p. 108. Sobre la noción de lectura y sus múltiples planos véase más abajo el apartado «Lectura, decreación y justicia: la atención creadora» (cap. 11).

[37] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 172.

[38] *Ibid.*, p. 180. Recalquemos que la Providencia es trascendente al devenir, es «un orden absolutamente inalterable» que no hay que confundir con la visión providencialista de la historia, la cual niega la vocación sobrenatural del hombre, pues «disuelve el destino individual, el único que cuenta para la salvación, en el destino de los pueblos», en la «conversión universal de las naciones» («Cahier XI», OC VI/3, p. 344).

[39] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 179.

blecer con el mundo exterior»[40]. Es «atención intelectual» que «mira la fuerza más brutal, como se mira un cuadro, llamándola necesidad»[41]. Así pues, «esta fuerza que gobierna el mundo y hace obedecer a todo hombre, como un amo armado con un látigo hace obedecer de golpe a un esclavo, esta fuerza es lo mismo que el espíritu humano concibe con el nombre de necesidad. La relación de la necesidad con la inteligencia ya no es la relación del amo con el esclavo»[42].

La inteligencia se halla, así, «en la intersección de los dos mundos». Pero hay una forma de «atención superior» que es el consentimiento:

> La facultad que no pertenece a este mundo es la del consentimiento. El hombre es libre de consentir o no a la necesidad. Esta libertad no es actual en él más que cuando concibe la fuerza como necesidad, es decir, cuando la contempla. No es libre de consentir a la fuerza como tal. El esclavo que ve el látigo levantarse sobre él no consiente, tampoco rehúsa su consentimiento, sino que tiembla. Con todo, bajo el nombre de necesidad, es a la fuerza brutal a lo que consiente el hombre, cuando consiente, es al látigo.

No se trata aquí ya, subrayémoslo, de una facultad «natural», que dependa de la voluntad o de la razón, «pues ningún móvil, ningún motivo puede ser suficiente para semejante consentimiento:

> Este consentimiento es una locura, la locura propia del hombre, como la Creación, la Encarnación, la Pasión constituyen juntas la locura propia de Dios. Las dos locuras se responden. No es sorprendente que este mundo sea por excelencia el lugar de la desgracia, pues sin la desgracia perpetuamente suspendida no habría ninguna locura de la parte del hombre que pudiera hacer eco a la locura de Dios, que está ya toda ella contenida en el acto de crear.

La «locura de Dios», según Weil, estriba en que, al crear, Dios renunció a ejercer su omnipotencia permitiendo la existencia de seres autónomos fuera de él. La creación es así, no una entronización de Dios, sino

---

[40] *Métaphysique religieuse*, p. 47. Como tendremos ocasión de ver más adelante, la noción de contacto es esencial en Simone Weil para describir la experiencia de lo real —experiencia mística, de la belleza o de la desgracia—.

[41] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 276.

[42] *Ibid.*, también para las citas siguientes.

una abdicación de su poder[43]. Dios se retira, vaciándose de su divinidad en el mundo como reino de la necesidad: «El sol luce sobre los justos y los injustos… Dios se hace *necesidad*. Dos caras de la necesidad: ejercida y sufrida. Sol y cruz»[44]. La creación es «Dios encadenándose por la necesidad»[45].

La «locura del hombre», por su parte, consiste en corresponder a la locura amorosa de Dios consintiendo a la necesidad:

> La verdadera respuesta al exceso del amor divino no consiste en infligirse voluntariamente sufrimiento, pues el sufrimiento que se inflige uno a sí mismo, por intenso, por largo y violento que sea, no es destructivo. No está en el poder de un ser el destruirse a sí mismo[46]. La verdadera respuesta consiste solamente en consentir a la posibilidad de ser destruido, es decir, a la posibilidad de la desgracia, ya sea que la desgracia se produzca efectivamente o no[47].

El consentimiento a la posibilidad de la desgracia es la imitación del amor divino manifiesto en el orden del mundo, en el esplendor de la belleza de la creación, que es como la huella de la ausencia de Dios en este mundo[48]. Pues el orden del mundo no es sino la belleza del mundo, dependiendo del «régimen de la atención», según que esta se aplique a concebir las relaciones necesarias que lo componen o a contemplar su esplendor. Es en este sentido en el que la belleza del mundo es un puente hacia Dios (o mejor, un puente tendido por Dios), en la medida en que,

---

[43] Esta abdicación, dice Simone Weil, es la «crucifixión de Dios» desde el comienzo de los tiempos, que prefigura ya su kénosis en la encarnación y la pasión del Hijo.

[44] «Cahier V», OC VI/2, p. 266.

[45] *Ibid.*, p. 267.

[46] El simple sufrimiento no es la desgracia, como veremos en seguida. Menos lo es el padecimiento infligido a uno mismo, el cual es imaginario, irreal, y está al servicio de la perpetuación del yo. Solo es real la destrucción que se le impone al yo desde fuera y muy a su pesar.

[47] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 277.

[48] El *Timeo* platónico expone la creación del mundo en analogía con la inspiración artística: «*Timeo.* Un poema es bello en la medida exacta en que la atención, al componerlo, ha estado orientada hacia lo inexpresable. / El mundo es bello. Dios ha compuesto el mundo pensándose. / Para quienquiera que tenga la experiencia del carácter trascendente de la inspiración en la creación artística, no hay prueba más manifiesta de Dios que la belleza del mundo» («Cahier VIII», OC VI/3, p. 97).

siendo su imitación o encarnación, «imagen sensible del bien»[49], orienta la atención hacia lo inexpresable que es el Bien trascendente, pues «lo bello es algo a lo que se puede prestar atención»[50]. Por ello, el «espectáculo de lo bello» es una rememoración de la «doble ley» que nos constituye:

> Estamos regidos por una doble ley, una indiferencia evidente y una misteriosa complicidad de la materia que constituye el mundo con respecto al bien; el recuerdo de esta doble ley es lo que nos alcanza en el corazón en el espectáculo de lo bello[51].

Hay una «ligazón misteriosa entre el dolor y la revelación de la belleza del mundo»[52], entre la ley de la fuerza ciega y la ley del amor divino. «La necesidad aquí abajo es la vibración del silencio de Dios», escribe Simone Weil[53]. Silencio de Dios, indiferencia brutal de la necesidad, que se manifiestan con todo su peso en la desgracia, en el máximo alejamiento entre Dios y su criatura.

2. El amor de Dios y la desgracia

La desgracia (*malheur*) es, según Simone Weil, el «gran enigma de la vida humana» que «encierra la verdad de nuestra condición»[54]. No cabe duda de que una de las aportaciones más singulares y perdurables de su pensamiento es haber sacado a la luz el fenómeno de la desgracia en cuanto tal, haberlo señalado y descrito como por primera vez, asomándose a las simas a las que introduce esta «palabra admirable» de la lengua francesa[55]. Pero «si la desgracia constituye el eje del pensamiento de

---

[49] «Cahier VI», OC VI/2, p. 349.

[50] «Cahier IV», OC VI/2, p. 66.

[51] «La science et nous», OC IV/1, p. 148.

[52] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 177.

[53] «L'amour de Dieu et le malheur», OC IV/1, p. 373.

[54] *Ibid.*, pp. 348 y 370.

[55] Una de las primeras referencias explícitas a esta noción en sus *Cuadernos* es precisamente la siguiente: «*Malheur*: palabra admirable, sin equivalente en otras lenguas. No se ha sacado partido de ella» («Cahier II», OC VI/1, p. 223). Con razón escribe Emilia Bea: «Entrar en el tema de la *malheur* es entrar en contacto con un término al que Simone Weil dota de un significado tan propio que no nos parece posible encontrar un vocablo

Simone Weil, es que es posible decir […] que ella ha hecho su experiencia», que la desgracia es el epítome de esa «unidad profunda de experiencia y reflexión»[56] que caracteriza su trayectoria vital e intelectual. Una trayectoria marcada por el acontecimiento decisivo del «descubrimiento simultáneo de la desgracia y del cristianismo»[57] a raíz de la «experiencia de fábrica».

De este doble descubrimiento inesperado y de su significado para su «progresión espiritual» hará partícipes Simone Weil —bajo el signo de la amistad y poco antes de partir para el exilio— al padre Perrin y a Joë Bousquet[58]. En su carta a Perrin conocida como «Autobiografía espiritual» describe así ese «contacto con la desgracia» en la fábrica, un contacto que significó para ella traspasar un umbral sin vuelta atrás:

> Hasta ese momento yo no había tenido la experiencia de la desgracia, a no ser de la mía propia, que, siendo mía, me parecía de poca importancia, y que por lo demás no era más que una semidesgracia al ser biológica y no social. Sabía bien que había mucha desgracia en el mundo, estaba obsesionada por eso, pero nunca la había constatado por un contacto prolongado. Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos y a mis propios ojos con la masa anónima, la desgracia de los otros entró en mi carne y en mi alma[59].

La lectura atenta de este texto, estrictamente contemporáneo del ensayo «El amor de Dios y la desgracia», destinado también al padre Perrin, proporciona un valioso primer acercamiento al fenómeno de la desgracia.

La desgracia no es un estado de ánimo «fabricado» por el sujeto, originado en su economía interna, sino algo estrictamente exterior a él

---

adecuado para su traducción…» (*Memoria*, p. 222). A falta de mejor opción, nos atenemos a la traducción convencional de «desgracia», aunque a veces, teniendo en cuenta la contraposición con *bonheur* (dicha), nos inclinamos también por «desdicha».

[56] M. Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Éditions du Centurion, París, 1967, pp. 10 y 9.

[57] *Ibid.*, p. 10.

[58] Para la carta de Simone Weil a Joë Bousquet fechada el 12 de mayo de 1942, véase más arriba el apartado «La guerra alojada en el cuerpo» (cap. 8).

[59] AD, p. 36.

que se le impone desde fuera. Sobreviene por «contacto» con la realidad, como experiencia de lo ajeno: es «desgracia de los otros» que penetra en nuestra carne y nuestra alma muy a nuestro pesar. «Este contacto es menos un encuentro con que una posesión por la realidad», precisa Michel Narcy[60]. La desgracia se presenta como una fuerza que anega masivamente en el anonimato (en la pérdida del yo) la estancia en el mundo del existente que, hasta ese momento, cultivaba celosamente el sentimiento de su invulnerable autonomía. «Pues, mientras las circunstancias se desenvuelven en torno a nosotros dejando nuestro ser poco más o menos intacto, o solo hacen mella en él a medias, creemos más o menos que nuestra voluntad ha creado el mundo y lo gobierna. La desgracia nos enseña de golpe, para nuestra enorme sorpresa, que no hay nada de eso»[61].

Así pues, la desgracia saca violentamente al yo del sueño que lo sustenta: la ilusión de dominio. La existencia autónoma, la capacidad de decir «yo», es en efecto alzarse a la luz del mundo instituyéndose como su centro, como perspectiva única que hace suya toda realidad. Pero esta querencia del sujeto finito a perdurar expandiéndose sin límite solo es posible como ilusión. El yo, energía vital apegada siempre a un objeto, es fabricación constante, proyección e imaginación de los objetos de su deseo, de los bienes de este mundo. Por eso afirma Simone Weil que «lo posible es el lugar de la imaginación»[62]. Gracias a la imaginación la existencia humana habita, coloniza, el dominio de lo posible como su ámbito propio. Como explica F. Rey Puente: «Habitamos *entre* la necesidad y el bien. No podemos habitar en la necesidad porque nos parece insoportable. Pero tampoco podemos habitar en el bien porque no existe aquí abajo. Así, huimos de la necesidad con la ayuda de la imaginación e igualmente creamos de forma imaginaria sustitutos del bien verdadero»[63]. Es así como la vida humana parece condenada a la mentira. De ahí que la forma que adopta la conminación a la verdad sea esta: «Hay que querer o lo que precisamente existe, o lo que no puede ser en absoluto; mejor aún, los dos»[64]. Esto es, hay que querer la necesidad y el bien. Pero si lo necesario y lo imposible (el Bien) son aquello que

---

[60] M. Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, cit., p. 15.

[61] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 369.

[62] «Cahier X», OC VI/3, p. 270.

[63] F. Rey Puente, *Simone Weil et la Grèce*, cit., p. 115.

[64] «Cahier X», OC VI/3, p. 270.

nos viene de fuera, aquello que no admite ser proyectado en el horizonte de nuestra imaginación, vivir en la verdad requiere salir fuera de sí mismo. Esta facultad de salir de sí equivale a desprenderse del apego a los bienes mundanos, lo cual resulta absurdamente contrario a la tendencia natural que mueve, como «pesantez», las cosas del mundo. Simone Weil sostendrá que, además de esta lógica natural impresa en la «fuerza de las cosas», hay una lógica sobrenatural que rige, como «gracia», el movimiento opuesto hacia lo alto.

Como decíamos más arriba, el orden y la belleza del mundo constituyen un puente hacia el Bien, una huella de su trascendencia, en la medida en que su contemplación implica el consentimiento a la necesidad. La belleza del mundo es así uno de los tres objetos de lo que Simone Weil llama «amor implícito de Dios»[65]. Incluso «la inclinación natural del alma a amar la belleza es la trampa más frecuente de la que se sirve Dios para abrirla al soplo de lo alto»[66]. La adhesión del alma a la belleza del mundo es alegría, gozo, dicha en la que el yo desaparece para que el objeto contemplado sea: «La dicha es la conciencia de lo que no es yo en tanto que ser». O también: «Tengo la dicha de que haya sol, o la luna encima del mar, o una bella ciudad, o un ser humano admirable; no hay *yo* en la plenitud de la dicha»[67]. Como señala Michel Narcy, «el sentimiento de lo bello […] al reducirme a la contemplación, manifiesta su objeto como extraño, irreductible a mi actividad»[68]. Esto es análogo a lo que sucede en la desdicha. Por eso escribe Weil: «En lo bello —por ejemplo, el mar, el cielo— hay algo *irreductible*. *Como* en el dolor físico. Lo mismo irreductible. Impenetrable a la inteligencia. / Existencia de otra cosa que yo. / Parentesco de lo bello y el dolor»[69]. Hay, pues, un vínculo misterioso, no concebible por la inteligencia, entre el orden del mundo y

---

[65] Un amor que no tiene a Dios inmediatamente por objeto, que es «indirecto», pero «está destinado a convertirse en amor de Dios». Sus objetos, «los únicos tres objetos aquí abajo en los que Dios está realmente, aunque secretamente, presente» son «las ceremonias religiosas, la belleza del mundo y el prójimo». «Estos amores indirectos», dice Simone Weil, «son solamente la actitud hacia los seres y las cosas de aquí abajo del alma orientada hacia el bien» («Formes de l'amour implicite de Dieu», OC IV/1, pp. 285, 286 y 333).

[66] *Ibid.*, p. 302.

[67] «Cahier VI», OC VI/2, p. 403.

[68] M. Narcy, *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, cit., p. 19.

[69] «Cahier VII», OC VI/2, p. 432.

el dolor del mundo, entre belleza y desgracia. Un vínculo que no es otra cosa que el misterio mismo del amor de Dios que se revela en el desgarro de la desgracia.

Simone Weil se ocupa de señalar que aunque «la desgracia es una cosa aparte, específica e irreductible» «en el ámbito del sufrimiento» y, por tanto, algo «del todo distinto» del sufrimiento físico, sin embargo, es inseparable del dolor físico o de algo análogo a este[70]. Pues el dolor ata el pensamiento, no lo deja vagar en lo imaginario, sino que lo fuerza a contemplar la necesidad, que se le impone al yo como una conculcación de su más preciada identidad. «Por la dicha la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Por el dolor, nos entra en el cuerpo. […] En el nivel de la sensibilidad física, solo el dolor es un contacto con esa necesidad que constituye el orden del mundo»[71]. No hay, pues, verdadera desgracia sin anclaje en el dolor, que se encarga de hacer a esta «irresistiblemente presente al alma» como «un desarraigo de la vida, un equivalente más o menos atenuado de la muerte»[72]. Pero, aun alcanzando al ser humano como dolor físico y desamparo del alma, la desgracia no es plenamente tal, según Weil, si no comporta la degradación social, la ruina de la imagen de uno mismo en los demás. Recordemos que la fuerza encuentra su resorte más poderoso en el prestigio, en la capacidad de impresionar la imaginación para determinar el comportamiento de los demás, de constreñirlos a soñar el propio sueño[73]. El desgraciado es, en cambio, el desprestigiado por excelencia, aquel que no dispone en absoluto de la más mínima participación en la fuerza social, sino que se encuentra sometido, en cuerpo y alma, a la discreción de los otros: es el esclavo. En este sentido, el desgraciado desaparece en una esencial invisibilidad[74]. A esta invisibilidad, que es la cifra de la caída

---

[70] Véase «L'amour de Dieu et le malheur», cit., pp. 347 s.

[71] *Ibid.*, p. 357.

[72] *Ibid.*, p. 347. En este caso, literalmente, de la muerte del yo.

[73] Evocamos aquí las palabras de Renaud, el cabecilla de los mercenarios en *Venecia salvada*: «Sí, soñamos. Los hombres de acción y hazañosos son soñadores; prefieren el sueño a la realidad. Pero, por las armas, constriñen a los demás a soñar sus sueños. El vencedor vive su sueño, el vencido vive el sueño de otro» (VS, p. 77). Todo este discurso de Renaud es una exposición, de luciferina lucidez, sobre la aplicación de los mecanismos de la fuerza, tan bien estudiada por Simone Weil en el caso de la antigua Roma.

[74] Acertadamente comenta Joël Janiaud: «La desgracia, la miseria vuelven *invisibles* a los hombres: invisibles al otro, invisibles a ellos mismos quizá. Esta idea de la des-

social en desgracia, va unido el mutismo, la estupefacción del desdichado: «Aquellos a los que les ha sobrevenido uno de esos golpes tras los cuales un ser se debate sobre el suelo como un gusano aplastado a medias, esos no tienen palabras para expresar lo que les ocurre»[75]. Una estupefacción ante lo injustificable de la desgracia, sobre todo cuando afecta al inocente o al justo, que se traduce, por la lógica de la pesantez, en repulsión y odio de sí mismo[76]. Este desprecio de sí, que penetra hasta el corazón del alma, es según Simone Weil la marca del desgraciado. Mientras que «el mal habita en el alma del criminal sin ser sentido» (pues el criminal se salva por la imaginación desplazando constantemente ese mal a otros), «es sentido en el alma del inocente desgraciado» como culpabilidad y mancha[77]. Así, el desgraciado no es capaz más que de articular un grito, casi siempre sordo, «el grito puro de la miseria humana»[78]: *¿por qué?*

> Hay una pregunta que no tiene en absoluto significación ninguna, y desde luego ninguna respuesta, que normalmente no planteamos nunca, pero que en la desgracia el alma no puede menos de

---

aparición, del anonadamiento social, es uno de los aspectos más sobresalientes y más actuales de los escritos de Simone Weil». Es muy oportuna en este contexto la referencia de este autor a la opresión social, citando las palabras de Simone Weil en su *Diario de fábrica* sobre la clase obrera como «la clase de aquellos que no *cuentan* —en ninguna situación— a los ojos de nadie… y que no contarán, nunca, suceda lo que suceda (a pesar del último verso de la primera estrofa de la *Internacional*)» (J. Janiaud, «Simone Weil, le malheur et l'invisible»: *Esprit* 387 [agosto-septiembre de 2012], pp. 131-132 y 134; la cita de Simone Weil en *Journal d'usine*, OC II/2, p. 253). Añadamos por nuestra parte que estas frases de Simone Weil preparan ya, desde su crítica de todo intento de redención revolucionaria (de todo «imperialismo obrero»), su visión de la desgracia a la luz de lo sobrenatural.

[75] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 349. Es oportuno también el comentario de los editores de los *Escritos de Marsella* señalando que el tema de la mudez de la desgracia es a menudo tratado por Simone Weil en sus análisis sobre la condición obrera (para las referencias véase OC IV/1, p. 560, n. 2).

[76] Miguel García-Baró, hablando de «la evidente realidad de que la desdicha alcanza de manera muy fácil y hasta predominantemente a los inocentes», comenta siguiendo a Simone Weil: «El inocente, como los casos de Job y, sobre todo, de Jesús lo enseñan, no puede dejar de sentirse maldito cuando es así alcanzado por la desdicha» (M. García-Baró, «El misterio de la caridad de Simone Weil», cit., p. 181).

[77] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 350.

[78] «Cahier VI», OC VI/2, p. 366.

> gritar sin cesar con la monótona continuidad de un gemido. Esta pregunta es: ¿por qué? ¿Por qué son así las cosas? El desgraciado se lo pregunta ingenuamente a los hombres, a las cosas, a Dios, incluso si no cree en él, a lo que sea. ¿Por qué es necesario precisamente que no tenga nada que comer, o que esté extenuado por la fatiga y el trato brutal, o que deba pronto ser fusilado, o que esté enfermo, o que esté en prisión[79]?

Es inevitable que tarde o temprano brote ese grito en el alma del desdichado, como es preciso que no encuentre otra respuesta que el duro silencio de la necesidad carente de fin.

> El por qué del desgraciado no comporta ninguna respuesta porque vivimos en la necesidad y no en la finalidad. Si hubiera finalidad en este mundo, el lugar del bien no sería el otro mundo. Cada vez que pedimos la finalidad al mundo, este la rehúsa. Pero para saber que la rehúsa hay que pedirla[80].

Que el alma pregunte desde su desesperación por una finalidad, que no se resigne al sinsentido, es un momento esencial para Simone Weil, porque solo repitiendo incansablemente la pregunta sin aceptar ninguna consolación, como Job[81], toca el alma el vacío de sentido y experimenta la ausencia de Dios:

> La desgracia hace ausente a Dios por un tiempo, más ausente que un muerto, más ausente que la luz en un calabozo completamente tenebroso. Una especie de horror sumerge toda el alma. Durante esta ausencia no hay nada que amar. Lo que es terrible es que si, en estas tinieblas en las que no hay nada que

---

[79] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 372.

[80] *Ibid.*, pp. 372-373. También la belleza, señala Simone Weil, nos obliga a preguntarnos *¿por qué?*, «pues lo bello nos proporciona tan vivamente el sentimiento de la presencia de un bien que buscamos un fin sin jamás encontrarlo» (*ibid.*). La «finalidad sin fin» como cifra de lo bello mostraría, según Miklos Vetö, la importancia de los temas kantianos en la elaboración de la «filosofía tardía» de Simone Weil, «aun repensados a la luz de Platón» (véase M. Vetö, «Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil», en Ch. Delsol [dir.], *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, p. 183).

[81] «El *Libro de Job*, de principio a fin, es una pura maravilla de verdad y de autenticidad. A propósito de la desgracia, todo lo que se separe de ese modelo está en mayor o menor medida manchado de mentira» («L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 349).

> amar, el alma deja de amar, la ausencia de Dios se vuelve definitiva. Es preciso que el alma siga amando en vacío, o al menos queriendo amar, aunque fuese con una parte infinitesimal de ella. Entonces Dios viene un día a mostrarse él mismo a ella y a revelarle la belleza del mundo, como sucedió con Job[82]. Pero si el alma deja de amar, cae desde aquí abajo en algo casi equivalente al infierno[83].

Este abandono de Dios es el que experimentó Cristo en la cruz. «Cristo fue un desgraciado. No murió como un mártir. Murió como un criminal de derecho común, mezclado con los ladrones, solo que un poco más ridículo. Pues la desgracia es ridícula»[84]. En la pasión de Cristo, consumación de la desgracia misma del mundo, «la totalidad del espacio, la totalidad del tiempo, interponiendo su espesor, ponen una distancia infinita entre Dios y Dios»[85]. La Pasión lleva así a cumplimiento el vaciamiento de Dios que ya tiene lugar como Creación y Encarnación: la distancia entre Dios y el mundo y entre Dios y el hombre no es sino la distancia entre Dios y Dios mismo. Por ello considera Simone Weil que la Pasión revela el misterio de la vida divina, «el pensamiento común de los pensantes separados»[86]:

> No puede haber seres pensantes más separados que el Padre y el Hijo en el momento en que el Hijo da el grito eterno: «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Ese momento es la perfección incomprensible del amor. Es el amor que sobrepasa todo conocimiento[87].

---

[82] En *Job* 38 Yavhé se presenta a Job como creador del orden del mundo.

[83] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 349.

[84] *Ibid.*, p. 352.

[85] *Ibid.*, p. 353. Sobre la desgracia como distancia véase el comentario de Emilia Bea en *Memoria*, p. 224.

[86] Véase *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 262, para esta fórmula de la armonía como unidad de los contrarios: *dicha phroneonton symphronesis*. «Pensadores separados que piensan juntos: no hay más que una cosa que realice esto en todo rigor, y es la Trinidad» (*ibid.*). Véase asimismo la nota aclaratoria de los editores, OC IV/2, pp. 740-741, n. 365.

[87] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 265. Más abajo añade: «Dios no es perfecto más que como Trinidad, y el amor que constituye la Trinidad halla su perfección solamente en la cruz».

«La Trinidad y la Cruz son los dos polos del cristianismo, las dos verdades esenciales, la una, dicha perfecta, la otra, perfecta desdicha»[88]. El conocimiento de su «misteriosa unidad», dice Simone Weil, es indispensable para el hombre, pero este se encuentra a una distancia infinita de la Trinidad, «al pie mismo de la Cruz. La Cruz es nuestra patria»[89]. Llevar su cruz significa conocer que uno está sometido a la necesidad ciega, a la posibilidad constante de la desgracia, «en todas las partes del ser, salvo un punto tan secreto del alma que la conciencia no lo alcanza»[90]. ¿Pero es dable al hombre conocer no solo la posibilidad de la desgracia, sino la desgracia misma, mirarla cara a cara y soportarla en su desnudez sin engaño?

Recordemos la invitación que hacía Simone Weil a Joë Bousquet de conocer la desgracia aprovechando el extraño privilegio que se le había concedido de llevarla hundida en la propia carne, de estar clavado a ella, igual que Cristo en la cruz[91]. Y que, como le decía al amigo, «conocer [esa] realidad de la guerra es la armonía pitagórica, la unidad de los contrarios», «la plenitud del conocimiento de lo real»[92]. La desgracia extrema, escribe ahora Simone Weil en el ensayo paralelo destinado al padre Perrin, es como un clavo:

> La punta se aplica al centro mismo del alma. La cabeza del clavo es toda la necesidad esparcida a través de la totalidad del espacio y el tiempo.
>
> La desgracia es una maravilla de la técnica divina. Es un dispositivo simple e ingenioso que hace entrar en el alma de una criatura finita esa inmensidad de fuerza ciega, brutal y fría. La distancia infinita que separa a Dios de la criatura se reúne toda ella en un punto para traspasar un alma en su centro.
>
> El hombre a quien sucede semejante cosa no tiene parte en esta operación. Se debate como una mariposa a la que se prende, viva, con un alfiler en un álbum. Pero puede, a través del horror,

---

88 «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 363.

