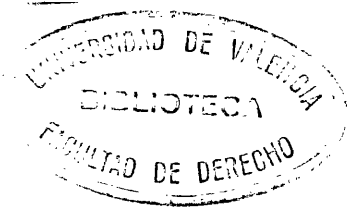


UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, MORAL Y POLITICA  
FACULTAD DE DERECHO

ANTROPOLOGIA Y FILOSOFIA POLITICA  
EN SIMONE WEIL.



TESIS DOCTORAL  
Presentada por:  
EMILIA BEA PEREZ  
Dirigida por el Catedrático:  
Dr.D. JESUS BALLESTEROS

UMI Number: U607205

All rights reserved

INFORMATION TO ALL USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if material had to be removed, a note will indicate the deletion.



UMI U607205

Published by ProQuest LLC 2014. Copyright in the Dissertation held by the Author.  
Microform Edition © ProQuest LLC.

All rights reserved. This work is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.



ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

R-107254

Nº Dobu 326785  
Nº Libu 326791

**INDICE**

## INDICE

Págs.

INTRODUCCION.....

CAPITULO PRIMERO: EVOLUCION Y ESTADO ACTUAL DE LA  
LITERATURA SOBRE SIMONE WEIL.....1

- I. Etapas de la investigación: características  
y obras principales..... 1
  - 1. Los inicios de la bibliografía sobre la  
autora..... 2
  - 2. La producción en la década de los  
sesenta..... 6
  - 3. Intentos de renovación de 1970 a la  
actualidad..... 8
- II. La publicación de los escritos weilianos:  
rasgos específicos y repercusión en la  
interpretación..... 17
  - 1. Aspectos de la divulgación de la obra  
de S. Weil..... 19
    - 1) Las revistas en que colaboró durante  
su vida..... 19
    - 2) La recopilación de textos y la  
edición póstuma..... 22
  - 2. Influencia en la recepción de la  
escritura weiliana..... 28

CAPITULO SEGUNDO: FORMACION, ACTIVIDAD Y REFLEXIONES  
EN TORNO A LA OPRESION Y AL TRABAJO..... 63

- I. Periodificación de la obra weiliana..... 63
- II. La influencia de Alain..... 71

1. Alain y Weil: Un encuentro decisivo....	71
2. Bases filosóficas comunes.....	78
3. Relación en el plano socio-político....	86
1) Rasgos característicos de la concepción de Alain.....	86
2) La herencia de Alain en la actividad y en los primeros escritos de la autora.....	93
III. El análisis de la opresión: precedentes y desarrollo.....	104
1. Obrerismo y sindicalismo en los inicios de la reflexión sobre el trabajo manual.....	104
2. Los escritos sobre la situación de Alemania en 1932.....	111
3. La denuncia del estalinismo y su vinculación con las posturas de Trotski y Souvarine.....	116
IV. La opresión "en nombre de la función". La escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual.....	123
1. La posición de S. Weil en polémica con la de Marx.....	123
1) El desmentido histórico de las previsiones marxistas.....	123
2) La extensión del fenómeno tecno- burocrático.....	132
3) El replanteamiento de las relaciones entre opresión y explotación.....	139
2. Las reflexiones sobre la condición obrera.....	145
1) La descripción y su contexto.....	145
2) Repercusión del régimen industrial en la existencia cotidiana del proletariado.....	154

3. Revisión de la actitud del movimiento obrero en los inicios del Frente Popular.....	166
4. Las claves del fracaso revolucionario.	172
V. El proyecto alternativo de S. Weil para la unión de trabajo manual y trabajo intelectual.....	179
1. La revolución como ideal social.....	179
2. Los objetivos de la acción.....	187
3. Propuestas de transformación en la organización productiva.....	195
1) Nueva orientación de la técnica y descentralización.....	195
2) Formación obrera y cultura.....	202