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*, p. 362.

91 Véase, en el mismo sentido, esta otra declaración: «A nosotros hombres nuestra miseria nos concede el privilegio infinitamente precioso de tener parte en esa distancia situada entre el Hijo y el Padre» (*ibid.*, p. 353).

92 «Lettre à Joë Bousquet», PSO, p. 75.

> continuar queriendo amar. No hay ninguna imposibilidad para esto, ningún obstáculo, casi podría decirse que ninguna dificultad. Pues el dolor más grande, en tanto que está más acá del desvanecimiento, no toca a ese punto del alma que consiente a una buena orientación[93].

La «buena orientación» es el deseo de bien que habita en una «parte infinitesimal del alma». El enigma de la desgracia es el amor de Dios mismo, justamente porque Dios «puede estar en la extrema desgracia casi perfectamente ausente»[94]. No se trata de amar el mal, de desear la desgracia como tal, sino de «amar a Dios a través del mal». «No hay que intentar reducir el mal al bien buscando compensaciones o justificaciones al mal. Hay que amar a Dios a través del mal que se produce, únicamente porque todo lo que se produce es real, y que detrás de toda realidad hay Dios»[95]. El deseo de bien es amor de la verdad, de lo único realmente existente, como sabía Platón. La única elección que le es dada al hombre, según Simone Weil, es consentir o no a orientar la mirada hacia el Bien, «atar o no su amor aquí abajo. Negarse a atar su amor aquí abajo y permanecer inmóvil, sin buscar, sin agitarse, a la espera, sin ni siquiera intentar saber lo que espera. […] Solo hace falta esperar y llamar. No llamar a alguien, en tanto que no se sabe si hay alguien. Gritar que se tiene hambre, y que se quiere pan»[96]. Como habrá ocasión de ver, esta actitud de espera no intencional es la que, según Simone Weil, caracteriza a la atención.

3. Platonismo y mística

«La sabiduría de Platón no es una filosofía, una búsqueda de Dios por los medios de la razón humana», escribe Simone Weil en su ensayo *Dios en Platón*. Muy al contrario, continúa diciendo, «la sabiduría de

---

[93] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 359.

[94] *Ibid.*, p. 354.

[95] «Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu», OC IV/1, p. 274.

[96] *Ibid.*, p. 278. El amor a Dios, la orientación de la mirada hacia Dios, no es, sin embargo, más que el amor que es Dios mismo. Como observa M. García-Baró, no solo «el amor es real», «es sencillamente la sustancia de la realidad, lo único que es auténticamente real» («El misterio de la caridad de Simone Weil», cit., p. 191).

Platón no es otra cosa que una orientación del alma hacia la gracia»[97]. Lo que Simone Weil encuentra en Platón es, en efecto, una «sabiduría»: no una construcción de conceptos que acoten de antemano el campo de lo inteligible y experimentable y dentro del cual Dios (el sumo bien) se presente como un objeto más deducido por la razón humana, sino justamente una «orientación» del alma entera, una apertura en la que quepa el contacto, la experiencia, la probadura (que no la prueba) de una realidad trascendente al yo. Platón enseña así a renunciar al deseo de los bienes representables, integrables como hemos visto en la economía del yo, para dar el «consentimiento incondicionado al bien que no podemos y jamás podremos representarnos»[98].

Pero esta enseñanza precisamente no se presenta, a ojos de Simone Weil, como una doctrina filosófica particular frente a otras filosofías, sino que se inscribe dentro de una tradición de espiritualidad: «¿Quién es pues Platón? Un *místico* heredero de una tradición mística que impregnaba toda Grecia»[99]. Platón sería, por tanto, portavoz de una sabiduría más antigua que él, «repite constantemente que él no ha inventado nada, que no hace más que seguir una tradición, que unas veces nombra y otras no»[100]. Esta visión determina la relación de nuestra filósofa con los textos de Platón, la lectura selectiva que hace de determinados pasajes, una selección por otra parte congruente con su peculiar acercamiento a «la fuente griega»[101]. Si además, a su juicio, «no poseemos de Platón más

---

[97] *Dieu dans Platon*, OC IV/2, p. 85. La redacción de este ensayo, entre febrero y marzo de 1942, se hizo con vistas a las reuniones en las que, como evoca el padre Perrin, Simone Weil «leía y comentaba algunos textos que le parecían los más bellos y los más reveladores del pensamiento griego» (citado en la presentación de los editores, OC IV/2, p. 73).

[98] «Cahier VIII», OC VI/3, p. 89.

[99] *Dieu dans Platon*, cit., p. 75.

[100] *Ibid.*, p. 77. Esta «tradición» la circunscribe Simone Weil de la siguiente manera: «[Platón] tan pronto se inspira en filósofos anteriores de los que no poseemos más que fragmentos y cuyos sistemas asimiló en una síntesis superior, ya en su maestro Sócrates, ya en tradiciones griegas secretas de las que no sabemos casi nada salvo por él, la tradición órfica, la tradición de los misterios de Eleusis, la tradición pitagórica, que es la madre de la civilización griega, y muy probablemente en las tradiciones de Egipto y de otros países de Oriente» (*ibid.*).

[101] Véase a este respecto, más arriba, nuestras observaciones en el apartado «Leer la fuerza» (cap. 6).

que las obras de divulgación destinadas al gran público»[102], de lo que se trata entonces es de «adivinar» y de «intentar penetrar en el interior [de los textos] demorándose en indicaciones a veces muy breves, acercando entre sí textos dispersos»[103]. Pero este interés de Simone Weil por un pasado casi desaparecido no es, como puntualiza Michel Narcy, el propio de un arqueólogo: «Si ella busca en Platón las huellas del pitagorismo[104], no es por gusto ni del pasado ni de la erudición: es porque el pitagorismo es, a sus ojos, el elemento espiritual del platonismo, y porque es este elemento el que le importa. Está a la búsqueda en Platón de una espiritualidad, o más exactamente, obtiene de él un alimento de su propia vida espiritual»[105]. Así pues, esa «especie de adivinación»[106] que propone Weil solo es posible «desde el interior, es decir, si verdaderamente hemos bebido vida espiritual en los textos que estudiamos»[107].

La referencia a la vida espiritual de la propia Simone Weil resulta entonces obligada, y nos devuelve al testimonio de su «Autobiografía espiritual», donde leemos que fue a raíz de «haber sido súbitamente to-

---

[102] Comparables, dice Weil, a las parábolas del Evangelio (*Dieu dans Platon*, cit., p. 77).

[103] *Ibid.*, pp. 75 y 78. ¿Acaso no recuerda este método de lectura al seguido por Simone Weil en su interpretación de los vestigios de la civilización de Oc en busca de su espíritu, un método que caracteriza, como también vimos, su relectura del pasado como «historia de los vencidos»? (véase más arriba el apartado «La atención al pasado» [cap. 9]).

[104] «El pensamiento pitagórico es para nosotros el gran misterio de la civilización griega. Se lo encuentra por todas partes. Impregna casi toda la poesía, casi toda la filosofía —y sobre todo Platón, al que Aristóteles veía como un pitagórico puro—, la música, la arquitectura, la escultura; toda la ciencia procede de él, aritmética, geometría, astronomía, mecánica, biología; esa ciencia que es fundamentalmente la misma que la nuestra. El pensamiento político de Platón (bajo su forma auténtica, es decir, tal como es expuesto en el *Político*) procede de ahí. Abrazaba casi toda la vida profana. Había entonces, entre las diferentes partes de la vida profana, y entre el conjunto de la vida profana y la vida sobrenatural, tanta unidad como hay separación hoy en día» (*Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 244). Como dice más adelante, la «corriente de espiritualidad perfectamente pura» que iría «desde el Egipto prehistórico hasta el cristianismo» pasaría a través del pitagorismo. Sobre el problema de la vinculación entre vida profana y vida sobrenatural como tarea de una nueva civilización, véase más abajo, la «Perspectiva final».

[105] M. Narcy, «Le Platon de Simone Weil»: *CSW* V/4 (diciembre de 1982), p. 252.

[106] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 245.

[107] *Ibid.*, p. 246.

mada por Cristo» (es decir, a partir de su propia experiencia mística[108]) como sintió «que Platón es un místico, que toda la *Ilíada* está bañada de luz cristiana»[109]. Por eso recalca: «Dios me había impedido misericordiosamente que leyera a los místicos, de manera que me resultara evidente que yo no había fabricado ese contacto absolutamente inesperado»[110]. Lo «místico» es, pues, contacto real con el Bien, la «asimilación a Dios» de la que habla Platón en el *Teeteto*[111], una semejanza con Dios que procura «justicia» y «santidad». Se trata de una «concepción experimental», de «algo enteramente distinto de una concepción abstracta de Dios que la inteligencia humana pueda alcanzar sin la gracia»: en el ámbito espiritual, «el bien y el mal consisten en el contacto (contacto por similitud) o la separación respecto de Dios»[112].

La experiencia mística es así la certeza del Bien por contacto. Lo que a la inteligencia natural se le presenta como una imposibilidad —que pueda haber experiencia de lo sobrenatural—, constituye sin embargo, a ojos del «místico», la verdadera garantía de la realidad tanto de lo sobrenatural como de su probadura. Pero no habría lugar a esta experiencia si

---

[108] Experiencia «de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios», como dice en la citada carta al padre Perrin (AD, p. 38).

[109] *Ibid.*, p. 39.

[110] *Ibid.*, p. 38. Como sigue diciendo Simone Weil, en esta experiencia «ni los sentidos ni la imaginación tuvieron parte alguna; solamente sentí a través del sufrimiento la presencia de un amor análogo a aquel que leemos en la sonrisa de un rostro amado». La desgracia es, por así decir, la garante de la verdad de la experiencia narrada, pues al despojar al alma de sus apegos la dispone al contacto con lo real.

[111] Weil traduce este pasaje del *Teeteto* (176a-177a) en *Dios en Platón*: «*Sócrates*: Pero no es posible que el mal desaparezca, Teodoro. Pues es necesario que haya siempre algo que sea más o menos contrario al bien (ὑπεναντίον). Y tal cosa no puede tener su asiento entre los dioses; pero es necesario que ella circule en medio de la naturaleza mortal, en el mundo este. Por eso hay que esforzarse por *huir* de aquí abajo lo más rápidamente posible. La huida es la *asimilación* a Dios en toda la medida de lo posible. Esta asimilación consiste en llegar a ser justo y santo con la ayuda de la razón» (*Dieu dans Platon*, cit., p. 78). García Bacca traduce: «semejanza que consiste en hacerse justo y piadoso con sapiencia» (Platón, *Teeteto*, en *Obras Completas*, t. II, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980, p. 77). Queda por ver cómo esta «fuga del mundo» no es más que un estadio, pues, como tendremos ocasión de comentar, «el perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna» (*Dieu dans Platon*, cit., p. 101). Esta «encarnación» resume la intención política de la visión del mundo de la última Simone Weil, como veremos en la «Perspectiva final».

[112] *Ibid.*, p. 80.

no fuera porque el alma humana está ya habitada, como seña de su destino eterno, por el deseo del bien. El bien, decía Platón, es «lo que persigue toda alma, es por lo que actúa, presintiendo que es algo, pero ignorando lo que es»[113]. El amor del bien, añade Simone Weil, es un «deseo central» de nuestra alma, un «infinito»[114], «infinitamente pequeño e infinitamente actuante»[115]. El amor de Dios «es el fondo mismo de nuestro ser»[116], «somos fragmentos desprendidos de Dios»[117]. La salvación del alma, la conformidad a su secreta destinación sobrenatural, dependerá de la orientación de esa sed de infinito que jamás la abandona.

El reconocimiento del Bien como valor incondicional y, por ello, como orden absolutamente otro del dominio de lo necesario —donde todo lo que existe es, al contrario, condicional y por tanto carente de valor—, no supone sin embargo ninguna posición de un mundo otro elevado sobre este y enfrentado a él[118]. Más bien prohíbe semejante afirmación, pues de lo que se trata es de distinguir dos orientaciones opuestas del alma: «dos morales, una exterior, que es humana, otra, la verdadera, que es

---

[113] *Ibid.*, p. 91. Simone Weil traduce en más de una ocasión este fragmento de *República* VI, 505e.

[114] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 197.

[115] *Ibid.*, p. 191.

[116] *Ibid.*, p. 209. «"No hay otro objeto de amor para los hombres sino el bien". Por consiguiente, sino Dios. No tenemos que buscar cómo introducir en nosotros el amor de Dios. Está ahí. Es el fondo mismo de nuestro ser. Si amamos otra cosa es por error, por el efecto de un quid pro quo».

[117] *Ibid.*, p. 208.

[118] Según pretende una cierta caricatura del llamado «dualismo platónico». Como observan Patrick Patterson y Lawrence E. Schmidt, el «platonismo cristiano» de Simone Weil representa un rechazo completo de la «familiar caricatura del platonismo como transmundano, dualista, idealista, anticósmico y antimaterialista; en resumen, como simplemente gnóstico». Nuestro trabajo va en la misma línea de estos autores cuando sostienen que la «ontología sacramental» de Simone Weil, «su epistemología afirmativa del mundo (o *via positiva*) y su ética del compromiso dentro del mundo desmienten el prejuicio corriente de que el platonismo inevitablemente se opone al mundo material en favor de lo que es tenido por "espiritual", como si lo espiritual pudiera ser entendido abstrayendo de lo corpóreo» (P. Patterson y L. E. Schmidt, «The Christian Materialism of Simone Weil», en E. J. Doering y E. O. Springsted [eds.], *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, pp. 77 y 78). El platonismo de Weil, su lectura de Platón, como estamos viendo, pretende hacerse cargo del abismo existente entre la necesidad y el Bien *al mismo tiempo* que de la misteriosa unidad de ambos.

sobrenatural y viene de Dios y se confunde con el conocimiento (γνῶσις, palabra del Evangelio) de la verdad más alta»[119]. Así pues, mientras que en el plano en el que se mueve la voluntad humana «el mal y el bien se producen mutuamente sin cesar», y todo lo que acontece se define por ser una mezcla de mal y bien, lo que «viene de Dios», por la operación de la gracia, hace ingresar en un orden en el que «el mal no produce más que mal, y el bien no produce más que bien»[120].

La evidencia más notable de este orden espiritual es que el deseo del bien es eficaz por sí mismo. «El deseo de bien es una petición que siempre es satisfecha, y es satisfecha por el hecho mismo de ser formulada»[121]. Su eficacia no proviene, como en el caso de la voluntad, de que se cumpla o no, dependiendo de las circunstancias, en un objeto pretendido. «El deseo del bien es un bien»[122]. La aspiración misma del deseo del bien es ya ese fin al que aspira. Por ello la salvación del alma estriba en comprender, efectivamente, que el bien reside en la orientación hacia él. De ahí que la eficacia del deseo puro, desprendido de todo objeto, sea para Simone Weil la vía de acceso a la verdad, como relata en su «Autobiografía espiritual»[123]:

> Bajo el nombre de verdad englobaba yo también la belleza, la virtud y toda clase de bien, de manera que se trataba para mí de una concepción de la relación entre la gracia y el deseo. Había recibido la certeza de que cuando se desea pan no se reciben piedras. Pero en esa época yo no había leído el Evangelio.

---

[119] *Dieu dans Platon*, cit., p. 79.

[120] *Ibid.*, p. 80. En este sentido, comentando el discurso de Sócrates en el mencionado pasaje del *Teeteto*, Weil observa: «La recompensa del bien consiste en el hecho de ser bueno, el castigo del mal en el hecho de ser malo, y son una recompensa y un castigo *automáticos* ("yo no juzgo, ellos se condenan a sí mismos")» (*ibid.*, p. 79). Los editores remiten a *Juan* 12, 47-48: «Si alguno oye mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido para juzgar al mundo, sino para salvar al mundo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien le juzgue: la palabra que yo he hablado, esa le juzgará el último día» (Biblia de Jerusalén).

[121] M. Vetö, «Le désir du bien», cit., p. 184.

[122] «Cahier XV», OC VI/4, p. 220.

[123] Que cabría contraponer al *cogito* cartesiano. ¿Acaso no podría ser vista la «Autobiografía espiritual» como el peculiar «Discurso del método» de Simone Weil, esto es, el relato y la justificación de su camino a la verdad?

> Cuanto más cierta estaba yo de que el deseo posee por sí mismo una eficacia en el ámbito del bien espiritual bajo todas sus formas, con tanta mayor certeza creía también que no es eficaz en ningún otro ámbito[124].

Si la eficacia del deseo del Bien consiste en un peculiar «esfuerzo de atención»[125], efectuado «en vacío» —pues el puro deseo no tiende a ningún objeto representable—, la orientación hacia el Bien equivale, entonces, a la operación de desprender el alma, de separar de todo apego el deseo de bien que íntimamente la constituye, de librarla de la idolatría que consiste en confundir el bien y lo necesario. El desapego modifica de este modo la encarnadura del alma, la relación de esta para con las cosas del mundo, de manera que donde había atadura llegue a haber desasimiento. La conversión del alma consiste en dirigir la sed de bien hacia su fuente, en que el alma consienta a la inspiración del Bien que la mueve en su fondo.

> Consentimiento al bien, no a algún bien captable, representable, no a lo que nos representamos como siendo el bien, sino consentimiento incondicionado al bien absoluto. El alma da este consentimiento casi por sorpresa y sin saberlo, en un instante de alegría sobrenatural, y cuando tiene la holganza para reflexionar sobre ello, está ya comprometida. Grano de granada de Core[126].

El consentimiento al bien inaugura una lógica más rigurosa y exigente[127], según Simone Weil, que la de la inteligencia natural, una lógica

---

[124] AD, p. 34.

[125] *Ibid.*

[126] «Cahier VIII», OC VI/3, p. 88. Del grano de granada dice Simone Weil en *Intuiciones precristianas*, comentando el himno homérico a Deméter sobre el rapto de Core: «Gracias a esa trampa [la belleza del mundo] Dios captura al alma aun a pesar de esta. Esa misma es la concepción del *Fedro* de Platón. Dios ha de dejar que el alma vuelva a la naturaleza, pero antes, por sorpresa, debe hacer furtivamente que coma un grano de granada. Si lo come, quedará apresada para siempre. El grano de granada es el consentimiento que el alma da a Dios casi sin saberlo ella misma, y sin confesárselo, y es como algo infinitamente pequeño entre todas las inclinaciones carnales del alma que no obstante decide para siempre su destino». A continuación compara el grano de granada con el grano de mostaza evangélico (*Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 152-153).

[127] Lógica que cabe resumir en este principio: «Se trata solamente de admitir que en el orden del valor —contrariamente al orden de la cantidad— el más no puede salir del menos» («Cahier X», OC VI/3, p. 277).

del asentimiento exclusiva del dominio espiritual, en que, como hemos señalado, «todo bien, infaliblemente, produce bien», y en que «la menor orientación del alma hacia el bien, aunque no dure más que un instante, abole un poco [de mal]»[128]. Como veremos más abajo, hay para Simone Weil una estrecha vinculación entre consentimiento y atención, en la medida en que esta última no está ligada a la voluntad, a la prosecución de un bien como resultado de nuestro esfuerzo y nuestra búsqueda, sino al deseo puro, a la disponibilidad a la gracia del Dios que viene a nosotros. Así anota en los *Cuadernos*: «Lo que produce el bien es la atención orientada con amor hacia el bien no representable, al que uno no se puede acercar»[129]; y dice más adelante que, en esta orientación, «el ser pasa una puerta, entra en la senda de la perfección, la cual hace capaz de dolor redentor». Aparece aquí de nuevo la combinación entre atención, desgracia y redención que vimos tratada por Simone Weil de forma singular a propósito de Joë Bousquet: la redención de la fuerza por la atención a la desgracia. La atención se instituye de este modo en la clave de la relación del alma con el Bien, al mismo tiempo que del conocimiento de la fuerza, el mal de este mundo:

> Debemos ser indiferentes al bien y al mal, pero siendo indiferentes, es decir, proyectando igualmente sobre uno y otro la luz de la atención, el bien gana por un fenómeno automático. Es esa la gracia esencial. Pero esa es la definición, el criterio del bien.
>
> Una inspiración divina opera infaliblemente, irresistiblemente, si no se aparta de ella la atención, si no se la rechaza. No hay que hacer una elección a su favor, basta con no negarse a reconocer que es[130].

Frente a la atención, que consiste simplemente en «reconocer» el bien, no en pretender «hacerlo» uno mismo, la fuerza se presenta inevitablemente para el ser humano como el mecanismo social más poderoso de

---

[128] «Cahier VII», OC VI/2, p. 427. «Este conocimiento es experimental, y por eso la esperanza es una virtud sobrenatural. Es la intrepidez en las cosas sobrenaturales» (*ibid.*). Y también: «Ese consentimiento es bien puro y no produce más que bien; y basta con que dure para que, al final, el alma entera no sea más que bien» («Cahier VIII», OC VI/3, p. 89).

[129] «Cahier VII», OC VI/2, p. 479.

[130] «Cahier VII», OC VI/2, p. 426.

fabricar falsos bienes. Simone Weil resume este mecanismo en la imagen platónica del «gran animal», que consiste en colmar imaginariamente la sed de bien dándole por único objeto «lo social».

> El hombre es un animal social, y lo social es el mal. No podemos hacer nada al respecto, y nos está prohibido aceptarlo, so pena de perder nuestra alma. Por lo tanto, la vida no puede ser más que desgarro. Este mundo es inhabitable. Por eso hay que huir al otro. Pero la puerta está cerrada. Cuánto hay que llamar antes de que se abra. Para entrar verdaderamente, para no permanecer en el umbral, hay que dejar de ser un ser social[131].

Todo el empeño de la visión política final de Simone Weil (que por nuestra parte denominaremos una «política de la atención») estribará precisamente en convertir ese desgarro, esa contradicción ineludible en el plano «social-natural» de la fuerza, en un trampolín hacia lo sobrenatural. Pero (y esta observación es crucial en este momento de nuestro trabajo) no para permanecer apegado al Bien, sino justamente para regresar a la ciudad de los hombres, según el mito de la caverna narrado por Platón en *República*. Este es el sentido político de la encarnación del santo según Simone Weil. Pues el santo (o el justo perfecto) es aquel que se une a un Dios despojado de su divinidad, aquel que imita el abandono de Dios, su kénosis, en la decreación de sí mismo. Comentando el texto de *República* VII (519c-520e), Weil escribe:

> El alma entera debe separarse de este mundo, pero solo la parte sobrenatural entra en relación con el otro.
>
> Cuando la parte sobrenatural ha visto a Dios cara a cara, es preciso que se vuelva hacia el alma para regirla, a fin de que el alma entera esté en estado de vigilia, en vez del estado de sueño en que está en todos aquellos en los que la liberación no se ha llevado a cabo.
>
> La parte natural del alma, separada de un mundo, imposibilitada para alcanzar el otro, está *en vacío* durante la operación de la liberación. Hay que devolverle el contacto con este mundo que es el suyo, pero un contacto legítimo que no sea atadura.
>
> En suma, después de haber arrancado el alma al cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en

[131] «Cahier IX», OC VI/3, p. 164.

> cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación.
>
> El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna[132].

Una política de la atención es aquella que, liberando eso infinitamente pequeño e infinitamente actuante que liga el alma humana al Bien, busca crear las condiciones que hagan de la comunidad política un mundo habitable, un medio ligado a (no dominado por) la luz sobrenatural (que se degrada fácilmente en lo social como falsos bienes). Como consignará Simone Weil en una anotación de 1942: «*Timeo*. La ciudad habitada en estado de vigilia. El mundo no es ya una prisión subterránea. Es bello»[133].

---

[132] *Dieu dans Platon*, cit., pp. 100-101. Véase a este respecto también nuestro comentario en la «Perspectiva final».

[133] «Cahier VII», OC VI/2, p. 445.

Capítulo 11

UNA FILOSOFÍA DE LA ATENCIÓN

La inspiración más genuina de Simone Weil se hace patente en el tema de la atención. Tan es así, que todo su pensamiento puede leerse a la luz de esta noción. Esta centralidad de la atención se debe a que en ella reconoce Weil «la clave de una relación auténtica con lo real»[1]. Por eso, lejos de circunscribirla a una mera operación psicológica, la atención se le aparece «asociada a desafíos cognitivos, espirituales, éticos y políticos considerables»[2]. «Prestar atención», conforme a esta inspiración fundamental, es despertar a la realidad. Es olvido de sí para que *sea* la realidad sola, suscitada en cierto modo por esa retirada del yo y esa disponibilidad «atenta» a acoger lo real en su verdad[3]. La atención, por tanto, es esencialmente espera (*attente*)[4], no búsqueda. Se sitúa «en la intersección de lo teórico y lo práctico o, más bien, de la receptividad-pasividad y la acción»[5]. Por ello la caracteriza Simone Weil como un «esfuerzo nega-

---

[1] J. Janiaud, «Simone Weil et l'attention», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, p. 169. También en el trabajo, «hilo conductor» de su pensamiento, encuentra Weil un acceso a lo real, un modo de habitar este mundo en estado de vigilia, no en sueños. No por casualidad, la acción contemplativa es condición de un trabajo no servil, mientras que la atención, por su parte, implica el trabajo del desapego y del deshacimiento de sí. A propósito de este entrelazamiento esencial entre atención y trabajo, recordemos que Robert Chenavier, después de dedicar un muy notable esfuerzo a presentar el pensamiento de Simone Weil como «una filosofía del trabajo», ha escrito una breve y clarificadora introducción al mismo bajo el lema de «la atención a lo real».

[2] J. Janiaud, «Simone Weil et l'attention», cit., p. 169. Como precisa Janiaud, «la existencia de Simone Weil está muy pronto bañada por esta omnipresencia de la atención: no se trata de un simple concepto filosófico, sino de una exigencia ética y política, para la que el trabajo, bajo sus diferentes formas, debe ser a la vez una experiencia vivida y una actitud de contemplación» (*ibid.*, p. 171).

[3] «La verdad es el resplandor (*éclat*) de la realidad. El objeto del amor no es la verdad, sino la realidad. Desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad», leemos en *L'Enracinement* (OC V/2, p. 319).

[4] Nótese que, en español, «atender» tiene también el sentido de esperar o aguardar algo.