CAPITULO TERCERO: LOS ELEMENTOS QUE CONFIGURAN

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO WEILIANO.....	252
I. Notas preliminares.....	252
II. Los escritos sobre la guerra y el colonialismo.....	255
1. Consideraciones a propósito de la hegemonía alemana en Europa.....	258
1) Neutralidad y no-intervención.....	258
2) Los límites del pacifismo.....	265
2. La perspectiva anticolonialista.....	271
1) Peculiaridades en la atención al problema.....	271
2) En busca de una salida a la situación colonial.....	280
III. La experiencia como clave de la evolución weiliana.....	288
1. Momentos decisivos.....	288
2. La dimensión mística.....	295
3. Proximidad y distancia respecto a la	

Iglesia.....	309
IV. Presupuestos de la reflexión filosófica de Weil a partir de 1939.....	321
1. Su interpretación de la historia.....	321
1) Contra la historia de los vencedores.....	321
2) Un controvertido recorrido histórico.....	331
2. Nostalgia de la dialéctica platónica y sentido de la mediación.....	337
3. El rechazo de Israel en la crítica al progreso y la iconoclastia.....	348
4. El retorno al paganismo y la exigencia de un cristianismo encarnado.....	358
1) La recuperación de lo sacral y simbólico.....	358
2) La polémica en torno al gnosticismo	368

CAPITULO CUARTO: NOCIONES ANTROPOLOGICAS Y PROYECTO  
SOCIO-POLITICO.

I. Introducción.....	413
II. Hacia una filosofía de la renuncia.....	423
1. Elementos básicos.....	423
1) La precariedad del discurso sobre el Absoluto.....	423
2) Subjetividad y "decreación".....	431
2. Pensamiento anti-idolátrico y acceso a lo real.....	445
3. Reconocimiento del otro y compasión: la idea de "malheur".....	453
4. En relación con la naturaleza.....	466
1) La belleza del "orden del mundo"...	466
2) Sabiduría y ciencia.....	473
III. Hacia una filosofía del arraigo.....	488



1. Dimensiones de la relación arraigo- desarraigo.....	488
1) Su planteamiento en el contexto de la Resistencia.....	488
2) La memoria histórica en la experiencia humana.....	494
3) La disyuntiva "cité"- "social".....	503
4) La crítica al Estado-nación.....	513
5) El rechazo de los partidos políticos.....	520
2. Las necesidades humanas como fundamento de obligaciones.....	528
1) Las nociones de "obligación" y "necesidad".....	528
2) Justicia y Derecho: dos términos en polémica.....	534
3) Los riesgos de su proyección política: legitimidad y control....	543
3. Algunas reflexiones sobre Europa: el último mensaje de S. Weil.....	554
 CONCLUSIONES.....	 597
 BIBLIOGRAFIA.....	 604

## **INTRODUCCION**

## INTRODUCCION

El presente estudio surge del interés por continuar la investigación sobre la obra de Simone Weil iniciada en la Tesis de Licenciatura, que, como indica su título: "S. Weil una filosofía del trabajo y del arraigo", se ocupaba principalmente de estos dos aspectos del pensamiento weiliano. Nuestro propósito era profundizar en éstas y otras cuestiones de índole socio-política buscando abordar con especial atención sus repercusiones en el terreno filosófico-jurídico. Lo que conocíamos de Weil nos permitía confiar en la posibilidad de encontrar nuevas reflexiones críticas y propuestas valiosas con que completar la imagen que ya nos habíamos formado.

S. Weil nos pareció desde el principio una autora original, capaz de pronunciarse con radicalidad sobre numerosos problemas y de anticipar buena parte de los elementos que configuran la reflexión filosófica en la actualidad. Lo que más nos atraía de ella era la sinceridad de su preocupación por la Verdad y la justicia; su intención siempre reiterada de abrirse a las últimas dimensiones de la realidad y de comprometerse con los oprimidos, que adquieren un particular relieve unidos a su independencia de criterio y a su actitud siempre heterodoxa ante la cultura dominante y ante cualquier estructura de

poder. La espontaneidad de la escritura weiliana, el testimonio de su vida y el enfoque general de sus planteamientos dirigidos a la transformación de las condiciones materiales y espirituales alienantes para el hombre, nos llevaban a sintonizar con S. Weil y a creer en la autenticidad de su mensaje.

Gracias a esta sintonía, las dificultades con que nos hemos ido encontrando a lo largo de nuestro trabajo, sobre todo cuando la autora se muestra más extrema y poco rigurosa o cuando su lenguaje es más paradójico y místico, no han impedido que continuara vivo hasta hoy nuestro interés, aunque a la admiración de principio se una la constatación de los aspectos de su obra que creemos merecen una clara descalificación.

Nuestro interés por S. Weil se vió reforzado tras conocer a algunas de las personalidades que le fueron más próximas durante su vida y a algunos de los grandes estudiosos de su obra reunidos en la Association pour l'étude de la pensée de S. Weil. La asistencia a dos Congresos organizados por esta asociación en Lyon (1985) y Asís (1987), nos permitió este contacto personal y nos facilitó el acceso a buena parte de la bibliografía consultada.

Como tratamos de mostrar en el primer capítulo de este trabajo, la bibliografía sobre S. Weil presenta importantes carencias por no contarse con una interpretación global y crítica desde la que enjuiciar los escritos weilianos y porque los estudios sobre aspectos concretos son por lo general superficiales y quedan aislados del contexto cultural y de las corrientes filosóficas del momento. No obstante, en medio de una literatura fundamentalmente hagiográfica, aparecen algunas contribuciones de

relieve que nos han resultado imprescindibles para comprender y explicar el pensamiento de la autora.

Dada la ausencia de una interpretación global de la obra weiliana, y teniendo en cuenta que su vertiente socio-política según lo que conocemos no ha sido nunca analizada ni de forma completa ni en relación con el resto de aspectos, el objeto de nuestra investigación difícilmente podía quedar limitado a las coordenadas marcadas en un primer momento, es decir, difícilmente podía prescindirse de cuestiones de carácter biográfico o filosófico, que, sin ser estrictamente sociales, políticas y, menos aún jurídicas, sirven para situar de forma adecuada este otro tipo de problemas. El hecho de que S. Weil sea prácticamente desconocida entre nosotros, y no exista, por tanto, una visión previa de su obra, todavía hace más estéril analizar monográficamente un tema determinado con independencia del resto de elementos. Las páginas que a continuación dedicamos a estudiar el pensamiento weiliano dan buena cuenta de lo que estamos diciendo.

Aunque en todo momento restringimos en lo posible las referencias biográficas, pues en este terreno los estudios sobre S. Weil son muy completos, no prescindimos de tales referencias cuando tienen una repercusión directa en la producción escrita o poseen tal valor por sí mismas que acaban transformando la propia perspectiva de la autora. Esto puede observarse principalmente en el capítulo titulado: "Formación, actividad y reflexiones en torno a la opresión y el trabajo", que comienza centrándose en la influencia sobre la concepción de la autora del período de formación, donde nos detenemos particularmente en la relación con Alain, y el período en que se integra en

el grupo sindicalista de "La Révolution proletarienne". Sólo después de conocer estos momentos, se hace posible comprender las reflexiones weilianas sobre la opresión tecno-burocrática y la condición obrera que abordamos de forma pormenorizada en el resto del capítulo.

También el capítulo tercero trata de profundizar en una serie de factores externos e internos, es decir, circunstancias históricas y experiencias íntimas, que influyen decisivamente en la orientación del pensamiento weiliano. Sin atender a estos factores sería inexplicable la evolución de la obra de nuestra autora y la preocupación por una serie de temas aparentemente muy alejados de las inquietudes sociales de los primeros años. Las bases filosóficas en que se asienta la obra de madurez, a cuyo estudio se consagra lógicamente un particular esfuerzo, son, además de una buena muestra de la interdependencia entre experiencia vital y reflexión escrita presente a lo largo de todo el itinerario de S. Weil, un claro exponente de cómo su filosofía política remite necesariamente a una consideración general de su obra.