[5] M. Vetö, «Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, cit., p. 196. Esta «intersección» se expresaría en la noción de «acción no actuan-

tivo», como una acción que, paradójicamente, consiste en abstenerse de actuar antes que en ejecutar un propósito. O también, como «atención en vacío», no saturada por un contenido determinado[6]. La atención ama la distancia con su objeto por mor de la realidad de este; no pretende captarlo, hacerlo suyo, «desrealizarlo». Es mirada, no apego[7].

De ahí la afinidad de la atención con el deseo de bien, con esa pura orientación que define la relación del alma con el Bien trascendente. «Lo que produce el bien es la atención orientada con amor hacia el bien no representable»[8]. Como mirada que atiende al Bien, la atención aquilata la tensión consustancial a la vida del espíritu que se expresa en la noción de valor[9]. «Los valores auténticos y puros de lo verdadero, lo bello, lo bueno, se producen en la actividad de un ser humano por un único y mismo acto, cierta aplicación al objeto de la plenitud de la atención»[10]. Despertar a la realidad significa, así pues, atender a la jerarquía implícita en la idea misma de valor, ser capaz de discriminar los medios de los fines, procurando en cada caso la disposición más ajustada de unos en relación con los otros[11].

---

te». Véase el estudio de Joël Janiaud *Simone Weil. L'attention et l'action* (PUF, París, 2002), donde este autor señala justamente que «la atención no concierne simplemente a las operaciones de un espíritu solitario, sino a los gestos de un individuo comprometido en un contexto social determinado. La sociedad parece rechazar la acción libre como el espíritu rechaza la atención» (*ibid.*, p. 8). También nuestra intención es mostrar la pertinencia política de la atención como acción justa y eficaz.

[6] La experiencia de la atención en vacío es que «oriento mi atención hacia esa cosa que sé que es, pero que no sé en absoluto lo que es» («Cahier VII», OC VI/2, p. 457).

[7] Véase «Cahier VII», OC VI/2, p. 458. «El apego no es más que insuficiencia en el sentimiento de realidad. Se está apegado a la posesión de una cosa porque se cree que si dejamos de poseerla, ella deja de ser» («Cahier VII», OC VI/2, p. 491). «Real es para nosotros lo que no podemos negar y que, no obstante, se nos escapa. Todo lo que nosotros aprehendemos es irreal» (OC VI/3, p. 227).

[8] «Cahier VII», OC VI/2, p. 479. Como veíamos más arriba, solo el Bien irrepresentable, no asimilable a concepto, se corresponde con esta «quietud» no intencional de la atención.

[9] «Pues el espíritu es esencialmente, siempre, de cualquier manera que esté dispuesto, una tensión hacia un valor; no puede contemplar la noción misma de valor como incierta, sin contemplar como incierta su propia existencia, lo que le es imposible» («Quelques réflexions autour de la notion de valeur», OC IV/1, p. 56).

[10] «Cahier VIII», OC VI/3, p. 137.

[11] Recuérdese a este respecto la importancia del ideal para concebir la libertad en las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*: «Uno no puede

La fuerza, en tanto que generadora de irrealidad, significa por el contrario la inversión (o perversión) de ese orden inherente a lo valioso. Su acción «des-realizadora» consiste en idolatrar los bienes relativos como si se tratara de bienes fuera de toda relación, confundiendo así lo condicionado con lo incondicional, los medios con los fines. La imaginación procede a hacer «falsas lecturas», dice Simone Weil: colma el vacío del Bien inexistente con bienes existentes, que actúan como sucedáneos de valor al cegar la orientación del alma hacia el Bien, «taponando los agujeros por donde pasaría la gracia»[12]. Entender la atención como capacidad de lectura, de lecturas múltiples y, al límite, como «no lectura», le permite sin embargo a Weil concebir una vía para la transformación de la fuerza[13]. No respetar la fuerza, conociendo su imperio, equivale entonces a la acción simbólica de desarraigar las lecturas impuestas —ataduras de «lo social»— y de fluidificar su carácter petrificante introduciendo otras lecturas que permitan reorientar la mirada. La atención a distintos niveles simultáneos de lectura libera de la fascinación monótona de la fuerza y hace posible el libre consentimiento a la necesidad, la obediencia que contrapesa la pesantez en este mundo.

Pero la atención como lectura transformante exige un «trabajo sobre sí», una acción metódica que requiere una «ciencia del alma», una «energética» de la psique humana[14] que implica, lejos de todo «natura-

---

dirigirse más que hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero, a diferencia del sueño, tiene relación con la realidad; permite, a título de límite, disponer las situaciones reales o realizables en el orden del menor al más alto valor» (OC II/2, p. 72). Véase más arriba el apartado «Contra el espíritu histórico» (cap. 6).

[12] «Cahier IV», OC VI/2, p. 151.

[13] Como observa Marc Ballanfat, «no se suprime la existencia masiva, brutal y desnuda de la fuerza. Puede suceder incluso, en un cierto nivel, que el combate contra la fuerza la refuerce otro tanto». Según este autor, Simone Weil parte de «la esperanza de oponer a la acción destructora de las fuerzas sociales la fuerza intelectual del espíritu, salvo al final, cuando la elevación mística supondrá el abandono de toda fuerza». A la «fuerza superior que esta joven [S. W.] opone al imperio de las fuerzas», ella «la llama "atención", como fiel alumna del filósofo Alain» (M. Ballanfat, *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Hermann Éditeurs, París, 2011, pp. 13 y 14). Solo cabe hablar, por tanto, de una «liberación de la fuerza» —como hace este autor, acercando a Simone Weil al pensamiento hindú— en términos, tal como proponemos aquí, de una lectura transformante.

[14] Véase el «Avant-propos 3» («La science de l'âme: une énergétique») de Marie-Annette Fourneyron al volumen segundo de los *Cahiers*, OC VI/2, pp. 35-50.

lismo», una rigurosa definición de la noción de lo sobrenatural[15]. Esta conversión o salvación del alma[16] se resume en lo que Simone Weil llama «decreación»: que el hombre consienta a abdicar de su existencia autónoma a imitación del acto creador de Dios, el cual renuncia en él a su omnipotencia para que la criatura sea. El consentimiento a reducir la propia potencia, «locura de amor», se cumple como atención creadora: «mirada atenta, en que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí el ser al que mira, tal como es, en toda su verdad»[17]. La decreación significa, así, «acabar la Creación»[18] en un sentido muy preciso. Pues, en cuanto «salida de sí» y descentramiento de «nuestra situación central imaginaria» es «coexistencia»: reconocimiento de la realidad del otro *por* la obligación que nos liga a él, la cual se expresa en su condición de ser necesitado. El desequilibrio que de este modo produce la decreación en

[15] Véase la formulación de este programa en *L'Enracinement*, en paralelo con una «ciencia social», la cual habría de partir de «la noción platónica del gran animal o la noción apocalíptica de la Bestia», para «describir minuciosamente su anatomía, su fisiología, sus reflejos naturales y condicionados, y las posibilidades de su adiestramiento» (OC V/2, pp. 357-358). Estas dos claves de lectura, psicológica y social, tienen como centro la noción de Bien. La analogía, procedente de Platón, entre las partes del alma y la composición de la ciudad, entre la parte sobrenatural del alma que contempla el Bien y el filósofo-gobernante, le permite a Weil situar la cuestión de la atención en el centro del problema político. Véase más abajo la «Perspectiva final».

[16] Es muy cierta la advertencia que formula Maurice Blanchot: «Categóricamente y casi con horror ella [S. W.] rechaza todas las diversiones de la fe: la idea de salvación, la creencia en la inmortalidad personal, la concepción del más allá y, en general, todo lo que podría permitirnos acercar a nosotros lo que no tiene verdad más que si lo amamos desinteresándonos de todo lo que sería verdadero para nosotros. Jamás ponemos suficiente distancia entre nosotros y eso que amamos» (M. Blanchot, «L'affirmation (le désir, le malheur)», en *L'Entretien infini*, Gallimard, París, 1969, p. 160). Pero justamente las «diversiones de la fe» a las que se refiere Blanchot caerían, según Weil, bajo el dominio de la imaginación que no soporta el vacío, en la medida en que ese vacío representa la muerte del yo. De esto la atención, como capacidad de no lectura, o de desapego de toda lectura (esto es, de asumir la verdad «impersonal»), nos salva: «Cada vez que tomamos conciencia de que la imaginación es imaginaria, estamos salvados», escribe Simone Weil («Sur l'imagination»: *CSW* VIII/2, p. 125). Por eso, dice, «es preciso que el hombre llegue a regular su imaginación. Este es el problema vital del hombre» (*ibid.*, p. 123).

[17] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu», OC IV/1, p. 262.

[18] Véase «La "décréation", achever la Création», en R. Chenavier, *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009, pp. 91-111.

el desequilibrio imperante de la fuerza es la esencia misma de la justicia, tal como la entiende Weil: «La virtud sobrenatural de la justicia consiste, si se es superior en la relación desigual de fuerzas, en conducirse exactamente como si hubiera igualdad»[19].

1. Atención, trabajo y espíritu metódico

Como se comprueba en sus primeros escritos —en los que aún predominan el intelectualismo y el voluntarismo de signo alainiano— y en los apuntes para sus clases de filosofía, la atención tiene para Simone Weil, desde un principio, una relevancia mucho mayor que la de constituir un elemento circunstancial de la experiencia perceptiva[20]. Casi podría hablarse a su respecto de una especie de condición trascendental de la experiencia. Así, cuando afirma: «Toda la fuerza del espíritu es la atención. Único poder que es nuestro»[21], identifica el principio mismo de la actividad del espíritu humano con la atención. Sin duda, la influencia de Alain, que llamó a la atención *le grand art*[22], es determinante también en este aspecto de la formación filosófica de Simone Weil. Por ejemplo, en las tesis de que la atención no consiste en «estar llenado y como hipnotizado por un solo objeto, un solo pensamiento; sino [que], al contrario, la verdadera atención está llena de duda y de libertad»; o de que «la atención es contemplación y se ejerce ante todo cuando no se puede cambiar el objeto»[23], tesis en las que cabe descifrar, a través del lenguaje del maestro, las concepciones maduras de su alumna. En un fragmento sobre

---

[19] «Formes de l'amour implicite de Dieu», OC IV/1, p. 289. Sobre la noción de justicia en Simone Weil ha de consultarse el trabajo de Carmen Revilla «La balanza de Zeus: en torno a la reflexión weiliana sobre la justicia», en C. Revilla, *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 149-170.

[20] «Ya la escolar estaba apasionada por el concepto de atención, que le parecía reunir virtudes intelectuales y morales: la disciplina del conocimiento "objetivo" del mundo con el poder del dominio de sí» (*Métaphysique religieuse*, p. 45).

[21] «L'attention», OC I, p. 391.

[22] En *Minerve ou la Sagesse*, París, 1936, p. 26. Tomo la referencia de R. Kühn, *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*, Text & Dialog, Dresde, 2014, p. 10.

[23] Seguimos el resumen de las ideas de Alain en sus clases expuesto por Pétrement (véase VSW I, p. 75).

la noción de hábito, Weil se explica de manera ilustrativa en los siguientes términos:

> El efecto del hábito es que la verdadera atención se hace posible. La atención no es el estado del pájaro fascinado por la serpiente o del ciclista aprendiz fascinado por el obstáculo. Eso es más bien lo contrario de la atención. La atención es una manera de ser activa, un modo que halla el pensamiento de hacerse con las cosas. Es el buen ciclista el que presta atención. No piensa en los movimientos de sus brazos que sostienen el manillar, de su tronco que se inclina; piensa en las acciones posibles por medio de estos instrumentos. Toma conciencia de sus propios miembros exactamente como el ciego que anda a tientas con su bastón[24].

Los temas que dominan aquí la reflexión de Simone Weil son la relación entre el pensamiento y la acción, el trabajo, la libertad y la manera en que el espíritu, a través del cuerpo y la percepción, se hace con el mundo. La atención se revela en este contexto como engarce vivo de pensamiento y acción[25]; es expresión de la capacidad del pensamiento («fuerza del espíritu») para introducir orden y claridad en sus ideas; pero también de la acción eficaz en la realidad y del dominio de sí a través de la propia acción. Como escribirá poco antes de entrar en la fábrica: «El individuo no tiene más que una fuerza: el pensamiento. Pero no como lo entienden los chatos idealistas, como conciencia, opinión, etc. El pensamiento constituye una fuerza y funda, por tanto, un derecho únicamente en la medida en que interviene en la vida material»[26]. El pensamiento «que interviene en la vida material» como acción metódica es, evidentemente, el trabajo. Pues en el trabajo (manual) se cumple de manera paradigmática la unión de la atención vuelta hacia el objeto con la atención reflexionada sobre sí, que se mira a sí misma trabajando. Pero este pen-

---

[24] «[L'Habitude]», OC I, p. 275. Nótese que el símil del «bastón de ciego», tomado de la *Dióptrica* de Descartes y recurrente en Weil desde su «Diploma de estudios superiores», juega un papel significativo en su exposición de la noción de lectura (OC IV/1, p. 75).

[25] Recuérdese la tesis de que «si la acción no fuera precedida por la atención, no sería acción, sino movimiento del cuerpo en el sueño», recogida en el trabajo de 1926 «Que la seule action est la pensée».

[26] OC VI/1, p. 78. Obsérvese la consonancia de esta anotación con el contexto de ideas tratado más arriba en el apartado «El trabajo como fundamento de la paz» (cap. 1).

samiento en acto, como pilotado por la atención, se realiza precisamente en la despreocupación de sí mismo, en la continuidad de una mira en que acontece la presencia real del mundo. El trabajo es atención entregada a su objeto, pero sin estar capturada por él, sino dominándolo en la forma de un sobrevuelo. La herramienta, el «bastón de ciego», hace posible este dominio como contención (*retenue*) o relajación (*détente*) del espíritu, que solo así, no en la crispación ni en la obsesión de sí mismo, sino en la fluidez de sus actos, toma contacto con la realidad. Solo «la atención del hombre hábil es una atención al objeto»[27]. Y en otra anotación afirma: «No hay trabajo sin verdadera atención. El hábito aporta al trabajador un poder de atención»[28].

Que el trabajo se realice gracias al poder de atención del trabajador no es más que la otra cara del problema de la división del trabajo en trabajo intelectual y trabajo manual, así como del problema de la opresión como función estructural incardinada en el proceso mismo de la producción. En cabeza de su *Diario de fábrica*, escribirá Weil el siguiente lema: «No solo que el hombre sepa lo que hace — sino, si es posible, que *perciba su uso* — que perciba la naturaleza modificada por él. / Que para cada uno su propio trabajo sea un *objeto de contemplación*»[29]. No se trata tan solo de que el trabajador tenga la cualificación técnica, «manual» («que el hombre sepa lo que hace»), sino de la capacidad «intelectual» de integrar concretamente el fin («que perciba su uso») en el proceso mismo del trabajo. Lo que en los términos heredados de la doctrina marxista se expresa como «el dominio que el trabajador tiene por función ejercer so-

[27] «L'habitude», OC I, p. 386. Lo que Weil denomina aquí «hábito» (en unas notas tomadas a partir de la «filosofía del espíritu» de Hegel) constituye la destreza, la sabiduría del trabajador, al «dejar el paso libre a la acción», lo cual libera al trabajador de la servidumbre a la sensación: «El minero habituado a la mina no piensa en los dolores; si no fuera así, no podría trabajar. Del mismo modo, el buen obrero, al terraplenar, no siente el dolor del choque del pico contra una roca dura, o, al menos, este choque le permitirá modificar su movimiento. Siente con la extremidad de su herramienta, pero no presta atención al dolor ni a la fatiga, ni al deseo de ir más deprisa para acabar. Eso perjudicaría a su trabajo. Hay algo sublime en el trabajo. Todos los heroísmos están contenidos en el trabajo» («Curso de Auxerre, 1932-1933», OC I, p. 385). El trabajo, «acción indirecta», transforma la sensación en herramienta por medio de la cual el trabajador «presta atención» a la realidad. Todos los oficios, según Simone Weil, estarían basados en estos «transportes de sensibilidad».

[28] «Curso de Le Puy, 1931-1932», OC I, p. 387.

[29] OC II/2, p. 171; CO, p. 81. Los subrayados son de Simone Weil.

bre las condiciones del trabajo»[30], adoptando el enfoque de una filosofía de la atención se formula diciendo que «para cada uno su propio trabajo sea un objeto de contemplación». La original interpretación que hace Weil de «la opresión ejercida en nombre de la función» se funda en su comprensión de que la «organización científica del trabajo» (la llamada «racionalización»[31]) se caracteriza justamente por la imposibilidad en la que se encuentra el obrero de prestar atención *si ha de realizar su trabajo*. Las condiciones de trabajo impuestas por el régimen de producción moderno, basado en la especialización de las funciones, determinan que la acción del trabajador sea «conforme al método», pero no «propiamente hablando metódica»[32]; «hay método en los movimientos del trabajo, pero no en el pensamiento del trabajador. Se diría que el método ha trasladado su sitio del espíritu a la materia»[33].

En su experiencia personal, y en el análisis consiguiente del régimen del trabajo industrial, Weil constata que «el tiempo y el ritmo son el factor más importante del problema obrero»[34]; lo decisivo es la cadencia de las operaciones, que debería contener momentos de respiro, de contemplación:

---

[30] «Après la visite d'une mine» (*L'Effort* 299, 19 de marzo de 1932), OC II/1, p. 97.

[31] Véase «La rationalisation», conferencia pronunciada por Simone Weil el 23 de febrero de 1937 ante un auditorio de obreros, OC II/2, pp. 458-475; CO, pp. 302-326.

[32] «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», OC II/2, p. 79.

[33] *Ibid*. A pesar del prestigio del que goza el término «racionalización», porque «parece indicar que la organización actual del trabajo es aquella que satisface todas las exigencias de la razón» y responde «al interés del obrero, del patrón y del consumidor», dice Simone Weil, sus perfeccionamientos más recientes, como por ejemplo la cadena de montaje, convierten al obrero cualificado en un simple ejecutor de «un determinado número de gestos mecánicos que se repiten constantemente» («La rationalisation», OC II/2, pp. 463 y 468). La «racionalización» es, en realidad, una forma de control que, para ejercerse, requiere cosificar al trabajador, pero conservando su maleabilidad, que le permite obedecer órdenes. Esta figura del obrero se compadece con la de ese «extraño ser» del que habla el ensayo sobre la *Ilíada*, «una cosa que tiene un alma». Así pues, el problema del «maquinismo» no es la máquina, sino la relación del hombre con la máquina. De ahí la preocupación de Simone Weil por explorar una nueva «ciencia de las máquinas» como elemento clave para instaurar un nuevo régimen de trabajo.

[34] «Expérience de la vie d'usine», OC II/2, p. 304; CO, p. 347. Este ensayo, comenzado en 1936, fue terminado en Marsella en 1941 y publicado en *Économie et Humanisme* 2 (junio-julio de 1942).

> Por el contrario, el espectáculo de los operarios a pie de máquina es, casi siempre, el de una precipitación miserable de la que están ausentes toda gracia y toda dignidad. Es natural al hombre, y conveniente para él, pararse (*s'arrêter*) cuando ha hecho alguna cosa, aunque fuese por el espacio de un relámpago, para tomar conciencia de ello, como Dios en el Génesis; este relámpago de pensamiento, de inmovilidad y de equilibrio es lo que hay que aprender a suprimir del todo en la fábrica cuando se trabaja ahí. Los operarios a pie de máquina no alcanzan la cadencia exigida más que si los gestos de un segundo se suceden de manera ininterrumpida y casi como el tic tac de un reloj, sin nada que marque nunca que algo ha acabado y algo comienza[35].

Como acertadamente comenta Joël Janiaud, no se trata «de culpar a la rapidez y la repetición como tales, sino de denunciar las formas que no dejan sitio para la *respiración* de la atención»[36]. Sin embargo, esas formas de control del tiempo vital[37] en las que cristaliza la opresión no obedecen exclusivamente al cálculo económico, «racional», de lograr la máxima productividad en la explotación de los medios de trabajo. Se inscriben, como tuvimos ocasión de ver[38], en el predominio de la «función administrativa o burocrática», pues la «fábrica racionalizada, donde el hombre se encuentra privado, en beneficio de un mecanismo inerte, de todo lo que es iniciativa, inteligencia, saber, método», no es más que «una imagen de la sociedad actual»[39]. Los procedimientos de control delatan la «fuerza que nos aplasta», que Simone Weil se apresta a comprender desde sus escritos de los años treinta sobre la condición obrera y la guerra. Y al igual que, en su lectura de la *Ilíada*, el ímpetu irresistible de la fuerza se caracteriza porque no hay sitio en él para el pensamiento, el ré-

---

[35] OC II/2, p. 296; CO, p. 337.

[36] J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, cit., p. 58.

[37] «Despedazar el tiempo, el mal más grande que se puede causar a un hombre» (OC VI/1, p. 221). Puede verse el comentario que hace Simone Weil de la «psicotécnica» que, con el precedente del «taylorismo», busca «definir las mejores condiciones psicológicas posibles para tal o cual trabajo, medir la fatiga, etc.». Una doctrina que hace «desempeñar a la ciencia el papel rebajado de instrumento de coacción» («La rationalisation», OC II/2, pp. 474-475; CO, pp. 324-325).

[38] Véase más arriba el apartado «Opresión y guerra» (cap. 2).

[39] OC II/1, p. 272.

gimen social de la fuerza se funda en la ausencia de espíritu metódico[40], es decir, en la suspensión de la atención. Es la gran paradoja descrita por nuestra autora en su cuadro de la época:

> En apariencia casi todo se realiza en nuestros días metódicamente; la ciencia es reina, el maquinismo invade poco a poco todo el ámbito del trabajo, las estadísticas adquieren una importancia creciente, y, sobre una sexta parte del planeta, el poder central intenta regular el conjunto de la vida social conforme a planes. Pero en realidad el espíritu metódico desaparece progresivamente a causa del hecho de que el pensamiento encuentra cada vez menos dónde morder[41].

Un tiempo en el que «todo es desequilibrio», en el que «nada es a la medida del hombre», y este es incapaz «no solo de someter sus acciones a sus pensamientos sino incluso de pensar»[42]. La fábrica (como el campo de batalla) es el escenario en el que se concentra el dominio de la fuerza, en el que los hombres permanecen encadenados a su desgracia, al igual que los prisioneros de la caverna platónica, invisibles los unos para los otros:

> Una fuerza casi irresistible, comparable a la pesantez, impide entonces sentir la presencia de otros seres humanos que, ellos también, penan muy cerca; es casi imposible no volverse indiferente y brutal como el sistema en el que se está atrapado; y, recíprocamente, la brutalidad del sistema es reflejada y hecha sensible por los gestos, las miradas, las palabras de aquellos que uno tiene en torno de sí[43].

---

[40] «La insistencia en el método», observa Miklos Vetö, «no nos deja olvidar los orígenes cartesianos de la reflexión de Simone Weil, quien llegará incluso a identificar la acción metódica con la libertad, que es esencialmente una supervisión mental continua de todas nuestras actividades. Esta continuidad es rota cuando el obrero, en lugar de contemplar las relaciones inteligibles que prescriben tal o cual acción, no hace más que seguir una rutina. Ese hombre no ejerce plenamente su facultad de atención, no ve más que fragmentos sustantivados en los que se encuentra troceada la totalidad de la relación» (*Métaphysique religieuse*, p. 127).

[41] «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», OC II/2, pp. 94-95.

[42] *Ibid.*, p. 94.

[43] «Expérience de la vie d'usine», OC II/2, p. 297; CO, p. 338.

Bajo el impacto de la fuerza el «pensamiento se retracta», la atención se ciega. Se trataría, por tanto, de «buscar las condiciones *materiales* del pensamiento claro», como lo formula Weil, programáticamente, en una página de su *Diario de fábrica*[44]. Pero esta búsqueda no pasa ya, para ella, por la revolución social[45], sino por una conversión del régimen de la atención que liga al individuo, sensible y espiritualmente, al mundo y a los demás hombres. Como señala Carmen Revilla, el trabajo es «la relación física que forma parte de nuestra lectura del mundo», «en la medida en que se vincula a la recreación de nosotros mismos y a la recreación simbólica del mundo»[46]. Anclada en la centralidad del trabajo manual, esta «recreación simbólica», que pasa por la «decreación», se desarrolla en el horizonte de una filosofía de la atención.

2. Filosofía, valor y desapego

La definición del pensamiento de Simone Weil como una «filosofía de la atención» significa, no tanto que su objeto privilegiado sea la atención, sino más bien que concibe el ejercicio de la filosofía misma, el método filosófico, como atención. Esta concepción aparece concisamente formulada en un apunte del *Cuaderno de Londres*:

> El método propio de la filosofía consiste en concebir claramente los problemas insolubles en su insolubilidad, luego en contemplarlos sin más, fijamente, incansablemente, durante años, sin ninguna esperanza, en la espera.
>
> Según este criterio, hay pocos filósofos. Pocos es mucho decir incluso.

---

[44] OC II/2, p. 270; CO, p. 190. El subrayado es de Simone Weil.

[45] Que, como hemos mostrado en la Parte Primera, se le desvela a nuestra filósofa como una manifestación del imperialismo de la fuerza. En 1942, describe la revolución como un mecanismo de «compensación», «la ambición transportada a lo colectivo, la loca ambición de los trabajadores fuera de la condición de trabajadores». Y remata su juicio diciendo que «la desgracia esencial a la condición misma de los trabajadores […] ninguna revolución la abolirá […]. La esperanza de la revolución es siempre un estupefaciente» («Condition première d'un travail non servile», OC IV/1, pp. 420-421). Frente a quienes imaginan la revolución, siempre se trató para Weil de atender a las necesidades reales de la condición obrera.

[46] C. Revilla, «Habitar el universo», en *Simone Weil: nombrar la experiencia*, cit., p. 105.

> El paso a lo trascendente se opera cuando las facultades humanas —inteligencia, voluntad, amor humano— topan con un límite, y el ser humano permanece en ese umbral, más allá del cual no puede dar un paso, y esto sin volverse, sin saber lo que desea y tendido en la espera.
>
> Es un estado de extrema humillación. Le es imposible a quien no sea capaz de aceptar la humillación[47].