La inconsistencia del pensamiento político recogido en los últimos escritos de S. Weil nos ha obligado a desarrollar un detenido examen de la visión del hombre que lo sustenta y que es, sin duda, una faceta de su concepción mucho más sugerente y profunda. Las afirmaciones de la autora sobre la renuncia del yo ante el otro, especialmente el vencido y marginado, o ante la naturaleza, revelan una sensibilidad que no acierta a materializarse con el mismo vigor en el discurso filosófico-político o cuando se trasladan al campo de la contraposición entre justicia y Derecho. Haciendo nuestra la

convicción expresada por Maritain en 1936 de que es urgente la tarea de "rehacer la antropología", intentamos entrar en las complejas cuestiones que la autora plantea en este terreno buscando descubrir el mensaje para la actualidad de su escritura fragmentaria e intuitiva.

Según se desprende de lo que llevamos dicho, nuestra aproximación a la obra weiliana conjuga dos criterios de análisis: el criterio cronológico y el sistemático, pues, si bien se pretende reflexionar sobre problemas determinados elaborando un esquema que ayude a ordenar y dar coherencia a ideas dispersas con implicaciones muy diversas, lo cierto es que un pensamiento tan ligado a la experiencia como el de Weil no puede comprenderse al margen de los datos que marcan una indudable evolución en el tipo de temas abordados y en la predisposición personal ante los mismos. Ello va unido a la intención de articular descripción y crítica en el análisis, pues creemos que de este modo se plasman más adecuadamente las aportaciones de la autora al ilustrarse de inmediato con las interpretaciones llevadas a cabo por los especialistas en cada materia.

Las peculiaridades de la escritura weiliana y de la forma en que ha sido publicada han tenido una clara repercusión en los caracteres que configuran la literatura crítica sobre S. Weil. El capítulo específico que hemos creído necesario dedicar a esta problemática tiene un carácter introductorio, a modo de estado de la cuestión, que puede servir para presentar nuestra investigación mucho mejor que estas breves líneas.

**CAPITULO PRIMERO: EVOLUCION Y ESTADO ACTUAL DE  
LA LITERATURA SOBRE SIMONE WEIL.**



## CAPITULO PRIMERO

### EVOLUCION Y ESTADO ACTUAL DE LA LITERATURA SOBRE SIMONE WEIL.

#### I. ETAPAS DE LA INVESTIGACION: CARACTERISTICAS Y OBRAS PRINCIPALES.

Después de la Segunda Guerra Mundial, Simone Weil, muerta en Ashford (Kent) en 1943, a los 34 años, tras una vida singular, se había convertido, y se convertiría cada vez más hasta la actualidad, en un personaje casi mítico, cuya biografía y personalidad irían eclipsando una obra filosófica todavía por evaluar crítica y sistemáticamente. A pesar de la abundante literatura sobre la autora producida a lo largo de este casi medio siglo, no contamos con un estudio global capaz de integrar las diversas interpretaciones, algunas de ellas de indudable valor, que se han realizado sobre determinados aspectos del pensamiento weiliano, y capaz de orientar las investigaciones futuras.

Esta ausencia provoca una dispersión creciente de la bibliografía consagrada a Simone Weil al no encontrarse un hilo conductor que ponga en relación las diferentes reflexiones llevadas a cabo y que facilite una lectura ordenada y coherente. Parece, pues, imposible hablar de diversas líneas interpretativas de la obra weiliana que permitan caminar con otros hacia su mejor comprensión. No pudiendo existir esta confrontación de sectores

doctrinales, todo estudioso del pensamiento de S. Weil se ve obligado a iniciar un diálogo directo con la autora, con la ayuda tan sólo de algunos análisis significativos también aislados. La radicalidad y el carácter contradictorio de los resultados son buena muestra del reto que representa este cuerpo a cuerpo.