La filosofía así entendida es lo contrario de la construcción de sistemas, de la fabricación de una «representación del universo»[48] con la que el pensamiento intentaría eludir, resolviéndola en falso (a la manera de un «chato idealismo»), la contradicción ínsita en el propio pensamiento[49]. En otro de los *Cuadernos* encontramos la siguiente anotación (destacada en letras versales): «Las contradicciones con las que el espíritu topa, únicas realidades, criterio de lo real. No hay contradicción en lo imaginario. La contradicción es la probadura (*épreuve*) de la necesidad»[50]. Lo real se define, según esto, como lo que opone resistencia al pensamiento, como lo que lo obliga a atenerse a su propia limitación y le impone medida y mesura. Lo imaginario, en cambio, libera falsamente el pensamiento: aparentemente lo hace avanzar sin obstáculo, pero en realidad lo ata a esa misma ausencia de límite, a esa desmesura[51]. Toda verdad encierra, según Weil,

---

[47] «Carnet de Londres», OC VI/4, p. 362.

[48] «La philosophie», OC IV/1, p. 67.

[49] «En cuanto a las contradicciones, todo pensamiento filosófico las tiene; lejos de ser una imperfección del pensamiento filosófico, es un carácter esencial del mismo sin el cual no hay más que una falsa apariencia de filosofía. Pues la verdadera filosofía no construye nada; su objeto le está dado, son nuestros pensamientos; ella solo hace, como decía Platón, su inventario; si en el curso del inventario encuentra contradicciones, no depende de ella suprimirlas, so pena de mentir. Los filósofos que intentan construir sistemas para eliminar esas contradicciones son aquellos que justifican en apariencia la opinión de que la filosofía es algo conjetural […] Se realizaría un progreso decisivo si se decidiera exponer honestamente las contradicciones esenciales al pensamiento en lugar de intentar vanamente dejarlas de lado» («Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., pp. 59-60).

[50] «Cahier VII», OC VI/2, p. 454.

[51] El trabajo, ese pensamiento en acto que hace la experiencia de la necesidad —esto es, que experimenta la resistencia que opone la materia a la acción humana, constriñéndola a ser acción metódica, «indirecta»—, al domeñar la «imaginación enloquecida», se abre paso en la realidad. Véase más arriba el apartado «El trabajo como fundamento de la paz» (cap. 1).

una contradicción, un dolor del pensar, en tanto que este se ve impedido en su avance. Comporta una humillación de la inteligencia[52], que esta, muy probablemente, no será capaz de soportar sin huir a lo imaginario. Prestar atención es aceptar humildemente esta humillación que nos causa lo real: «La humildad es ante todo una cualidad de la atención»[53].

Pero hay una contradicción que «constituye continuamente, bajo diversas formas, el drama esencial de todo ser humano»[54]. La misma se expresa de modo paradigmático en la noción de valor:

> Un valor es algo que se admite incondicionalmente. Pues, a cada instante, nuestra vida se orienta de hecho según algún sistema de valores; un sistema de valores, en el momento en que orienta una vida, no es aceptado bajo una condición, sino que se lo acepta pura y simplemente. Al ser el conocimiento condicional, los valores no son susceptibles de ser conocidos.
>
> Pero no se puede renunciar a conocerlos, pues eso sería renunciar a creer en ellos, lo cual es imposible, puesto que la vida humana no puede no estar orientada. De este modo, en el centro de la vida humana hay una contradicción[55].

El valor, supuesto como fin del pensar y el actuar humanos, no puede ser sometido a las condiciones necesarias de lo existente y ser determinado, por tanto, como objeto de conocimiento[56]. Es objeto exclusivo de

---

[52] Cabría recordar aquí la crisis vivida en su adolescencia, «a causa de la mediocridad de [sus] facultades naturales», tal como es evocada por Simone Weil en su «Autobiografía espiritual», destinada al padre Perrin: «Después de meses de tinieblas interiores, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, incluso si sus facultades naturales son casi nulas, penetra en ese reino de la verdad reservado al genio solo con que desee la verdad y haga permanentemente un esfuerzo de atención por alcanzarla» (AD, p. 34).

[53] «Carnet de Londres», OC VI/4, p. 380.

[54] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 55.

[55] *Ibid.*, pp. 54-55. Simone Weil ilustra esta contradicción en el caso del artista: «Esta condición del artista, obligado a tender sin cesar hacia una belleza que ignora, pone un matiz de angustia en todo esfuerzo de creación artística» (*ibid.*, p. 55).

[56] «Todo lo que es susceptible de ser tomado como fin escapa así a toda definición. Los medios —tales como el poder, el dinero— pueden ser definidos fácilmente, y ese es el motivo por el que tantos hombres se orientan exclusivamente hacia la adquisición de medios. Pero caen entonces en otra contradicción, pues hay contradicción en tomar como fines los simples medios» (*ibid.*).

la reflexión filosófica, y por eso «la noción de valor está en el centro de la filosofía»[57]. Esa contradicción que se pone de manifiesto en la noción de valor obedece a la «misteriosa complicidad» en este mundo de la necesidad con el Bien[58]: pues el ser humano, por una parte, no puede renunciar al deseo de bien que lo habita en lo más hondo, pero, por otra parte, no puede satisfacer ese deseo con ningún objeto de «aquí abajo».

Pero, si la filosofía es esencialmente esta relación con lo valioso, es porque ella misma incorpora la contradicción inherente al valor. Por eso, la reflexión filosófica, como intenta aclarar Simone Weil, se presenta como una forma peculiar de desapego:

> Porque, puesto que el espíritu es una tensión hacia algún valor, ¿cómo se desapegaría del valor hacia el que está tendido para considerarlo, juzgarlo y ordenarlo en su lugar en relación con los demás valores? Este desapego exige un esfuerzo, y todo esfuerzo del espíritu es una tensión hacia un valor. Así, para obrar ese desapego, el espíritu debe contemplar ese desapego mismo como el supremo valor. Pero para ver en el desapego un valor superior a todos los demás, es preciso estar ya desapegado de todos los demás. Hay ahí un círculo vicioso que hace que el ejercicio de la reflexión parezca un milagro; la palabra gracia expresa ese carácter milagroso[59].

El desapego que exige la reflexión filosófica —en cuanto que no se limita simplemente a desechar unos valores determinados por otros, sino que consiste en el «esfuerzo negativo» por desprenderse del esfuerzo mismo que es la vida del espíritu—, en un cierto sentido, es contrario a la condición humana y, sin embargo, está inscrito en esa misma condición. Es una imposibilidad real. El verdadero filósofo, dice Weil, es aquel que, una vez que ha concebido con claridad esta imposibilidad —esto es, después de que la inteligencia ha agotado todos los recursos a su alcance para desatar el nudo de su insolubilidad—, no hace otra cosa que contem-

---

[57] *Ibid*., p. 54. Como escribe Robert Chenavier, «le corresponde a la filosofía un derecho de crítica de la ciencia», en cuanto que la ciencia moderna (no así, según Simone Weil, la ciencia griega) se ocupa solo de leer la realidad como necesidad ciega, sin atender al orden que rige esa necesidad, al orden del valor. Véase R. Chenavier, «Avant-propos» al volumen 1 de *Écrits de Marseille* (OC IV/1, en especial pp. 24-34).

[58] Véase más arriba el apartado «La necesidad y el Bien» (cap. 10).

[59] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 56.

plarla fijamente, «sin ninguna esperanza» de resolverla, «a la espera». La atención es precisamente esta detención en el desapego, en el puro deseo. «Hay verdaderamente deseo cuando hay esfuerzo de atención»[60]. Un deseo que es desasimiento de todos los bienes que juzgábamos reales: «La única elección que se le ofrece al hombre es la de apegar o no su amor aquí abajo. Que rechace apegar su amor aquí abajo y que permanezca inmóvil, sin buscar, sin agitarse, a la espera, sin intentar ni siquiera saber lo que espera»[61].

En cuanto desapego, la atención lleva así al extremo la capacidad de rechazo del pensamiento, ese poder negativo del espíritu cuyo buen uso neutraliza el prestigio de las cosas, al tomar distancia de los falsos bienes con que estas se nos imponen y por los que creemos en ellas cada vez que no somos capaces de prestarles atención[62]. En este sentido, la atención está próxima a la duda, que hace el inventario metódico de nuestros pensamientos y los discrimina a la luz de la verdad[63].

---

[60] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 257.

[61] «Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu», OC IV/1, p. 278. Esta espera sin objeto que es la atención ha sido bellamente evocada por Maurice Blanchot: «La atención es la espera: no el esfuerzo, la tensión, ni la movilización del saber en torno a algo por lo que uno se preocuparía. La atención espera. Espera sin precipitación, dejando vacío lo vacío y evitando que nuestra prisa, nuestro deseo impaciente y, más aún, nuestro horror del vacío lo colmen prematuramente. La atención es el vacío del pensamiento orientado por una fuerza dulce y mantenido en acuerdo con la intimidad vacía del tiempo» («L'affirmation (le désir, le malheur)», cit., p. 176). Y si la atención, como decíamos, está hecha de un puro deseo, este es, dice Blanchot, «como la tensión del vacío y, cuando es deseo del deseo (deseo entonces sobrenatural), es el deseo del vacío mismo, el vacío deseante» (*ibid.*, p. 167). El «deseo del deseo» reproduce (en términos que recuerdan a A. Kojève) la circularidad del desapego descrita por Simone Weil; pero ingresamos en un universo muy distinto cuando el «deseo en vacío» de Weil pasa a ser un «vacío deseante» en palabras de Blanchot.

[62] «Los bienes más valiosos no deben ser buscados, sino esperados. Pues el hombre no puede encontrarlos por sus propias fuerzas, y si se pone a buscarlos, encontrará en su lugar falsos bienes cuya falsedad no sabrá discernir» («Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 260).

[63] «Este criterio no es otro que el de Descartes; es lo que él llamó, bastante malamente quizá, la claridad. Es verdadero todo lo que el espíritu no puede rechazar. Pero ese criterio no es fácil de aplicar; porque, para ser aplicado, es preciso que el espíritu haga el esfuerzo de descartar de sí todas sus creencias sin excepción, a fin de distinguir las que puede y las que no puede rechazar» («Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 61).

La atención es, así pues, capacidad de discernimiento. Pero se trata de un discernimiento que no es única ni principalmente intelectivo, pues la reflexión filosófica es «un esfuerzo de desapego que supera la inteligencia e incumbe al hombre entero»[64]. En la medida en que «el valor es algo que guarda relación no solo con el conocimiento, sino con la sensibilidad y la acción [,] no hay reflexión filosófica sin una transformación esencial en la sensibilidad y en la práctica de la vida»[65]. Como repite Simone Weil en más de una ocasión, siguiendo a Platón[66], la filosofía es «un cambio del alma entera»[67], una *metanoia*, «hay que volverse hacia la verdad con toda el alma»[68]. El desapego de la atención, en su relación —que cabría llamar «trascendental»[69]— con los valores, establece un orden en la jerarquía de

---

[64] «La philosophie», cit., p. 67.

[65] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 57.

[66] Platón no sería «más que el representante, el más perfecto sin duda», «de una tradición filosófica verosímilmente tan antigua como la humanidad» (*ibid.*, p. 58). Véase también más arriba, sobre Platón en calidad de místico heredero de una tradición, el apartado «Platonismo y mística» (cap. 10). En esa tradición sitúa Simone Weil, entre otros, el *Bhagavad Gita* y «textos egipcios y chinos». También a «todos los filósofos salidos del platonismo» («La philosophie», cit., p. 67). «En Europa, en los tiempos modernos, hay que citar a Descartes y a Kant; entre los pensadores más recientes, a Lagneau y Alain en Francia, a Husserl en Alemania. Esta tradición filosófica es lo que llamamos aquí la filosofía» («Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 58). Todas las filosofías que siguen el método del desapego «están orientadas hacia la salvación» («La philosophie», cit., p. 67).

[67] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 57.

[68] Simone Weil cita así una frase de *República* VII, 518c. La verdadera educación, demuestra Platón en dicho pasaje, no puede consistir en infundir en el alma ignorante la ciencia que no posee, «cual si se metiera vista en ojos ciegos». Esa facultad, prosigue diciendo Sócrates, «se halla en el alma de cada uno, y cada uno tiene el órgano con que aprender; y cual si un ojo no fuera capaz de girar sino con el cuerpo entero, desde lo oscuro hacia lo luminoso, parecidamente con toda el alma hay que girar desde lo engendrable hasta que el alma llegue a ser capaz de aguantar la contemplación del ser y de lo más brillante del ser. Afirmamos que esto precisamente es el Bien. ¿Es así?» (citamos, ligeramente modificada, la traducción de Juan David García Bacca: Platón, *Obras Completas*, t. VIII, *República*, libros VI-X, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, p. 373). Según Simone Weil, «los libros VII y VIII de la *República* tienen por objeto el desapego» («Cahier IX», OC VI/3, p. 189).

[69] «Si se quisiera descartar los pensamientos que pretenden concebir lo que se denomina lo trascendental, habría que admitir solamente a aquellos que Platón llamaba los no iniciados» («La philosophie», cit., p. 68). Véase también, en relación con la energética

estos y, con ello, «una orientación nueva del alma»[70]. Pero subrayemos que esta reorientación es «una manera de vivir, una vida mejor, no en otra parte, sino en este mundo y enseguida, pues los valores que pone en orden son valores de este mundo»[71]. Y si bien el desapego supone «una especie de paso a través de la muerte» (una «muerte del yo», como habrá ocasión de ver al tratar de la decreación), «la filosofía está orientada hacia la vida, pone la mira en la vida a través de la muerte»[72]. Esta nueva orientación del alma procurada por la atención se desvelará también como relación ética de coexistencia y, así, como fundamento de una «política de la atención», pues, como observa Maria Villela, «este acto de conversión no nos hace justamente huir del mundo, sino estar en él *de manera diferente*, como debe estarlo el filósofo en el espacio mismo de la ciudad. Es, así pues, la manera de actuar en el mundo, y por tanto en el plano de la necesidad, lo que puede servir de criterio de toda conversión al Bien»[73].

Por ello —como ya sucede en Platón cuando habla de la orientación del alma hacia el Bien—, una filosofía de la atención deberá ocuparse ante todo de la educación. A este tema dedica Weil un ensayo, «Reflexión sobre el buen uso de los estudios escolares»[74], en el que trata de la eficacia espiritual de la atención en los estudios, «incluso fuera de toda creencia religiosa»[75]. Resulta revelador cómo, de manera análoga a lo que sucede con el trabajo, la educación no deja de ser un eje constante de las preocupaciones filosóficas y políticas de Simone Weil, que recorre todo su itinerario personal e intelectual. Y también en este asunto se produce en su evolución una reorientación de sus ideas, el paso de un umbral, que no representa una

---

del alma: «El "yo" trascendental posee no una energía, sino una facultad de "regradar" (*regrader*) la energía por la atención» («Cahier VI», OC VI/2, p. 355).

[70] «Quelques réflexions autour de la notion de valeur», cit., p. 57. Por lo demás, «el orden de valores establecido por la reflexión no está establecido de una vez por otras; el alma no se conforma a él más que en la medida en que lo piensa, y no lo piensa más que por un esfuerzo de reflexión» (*ibid.*, p. 58).

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.* «Así, la sabiduría es una pulsación continua de la muerte a la mejor vida y de la mejor vida a la muerte; sin esta pulsación habría decadencia» (*ibid.*). Una «pulsación circular» semejante es la que creemos encontrar entre kénosis y arraigo, como se verá en la «Perspectiva final».

[73] M. Villela-Petit, «Le nécessaire et le bien», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, cit., p. 227.

[74] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., pp. 255-262.

[75] *Ibid.*, p. 262.

ruptura sino una continuación, pero a otra luz. Así, si en su momento formulaba, de acuerdo con el ideario del sindicalismo revolucionario, que el objetivo de la educación obrera debía ser la emancipación como «obra de los propios trabajadores» que «fabrican su propia libertad»[76], de lo que se trata ahora es de otro tipo de liberación, más fundamental que el primero. La razón de ser última de los estudios y la formación debe ser el «progreso espiritual»[77], un avance en el que la inteligencia es orientada por el deseo, esto es, por el «esfuerzo de atención». Este esfuerzo no se agota en los distintos conocimientos particulares por los que discurre el aprendizaje, sino que tiene lugar —lo veíamos ya a propósito del trabajo— como una especie de sobrevuelo sobre los diversos objetos a los que se aplica. Es una atención flotante en la que se produce una cierta suspensión o relajamiento del pensamiento, que lo deja disponible y a la espera:

> La atención consiste en suspender su pensamiento, en dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto, en mantener en sí mismo próximos al pensamiento, pero en un nivel inferior y sin contacto con él, los diversos conocimientos adquiridos que uno está forzado a utilizar. El pensamiento debe ser, en relación con todos los pensamientos particulares ya formados, como un hombre sobre una montaña que, al mirar al frente, se percata al mismo tiempo por debajo de él, pero sin mirarlos, de numerosos bosques y llanuras. Y sobre todo, el pensamiento debe estar vacío, a la espera, no buscar nada, sino estar listo a recibir en su verdad desnuda el objeto que va a penetrar en él[78].

La atención, lo hemos repetido ya, es un esfuerzo «negativo», desprendido de toda intención ligada a la propia voluntad y al yo: es «impersonal». Por esa razón, al consistir exclusivamente en «mantener la mirada dirigida hacia Dios», este esfuerzo es «de lejos el más duro de todos»[79]:

---

[76] Véase más arriba el apartado «El trabajo como fundamento de la paz» (cap. 1).

[77] Recuérdese por lo demás que el motivo de la «Autobiografía espiritual» (compuesta por las mismas fechas que la «Reflexión», abril-mayo de 1942) es justamente que el padre Perrin pueda comprender la «situación espiritual» de Simone a través del relato de las distintas etapas de su «progresión espiritual»: «una sucesión de actos y acontecimientos que es rigurosamente personal y hasta tal punto obligatoria que el que pasa de largo a su lado yerra el objetivo» (AD, p. 33).

[78] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 260.

[79] «Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu», OC IV/1, pp. 274-275.

> Hay algo en nuestra alma a lo que le repugna la verdadera atención mucho más violentamente de lo que a la carne le repugna la fatiga. Este algo es mucho más cercano al mal que la carne. Por ello, todas las veces que se presta verdaderamente atención se destruye mal en uno mismo[80].

Se trata, en efecto, de una pesantez en el alma que, por así decir, tira constantemente de esta «hacia abajo» sirviéndose de la energía suplementaria de la que se alimenta el yo[81], que no para de fabricar nuevas distracciones y apegos en los que fijar esa energía. «Lo que está presente al espíritu cuando la atención se relaja es bajo»[82]. Pero, en esta energética del alma, cualquier esfuerzo de atención, por mínimo que sea y por muy «estéril y sin fruto» que parezca, al desapegar el deseo de todo objeto, supone un avance cierto en una dirección inesperada, según una lógica distinta, sobrenatural. «Si hay verdaderamente deseo, si el objeto del deseo es verdaderamente la luz, el deseo de luz produce la luz»[83]. Es la evidencia (a la que nos hemos referido más arriba)[84] de la eficacia del deseo del bien en el orden espiritual:

> Jamás, en ningún caso, ningún esfuerzo verdadero de atención se pierde. Siempre es plenamente eficaz espiritualmente y también en consecuencia, por añadidura, en el plano inferior de la inteligencia, pues toda luz espiritual ilumina la inteligencia[85].

---

[80] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 259.

[81] Simone Weil distingue la «energía suplementaria» (o voluntaria) de la «energía vegetativa» (o vital). Como explica Miklos Vetö, «la energía vegetativa no sirve más que al mantenimiento y la conservación de la vida biológica, mientras que la energía suplementaria es el vehículo potente de los múltiples deseos de un individuo autónomo» (*Métaphysique religieuse*, p. 57). La «decreación» significaría, en estos términos energéticos, el agotamiento de la energía suplementaria para dejar desnuda, expuesta a la luz sobrenatural, la parte vegetativa del alma. La decreación prepara en este sentido el «descenso» de la gracia.

[82] «Cahier V», OC VI/2, p. 249.

[83] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 257.

[84] Véase el apartado «Platonismo y mística» (cap. 10).

[85] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 256.

Tal es la clave de una «concepción cristiana de los estudios»[86]: que el aprendizaje y el desarrollo de la inteligencia solo deben ser ocasión e instrumento para el cultivo de la atención. La verdadera finalidad del estudio reside, entonces, en la oración, que es la relación con Dios «hecha de atención»[87].

El cultivo de la atención, «único objeto de la educación»[88], supone un cierto trabajo sobre sí, una ascesis. Pero este trabajo, al volver el alma penetrable al Bien, la hace también capaz de una relación justa con el otro. «No es solamente el amor de Dios el que tiene por substancia la atención. El amor del prójimo, del que sabemos que es el mismo amor, está hecho de la misma substancia»[89]. «La atención humana», como sostiene Simone Weil, «es la única que ejerce legítimamente la función judicial»[90].

3. Lectura, decreación y justicia: la atención creadora

La reflexión filosófica, en cuanto desapego de todos los valores, enseña que «la ilusión que concierne a las cosas de este mundo no concierne a su existencia, sino a su finalidad y a su valor»[91]. «Son las cosas como valores las que son irreales para nosotros»[92]. La cuestión decisiva para la conversión del alma es el tipo de apego que la liga a las cosas de

---

[86] *Ibid.*, p. 255.

[87] Es inevitable traer aquí a colación la conocida sentencia de Nicolas Malebranche: «La atención del espíritu es la oración natural que dirigimos a la verdad interior para que esta se descubra a nosotros» (N. Malebranche, *Conversations chrétiennes*, Gallimard, París, 1994, p. 14). Joël Janiaud señala que «hay una connivencia de hecho con el pensamiento cartesiano de Malebranche, al que Simone Weil no parece haber leído, y para quien la condición caída del ser humano se traducía en la necesidad y la dificultad de prestar atención. […] Simone Weil, que no se sitúa de entrada en un terreno religioso, comparte primero con este cartesianismo cristiano la convicción de que para el ser humano la atención debe ir ligada a un trabajo» («Simone Weil et l'attention», cit., p. 170). Sobre Malebranche y Simone Weil, véase también R. Kühn, *Leere und Aufmerksamkeit*, cit., pp. 16-18.

[88] «Cahier VI», OC VI/2, p. 354.

[89] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., pp. 261-262.

[90] «Carnet de Londres», OC VI/4, p. 380

[91] «Cahier X», OC VI/3, p. 263. Texto destacado en letras versales.

[92] «Cahier X», OC VI/3, p. 266. Texto destacado en cursiva.

este mundo, no «las cosas» como tales[93]. Por la imaginación, que es la energía suplementaria del yo, este «se aferra a una parte del mundo»[94]. En cuanto tal, dice Simone Weil, la imaginación es una permanente fabricación de «falsas lecturas». Por ello, el trabajo sobre sí que requiere el desapego consiste en una ascesis de la imaginación; es un trabajo de purificación que se aplica a nuestra capacidad de «lectura», un elemento clave en el pensamiento maduro de Weil.

Nuestro ser en el mundo estriba en que permanentemente «somos sobrecogidos (*saisis*) como desde el exterior por las significaciones que nosotros mismos leemos en las cosas»[95]. En esta noción de «lectura» descubre nuevamente Simone Weil «un misterio», una de esas contradicciones irresolubles que ponen al descubierto la entraña misma de la condición humana:

> Se puede por eso discutir sin fin sobre la realidad del mundo exterior. Pues eso que llamamos el mundo son significaciones que nosotros leemos; por tanto, no es real. Pero ello nos sobrecoge como desde el exterior; por tanto, es real. ¿Por qué querer resolver esta contradicción, cuando la tarea más alta del pensamiento, en esta tierra, es definir y contemplar las contradicciones insolubles, que, como decía Platón, tiran hacia lo alto?[96].

Lo que leemos como mundo son las significaciones que se nos imponen «desde fuera» como si se tratara de sensaciones; y, sin embargo, su modo de aparecer no es el de la sensación, pues esta puede ser, en cuanto tal, indiferente a la impresión causada en nosotros por la lectura. Igual que cuando leemos un texto, y al leerlo precisamente no reparamos

---

[93] Lectora de Juan de la Cruz, Simone Weil parece coincidir con el místico español cuando este escribe: «Y por eso llamamos esta desnudez noche para el alma, porque no tratamos aquí del carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la desnudez del gusto y apetito de ellas […]. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entra en ellas, sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella» (*Subida del Monte Carmelo*, libro I, cap. 3).

[94] «Cahier VI», OC VI/2, p. 319.

[95] «Essai sur la notion de lecture», OC IV/1, p. 74.

[96] *Ibid.*, pp. 74-75. Como observa Joël Janiaud, «no hay que satisfacerse ni con un subjetivismo ni con un objetivismo puros» (*Simone Weil. L'attention et l'action*, cit., p. 64). «¿Qué leemos? No cualquier cosa a nuestro antojo. Pero tampoco algo que no dependiera de ninguna manera de nosotros» («Cahier III», OC VI/1, p. 295).

en las letras: «Se trata de efectos producidos por apariencias, pero apariencias que no aparecen, o apenas; lo que aparece es otra cosa que es a las apariencias como una frase a las letras; pero esto aparece como una apariencia, repentinamente, brutalmente, desde fuera, y casi irrecusable a fuerza de evidencia»[97].

Leemos *a través* de las sensaciones, y es así como el mundo tiene el poder de determinar nuestros pensamientos y nuestros actos. Las significaciones que leemos, «que examinadas abstractamente parecerían simples pensamientos, surgen de todas partes en torno a mí, se apoderan de mi alma y la modifican de un momento a otro, de manera que, por traducir una locución inglesa familiar, no puedo decir que mi alma me pertenece[98]. Creo lo que leo, mis juicios son lo que leo, actúo conforme a lo que leo, ¿cómo actuaría de otro modo?»[99]. ¿Acaso no se pone de manifiesto aquí el mecanismo de la fuerza, su poderosa capacidad —descrita con tanta precisión en el ensayo sobre la *Ilíada*— para modificar las almas que toca, para transformar a los hombres, «caídos al nivel sea de la materia inerte, que no es más que pasividad, sea de las fuerzas ciegas, que no son más que impulso»?[100]. La «necesidad de actuar así»[101] que caracteriza a la lectura es, ciertamente, el secreto de esa tendencia irresistible al crimen presenciada por Simone Weil en el frente español, y que ella misma evoca, una vez más, al intentar explicar dicha noción de lectura:

> Del mismo modo, si en los disturbios civiles o en las guerras se mata a veces a hombres desarmados, es porque en el alma de los hombres armados penetra por los ojos, al mismo tiempo que los vestidos, los cabellos y los rostros, lo que hay de vil en esos seres y que pide ser aniquilado; al mirarlos, igual que en un color leen la cabellera y en otro la carne, leen también en esos colores, con la misma evidencia, la necesidad de matar. Si en el curso normal de la vida hay pocos crímenes, es porque leemos en los colores que penetran por nuestros ojos, cuando un ser huma-

[97] *Ibid.*, p. 76.

[98] Los editores del texto aclaran: «De un hombre dominado por otro se dice: *He cannot call his soul his own* (locución menos familiar hoy en día)» (OC IV/1, p. 528, n. 9).

[99] «Essai sur la notion de lecture», cit., p. 77.

[100] «L'*Iliade* ou le poème de la force», OC II/3, p. 245.

[101] «Essai sur la notion de lecture», cit., p. 77.

> no está delante de nosotros, algo que debe en cierta medida ser respetado. […] Pero en la guerra civil, en relación con una cierta categoría de seres humanos[102], es la idea de salvaguardar una vida la que es inconsistente, la que viene de dentro y no es leída en las apariencias; esa idea atraviesa el espíritu, pero no se transforma en acción[103].

El sorprendente poder de la lectura estriba en que lo que leemos se traduce inmediatamente en acción, no cabe «entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento»[104]. Y, aunque los crímenes de la guerra sean «ejemplos extremos», como admite Simone Weil, hay que reconocer, no obstante, que todo el tejido de nuestra vida está hecho de significaciones que «se imponen sucesivamente, cada una de las cuales, cuando aparece y entra en nosotros por los sentidos, reduce todas las ideas que podrían oponerse a ella al estado de fantasmas»[105].

El trabajo muestra, sin embargo, que las sensaciones son modificadas en sus significaciones mediante el uso de herramientas y el aprendizaje. Así, por ejemplo, para el capitán experimentado, «el barco es un instrumento para leer la tempestad, y él la lee de una manera completamente distinta que el pasajero»[106], la tempestad no significa lo mismo para ambos. «Cada herramienta es un bastón de ciego, un instrumento de lectura, y cada aprendizaje es el aprendizaje de una lectura»[107]. Y si bien «no se elige las sensaciones», «en gran medida se elige lo que se siente a través de ellas; no en un momento, sino por un aprendizaje»[108]. Como decíamos más arriba, estos «transportes de sensibilidad» son los que permiten que el trabajador preste atención a la realidad, que se las haya con algo real. De lo que se trata, entonces, en palabras de Joël Janiaud, es «de leer lo mejor posible. Hay que prestar atención a la manera en que, en tal o cual

---

[102] Recuérdese la carta a Bernanos: «… cuando las autoridades temporales y espirituales han puesto una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un precio, no hay nada más natural para el hombre que matar» (EHP, p. 224).

[103] «Essai sur la notion de lecture», cit., p. 77.

[104] «L'*Iliade* ou le poème de la force», cit., p. 236.

[105] «Essai sur la notion de lecture», cit., p. 78.

[106] *Ibid.*

[107] *Ibid.*

[108] «Lecture», OC VI/1, p. 410.

situación, las lecturas se modifican y trastornan nuestra comprensión al mismo tiempo que nuestro estado afectivo»[109].

La atención se revela por tanto, ella misma, como capacidad de lectura, o más bien, como lectura de las lecturas, igual que la reflexión filosófica es la práctica del desapego como valor supremo que consiste en desprenderse de todos los valores. Estamos ante el mismo círculo que se da a ver en la noción límite y contradictoria de «no-lectura»: «Pensar un texto verdadero que yo no leo, que no he leído jamás, es pensar un lector de ese texto verdadero, es decir, Dios; pero enseguida aparece una contradicción, pues no puedo aplicar al ser que concibo, cuando hablo de Dios, esta noción de lectura»[110]. Pero es posible, en todo caso, «reconocer, probar, experimentar el papel, el poder, la parte de la imaginación en la percepción»[111] que tenemos de ese texto de significaciones múltiples y superpuestas que llamamos mundo. Al hacer así, se comprueba que «lo que imaginamos es imaginario, pero la imaginación no es imaginaria; es de todo punto real, y no se puede modificar su régimen más que por una operación análoga a un trabajo, que exige un gasto de energía, tiempo y método; y, además, algo como una inspiración»[112]. Esa operación «análoga al trabajo», alimentada por una inspiración sobrenatural, no es otra que la «decreación», entendida en este caso como proceso «de desarraigar las lecturas, de cambiarlas, para llegar a la no-lectura»[113].

La decreación, escribe Miklos Vetö, es la «idea clave» de la «metafísica de la conversión» de Simone Weil[114]. Pero, aunque dicha noción exprese su intuición fundamental de la «vocación auto-aniquiladora» del ser humano, conviene recordar lo que la propia filósofa, exenta de *pathos*

---

[109] J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, cit., p. 64.

[110] «Essai sur la notion de lecture», cit., pp. 78-79.

[111] «Cahier VII», OC VI/2, p. 436.

[112] «Lecture», cit., p. 411.

[113] «Cahier VII», OC VI/2, p. 436. Simone Weil resume el proceso en distintos grados, que van de la creencia, en que se ignora que se lee, a la no-lectura, según la siguiente jerarquía de arriba abajo: «No leer. Posible solamente por breves instantes. / Leer, y leer al mismo tiempo su propia lectura, la noción de lectura, la necesidad (mecánica o cuasi mecánica) de esa lectura particular, en ese momento preciso, en ese lugar, en ese estado. | Perspectivas múltiples, composición sobre planos múltiples. / Leer, y dudar de lo que se lee, pero abstractamente, sin *leer* la duda. / Leer, y creer lo que se lee. / En lo más bajo: creer sin más» («Cahier III», OC VI/1, p. 318).

[114] Véase *Métaphysique religieuse*, el capítulo «La notion de décreation», pp. 19-43.

«autodestructivo», también dice al respecto: «Una criatura razonable es una criatura que contiene en sí el germen, el principio, la vocación de la decreación»[115]. Una vocación indisolublemente ligada, para Weil, a la capacidad creativa: «Participamos en la creación del mundo de-creándonos nosotros mismos»[116]; «creación y decreación, como fuerza centrífuga y centrípeta»[117]. Así pues, la decreación, lejos de aislar al hombre en una consunción de sí mismo, lo hace «entrar en razón», poniéndolo en relación, llevándolo a salir de sí a lo real, instalándolo en la mediación, orden y medida de lo real[118]. Por ello, la atención, que significa un despertar a lo real, «representa perfectamente el sentido y la dirección de la decreación»[119].

Para entender el lugar de la decreación en la «metafísica religiosa» de Simone Weil, basta con recordar nuevamente la misteriosa vinculación en que se encuentran la necesidad y el Bien. Pues pensar la existencia de los seres de este mundo, sometidos a la necesidad, es inapelablemente constatar la ausencia del Bien. «Dios no puede estar presente en la creación», dice Weil, «más que bajo la forma de la ausencia»[120]. Esta retirada define la esencia misma del Bien, que ni actúa ni padece por fuerza. Ahora bien, la capacidad del libre consentimiento alojada en el corazón del hombre imita esta retirada de Dios, «la locura de amor del acto creador»[121], pues el consentimiento solo puede producirse en cuanto renuncia a cualquier relación de fuerza, a toda coacción de la voluntad propia o ajena. En este sentido, puede escribir Simone Weil que «Dios nos ha hecho libres e inteligentes para que abdiquemos de nuestra volun-

---

115 «Cahier VI», OC VI/2, p. 384.

116 «Cahier VII», OC VI/2, p. 432.

117 «Cahier VI», OC VI/2, p. 384.

118 «Es preciso que lleguemos a no ver por encima de los cielos y a través del universo otra cosa que la mediación divina. Dios es mediación y toda mediación es Dios. Dios es mediación entre Dios y Dios, entre Dios y el hombre, entre el hombre y el hombre, entre Dios y las cosas, entre las cosas y las cosas, e incluso entre cada alma y ella misma» (*Intuitions pré-chrétiennes*, OC IV/2, p. 289).

119 *Métaphysique religieuse*, p. 49.

120 «Cahier VIII», OC VI/3, p. 105.

121 «Formes de l'amour implicite de Dieu», OC IV/1, p. 291. La decreación del hombre es un eco de la Creación de Dios: «Dios se ha negado en favor nuestro para darnos la posibilidad de negarnos por Él» (*ibid.*).

tad y de nuestra inteligencia»[122]. Esta abdicación, aclara, se cumple en dos momentos o planos (que podríamos denominar «niveles de lectura»): «en el orden de la representación» se trata de ejercer estas facultades «correctamente (conforme a reglas justas) y en su plenitud»; pero, en un segundo nivel, consiste en «conocer que la realidad de lo representable es irreal en comparación con la realidad de lo no-representable»[123]. La abdicación por parte del hombre no estriba, por tanto, en que este renuncie sin más a sus facultades, en que se instale en la ausencia de pensamiento, lo que sería tanto como someterse resignadamente al dominio de la fuerza. Muy al contrario, significa proceder a una lectura atenta, a una discriminación juiciosa entre los planos de la necesidad y del Bien, resistiéndose a su confusión. Consiste, como decíamos también, en reconocer la irrealidad de las cosas en tanto que valores, su relatividad en vista de la realidad del Bien. Tal es la «lectura decreativa», que deconstruye las lecturas solidificadas que condenan la orientación del alma hacia el Bien.

La lectura decreativa se efectúa así como «una combinación de abandono y de tensión», «exige paciencia pero también la acción determinada sobre sí de un cultivador»[124]. En ella se cumple la reducción del yo, su «aniquilación». Pues la decreación arranca al yo de su perspectiva única, le hace «perder la perspectiva» y acceder a una diversidad de planos de lectura donde ya no puede verse operar, desde su situación central, como único señor. Vuelve por tanto al hombre más capaz de realidad y de bien, pues «todo lo que es real, lo suficientemente real como para encerrar lecturas superpuestas, es inocente o bueno»[125]. La imaginación, por el contrario, en tanto que provee constantemente al yo de apegos para su expansión, «excluye la tercera dimensión» y «las relaciones múltiples»[126]. Las cosas que, «aun produciéndose efectivamente, permanecen en un sentido imaginarias» (Weil menciona «Guerra. Crimen. Venganza. Desgracia extrema»), «no comportan lectura múltiple»[127]. Frente a la «imaginación que colma» desrealizando, la decreación «crea» el vacío, que supone la detención del conato apropiador del yo. «Amar la verdad signi-

---

122 «Cahier VI», OC VI/2, p. 389.

123 *Ibid.*

124 J. Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, cit., p. 79.

125 «Cahier V», OC VI/2, p. 206.

126 *Ibid.*

127 *Ibid.*

fica soportar el vacío y, en consecuencia, aceptar la muerte»[128]. Cuando la energía suplementaria y «viajera», específica de la vida psíquica, y de la que se nutre la imaginación, se queda sin objeto, sobreviene un vacío[129]. La decreación, como resume Miklos Vetö, «significa la supresión de la energía suplementaria y el sometimiento perfecto de la energía vegetativa a la libertad sobrenatural»[130]. Esta energía sobrenatural es energía suplementaria o vegetativa «transmutada»; o bien energía recibida, como gracia, de lo alto. En el *Cuaderno de Nueva York*, en lo que acaso represente la cima de su especulación mística, la operación decreativa es descrita por Simone Weil en términos de una desconcertante belleza:

> Es preciso destruir esa parte intermedia, turbación del alma que es una mala mezcla de agua y aliento, para dejar la parte vegetativa directamente expuesta al soplo ígneo que viene de encima de los cielos.
>
> Despojarse de todo lo que está por encima de la vida vegetativa. Poner la vida vegetativa al desnudo y volverla violentamente hacia la luz celeste. Destruir en el alma todo lo que no está pegado a la materia. Exponer desnuda a la luz celeste la parte del alma que es casi materia inerte[131].

El consentimiento del alma alcanza su perfección cuando se asimila a la obediencia característica de la materia inerte, que es el espejo de Dios hecho necesidad. La decreación suprime así la pantalla que solo la existencia autónoma pone entre Dios y Dios. Pero ¿no se expresa entonces en la decreación la misma «búsqueda de una fluidez, de un abandono, en la relación del hombre con la necesidad», que en el trabajo? Miklos Vetö habla con razón, a este propósito, del «trabajo decreador», «orgánicamente ligado a dos elementos esenciales de la decreación: la distancia objeti-

---

[128] *Ibid.*, p. 207.

[129] A este respecto advierte Simone Weil: «No hay que buscar el vacío, pues sería tentar a Dios contar con el pan sobrenatural para colmarlo. Segunda tentación de Cristo. / Tampoco hay que rehuirlo. Primera tentación» (*ibid.*, p. 206). El vacío no es un efecto de la imaginación; el yo se ve abocado a él como una interrupción del flujo imaginario. Es lo que sucede en la desgracia; solo el que cae en ella experimenta el vacío de sentido y la ausencia de Dios.

[130] *Métaphysique religieuse*, p. 58.

[131] «Cahier XVII», OC VI/4, p. 343.

vante, esa precondición de la no-perspectiva, y la abnegación de sí»[132]. A pesar de la aparente paradoja, esta «impersonalidad» de una acción ajustada a la necesidad, es decir, la abstención de todo móvil «personal» en una acción transida de pasividad —«acción no actuante»[133] o acción contemplativa—, es precisamente, para Simone Weil, el prototipo de la acción justa[134].

«El punto de vista es la raíz de la injusticia»[135]. Por eso, la justicia está «inextricablemente ligada a la posibilidad de salir de sí mismo, de asumir otro punto de vista, el punto de vista del otro»[136]. Ser justo es ser capaz de leer al otro como otro, de dejar de leerlo en función de la lectura de sí mismo; es ser capaz, en esa misma lectura, de no leer, de «no juzgar»: «No juzguéis, esto es, no leáis»[137].

> Justicia. Estar continuamente dispuesto a admitir que otro es otra cosa que eso que leemos cuando está ahí (o cuando pensamos en él). O mejor: leer, en él, también (y continuamente) que es ciertamente otra cosa, quizá enteramente otra cosa, que lo que leemos en él.
>
> No he cerrado mis oídos a palabras justas y verdaderas[138].
> Cada ser grita en silencio para ser leído de otro modo.
> No ser sordo a estos gritos[139].

Dicho de otro modo: la justicia exige modificar constantemente la lectura; es la «fugitiva del campo de los vencedores», «siempre presta a

---

[132] *Métaphysique religieuse*, p. 126.

[133] «Actuar no *para* (*pour*) un objeto, sino *por* (*par*) una necesidad. No puedo hacer otra cosa. Eso no es acción sino una especie de pasividad. Acción no actuante. / El esclavo es en ese sentido un modelo» («Cahier IV», OC VI/2, p. 123).

[134] «La justicia. Ser como sería la materia inconsciente — si fuera consciente. / Imagen de Dios» («Cahier XIII», OC VI/4, p. 118).

[135] «Cahier XVII», OC VI/4, p. 317.

[136] T. Greco, *La bilancia e la Croce*, Giappichelli, Turín, 2006, p. 55.

[137] «Cahier VI», OC VI/2, p. 292.

[138] La frase proviene del *Libro de los muertos* egipcio («La confesión negativa», n.º 24). Simone Weil cita en distintos lugares este libro sagrado, que contiene, a su parecer, «palabras tan sublimes como las del mismo Evangelio» («Formes de l'amour implicite de Dieu», OC IV/1, p. 290).

[139] «Cahier III», OC VI/1, p. 319.

cambiar de bando»[140]. Ser justo es rebasar la perspectiva, sobreponerse al «yo soy» para, como suele decirse, ponerse en el lugar del otro. Por eso, la justicia perfecta es para Simone Weil sinónima del «amor al prójimo», una de las formas del amor implícito de Dios aquí abajo. Mientras que la «justicia natural»[141] se rige por la relación de fuerzas, de suerte que busca establecer equilibrios transitorios en el permanente juego desequilibrante de las mismas, la «justicia sobrenatural» introduce en este juego un desequilibrio distinto al no reconocer la fuerza como única ley. «La virtud sobrenatural de la justicia consiste, si se es superior en la relación desigual de fuerzas, en conducirse exactamente como si hubiera igualdad»[142]. En lugar de dejarse llevar por la pendiente del desequilibrio de fuerzas (que es, como vimos, la sustancia de lo que Weil entiende por barbarie), o de acceder a lo sumo a «una justicia miserable, superficial, banal, que casi no es digna de tal nombre»[143], a un mal equilibrio de fuerzas por tanto, la justicia sobrenatural se presenta como una balanza desequilibrada, de brazos desiguales, en la que «el gramo pesa más que el kilo»[144]. Así pues, la justicia es lectura decreativa y desequilibrante, hecha enteramente de atención. Es «atención creadora», que convoca

---

[140] «Cahier IX», OC VI/3, p. 165.

[141] Véase, por ejemplo, «Formes de l'amour implicite de Dieu», cit., pp. 288-290. La exposición magistral de la doctrina de la justicia natural se encuentra, según Weil, en Tucídides, en el discurso de los atenienses a los melios (*Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro V, cap. 105), al que hemos hecho ya referencia más arriba, y que ella misma cita con frecuencia como epítome de la «política realista». En este sentido, hay que mencionar también los «dos significados muy diferentes» que distingue Weil en la palabra «justicia»: uno, el representado por el grito en alta voz de la reivindicación de un derecho («Tengo derecho a…»; «¿Por qué el otro tiene más que yo?»), es la expansión de la perspectiva del yo; el otro, «un grito silencioso que suena solamente en el secreto del corazón» («¿Por qué se me hace daño?»), brota del fondo del alma, del deseo de bien, y es el lamento del desgraciado. Véase «La personne et le sacré», EL, en especial pp. 13-14 y 38-39.

[142] «Formes de l'amour implicite de Dieu», cit., p. 289.

[143] E. Bea, «La giustizia in atto. Una riflessione sull'amore in Simone Weil», en S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma, 2009, p. 75.

[144] «Carnet de Londres», OC VI/4, p. 365. Véase a este respecto el trabajo de Tommaso Greco «Senza benda né spada. L'imagine weiliana de la giustizia», en S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, cit., pp. 111-132. En él se expone la subversión realizada por Simone Weil de los atributos tradicionales de la justicia, representados por la venda, la balanza y la espada.

lo real ahí donde parecía inexistente, donde permanecía invisible a una mirada desatenta:

> La atención creadora consiste en prestar realmente atención a lo que no existe. La humanidad no existe en la carne anónima inerte al borde del camino. El Samaritano que se para y mira presta, no obstante, atención a esta humanidad ausente, y los actos siguientes testimonian que se trata de una atención real[145].

La atención redime la carne cosificada por la violencia, la «humaniza», pero reconociendo en la persona del desgraciado el fondo impersonal (lo único sagrado en el hombre, dirá Simone Weil) de donde brota el grito sordo de la miseria humana: «¿Por qué?»[146]. La secreta necesidad del desgraciado, desconocida incluso para él, no es otra sino que se le preste atención, que se respete y soporte su desgracia, exponente, en la singularidad de *este* hombre concreto, de *este* cuerpo y *esta* alma sufrientes, de la miserable condición común de los hombres.

> La plenitud del amor del prójimo es simplemente ser capaz de preguntarle: «¿Cuál es tu tormento?». Es saber que el desgraciado existe, no como unidad en una colección, no como un ejemplar de la categoría social etiquetada «desgraciado», sino en tanto que hombre, exactamente semejante a nosotros, que fue un día golpeado y marcado con una marca inimitable por la desgracia. Para esto es suficiente, pero indispensable, saber posar sobre él cierta mirada[147].

La mirada atenta es detención y distensión. El Samaritano que se detiene al borde del camino distiende la crispación de su yo y, solo así, es capaz de ver al hombre tirado en la cuneta. Pero recordemos que la mirada justa no es apego; no es la imaginación que, para solaz del yo, gusta de antemano del bien que se seguiría como consecuencia de nuestra acción pretendidamente «buena». La acción justa es desapego de los frutos de la acción, puro desinterés que, sobre todo, no puede vanagloriarse con el prestigio de «lo social», representado en la escala de bienes reinante. El justo

---

145 «Formes de l'amour implicite de Dieu», cit., p. 293.

146 Véase más arriba el apartado «El amor de Dios y la desgracia» (cap. 10).

147 «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 262.

actúa en secreto[148], no a la luz del mundo. No es movido por la voluntad, sino por el deseo, pues «la atención está ligada al deseo. No a la voluntad sino al deseo. (O, más exactamente, al consentimiento; es consentimiento. Por eso está ligada al bien)»[149]. El único móvil de la acción justa como lectura decreativa es la obediencia a la necesidad, acción «no actuante» que se nutriría exclusivamente de la energía vegetativa permeable a la gracia. Por eso, «la capacidad de prestar atención a un desgraciado es algo muy raro, muy difícil; es casi un milagro; es un milagro»[150]. Así, es «milagrosa» la atención prestada a los vencidos por el autor de la *Ilíada*; «milagroso», el cuidado que tendría que dedicar el cuerpo de enfermeras, en pleno campo de batalla, a los caídos moribundos; «milagrosa», la mirada con que el Samaritano repara en el extranjero despojado por los bandidos; «milagrosa», la capacidad de contemplar la desgracia alojada en el propio cuerpo. En todos estos casos, la atención redime de la fuerza, pues interrumpe, aunque sea por un momento infinitesimal sustraído al tiempo, el contagio de la fuerza[151], hace una lectura distinta que no se rinde, satisfecha, a su prestigio.

---

[148] La acción justa, movida por la atención al Bien, imita al «Padre que está en lo secreto» (*Mateo* 6, 6). En el justo hay un pudor «marca de la verdadera fe. El pudor es quizá una parte esencial de lo que se llama "temor del Señor"» («Cahier XI», OC VI/3, p. 350). Sobre el «Dios escondido» véase el trabajo de Angela Putino «*Deus absconditus.* Apuntes políticos», en C. Revilla (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 105-117.

[149] «Cahier IX», OC VI/3, p. 229. Citamos a este respecto la oportuna interpretación de Maria Villela: «La acción buena es por tanto la que se realiza, no creyendo que se va a hacer el bien, dicho de otro modo, que se va a escapar a la naturaleza, incluso a eso que Platón llamaba necesidad, porque se querría como Arjuna, el héroe del *Bhagavad Gita*, "elevarse en la escala del bien por una acción", sino la acción que se hace "manteniendo la atención y la intención totalmente orientadas hacia el bien puro", que no es de este mundo. Es, por tanto, el fruto de una inspiración que no viene del yo, al igual que una obra de arte bella ha salido de una inspiración que sobrepasa al artista, pero que desciende sobre él haciéndole crear» (M. Villela-Petit, «Le nécessaire et le bien», cit., p. 218). En el mismo sentido va la advertencia de Wanda Tommasi: «Simone Weil intenta conservar la irrepresentabilidad y la incognoscibilidad de la justicia, respecto a la cual debemos mantener una actitud de apertura y de atención, pero sin creer que podemos, nosotros mismos, encarnarla positivamente» (W. Tommasi, «Más allá de la ley», en C. Revilla [ed.], *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, cit., p. 68).

[150] «Réflexion sur le bon usage des études scolaires…», cit., p. 262.

[151] «El acto de maldad es una transferencia a otro de la degradación contenida en uno mismo. Por eso se está inclinado a ello como a una liberación» («Cahier XI», OC VI/3, p. 349). La atención es resistencia a esa inclinación «liberadora», al alivio, en el que

La justicia como ausencia de prestigio viene encarnada por la figura, comentada por Simone Weil, del «justo perfecto». Platón plantea esta paradoja extrema: si el justo no quiere la apariencia, sino la realidad de la justicia, tendrá entonces que estar dispuesto a pasar por esta vida «con la apariencia de la injusticia y la realidad de la justicia»[152]. El justo habrá de sufrir el parecer injusto a los ojos de los hombres sin sucumbir a la fuerza de la opinión, sino padeciendo por causa de la justicia. Y no solo tendrá que arrostrar la desgracia social, sino verse abandonado por el mismo Dios. Abandono de Dios, silencio de Dios ante el *¿por qué?* en que prorrumpe el desgraciado desde el fondo de su ser: misterio del amor de Dios en la pasión del Hijo librado a la fuerza[153].

> La pasión es la existencia actual de la justicia perfecta sin ninguna mezcla de apariencia. La justicia es esencialmente no actuante. Es preciso que sea trascendente o sufriente.
>
> Es la justicia puramente sobrenatural, absolutamente desprovista de todo auxilio sensible, incluso del amor de Dios en tanto que es sensible[154].

Solo así el Amor divino es modelo perfecto de la justicia, porque «está sustraído a todo contacto con la fuerza»[155]. La imitación en este mundo de la justicia sobrenatural, el «vigilar para que no se haga daño a

---

cabe sospechar la pesantez. En esta medida, implica la aceptación de un sufrimiento, de una humillación, pues el yo no triunfa.

[152] *República* II, 360d. En la contraposición con «el máximamente injusto», que «saca para sí la máxima reputación en punto a justicia», Platón desnuda al justo «de todo menos de justicia»: «que, no habiendo hecho mal alguno, tenga grandísima fama de injusticia, a fin de que resulte probada su justicia por no reblandecerse ante tal mala opinión y lo que de ella resulta» (Platón, *Obras Completas*, t. VII, *República*, libros I-V, cit., p. 139). Véase en *Dieu dans Platon*, a propósito del justo perfecto, la vinculación de la imagen de la desnudez con la de la muerte, una doble imagen «mística por excelencia», escribe Simone Weil. «Platón no dice, pero implica que para hacerse justo, lo cual exige el conocimiento de sí, hay que volverse desde esta vida desnudo y muerto. El examen de conciencia exige esta ruptura de todos los apegos que constituyen nuestras razones de vivir» (OC IV/2, p. 82). El «examen de conciencia», esto es, decimos nosotros ahora, la lectura decreativa.

[153] Véase más arriba el apartado «El amor de Dios y la desgracia» (cap. 10).

[154] «Cahier VIII», OC VI/3, p. 51.

[155] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 196.

los hombres»[156], implica por tanto no hacer uso de la fuerza, o hacer uso de ella solo bajo el régimen de una obligación estricta. Esto es, conocer la fuerza (en los demás y en uno mismo) y practicar la contención, la *retenue*, propia de la atención:

> Para imitar el Amor divino es preciso también no ejercer nunca la fuerza. Como somos seres carnales y estamos atrapados en la necesidad, podemos vernos apremiados por una obligación estricta de transmitir la violencia del mecanismo de cuyo engranaje no somos sino una pieza, por ejemplo, en calidad de jefes respecto de nuestros subordinados, o de soldados respecto de nuestros enemigos. A menudo es muy difícil, doloroso y angustioso determinar hasta dónde va la obligación estricta. Pero resulta sencillo adoptar como regla no ir nunca, ni con respecto al otro ni tampoco con respecto a sí mismo, en el uso del apremio ni tan solo un milímetro más allá de la obligación estricta; y esto no solo de cara al apremio propiamente dicho, sino también de cara a todas las formas disfrazadas del mismo, como la presión, la elocuencia o la persuasión, que emplea resortes psicológicos. No usar ninguna clase de apremio ni hacia otro ni hacia sí mismo fuera del ámbito de la obligación estricta, ni desear ninguna especie de poder o de prestigio, *ni siquiera con vistas al bien*[157], es también una forma de la virtud de obediencia[158].

[156] EL, p. 38.

[157] El subrayado es nuestro.

[158] *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., pp. 196-197.

Perspectiva final

HACIA UNA POLÍTICA DE LA ATENCIÓN

«Hoy día, la ciencia, la historia, la política, la organización del trabajo, incluso la religión […], no ofrecen al pensamiento de los hombres más que la fuerza brutal. Tal es nuestra civilización»[1]. Entre las *Reflexiones* —la «Gran Obra» de 1934 que se propone poner las bases para «hacer el inventario de la civilización presente»[2]— y *L'Enracinement* —su «segunda "gran obra"» de 1943[3] que, concebida en el contexto de los trabajos políticos elaborados en Londres para la Francia Libre, esboza los caracteres de una civilización que no estaría fundada en la adoración de la fuerza[4]—, la indagación de las causas últimas de esta «civilización de la potencia» ha llevado a Simone Weil a acendrar el diagnóstico citado. Pero, al mismo tiempo, discierne en plena guerra («un drama religioso que tiene por teatro el planeta entero»[5]), y, en cierto modo, «gracias» a la guerra, una especie de *kairós*, un tiempo propicio del que, afirma, «es

[1] *L'Enracinement*, OC V/2, p. 358.

[2] OC II/2, p. 107.

[3] Como ella misma la llama, no sin cierto ánimo burlón, en carta a sus padres del 22 de mayo de 1943 (OC VII/1, p. 280). Ambos escritos, cada uno en su contexto biográfico particular y en su concreta circunstancia histórica, constituyen una suerte de «testamento» que Simone Weil deja a su época.

[4] En su «Avant-propos I» al volumen segundo de *Écrits de New York et de Londres*, que contiene *L'Enracinement*, se pregunta Patrice Rolland si «la propuesta de una civilización nueva constituye sin embargo una política»; y en apoyo a la conclusión de que este escrito «es ciertamente un texto político», aunque de una especie peculiar, cita la conocida valoración del mismo hecha por Emmanuel Mounier en 1950, poco después de su publicación como libro al cuidado de Albert Camus: «No se puede imaginar un texto aparentemente menos político. Ninguno que nos induzca también, de manera más apremiante, a reflexionar sobre lo que es *político* y lo que no lo es» (véase OC V/2, pp. 12 y 11). No cabe juicio más atinado sobre ese «tan allá de la política», por citar la también oportuna expresión de José Jiménez Lozano, representado por el pensamiento filosófico-político de la Simone Weil final. Véase J. Jiménez Lozano, «Un mismo desconcierto»: *Anthropos* 211 (monográfico sobre Simone Weil) (2006), p. 63.

[5] «Cette guerre est une guerre de religions», EL, p. 98.

preciso que surja una inspiración»[6]. En esta exigencia cabe reconocer la apuesta política y espiritual de *L'Enracinement*: advertir de la necesidad de esa inspiración y preparar sus condiciones; ciertamente para garantizar en primer lugar —mediante una estrategia eficaz centrada en el «factor moral»— la victoria en la guerra, pero, además, con la vista puesta en la posguerra inmediata, anticipando una Ciudad que estaría bañada por la luz de esa inspiración[7].

Decimos que en el periodo transcurrido entre ambos escritos Weil no hizo sino acendrar su diagnosis de la época contemporánea, identificando en ella el «siglo de la guerra» del que hablara Jan Patočka. En buena medida, el presente trabajo ha pretendido mostrar esto mismo a través del análisis de la noción de fuerza y del estudio subsiguiente de la noción de atención como resistencia a la fuerza. Como venimos sosteniendo de

---

[6] «Es preciso que la guerra sea la institutriz que desarrolle y alimente la inspiración; para eso es preciso que una inspiración profunda, auténtica, una verdadera luz, surja en plena guerra», escribe en *L'Enracinement* (OC V/2, p. 283). «Si surgiera una fe en este continente miserable, la victoria sería rápida, segura y solida. Eso es evidente incluso en el plano estratégico» (EL, p. 107).

[7] Esta anticipación no es una «construcción ideal» que no guardaría relación con las realidades políticas concretas de la Francia contemporánea. Como escribe Patrice Rolland, «*L'Enracinement* contiene un severo análisis de la sociedad francesa de la III República y parece poner en cuestión varios de los principios fundamentales de la República (laicidad, soberanía, régimen de la libertad de expresión…)». Simone Weil procede, según este mismo autor, «a una crítica de la sociedad democrática en sus usos morales (*mœurs*) y su cultura más aún que en sus instituciones», y se interroga sobre «las soluciones fundadoras de la democracia liberal», por las que esta «había regulado de determinada manera la cuestión de la relación con la verdad, el bien y la justicia» (véase el «Avant-propos I», OC V/2, pp. 12-13, para las citas). Tal es, ciertamente, el «platonismo político» de Weil, que se manifiesta en la crítica de la política de poder, fiel también en este motivo a la herencia de su maestro Alain. Pero no hay que olvidar que esta crítica se traslada e incorpora «positivamente», por ejemplo, a sus escritos sobre los proyectos de Constitución para la nueva República francesa (como «Remarques sur le nouveau projet de Constitution», «Idées essentielles pour une nouvelle Constitution» o «Note sur la suppression générale des partis politiques», véase EL, pp. 85-92, 93-97 y 126-148, respectivamente). Simone Pétrement (VSW II, pp. 469-479) hace un repaso, entre otros, de los escritos mencionados, surgidos de los informes que Weil tenía que redactar en el desempeño de sus funciones dentro del «Comisariado de Interior», encargado de organizar y orientar desde Londres la resistencia política en suelo francés. Véase también D. McLellan, «De Platon à la IVe République. Philosophie et politique dans les derniers écrits de Simone Weil», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 229-251.

la mano de Simone Weil, el conocimiento de la fuerza significa precisamente no engañarse sobre su imperio en este mundo; ser consciente, por emplear una fórmula de las *Reflexiones*, de que «los medios poderosos son opresivos [y] los medios débiles son inoperantes»[8]. Se trata, como no deja de repetir una y otra vez ella misma, de no confundir la necesidad con el bien, esto es, de no «fabricar» el bien a partir de la necesidad, que es la falacia en la que se funda la moderna idea de progreso y en la que incurre en especial el propio Marx, al creer que «la masa entera de los débiles, permaneciendo la masa de los débiles, tendrá la fuerza de su parte»[9]. Esta creencia, que se mantiene en el «plano de lectura» de la fuerza social, equivaldría a un pensamiento mágico, a pretender un vuelco espontáneo de la debilidad en fuerza: una proyección, en realidad, del sueño mismo de la fuerza. La advertencia contenida en este sentido en *L'Enracinement* es terminante: «No hay aquí abajo otra fuerza que la fuerza. Esto podría valer de axioma»[10].

Solemos creer, sin embargo, «que la fuerza es señora del mundo» pero que, no obstante, «los hombres pueden fundar sobre la justicia sus relaciones mutuas»[11]. Lo «creemos»; es decir, nos adherimos irreflexivamente a un plano único de lectura; no practicamos el desapego de la atención como facultad de lecturas superpuestas, como discriminación

---

[8] OC II/2, p. 104.

[9] «Y a-t-il une doctrine marxiste?», OL, p. 252. En Marx se dan cita, por una parte, el análisis materialista de las relaciones de fuerza (aunque, como ya señalaban las *Reflexiones*, cometiendo el error de hacer depender las relaciones de poder de las condiciones de la producción) con, por otra parte, «la esperanza en un reino próximo y terrestre de la justicia integral» (*ibid.*, p. 226). Estos dos «pensamientos incompatibles» son acoplados por Marx «como si fueran compatibles», sin soportar la contradicción lacerante y la distancia, humanamente insalvable, entre la necesidad y el bien, entre la fuerza y la justicia.

[10] OC V/2, p. 288. Es más, añade, es la misma fuerza «la que comunica fuerza a los sentimientos, incluida la compasión» (*ibid.*). No entenderíamos el pensamiento de Simone Weil si lo desdibujásemos en una inocente credulidad, cuando en realidad despliega un (auto)análisis implacable de los mecanismos de la pesantez que rigen en el alma. Solo que (como señalamos ya a propósito de la energética del alma), este análisis, llevado al extremo, aboca a la noción de lo sobrenatural. Pero solo sobre la base de que «nacemos y vivimos *en la mentira*»; por lo demás, «amamos nuestra degradación» (*Dieu dans Platon*, OC IV/2, pp. 96 y 97).

[11] *Ibid.*, p. 307.

de distintos niveles de lectura o de pensamiento-acción[12]. Dicho de otro modo: no somos lo bastante «dialécticos» como para hacer un buen uso de esta contradicción[13]: que «la fuerza que es soberana aquí abajo está soberanamente dominada por el pensamiento»[14].

Todo el «programa para tiempo de guerra» de Simone Weil (es decir, su «pensamiento maduro» entre 1939 y 1943[15]) puede ser visto como un desarrollo y comentario de la frase de Pablo en su Segunda carta a los Corintios que ella «traduce» así: «La eficacia es hecha perfecta en la debilidad»[16]. La fuerza se cumple en la debilidad: esta sentencia resume «la operación decisiva de lo infinitamente pequeño», que «es una paradoja»[17]. Por eso puede escribir Weil que «una espiritualidad como la

---

[12] Encontramos en *L'Enracinement* una formulación expresiva de esta concepción de los distintos niveles de lectura: «Una sola y misma cosa es relativamente a Dios Sabiduría eterna; relativamente al universo, perfecta obediencia; relativamente a nuestro amor, belleza; relativamente a nuestra inteligencia, equilibrio de relaciones necesarias; relativamente a nuestra carne, fuerza brutal» (OC V/2, p. 358). Como veíamos más arriba, en el apartado «La necesidad y el Bien» (cap. 10), sobre la fuerza impera el límite, la proporción («relativamente a…»).

[13] La dialéctica platónica representa, a decir de Weil, el «uso legítimo de la contradicción» como «paso a lo trascendente» («Y a-t-il une doctrine marxiste?», cit., p. 228). «Platón denominaba dialéctica el movimiento del alma que, en cada etapa, para subir al dominio superior, se apoya sobre las contradicciones irreductibles del dominio en el que se encuentra. Al término de esta ascensión el alma está en el contacto (*au contact*) del bien absoluto» (*ibid.*, pp. 248-249). (Notemos que, según *Le Petit Robert* 1, «au contact de quelqu'un» significa «bajo la influencia de alguien»). Y también: «Los griegos empleaban el término dialéctica cuando pensaban en la virtud de la contradicción como sostén del alma arrastrada hacia lo alto por la gracia» (*ibid.*, p. 249). Sobre la contradicción como «trampolín hacia lo sobrenatural» véase más arriba el apartado «Platonismo y mística» (cap. 10).

[14] OC V/2, p. 353.

[15] En la medida en que la «madurez» de este pensamiento proviene del conocimiento de la fuerza y de la exploración, a partir de la experiencia incontrovertible del Bien, de las vías para resistir a la fuerza.

[16] OC V/2, p. 267. Véase 2 *Corintios* 12,7-9, donde Pablo habla de la «espina» que le han «metido en la carne»; la espina es «un emisario de Satanás, para que me abofetee y no tenga soberbia. Tres veces le he pedido al Señor verme libre de él, pero me contestó: "Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad" (δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται)». Véase asimismo la evocación que hace Weil del labrador «que lleva en su carne como una espina la realidad del universo» («Formes de l'amour implicite de Dieu», OC IV/1, p. 307).

[17] «Y a-t-il une doctrine marxiste?», cit., p. 230.

de Platón no está separada del materialismo más que por un matiz, un infinitamente pequeño. Platón dice, no que el bien es un producto automático de la necesidad, sino que el Espíritu domina la necesidad por la persuasión; la persuade de hacer girar hacia el bien la mayoría de las cosas que se producen; y la necesidad es vencida por esta sabia persuasión»[18]. Weil resume de nuevo esta idea, absolutamente central en su pensamiento, al final del escrito (inconcluso) de 1943 «¿Hay una doctrina marxista?»:

> La idea de que la debilidad como tal, permaneciendo débil, puede constituir una fuerza, no es una idea nueva. Es la misma idea cristiana, y la Cruz es su ilustración. Pero se trata de una fuerza de una especie muy distinta que la que manejan los fuertes; es una fuerza que no es de este mundo, que es sobrenatural. Opera a la manera de lo sobrenatural, decisiva pero secretamente, silenciosamente, bajo la apariencia de lo infinitamente pequeño[19]; y si penetra las masas por irradiación, no habita en ellas, sino en ciertas almas. Marx admitió esta contradicción de una debilidad fuerte, sin admitir lo sobrenatural, que es lo único que hace que esta contradicción sea legítima[20].

Lo que plantea la última Simone Weil es la idea de una política que nacería de esta noción de una debilidad —de una «no fuerza»— eficaz en su misma debilidad; es lo que en otro lugar hemos denominado «una política de la kénosis»[21]. Esto en varios aspectos estrechamente vinculados unos con otros.

En primer lugar, porque esta política encontraría plasmación en un determinado tipo de «acción pública» cuya motivación última no sería la conquista y conservación del poder[22]; una acción, pues, en imitación

---

[18] *Ibid.*

[19] «El poder (*puissance*) de Dios aquí abajo, comparado con el del Príncipe de este mundo, es infinitamente pequeño. / Dios ha abandonado a Dios. / Dios se ha vaciado» («Cahier XIII», OC VI/4, p. 152).

[20] «Y a-t-il une doctrine marxiste?», cit., pp. 253-254.

[21] «Une politique de la kénose», comunicación en el coloquio «L'Enracinement», organizado por la Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil (París, 31 de octubre-2 de noviembre de 2014); ahora en *CSW* XXXVIII/3 (septiembre de 2015), pp. 227-239.

[22] Al plantear en *L'Enracinement* «el problema de un método para insuflar una inspiración a un pueblo» —pensando en una refundación de Francia que solo puede nacer de la

del abajamiento del Dios que se vacía de su propia divinidad; y que, al igual que este se desposee de su omnipotencia, aceptara despojarse «de la realeza imaginaria del mundo»[23]. La paradoja en la que se aventura este pensamiento es que solo serán dignos de gobernar, e incluso los verdaderamente aptos para el ejercicio del poder, aquellos que lo desprecian[24]. No es otro el significado político, según Weil, de que el filósofo, según el relato de Platón, vuelva a descender a la caverna después de haber alcanzado la contemplación del Bien.

En segundo lugar, porque semejante política concibe la Ciudad —entendida esta como medio de coexistencia entre los hombres[25]— a partir del vacío de la ausencia de Dios, mientras que «el gran animal nos vela su ausencia»[26]. Lo social, como reino del gran animal, es «el único sucedáneo de Dios»[27], y «en todo lo que es social, está la fuerza»[28]. Como diremos al hablar más abajo de la noción de arraigo, la ausencia de Dios es simbolizada en la Ciudad por puentes o puntos de paso, por mediaciones o *metaxý* que «significan» el Bien en este mundo.

---

desgracia del país sumido en la guerra—, escribe: «De la misma manera, al contemplar día a día la situación cambiante de Francia, es preciso tener en el espíritu la noción de la acción pública como modo de educación del país. […] Es preciso para ello un esfuerzo tanto más grande cuanto que entre nosotros este es un pensamiento enteramente nuevo. Desde el Renacimiento, la actividad pública nunca ha sido concebida bajo este aspecto, sino solamente como medio para establecer una forma de poder considerada como deseable en tal o cual respecto» (OC V/2, p. 263).

[23] «Cahier VI», OC VI/2, p. 308.

[24] Es Platón quien apunta esta idea en *República* VII, 520d: «Mas la verdad se ha así: en una Ciudad en que los menos animados están a gobernar sean los que van a gobernar, por necesidad será tal Ciudad administrada de la mejor manera y con menos facciones; mas la que tenga gobernantes contrarios, de contraria manera» (trad. de J. D. García Bacca: Platón, *Obras Completas*, t. VIII, *República*, libros VI-X, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981, p. 376). Simone Weil cita el texto, dentro del pasaje más largo, en *Dieu dans Platon* (OC IV/2, p. 100).

[25] La «coexistencia» no es un estado natural entre los hombres, todo lo contrario. Coexistir implica, como hemos visto, la contención y el respeto del otro, la *retenue* de la atención.

[26] «Cahier VIII», OC VI/3, p. 56. La «concepción platónica de la sociedad como siendo el obstáculo entre el hombre y Dios, obstáculo que solo Dios puede franquear» (*Dieu dans Platon*, OC IV/2, p. 86).

[27] «Cahier XI», OC VI/3, p. 347.

[28] «Cahier IX», OC VI/3, p. 164.

Pero, en tercer lugar, si la Ciudad está ordenada a la ausencia de Dios, la principal tarea de una «política verdadera»[29] consistirá en preparar a las almas para la desgracia, en educarlas en la atención a la desgracia, «miseria del hombre sin Dios». Una vida pública que sea permeable a la ausencia del Bien, y que no esté invadida por el tumulto de la propaganda o sometida a la constricción de la opinión, respirará una atmósfera de silencio y atención en la que podrá hacerse audible, en su verdad, el grito mudo del desgraciado, el lamento (¡no la reivindicación!) en el que aflora el hondón de la condición humana[30]. La «verdad», envuelta en esta menesterosidad con la que se ofrece inaparentemente a nuestra atención[31], adquiere así relevancia política: «Porque la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad son una misma cosa. El espíritu de justicia y de verdad no es más que una cierta especie

---

[29] «La personne et le sacré» (1943), EL, p. 28.

[30] En «La persona y lo sagrado», Weil vuelve a plantear el problema, que nunca la abandonó, del poder del lenguaje. Este problema no se resuelve dando acceso a los «sin voz» al orden simbólico dominante, lo cual no haría más que reforzar los mecanismos de poder establecidos. Ya la emancipación de los obreros mediante el manejo del lenguaje no podía significar, a ojos de Weil, sino una transformación simbólica en la trabazón misma entre lenguaje y poder. Pero ¿es posible socialmente un lenguaje no poderoso? Lo que ahora plantea Weil es que, para que el grito inarticulado del desgraciado tenga voz, es preciso proporcionarle, no palabras cualesquiera, sino solo aquellas que expresen la verdad secreta de su desgracia, «palabras cuya morada propia se encuentra en el cielo». Pero «es peligroso emplear tales palabras», pues la inclinación es a «encerrarlas» en concepciones humanas, que hacen de ellas un poderosísimo instrumento «de ilusión y de error». «Su uso es una ordalía». Por eso, palabras como «justicia», «verdad» o «belleza», dice, «son compañeras incómodas. Palabras como derecho, democracia y persona son más cómodas». Véase EL, pp. 42-43.

[31] «Hay alianza natural entre la verdad y la desgracia, porque una y otra son suplicantes mudos, eternamente condenados a permanecer sin voz delante de nosotros» (*ibid.*, p. 32). Que, como leemos en *Intuitions pré-chrétiennes*, «Dios viene a nosotros completamente despojado, no solo de su poder (*puissance*), sino también de su brillo (*éclat*)» (OC IV/2, p. 155), es el «teologúmeno» que para Simone Weil inspira, como hemos dicho, una «política del vacío». Por una parte, hay una imposibilidad de que la verdad y la desgracia puedan constituir un asunto político como tal, pues se volverían invisibles (o se verían ridiculizadas) nada más quedaran expuestas al brillo de la luz pública y a la circulación del prestigio. Por otra parte, sin embargo, el esfuerzo de nuestra autora estriba en mostrar que el sinsentido de la fuerza, que es la esencia misma del poder, solo se ilumina y «redime» a partir de este secreto que es la verdad de la desgracia; de ahí la pertinencia política de esta última.

de atención, que es puro amor»[32]. Pero la verdad de la desgracia, que es «universal», resulta inconmensurable con el «espíritu de partido» dominante en la vida política: «Ni las personalidades ni los partidos prestan jamás oídos a la verdad ni a la desgracia»[33]. El espíritu de partido es la lucha por el prestigio, que no solo mueve la competencia por el poder entre las distintas facciones que aspiran a él, sino que, según Weil, es el principio mismo que sustenta el Estado moderno, cuya razón de ser es la «preparación para la guerra».

El Estado, esa «cosa fría» que exige una absoluta devoción y que concentra en sí «todo el prestigio de la justicia»[34] en apoyo de la fuerza social que ostenta —lo hemos ido viendo a lo largo de este trabajo—, representa la figura contraria a ese otro medio político que Simone Weil intenta pensar con el nombre de Ciudad. Una de las aportaciones de la filosofía política de Weil —lo hemos visto también— es haber señalado «el carácter religioso de la obediencia requerida por un Estado»[35]. Cuando el Estado (junto con el dinero)[36] ha sustituido todos los demás apegos de los individuos, estos mimetizan en sí mismos el cuerpo social, pues encuentran en el «nosotros» que este encarna un modo mucho más poderoso de decir «yo»[37]. La «materia social»[38] de este «nosotros» comprende así «todos los fenómenos de orden moral, ya sean colectivos o individuales»[39], incluida la «materia psicológica». En plena guerra mundial, la cuestión política fundamental suscitada por Simone Weil (y de la que *L'Enracinement* y los demás escritos de Londres eran un inicio de

---

[32] *Ibid.*, p. 36.

[33] *Ibid.*, p. 32.

[34] *L'Enracinement*, OC V/2, p. 237. «El Estado es una cosa fría que no puede ser amada; pero mata y abole todo lo que podría serlo; así se está forzado a amarlo, pues no hay más que él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos» (*ibid.*, p. 204).

[35] M. Narcy, «Simone Weil, mystique ou politique?»: *CSW* VII/2 (junio de 1984), p. 111.

[36] Véase OC V/2, p. 192.

[37] «No hay que ser *yo* (*moi*), pero mucho menos hay que ser *nosotros*» («Cahier VII», OC VI/2, p. 421).

[38] Una «materia no física», sino «algo análogo a la materia propiamente dicha» (pues, como esta, forma «un sistema mecánico de fuerzas sometidas a una necesidad ciega y rigurosa»), pero que es «el medio de cultivo y de proliferación por excelencia para la mentira y el error» («Y a-t-il une doctrine marxiste?», cit., pp. 233 y 236).

[39] *Ibid.*, p. 233.

respuesta, nacido del apremio de las circunstancias históricas y personales) fue si era pensable y realizable una forma de legitimidad distinta de la autoridad del Estado, cuyos gérmenes totalitarios no solo han determinado el sentido de la historia occidental, puesto que han propagado el desarraigo a escala planetaria. Esta legitimidad debía, a su modo de ver, beber en una fuente religiosa, no a la manera de una «mística de la fuerza» —recordando la imagen tan elocuente de Georges Bernanos—, sino en el sentido de que «la vida religiosa auténtica» significa contemplar la «unidad desconocida» del bien y la necesidad[40], que es la vía o el «método» de la mística[41].

El motivo para esta original vinculación de lo religioso y lo político pretendida por Simone Weil queda formulado en el ensayo «El amor de Dios y la desgracia» en estos términos:

> En razón de la ligazón esencial entre la Cruz y la desgracia, un Estado no tiene el derecho de separarse de toda religión más que en la hipótesis absurda de que hubiera llegado a suprimir la desgracia. Con mayor razón no tiene derecho a ello cuando él mismo fabrica desgraciados[42].

---

[40] *Ibid.*, p. 229. «Fabricar un equivalente ficticio, erróneo de esa unidad, que fuera aprehensible por las facultades humanas, es el fondo de las formas inferiores de la vida religiosa» (*ibid.*).

[41] En otro de sus escritos de Londres, «Cette guerre est une guerre de religions», Weil explica cómo la crisis del mundo contemporáneo se pone de manifiesto en el «problema religioso», esto es, en la cuestión de cómo las sociedades y los individuos sobrellevan la ineludible oposición entre el bien y el mal, intentando liberar a la conciencia de los hombres de ese fardo insoportable que pesa sobre ella. El primer «método» o actitud ante dicho problema sería el «irreligioso», la negación de lo espiritual como orientación del esfuerzo humano; es el caso de las sociedades secularizadas, con su traducción política y cultural en el laicismo como forma de legitimación del orden social. Pero esta actitud equivale, según Weil, al indiferentismo moral, que diluye la oposición entre el bien y el mal en un relativismo absoluto de los valores, y que se expresaría en el tedio vital característico de nuestras sociedades. El segundo método, la «idolatría», «consiste en delimitar una región social en el interior de la cual la pareja de contrarios bien y mal no tiene derecho a entrar». Esta forma «religiosa» confunde lo religioso con lo político, ya sea «divinizando» el poder secular, ya sea como una teocracia. El totalitarismo de lo religioso compensa la desorientación valorativa de las almas con la irrealidad promovida por el ídolo social. Véase EL, pp. 99-102.

[42] «L'amour de Dieu et le malheur», OC IV/1, p. 371. No olvidemos que este pasaje viene a propósito de una reflexión sobre la justicia penal del Estado. Francisco Fernández Buey lo comenta diciendo que «parece casi una provocación en estos tiem-

Y añade más adelante: «Los antiguos habrían juzgado monstruosa esta separación de la religión y la vida social que incluso la mayoría de los cristianos hoy día encuentran natural»[43].

La «ligazón esencial entre la Cruz y la desgracia» no es solo la fórmula concisa de la religión «profesada» por Simone Weil, que acabó asumiendo la vocación de una «cristiana fuera de la Iglesia» que afirmaba: «Solo la Cruz me basta»[44]. La desgracia es para ella, como sabemos, el núcleo de la concepción cristiana, «el valor eminente del sufrimiento de los inocentes»[45]. Pero el reconocimiento de esta verdad es previo a la adhesión a cualquier dogma, o más bien, es lo que pone en camino de su

---

pos» y que apunta «a un asunto clave para la cultura laica moderna», para observar más adelante: «Es justamente la imitación de Cristo, esta relación mística que Simone Weil ha ido estableciendo entre la desdicha y Cristo, cuya única intermediación es la cruz, lo que la llevará a prolongar la crítica a la política y a los partidos políticos en un sentido muy radical» (F. Fernández Buey, «Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil», en F. Birulés y R. Rius Gatell [eds.], *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013, pp. 213 y 214). Véase también este otro texto de Weil: «Mientras haya desgracia en la vida social […] la separación entre las instituciones civiles y la vida religiosa será un crimen. La idea laica tomada en sí misma es de todo punto falsa. No tiene alguna legitimidad más que como reacción contra una religión totalitaria. En este respecto hay que reconocer que es en parte legítima» («Formes de l'amour implicite de Dieu», cit., p. 298).

[43] «L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 372.

[44] Véase su *Carta a un religioso*, dirigida al padre Couturier y redactada en Nueva York, en noviembre de 1942 (un borrador previo es de septiembre de 1942; VSW II, pp. 435-437, 445). Con el objeto de introducir claridad en su «penosa situación espiritual», le pide a su destinatario una «respuesta categórica» «sobre la compatibilidad o no compatibilidad» «con la pertenencia a la Iglesia» de cada una de las 35 opiniones propias que vierte en dicho escrito. Pero la «importancia más que vital» de saber a qué atenerse no proviene solo, como en un principio cabría pensar, de que su «salvación eterna esté comprometida» en esos problemas, sino que, como dice, dicha importancia «sobrepasa con mucho, a mis ojos, la de mi salvación» (LR, pp. 11-12). Es, en efecto, todo un programa para una nueva civilización el que se contiene en estas páginas, aparentemente dedicadas a consideraciones más o menos inconexas y aventuradas de historia (comparada) de las religiones, pero que conforman, a nuestro juicio, lo que Eric O. Springsted ha llamado una «teología de la cultura» (véase E. O. Springsted, «Théologie de la culture chez Simone Weil. Inspiration et développements», en Ch. Delsol [dir.], *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 457-477). Springsted señala que, según Weil, «la tarea central de una cultura es […] la "formación de la atención"» (*ibid.*, p. 475).

[45] «Cahier VI», OC VI/2, p. 327. «Explicar el sufrimiento es consolarlo; por tanto, es preciso no explicarlo» (*ibid.*). Véase también LR, pp. 58-59.

asunción, transfigurando el dogma a una luz que lo desprende del particularismo de un credo determinado[46]. La catolicidad del cristianismo tal como lo entiende Weil se resumiría en esto: «No hay el punto de vista cristiano y los otros, sino la verdad y el error. No: lo que no es cristiano es falso, sino: todo lo que es verdadero es cristiano»[47].

A partir de esta concepción de la verdad del cristianismo, adquiere sentido el diagnóstico acerca de la separación de la esfera política y la esfera religiosa, el «divorcio que existe desde hace veinte siglos, y se agrava cada vez más, entre la civilización profana y la espiritualidad en los países cristianos»[48]. Para que la inspiración cristiana sea eficaz (y de esta eficacia esperaba Weil una victoria de determinada cualidad en la guerra, que pudiera transmitirse a la civilización de posguerra), es pre-

---

[46] «Pero como es solamente la Cruz la que es necesaria para los Estados y no las complicaciones del dogma, es desastroso que la Cruz y el dogma estén ligados por un vínculo tan sólido» («L'amour de Dieu et le malheur», cit., p. 371). En la *Carta a un religioso* escribe que «hay que pensar de nuevo la noción de fe». «Los dogmas de la fe», prosigue más abajo, «no son cosas que afirmar. Son cosas que hay que mirar a cierta distancia, con atención, respeto y amor. […] Esa mirada atenta y amante, por un golpe de retorno, hace brotar en el alma una fuente de luz que ilumina todos los aspectos de la vida humana aquí abajo» (LR, pp. 53 y 54).

[47] «Cahier XII», OC VI/3, p. 395. Por eso, «el contenido del cristianismo existía antes que Cristo» (LR, pp. 20-21). El criterio para juzgar de la verdad de una religión es la atención: «Cada religión es la única verdadera, es decir, que en el momento en que se la piensa, hay que dedicarle tanta atención como si no hubiera nada distinto; […] La "síntesis" de las religiones implica una cualidad de atención inferior» («Cahier VI», OC VI/2, p. 326). Se entiende que Weil habla aquí de las religiones «auténticas», que obedecen a una inspiración sobrenatural. No es el caso, como hemos visto, de Roma. Por lo que hace a «los hebreos», su religión es, según Weil, inseparable de la idolatría de «una raza, una nación», «a causa de la noción de "pueblo elegido"»; los hebreos «querían el poder (*puissance*)», tenían «sed de bien carnal» (véase LR, pp. 16 y 19). Israel y Roma «dejaron su marca en el cristianismo»: «Esta doble mancha casi original explica todas las manchas que hacen la historia de la Iglesia tan atroz en el curso de los siglos» (LR, pp. 49 y 50). No podemos detenernos, en este trabajo, en la controvertida lectura que hace nuestra autora del judaísmo como religión terrenal del poder, a la que al menos le reconoce «un aspecto de las cosas divinas», la inspiración de la «unidad de Dios» (*Dieu dans Platon*, OC IV/2, p. 75). Un esclarecedor comentario al respecto, que puede servir de punto de partida, es el de R. Chenavier, «Anti-hébraïsme, antijudaïsme ou antisémitisme?», en *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009, pp. 81-85.

[48] LR, pp. 22-23. Salvar este divorcio es el sentido de la «vuelta a los griegos» que comentábamos más arriba («La cristalización de la noción de fuerza y el espíritu de Grecia», cap. 6).

ciso que «el cristianismo se encarne verdaderamente», que «impregne la vida entera»[49]. Lo cual implica un proyecto a todas luces político: «hacer aparecer al público la posibilidad de un cristianismo verdaderamente encarnado», como declaraba Weil al padre Perrin[50].

Destacaremos ahora brevemente, para terminar, algunos aspectos de este proyecto: 1) la espiritualidad del trabajo; 2) la relación entre kénosis y arraigo, y, finalmente, 3) el sentido de «habitar la ciudad en estado de vigilia», en el que se resume lo que hemos decidido llamar una «política de la atención».

1. *L'Enracinement* se cierra con unas páginas, añadidas al texto principal, dedicadas al trabajo físico. De manera análoga a la muerte, pero como «una muerte cotidiana»[51] que se renueva cada mañana, el trabajo físico es la actividad por excelencia que le permite al hombre consentir a la necesidad: «Inmediatamente después del consentimiento a la muerte, el consentimiento a la ley que hace el trabajo indispensable para la conservación de la vida es el acto más perfecto de obediencia que le sea dado al hombre llevar a cabo»[52]. En esto radica la «espiritualidad» del trabajo. Esa es la razón de que el trabajo físico deba ser «el centro espiritual» «en una vida social bien ordenada»[53].

En el texto «Condición primera de un trabajo no servil»[54], Simone Weil explicita lo que distingue al trabajo manual: que la desgracia es «esencial a la condición misma de los trabajadores», pues el universo en el que viven «rechaza la finalidad»[55]; su actividad es un «esfuerzo sin finalidad»[56]. El trabajador manual no puede orientar su deseo hacia un bien

---

[49] *Ibid.*, p. 23.

[50] «Autobiographie spirituelle», AD, p. 44. Tal sería «la obligación de los dos o tres años próximos, obligación hasta tal punto estricta que casi no se puede faltar a ella sin traición» (*ibid.*).

[51] OC V/2, p. 364.

[52] *Ibid.*, p. 365.

[53] *Ibid.* Sobre este tema de la espiritualidad del trabajo, es indispensable la consulta de la tercera parte así titulada («La spiritualité du travail») de *Philosophie du travail*, pp. 437-621.

[54] «Condition première d'un travail non servile» (abril de 1942), OC IV/1, pp. 418-430. Estaba prevista su publicación como artículo, firmado «Émile Novis». El núcleo de ideas del que surgirá el texto puede verse en «Cahier X», OC VI/3, pp. 313-315.

[55] «Condition première d'un travail non servile», cit., p. 421.

[56] «Cahier X», OC VI/3, p. 314.

distinto de aquello que ya posee: su nuda existencia; trabaja por necesidad, para ganar su subsistencia, «empujado, no atraído»[57]. Desasido a la fuerza de todo bien relativo, su «privilegio» es verse «enganchado (*accroché*) a Dios», estar como colgado solo de Dios[58]: «La condición de los trabajadores es aquella en que el hambre de finalidad, que constituye el ser mismo de todo hombre, no puede ser saciada si no es por Dios»[59]. En realidad, dice Weil, a los trabajadores «nada los separa de Dios», «no tienen más que levantar la cabeza»[60]. Pero en esto consiste justamente la condición de un trabajo no servil: en que la inevitable servidumbre a la necesidad (no a la opresión social) pueda ser libremente consentida por el trabajador. Para ello es preciso que durante el trabajo pueda fijar la atención en «intermediarios» que sostienen la orientación hacia Dios, que actúan como «espejos de la luz». No se trata de introducir en el lugar de trabajo, por ejemplo, imágenes religiosas[61] que «inspiren» al trabajador, transportándole «imaginariamente» fuera de su contexto de actividad, ni de «sugerirle que rece oraciones al trabajar». Se trata, por el contrario, de que los trabajadores fíen todo su ser a la atención en su propia labor, de que la misma «materia, los instrumentos, los gestos» que constituyen *sensiblemente* su trabajo se presten a ser «leídos», de que se transformen —sin dejar de ser los objetos materiales que son, sino justamente siéndolo— en un texto en el que «leer los símbolos que están escritos en la materia desde toda la eternidad»[62]. Solo cuando la atención que el trabajador «pone en el cum-

---

[57] *Ibid.*, p. 313.

[58] Recuérdese el privilegio de Joë Bousquet de estar como clavado a la desgracia en su propio cuerpo.

[59] «Condition première d'un travail non servile», cit., p. 422.

[60] *Ibid.*, p. 423.

[61] Estas tienen su lugar propio en las iglesias, adonde las personas van «expresamente a rezar; y no obstante sabemos que no podrían hacerlo si no se le proporcionara a su atención intermediarios para sostener la orientación hacia Dios. La misma arquitectura de la iglesia, las imágenes de las que está repleta, las palabras de la liturgia y los rezos, los gestos rituales del sacerdote, son esos intermediarios. Fijando la atención en ellos, esta se halla orientada hacia Dios. ¡Cuánta mayor aún la necesidad de tales intermediarios en el lugar de trabajo, al que se acude solamente para ganarse la vida! Ahí todo engancha el pensamiento a la tierra» (*ibid.*).

[62] *Ibid.* «Pues no se trata de fabricar ficciones o símbolos arbitrarios. La ficción, la imaginación, la ensoñación en ninguna parte están menos en su sitio que en lo concerniente a la verdad» (*ibid.*).

plimiento de su tarea no se ve estorbada, sino llevada al grado más alto de intensidad», es cuando se puede hablar verdaderamente de religión, de «atención religiosa» y oración[63]. Esto real sensible que se da a la atención es, como sabemos, la belleza, el orden del mundo que trasparece a través de la necesidad[64]. Por eso puede escribir Simone Weil —con ese golpe de genialidad tan típico de ella que abre perspectivas inesperadas— que «el pueblo tiene necesidad de poesía como de pan», que «tiene necesidad de que la sustancia cotidiana de su vida sea ella misma poesía»[65].

Tal es el sentido en el que hay que entender la afirmación de que «la vida entera de todo un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté toda ella orientada hacia la mística» —es decir, «enganchada» al Bien en momentos y lugares compartidos de la vida cotidiana en los que se presta atención—. «Solo esta orientación distingue a la religión de la idolatría»[66]. «Religión», así pues, es aquello en que el hombre se las ha con el ámbito de lo simbólico, tal como lo concibe Simone Weil[67]. La «tensión simbólica», como señala Wanda Tommasi, se opone a la «inclinación idolátrica, que induce a detener el reenvío indefinido de signo a signo en un signo cualquiera, que es tomado como absoluto y considerado como fin último», «capturando» de este modo la remisión abierta al

---

[63] *Ibid.*, p. 424. Véase más arriba los apartados «Atención, trabajo y espíritu metódico» y «Filosofía, valor y desapego» (cap. 11).

[64] «La diferencia entre un régimen de trabajo que abre a los hombres la belleza del mundo y otro que la cierra es infinitamente pequeña. Pero eso infinitamente pequeño es real. Donde está ausente, nada imaginario puede reemplazarlo» («Cette guerre est une guerre de religions», cit., pp. 103-104).

[65] «Condition première d'un travail non servile», cit., p. 422. Como señalan los editores de este volumen de los *Escritos de Marsella*, «esto es lo que Simone Weil llamará […] "reencontrar la noción de la metáfora real" [véase "Cahier XIII", OC VI/4, p. 114]» (OC IV/1, p. 571, n. 5). También remiten a este pasaje de «Le christianisme et la vie des champs»: «Se trata de transformar, en la mayor medida posible, la vida cotidiana misma en una metáfora de significación divina, en una parábola. / Una metáfora son palabras que se refieren a cosas materiales y envuelven una significación espiritual. Como "si el grano no muere…". / Si se remplaza estas palabras por la cosa misma, unida a la misma significación, la metáfora es potente de un modo bien distinto» (OC IV/1, p. 265).

[66] «Cette guerre est une guerre de religions», cit., p. 103.

[67] «Sería fácil descubrir, inscritos desde toda la eternidad en la naturaleza de las cosas, muchos otros símbolos capaces no solo de trasfigurar el trabajo en general, sino cada tarea en su singularidad» («Condition première d'un travail non servile», cit., p. 424).

Bien irrepresentable[68]. La mediación de la tensión simbólica, en cambio, expresa la contradicción manifiesta en la relación entre arraigo y kénosis que es constitutiva del espacio político de la Ciudad[69].

2. «El arraigo (*enracinement*) es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana»[70]. Pues el alma requiere un medio, una atmósfera, «múltiples raíces» a través de las cuales recibir el alimento que constituye «su vida moral, intelectual y espiritual». En este sentido, dice Simone Weil, a todo ser humano le es esencial «participar realmente» (es decir, por medio de la atención) «en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro»[71]. Por ello, una de las formas más terribles del desarraigo, que sucede en las guerras o como consecuencia de la conquista colonial, es el crimen de la destrucción del pasado.

Pero el arraigo no es apego; sobre todo no es el apego a lo colectivo. La colectividad es merecedora de un grado de respeto «muy elevado» solo en la medida en que «el alimento que [ella] proporciona al alma de los que son sus miembros no tiene equivalente en el universo entero»[72]. Por tanto, solo en calidad de transmisora, de mediadora de bienes[73], no como si ella misma representase un fin en sí. Puede suceder que «la obligación con respecto a una colectividad en peligro vaya hasta el sacrificio total». Pero de ahí no se sigue que «la colectividad esté por encima del ser humano». En cambio, nos hallamos ante «lo colectivo» o «lo social» cuando

---

[68] Véase W. Tommasi, *Simone Weil. Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milán, [2]1994, pp. 127-128.

[69] Sobre el lugar de la ciudad en el pensamiento de Simone Weil y su valor como metáfora véase el ensayo de Carmen Revilla «En el umbral de la ciudad sin nombre», en C. Revilla, *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 67-93. «Entre las alternativas presentadas con el fin de recuperar este lugar de arraigo que la memoria de la ciudad proporciona, adquieren singular importancia dos grandes ámbitos de actividad: la cultura y el trabajo físico», ambos formadores de la atención, como recuerda la autora (*ibid.*, p. 91).

[70] OC V/2, p. 142.

[71] *Ibid.*, pp. 142-143.

[72] *Ibid.*, p. 115.

[73] «… la colectividad tiene sus raíces en el pasado. Constituye el único órgano de conservación para los tesoros espirituales reunidos por los muertos, el único órgano de transmisión por cuyo intermedio los muertos pueden hablar a los vivos» (*ibid.*, p. 116; también las citas siguientes).

«ciertas colectividades, en lugar de servir de alimento, por el contrario comen las almas». Es lo que Simone Weil describe como el régimen de la abnegación o la lógica sacrificial que preside el Estado moderno. Esto es así cuando la atención a las necesidades terrestres del ser humano (sobre todo a las necesidades vitales del alma) no impregna el vínculo social, en tanto que este es expresión de la obligación eterna para con el otro[74], sino que la constitución de la vida colectiva («Estado», «propaganda», «imaginación», «prestigio» y, en definitiva, «fuerza») absorbe y apaga sistemáticamente todo hambre de bien.

El arraigo implica, por lo tanto, un desarraigo consentido, que no es otro que la kénosis de la relación decreativa con las cosas de este mundo: «Desarraigarse social y vegetativamente. / Exiliarse de toda patria terrestre. / Hacer todo esto a otro, desde fuera, es un sucedáneo de decreación. Es producir lo irreal. / Pero al desarraigarse, se busca más real (*plus de réel*)»[75]. Si la Ciudad es por excelencia el medio del arraigo, lo es por constituir, a diferencia de lo social, «un μεταξύ para el desarraigo» y, de ese modo, una puerta a lo real.

Pero recordemos el estatuto contradictorio de las mediaciones (puerta, puente, umbral) en Simone Weil. «Un apego que encierra una contradicción es un *metaxý*»[76]. Así, por un lado, «la ciudad da el sentimiento de estar en casa»; pero, por otro lado, se trata de tener «el sentimiento de estar en casa exiliados», la conciencia de que nuestra verdadera morada es el exilio de todo lugar[77]. No hay arraigo sin respeto a las necesidades terrestres del ser humano que lo ligan a un medio histórico concreto (a una «vividura»); pero, al mismo tiempo, no hay verdadero arraigo más que en el desapego *en* toda patria terrestre. Esta dualidad de apego y desapego es consustancial a la piedad por las civilizaciones

---

[74] «El hecho de que un ser humano posee un destino eterno no impone más que una única obligación: el respeto. La obligación no se cumple más que si el respeto es expresado efectivamente, de manera real y no ficticia; y no puede serlo más que por medio de las necesidades terrestres del hombre» (*ibid.*, pp. 113-114). «Es por tanto una obligación eterna hacia el ser humano no dejar que padezca hambre cuando se tiene la ocasión de socorrerlo. Al ser esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para establecer la lista de los deberes eternos hacia todo ser humano» (*ibid.*, p. 114).

[75] «Cahier VII», OC VI/2, p. 421.

[76] «Cahier VI», OC VI/2, p. 320.

[77] «Cahier VII», OC VI/2, p. 421: *être chez soi dans l'exil*.

destruidas que evocaba Weil a propósito del país de Oc. Lo es también de la compasión por la patria, la nueva noción de patriotismo que propone a los franceses en *L'Enracinement*[78]. Es, en fin, la paradoja tan bellamente expresada por la imagen de estar «enraizados en el cielo»:

> Solo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo[79].

3. «Habitar la ciudad en estado de vigilia» quiere decir guardar, con la atención despierta en el trato con el mundo, la memoria constante de ese imposible arraigo en el cielo. Un arraigo que más bien semeja un «cabo» lanzado por Dios a cada uno de nosotros, náufragos en la marea de la fuerza, «desde lo alto del cielo»[80]. Pero para Simone Weil, «lo sobrenatural no desciende»[81]; es más: el significado kenótico de la encarnación es precisamente «no estar apegado a lo sobrenatural»[82]. La mediación crística enseña a «hacer de toda cosa un intermediario hacia Dios»; ¡lo que no es igual que «añadir Dios a toda cosa (que es entonces el Dios

---

[78] Véase OC V/2, pp. 250-251. Como ha recordado Carmen Revilla, «en un mundo en el que todo es mediación, *metaxu* como supieron los griegos, puentes por los que se transita y transitan las fuerzas que articulan lo real», esta situación medial expresa «la vulnerabilidad del medio humano, siempre amenazado, pero del que no es posible prescindir» (C. Revilla, «La atención creadora», en *Simone Weil: nombrar la experiencia*, cit., p. 212). Es esa vulnerabilidad (frente al cierre de «lo social») la que hace a la Ciudad medio de una inspiración sobrenatural, según Weil.

[79] «La personne et le sacré», cit., pp. 29-30.

[80] Véase *Intuitions pré-chrétiennes*: «Nosotros somos como náufragos aferrados (*accrochés*) a una tabla en medio del mar y zarandeados de una manera completamente pasiva por todos los movimientos de la marea. Desde lo alto del cielo Dios lanza a cada uno un cabo. El que lo coge y no lo suelta a pesar del dolor y el miedo, no deja de estar sometido, como los demás, a los embates de las olas; pero esos embates se combinan con la tensión de la cuerda y conforman un conjunto mecánico diferente» (OC IV/2, p. 287). Hay aquí un símil de la persuasión de la fuerza por el bien: cuando contemplamos el orden del mundo nos damos cuenta del «conjunto mecánico diferente» que componen las fuerzas una vez que hemos elevado la mirada hacia lo alto, es decir, que hemos prestado atención. La atención es tarea de cada alma, Dios lanza el cabo «a cada uno».

[81] «De esa manera, aun cuando lo sobrenatural no descienda al ámbito de lo natural, la naturaleza queda, sin embargo, alterada por su presencia» (*ibid.*). (Es la continuación exacta de la cita de la nota anterior).

[82] «Cahier VI», OC VI/2, p. 352.

imaginario)»[83]! «La encarnación no acerca Dios a nosotros. Aumenta la distancia. Dios ha puesto la cruz entre él y nosotros»[84].

La imitación de la kénosis de Dios tiene para Weil una equivalencia en *República* VII, en el pasaje en que Platón narra el retorno del filósofo a la caverna:

> Despojarse de la falsa divinidad no es más que una primera imagen. Hay que despojarse de la verdadera divinidad después de haberla adquirido, hasta donde le es dado a la naturaleza humana, por asimilación.
>
> Entonces encontramos la capacidad de sufrir y la miseria humana, de la que habíamos sido librados.
>
> Tomado en este sentido, el retorno a la caverna va más lejos que san Juan de la Cruz[85].

El filósofo que sale de la caverna librándose de sus ataduras, comenta Weil, es «la parte sobrenatural del alma» que entra en contacto con el Bien. Pero, siguiendo el símil platónico entre el alma y la ciudad, añade: «Es preciso que se vuelva hacia el alma para dirigirla, a fin de que el alma entera esté en estado de vigilia»[86]. El filósofo, santo bienaventurado, no permanece en la compañía del Bien, libre por fin de todo padecimiento. Por segunda vez se despoja, pero ahora no de la falsa realeza del mundo, sino de la «verdadera divinidad», y solo así encuentra «la capacidad de sufrir y la miseria humana». Una encarnación que la joven alumna de Alain había explicado en 1926 con estas palabras: «… no hay santo que no haya rechazado toda dicha que lo separaría de los sufrimientos de los hombres»[87]. En 1942, la interlocutora del padre Perrin resume así su interpretación del Platón místico y político, en un pasaje que nos permitimos citar aquí de nuevo[88]:

---

[83] «Cahier VII», OC VI/2, p. 454.

[84] «Cahier VII», OC VI/2, p. 421.

[85] «Cahier VII», OC VI/2, pp. 448-449.

[86] *Dieu dans Platon*, OC IV/2, p. 101.

[87] «Le Beau et le Bien», OC I, p. 71. Sobre una «santidad de hoy día» que sea «un tipo nuevo de santidad», afirma que constituiría «un surgimiento, una invención» (AD, p. 67).

[88] Véase más arriba, al final del apartado «Platonismo y mística» (cap. 10).

> En suma, después de haber arrancado el alma al cuerpo, de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrestre, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrestre y de este mundo una realidad, porque hasta ese momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna[89].

Tal sería el papel político del filósofo en cuanto mediador de la luz sobrenatural en la comunidad de los hombres. Una mediación que enseña a soportar la distancia que separa la necesidad del Bien, no trayendo idolátricamente el Bien a este mundo. Encarnarse significa aquí con toda precisión, y en una acepción no menos política que espiritual, devolver al alma «el contacto con este mundo que es el suyo, pero un contacto legítimo que no sea atadura»[90]. Este contacto es legítimo porque supone el conocimiento de la ley de este mundo, la capacidad de discernir la acción de la fuerza gracias a la atención, la cual adquiere así plena relevancia política.

Una atención que salvaguarda al mismo tiempo que ha de ser salvaguardada en los individuos pensantes, únicos en condiciones de ejercerla, por «una renovación de las formas de vida, una creación en materia social, un surgimiento de invenciones»[91], que signifiquen «una cristalización en la vida pública del bien superior, que es impersonal y no guarda relación con ninguna forma política»[92]. Los últimos escritos de Londres completan así el esfuerzo de análisis crítico iniciado por las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, el cual había de permitir a quien lo emprendiera, como pedía Simone Weil en dicha obra, «escapar al contagio de la locura y del vértigo colectivo reanudando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo»[93]. Un pacto articulado ahora por la atención como vigilia de lo real.

* * *

[89] *Dieu dans Platon*, OC IV/2, p. 101.

[90] *Ibid.*

[91] «Luttons-nous pour la justice?», EL, p. 55.

[92] «La personne et le sacré», cit., p. 43.

[93] OC II/2, p. 109.

Una mujer «acabada, rota, más allá de toda posibilidad de reparación», como se describe a sí misma, renunciaba en una carta dirigida a Louis Closon[94], el 26 de julio de 1943 (un mes antes de morir), a cualquier vinculación con «France Combattante» o con los cuadros gubernamentales que se llegaran a formar en el momento de la liberación del suelo francés. Su pensamiento, que hemos intentado reconstruir en algunos de sus puntos esenciales a lo largo de este trabajo, constituyó desde el principio un legado incierto, difícilmente asimilable a partir de ideas establecidas, susceptible de provocar la fascinación o el equívoco. Pero sus formulaciones exactas y luminosas piden ser leídas una y otra vez con atención y no dejan de apelarnos con su fuerza peculiar:

> Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, es preciso 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, pues son desconocidas, y es imposible dudar de que sean indispensables[95].

[94] Véase VSW II, pp. 505-509. Francis-Louis Closon, jurista, católico de izquierdas, fue junto con el diputado socialista André Philip, el superior inmediato de Simone Weil en las oficinas de «France Combattante» en Londres.

[95] «La personne et le sacré», cit., p. 44.

CONCLUSIÓN

El estudio de las nociones de fuerza y atención nos ha permitido reconstruir el pensamiento de Simone Weil y mostrar su coherencia interna a lo largo de su evolución. Este resultado es relevante por tratarse, en el caso de nuestra autora, de un pensamiento «concreto» que supone una reflexión constantemente alimentada por la experiencia (ya sea esta la del trabajo, la acción política o la mística): una filosofía «*exclusivamente* en acto y práctica»[1], no un sistema abstracto de ideas que ignora la dimensión encarnada de la verdad. El «coraje de pensar», que constituye el rasgo definitorio de su actitud filosófica —pues ve en la contradicción la prueba de lo real—, hace de Simone Weil una contemporánea intempestiva que pone en cuestión nuestras evidencias, desafía nuestras adhesiones y nos invita a un esfuerzo constante de comprensión.

Hemos mostrado cómo la noción de fuerza se va gestando en sus escritos de los años treinta, sobre todo los dedicados al problema de la guerra, la cual se convierte para nuestra filósofa en la cuestión política fundamental, en la entraña misma de lo político. Alejada, por influencia de su maestro Alain, de una visión constituyente del poder, desvela en este, por el contrario, el mecanismo desestabilizador de la fuerza como una competencia por la supremacía que no conoce límite, como una escalada cuya única —e irracional— razón de ser es el prestigio. En su concepción de la fuerza influyen tanto el análisis de la política de poder y de prestigio del Estado contemporáneo como la decisiva importancia que atribuye a la imaginación en tanto que poderoso resorte de «des-realización», el cual se contagia y afianza en el dominio de lo colectivo o de «lo social» sobre la capacidad de pensamiento y acción de los individuos. El imperio de la fuerza se le revela así no solo como una clave de su (precoz) interpretación de los totalitarismos políticos —que, de manera provocativa para el pensamiento moderno, es acompañada por una «deconstrucción» del sujeto autónomo—, sino como un instrumento de lectura de la historia de Occidente en cuanto despliegue de la fuerza. A pesar de los

[1] «Carnet de Londres», OC VI/4, p. 392 (el subrayado es de Simone Weil).

riesgos de tipo historiográfico y conceptual en los que puede incurrir semejante visión, hay que destacar su empeño en abrir la perspectiva de una «contra-historia» que se haga cargo de la «memoria de los oprimidos». En particular, es notable la ruptura de nuestra autora con cualquier ideología del progreso histórico, el cual no es, a sus ojos, más que una proyección de la fuerza. En este mismo sentido, es crucial para la formación de su pensamiento maduro su crítica de la idea de revolución, que acabará viendo como una máscara más de la fuerza. El *impassse* del movimiento revolucionario en los años treinta, atrapado en el nudo de la guerra (como mostraría de forma eminente la experiencia española) y sometido a la política de poder del Estado soviético, exacerba el pesimismo histórico de Simone Weil, que hasta poco antes de la declaración de guerra contra Alemania se aferra, no obstante, al pacifismo como última y desesperada tabla de salvación de la lucha de la clase obrera internacional.

En la lectura de los griegos, y en su concepción del «espíritu de Grecia», encuentra sin embrago Simone Weil una inspiración que desmiente el imperio de la fuerza, y que ella identifica con la verdad del cristianismo: el conocimiento de la desgracia, de la «miseria del hombre sin Dios», sometido a la ciega necesidad que rige el mundo. El consentimiento a la necesidad se convierte, para ella, en la clave de una lectura transformante de la fuerza, que no puede significar su supresión (pues la fuerza es la sustancia misma del tejido social e histórico de la vida humana), pero sí una encarnadura distinta en el trato del individuo con el mundo y en su coexistencia con los demás hombres que implique una limitación de la fuerza. La cuestión de cómo resistir a la fuerza de un modo eficaz que no caiga en su contagio se convierte así en el motor principal de su compromiso político a partir de 1940, que buscará realizarse en acciones concretas en la guerra contra el nazismo.

La noción de atención nos ha permitido articular el pensamiento de Simone Weil en su conjunto teniendo como guía este motivo de la resistencia a la fuerza. Surgida en el contexto del estudio de la percepción, la atención resume para nuestra autora el sentido de la relación con lo real, de una experiencia de vigilia que no queda encerrada en el ensueño de la fuerza. Como hemos mostrado, la atención es central en la concepción del trabajo como mediación en el mundo material. Asimismo, la acción justa es entendida por Weil como atención creadora que acepta la existencia del otro. La difícil «salida de sí» que representa la atención —pues supone vencer la fuerza centrípeta del yo y de lo social— es para nuestra

filósofa orientación hacia el Bien imposible. Es así como la «metafísica religiosa» de Simone Weil adquiere trascendencia política al situar la relación con el Bien, a través de la eficacia infinitamente pequeña de la atención, en el centro de la Ciudad.

En el pensamiento último de Simone Weil se conjugan de este modo los «dos grandes ejes biográficos y teóricos» que estructuran su experiencia: «la vida política y la religión»[2], «mística» y «política». Hemos propuesto llamar a esta articulación una «política de la atención»[3], que supondría una reorientación del campo simbólico que sustenta la comunidad humana. En este contexto, el Estado y sus instituciones solo pueden tener cierta legitimidad en la medida en que, según Weil, no sean ajenos a la «Cruz», es decir, a la verdad de la desgracia del hombre. Esta sería la mínima, pero decisiva, inspiración que haría del poder político un «poder espiritual». Justamente lo contrario de un «poder religioso» que confundiría lo social con lo sagrado, como muestra la historia del Estado moderno. La resistencia contra los poderes, con la que se inicia la actividad política de la discípula de Alain, se transmuta así, a través de la vía mística, en la paradoja de un poder que se ejercería «decreativamente», como constante crítica del poder desde la atención al Bien.

[2] C. Revilla, «A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político», en *Conciencia*, p. 110.

[3] Siguiendo la sugerencia de Joël Janiaud, *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, París, 2002, pp. 108-117.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Simone Weil

1.1. Edición de Obras completas

Œuvres complètes [= OC] (bajo la dirección de R. Chenavier, A.-A. Devaux y F. de Lussy), Gallimard, París. En curso de publicación; la edición definitiva comprenderá 17 volúmenes, agrupados en 7 tomos.

Œuvres complètes I. *Premiers écrits philosophiques*, 1988. Textos establecidos, presentados y anotados por G. Kahn y R. Kühn.

Œuvres complètes II. *Écrits historiques et politiques*.
Volumen 1: *L'Engagement syndical (1927-juillet 1934)*, 1988. Introducción y notas de G. Leroy.
Volumen 2: *L'expérience ouvrière et l'adieu à la révolution (juillet 1934-juin 1937)*, 1991. Introducción y notas de G. Leroy y A. Roche.
Volumen 3: *Vers la guerre (1937-1940)*, 1989. Presentación y notas de S. Fraisse.

[Hay una amplia selección en español de estos tres volúmenes:
S. Weil, *Escritos históricos y políticos*, prólogo de F. Fernández Buey, trad. de A. López y M.ª Tabuyo, Trotta, Madrid, 2007.
Véase también:
S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, presentación y trad. de C. Revilla, Trotta, Madrid, 2015].

Œuvres complètes IV: *Écrits de Marseille (1940-1942).*
Volumen 1: *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*, 2008. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier, con la colaboración de M. Broc-Lapeyre, M.-A. Fourneyron, P. Kaplan, F. de Lussy y J. Riaud.
Volumen 2: *Grèce-Inde-Occitanie*, 2009. Bajo la dirección de A. Castel-Bouchouchi y F. de Lussy, con la colaboración de S. D'Intino, A. Brenon, M. Narcy, J.-L. Périllié y M. Rashed.

Œuvres complètes V: *Écrits de New York et de Londres*.
Volumen 2: *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, 2013. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier y P. Rolland, con la colaboración de M.-N. Chenavier-Jullien.

Œuvres complètes VI: *Cahiers.*
Volumen 1: *1933-septembre 1941*, 1994. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, P. Kaplan, F. de Lussy y M. Narcy.
Volumen 2: *septembre 1941-février 1942*, 1997. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y M. Narcy.
Volumen 3: *février-juin 1942. La Porte du transcendant*, 2002. Textos establecidos y presentados por A. Degrâces, M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y M. Narcy.
Volumen 4: *juillet 1942-juillet 1943. La Connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres)*, 2006. Textos establecidos y presentados por M.-A. Fourneyron, F. de Lussy y J. Riaud.

[Hay una amplia selección en español de los *Cahiers*:
S. Weil, *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2001.
Véase también:
S. Weil, *El conocimiento sobrenatural*, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2003].

Œuvres complètes VII: *Correspondance*.
Volumen 1: *Correspondance familiale*, 2012. Textos establecidos, presentados y anotados por R. Chenavier y A. A. Devaux, con la colaboración de M.-N. Chenavier-Jullien, A. Devaux y O. Rey.

1.2. Ediciones separadas de las obras

Attente de Dieu, La Colombe, Éditions du Vieux Colombier, 1950 [= AD].
A la espera de Dios, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, [5]2009.

La Condition ouvrière, presentación y notas de R. Chenavier, Gallimard, París, 2002 [= CO].
La condición obrera, trad. de T. Escartín y J. L. Escartín, Trotta, Madrid, 2014.

Écrits de Londres et dernières lettres, Gallimard, París, 1957 [= EL].
Escritos de Londres y últimas cartas, trad. y prólogo de M. Larrauri, Trotta, Madrid, 2000.

Écrits historiques et politiques, Gallimard, París, 1960 [= EHP].

L'Enracinement, Gallimard, París, 1990.
Echar raíces, trad. de J.-R. Capella y J. C. González Pont, presentación de J.-R. Capella, Trotta, Madrid, [2]2014.

Intuitions pré-chrétiennes, Librairie Arthème Fayard, París, 1985.
Intuiciones precristianas, trad. de C. Ortega, Trotta, Madrid, 2004.

Lettre à un religieux, Gallimard, París, 1951 [= LR].
Carta a un religioso, prólogo de C. Ortega, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 2011.

Oppression et liberté, Gallimard, París, 1955 [= OL].

Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu, Gallimard, París, 1962 [= PSO].
Pensamientos desordenados, trad. de M.ª Tabuyo y A. López, Trotta, Madrid, 1995.

Poèmes suivis de Venise sauvée, Gallimard, París, 1968 [= VS].
Poemas seguido de Venecia salvada, trad., introd. y notas de A. Muñoz Fernández, Trotta, Madrid, 2006.

La Source grecque, Gallimard, París, 1963.
La fuente griega, trad. de T. Escartín y J. L. Escartín, Trotta, Madrid, 2005.

Sur la science, Gallimard, París, 1966.
Sobre la ciencia, trad. de S. Mattoni, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2006.

2. Obras y trabajos sobre Simone Weil[1]

Balibar, É., «Simone Weil et le tragique de la force. À propos de 'L'*Iliade* ou le poème de la force»: *CSW* XXXIII/2 (junio de 2010), pp. 215-236.

Ballanfat, M., «Walter Benjamin et Simone Weil»: *CSW* XXXIV/2 (junio de 2011), pp. 183-193.

[1] Solo se incluyen las obras y trabajos expresamente mencionados o citados en la presente tesis doctoral.

Ballanfat, M., *Simone Weil ou le combat de l'Ange contre la Force*, Hermann Éditeurs, París, 2011.

Ballesteros, J., «Contra todo tipo de violencia», en *Conciencia*, pp. 129-135.

Bea, E., «Simone Weil: una reflexión sobre Europa desde la resistencia»: *Anuario de Filosofía del Derecho* VII (1990), pp. 531-541.

Bea Pérez, E., *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992 [= *Memoria*].

Bea, E., «La giustizia in atto. Una riflessione sull'amore in Simone Weil», en S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma, 2009, pp. 75-90.

Bea, E. (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Trotta, Madrid, 2010 [= *Conciencia*].

Birulés, F. y Rius Gatell, R. (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013.

Blanchot, M., «L'affirmation (le désir, le malheur)», en *L'Entretien infini*, Gallimard, París, 1969, pp. 153-179.

Brenon, A., «Introduction» a «Le domaine occitanien», OC IV/2, pp. 383-401.

Broc-Lapeyre, M., «Simone Weil et l'histoire», en *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, Aubier Montaigne, París, 1978, pp. 167-191.

Cabaud, J., *L'Expérience vécue de Simone Weil*, Plon, París, 1957 [= *Expérience vécue*].

Cabaud, J., *Simone Weil à New York et à Londres 1942-43*, París, 1967.

Canciani, D., *Simone Weil prima di Simone Weil*, Cleup Editore, Padua, 1983.

Canciani, D., *Simone Weil. Il coraggio di pensare. Impegno e riflessione politica tra le due guerre*, Edizioni Lavoro, Roma, 1996 [= *Coraggio*].

Canciani, D., «"Des textes dont le feu brûle encore…": Simone Weil, les *Cahiers du Sud* et la civilisation occitanienne»: *CSW* XXV/2 (junio de 2002), pp. 89-104.

Canciani, D., «Dalla dominazione coloniale al'incontro tra Occidente e Oriente», en S. Weil, *Sul colonialismo*, Medusa, Milán, 2003, pp. 7-25.

Canciani, D., «Simone Weil: le travail, un fil rouge», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 285-306.

Canciani, D., «Pensare la forza. Simone Weil dalla guerra di Spagna alla Resistenza»: *DEP* 13-14 (2010).

Canciani, D. y Vito, M.ª A., *L'amicizia pura. Un itinerario spirituale*, Città Aperta, Troina, 2005.

Capella, J.-R., «Tiempo de desarraigo: Simone Weil», en *Entrada en la barbarie*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 69-89.

Chenavier, R., *Simone Weil. Une philosophie du travail*, Cerf, París, 2001 [= *Philosophie du travail*].

Chenavier, R., «Franchir un seuil sans changer de direction», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 61-86.

Chenavier, R., «Avant-propos», en OC IV/1 (2008), pp. 9-42.

Chenavier, R., «Introduction» a «Religion», OC IV/1 (2008), pp. 213-253.

Chenavier, R., *Simone Weil. L'attention au réel*, Michalon, París, 2009 [*Simone Weil. La atención a lo real*, epílogo de C. Herrando, trad. de A. del Río Herrmann, Fundación Emmanuel Mounier, 2014].

Chenavier, R., «Simone Weil, ¿la última filósofa del trabajo?», en *Conciencia*, pp. 187-206.

Chenavier, R., «Quand agir, c'est lire. La lecture créatrice selon Simone Weil»: *Esprit* 387 (*Simone Weil, notre contemporaine*) (agosto-septiembre de 2012), pp. 116-130.

Chenavier, R., «Les vertus d'une contre-histoire»: *CSW* XXXVI/3 (septiembre de 2013), pp. 205-210.

Esposito, R., *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, presentación de P. Peñalver, trad. de P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996.

Esposito, R., *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. de R. Rius Gatell, Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

Esposito, R., «Le feu», en M. Narcy y É. Tassin (dirs.), *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L'Harmattan, París, 2001, pp. 165-187.

Esposito, R., «Categorías de lo impolítico»: *Anthropos* 211 (2006) (monográfico sobre Simone Weil), pp. 121-133.

Fernández Buey, F., «Introducción», en S. Weil, *Escritos históricos y políticos,* Trotta, Madrid, 2007.

Fernández Buey, F., «Cuatro calas en la filosofía política de Simone Weil», en F. Birulés y R. Rius Gatell (eds.), *Lectoras de Simone Weil*, Icaria, Barcelona, 2013, pp. 203-222.

Fiori, G., *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.

Fourneyron, M.-A., «Avant-propos 3» («La science de l'âme: une énergétique»), en OC VI/2, pp. 35-50.

Fraisse, S., «Simone Weil contre les Romains»: *CSW* III/1 (marzo de 1980), pp. 5-18.

Fraisse, S., «Avant-propos», en OC II/3 (1989), pp. 9-36.

Freixe, A., «Simone Weil et les *Cahiers du Sud*»: *CSW* XI/2 (junio de 1988), I parte, pp. 165-177 y *CSW* XI/3 (septiembre de 1988), II parte, pp. 241-254.

Gabellieri, E., «Ontologie de la médiation», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 119-138.

Gaeta, G., «L'altra città», en S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, Casa Editrice Marietti, Génova/Milán, 1996, pp. 7-13.

García-Baró, M., «El misterio de la caridad de Simone Weil», en *De estética y mística*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 171-198.

Gérard, V., «Introduction», en *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2011, pp. 9-15.

Greco, T., *La bilancia e la Croce. Diritto e giustizia in Simone Weil*, Giappichelli, Turín, 2006.

Greco, T., «Senza benda né spada. L'imagine weiliana de la giustizia», en S. Tarantino (ed.), *Pensiero e giustizia in Simone Weil*, Aracne, Roma, 2009, pp. 111-132

Herrando, C., «La espiritualidad del trabajo en Simone Weil»: *Diálogo Filosófico* 78 (septiembre-diciembre de 2010), pp. 390-422.

Herrando, C., «Simone Weil en Espagne. Le contexte de la guerre civile»: *CSW* XXXIV/1 (marzo de 2011), pp. 33-48.

Holoka, J. P., Simone Weil: *The* Iliad *or the Poem of Force. A Critical Edition*, Peter Lang, Nueva York, 2003.

Jacquier, Ch., «Simone Weil, les réfugiés et les camps du sud de la France»: *CSW* XXXV/4 (diciembre de 2012), pp. 467-485.

Janiaud, J., *Simone Weil. L'attention et l'action*, PUF, París, 2002.

Janiaud, J., «Simone Weil et l'attention», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 169-179.

Janiaud, J., «Simone Weil, le malheur et l'invisible»: *Esprit* 387 (*Simone Weil, notre contemporaine*) (agosto-septiembre de 2012), pp. 131-143.

Jiménez Lozano, J., «Un mismo desconcierto»: *Anthropos* 211 (monográfico sobre Simone Weil) (2006), pp. 63-65.

Kahn, G., «La notion de civilisation chez Simone Weil»: *CSW* VI/2 (junio de 1983), pp. 91-95.

Kahn, G., «Simone Weil et Alain»: *Association des Amis d'Alain*. *Bulletin* 58 (junio de 1984), pp. 1-13.

Kahn, G., «Simone Weil et le christianisme», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 479-507.

Kühn, R., *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*, Text & Dialog, Dresde, 2014.

Le Manchec, C., «Préface», en S. Weil, *L'inspiration occitane*, Éditions de l'éclat, París, 2014, pp. 7-27.

Leroy, G., «Simone Weil et les problèmes du colonialisme»: *CSW* VI/3 (septiembre de 1983), pp. 259-274.

Leroy, G., «Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de Simone Weil»: *CSW* VII/3 (septiembre de 1984), pp. 219-232.

Little, P., «Le pont, le seuil, la porte: trois images de la médiation chez Simone Weil», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 87-101.

McLellan, D., *Utopian Pessimist. The Life and Thought of Simone Weil*, Poseidon Press, Nueva York *et al*., 1990.

McLellan, D., «De Platon à la IVe République. Philosophie et politique dans les derniers écrits de Simone Weil», en F. L'Yvonnet (dir.), *Simone Weil. Le grand passage*, Albin Michel, París, 2006, pp. 229-251.

Mencherini, R., «Simone Weil à Marseille et la “Demande pour être admise en Angleterre”»: *CSW* XVII/4 (diciembre de 1994), pp. 327-362.

Mencherini, R., «Simone Weil à Marseille et la Résistance intérieure: un rendez-vous manqué?»: *CSW* XXXIV/2 (junio de 2011), pp. 149-166.

Muller, J.-M., *Simone Weil: l’esigenza della nonviolenza*, Edizioni Gruppo Abele, Turín, 1994.

Narcy, M., *Simone Weil. Malheur et beauté du monde*, Éditions du Centurion, París, 1967.

Narcy, M., «Le Platon de Simone Weil»: *CSW* V/4 (diciembre de 1982), pp. 250-267.

Narcy, M., «Visite à Joë Bousquet»: *CSW* VI/2 (junio de 1983), pp. 113-129.

Narcy, M., «Simone Weil, mystique ou politique?»: *CSW* VII/2 (junio de 1984), pp. 105-119.

Narcy, M., «Ce qu’il y a de platonicien chez Simone Weil»: *CSW* VIII/4 (diciembre de 1985), pp. 365-376.

Narcy, M., «Simone Weil dans la guerre ou la guerre pensée»: *CSW* XIII/4 (diciembre de 1990), pp. 413-423.

Narcy, M., «Simone Weil et la cité platonicienne»: *Cahier du groupe de recherches* Philosophie & Langage 13 (1991).

Narcy, M., «Avant-propos» («Les Grecs, la science et la vision du monde de Simone Weil»), en OC VI/2 (1997), pp. 21-31.

Narcy, M., «La pertinence politique du christianisme», en M. Narcy y É. Tassin (dirs.), *Les catégories de l’universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, L’Harmattan, París, 2001, pp. 189-207.

Nevin, Th. R., *Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1991.

Nicola, G. P. di y Danese, A., «Aspectos sociales del pensamiento weiliano», en *Conciencia*, pp. 161-185.

Patterson, P. y Schmidt, L. E., «The Christian Materialism of Simone Weil», en E. J. Doering y E. O. Springsted (eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2004, pp. 77-93.

Peduzzi, A. Ch., «I Greci di Simone Weil»: *ACME — Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano*, vol. XXXIX, fasc. III (septiembre-diciembre de 1986), pp. 49-65.

Pétrement, S., *La Vie de Simone Weil*, Librairie Arthème Fayard, París, 1973, t. I (1909-1934), t. II (1934-1943) [VSW I y II] [*Vida de Simone Weil*, trad. de F. Díez del Corral, Trotta, Madrid, 1997].

Pétrement, S., «Sur la Source grecque»: *CSW* XVI/2-3 (junio-septiembre de 1993), pp. 119-128.

Potestà, G. L., «Nota», en S. Weil, *I catari e la civiltà mediterranea*, Casa Editrice Marietti, Génova/Milán, 1996, pp. 75-94.

Putino, A., «*Deus absconditus.* Apuntes políticos», en C. Revilla (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 105-117.

Revilla, C. (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995.

Revilla, C., *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid, 2003.

Revilla, C., «A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político», en *Conciencia*, pp. 109-128.

Rey Puente, F., *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, París, 2007.

Río Herrmann, A. del, «"Habitar la ciudad en estado de vigilia". Mística y política en Simone Weil»: *Diálogo filosófico* 78 (septiembre-diciembre de 2010), pp. 441-459.

Río Herrmann, A., «Une politique de la kénose»: *CSW* XXXVIII/3 (septiembre de 2015), pp. 227-239.

Rolland, P., «Religion et politique: expérience et pensée de Simone Weil»: *CSW* VII/4 (diciembre de 1984), pp. 368-391.

Rolland, P., «Simone Weil et la politique au XXe siècle», en V. Gérard (dir.), *Simone Weil, lectures politiques*, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, París, 2011, pp. 71-88.

Rolland, P., «Avant-propos I», en OC V/2 (2013), pp. 11-45.

Savinel, P., «Simone Weil et l'hellénisme»: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (marzo de 1960), pp. 122-144.

Sirinelli, J.-F., «Les élèves d'Alain», en *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, PUF, París, 1994, pp. 427-496, esp. pp. 474-479.

Springsted, E. O., «Théorie weilienne et théorie platonicienne de la nécessité»: *CSW* IV/3 (septiembre de 1981), pp. 149-167.

Springsted, E. O., «Théologie de la culture chez Simone Weil. Inspiration et développements», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 457-477

Steffens, M., «L'action chez Simone Weil»: *CSW* XXXIII/2 (junio de 2010), pp. 253-269.

Tommasi, W., *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli, Milán, [2]1994.

Tommasi, W., «Más allá de la ley», en C. Revilla (ed.), *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 51-71.

Veltri, F., «Cités perdues, cités retrouvées. Premiers contacts entre l'Occitanie et la pensée de Simone Weil»: *CSW* XXXVI/4 (diciembre de 2013), pp. 351-364.

Vetö, M., *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, París, 1971 [= *Métaphysique religieuse*].

Vetö, M., «Le désir du bien dans la pensée de Simone Weil», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 181-209.

Villela-Petit, M., «Le nécessaire et le bien», en Ch. Delsol (dir.), *Simone Weil*, Cerf, París, 2009, pp. 211-235.

3. Otras obras y trabajos citados

Alain, *Propos*, Gallimard, París, 1956.

Alain, *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, París, 1985.

Arendt, H., *On Violence*, A Harvest Book, Harcourt, Orlando, etc., s.a. [1970].

Bédarida, R., *Les Armes de l'Esprit. Témoignage chrétien (1941-1944)*, Les Éditions ouvrières, París, 1977.

Bernanos, G., *Los grandes cementerios bajo la luna*, trad. de J. Vivanco, Lumen, Barcelona, 2009.

Bernard, H., «La Resistencia francesa», en *Historia de la Resistencia europea*, trad. de M. Cuesta, Orbis, Barcelona, 1986, pp. 122-162.

Castro, A., *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, en *Obra reunida* III, Trotta, Madrid, 2004.

Fernández Buey, F., «La filosofía de la paz en la historia», en F. Fernández Buey, J. Mir y E. Prat (eds.), *Filosofía de la paz*, Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2010, pp. 9-34.

Frye, N., *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1957.

Gabriel, J. A. de, «La formación del Estado moderno», en R. del Águila (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Trotta, Madrid, [4]2005, pp. 35-52.

Jouvenel, B. de, *Du Pouvoir*, Hachette, París, 1972.

Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo*, en *Obra Completa* 1, ed. de L. López-Baralt y E. Pacho, Alianza, Madrid, 1991, pp. 109-419.

Malebranche, N., *Conversations chrétiennes*, Gallimard, París, 1994.

Padilla García, M., «Bernanos en España. Encuentros y desencuentros», en www.culturadelotro.us.es./actasehfi/pdf/3padilla.pdf (pp. 570-578).

Paire, A., *Chronique des Cahiers du Sud 1914-1966*, IMEC, París, 1993.

Patočka, J., «Die Kriege des 20. Jahrhunderts und der 20. Jahrhundert als Krieg», en *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, trad. alemana de S. Lehmann, Suhrkamp, Berlín, 2010, pp. 141-160.

Platón, *Obras Completas*, t. II, *Teeteto*, trad. de J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.

Platón, *Obras Completas*, t. VII, *República*, libros I-V, trad. de J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981.

Platón, *Obras Completas*, t. VIII, *República*, libros VI-X, trad. de J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1981.

Platón, *Timeo*, ed. bilingüe de J. M.ª Zamora Calvo, Abada, Madrid, 2010.

Ruano de la Fuente, Y., *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid, 1996.

Steiner, G., *Language and Silence*, Penguin, Harmondsworth, 1969.

Steiner, G., *Pasión intacta. Ensayos 1978-1995*, trad. de M. Gutiérrez y E. Castejón, Siruela, Madrid, 1997.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, introd., trad. y notas de A. Guzmán Guerra, Alianza, Madrid, 1989.