Por todo ello, nos ha parecido esclarecedor realizar un breve recorrido por los momentos en que podría dividirse la literatura sobre Simone Weil desde los inicios hasta la actualidad. En este recorrido, señalaremos los rasgos que configuran cada etapa y las publicaciones que consideramos más destacables por su calidad e importancia o por su impacto posterior. No pretendemos en ningún caso desarrollar todas las posibilidades que ofrece un estudio de este tipo (1), sino tan solo tratar de elaborar un "estado de la cuestión" que nos permita situar el propio trabajo ante un gran número de trabajos de muy desigual interés (2).

#### 1. Los inicios de la bibliografía sobre la autora.

En un principio, hasta el final de los años cincuenta, podemos constatar la proliferación de escritos, generalmente breves, que son una primera aproximación a las ediciones sucesivas de las obras de Weil, todas ellas póstumas como veremos. Cuantitativamente nos encontramos, sin duda, en la cima de la investigación sobre nuestra autora, no así, desde luego, cualitativamente, ya que un buen número de estos escritos son comentarios superficiales llenos de admiración por la sorprendente vida de Simone Weil, pero carentes de argumentos que hagan comunicable el

sentido de su experiencia (3). De aquí arranca una imagen "romántica", ampliamente distorsionada, que oculta la significación filosófica del pensamiento weiliano, y que se ha mantenido hasta hoy.

Hay que tener en cuenta que algunas de estas primeras aproximaciones son la expresión inmediata de las personas que convivieron en algún momento con S. Weil, y que surgen, por tanto, con un carácter voluntariamente testimonial, sin pretender otra cosa que ser el vehículo de transmisión de un mensaje que se irá desvelando a cada interlocutor. En esta línea destaca de forma muy relevante el libro de J.M. Perrin y G. Thibon, *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, publicado en 1952 (4). Sería muy difícil valorar ajustadamente la importancia de esta obra, que consiguió presentar a Simone Weil en toda su complejidad, sin desconocer los aspectos más positivos y más negativos de su personalidad, tratando de superar la tendencia hagiográfica que había enturbiado la espontaneidad del testimonio.

De entre los escritos breves que abundan en estos primeros años, no podemos dejar de mencionar los firmados por conocidos pensadores contemporáneos de S. Weil, que se convierten ocasionalmente en introductores o comentaristas de sus obras, como es el caso de A. Camus, T.S. Eliot, G. Marcel, E. Mounier o G. Bataille (5). Todos ellos señalan la atracción ejercida por el pensamiento weiliano y la penetración de sus grandes intuiciones filosóficas. Un estudio detallado del "impacto" producido por Weil, mediante el análisis de las citas que sus obras han tenido posteriormente, daría a conocer la sorprendente variedad de sus lectores, que, desde corrientes de pensamiento y tendencias políticas casi opuestas, se

reclaman de su influencia y se declaran provocados por la sinceridad de sus propuestas.

En este encuentro de importantes filósofos del momento con la obra de Simone Weil, no debemos descuidar a los que sintieron agudizada aquella provocación por unas condiciones personales comunes que se veían atacadas en su propia raíz. Nos referimos a una serie de autores de origen judío, entre los que destacan M. Buber y E. Levinas, que publicaron sus respectivos "The Silent Question: on Henri Bergson and Simone Weil" y "Simone Weil contre la Bible", ambos de 1952 (6), como respuesta a las páginas relativas a la historia de Israel, que comenzaban a circular, y que son las más contestadas de toda la obra de Weil, sin entrar a considerar si es atenuante o agravante su propia vinculación racial. Desde otra perspectiva, pero en una línea semejante por sus conclusiones, Ch. Moeller en el capítulo de su *Littérature du XX e siècle et Christianisme* dedicado a "S. Weil et l'incroyance des croyantes" (7), nos proporciona una visión del pensamiento weiliano que lo reduce a "herejía" con fuertes condicionamientos psicológicos. El de Moeller se encuadra en un buen número de estudios que abordan la dimensión metafísico-religiosa de la obra de Simone Weil y su experiencia interior con la intención de averiguar el grado de adecuación de ambas a la concepción del mundo del intérprete.

Un acercamiento más sereno, y más propiamente filosófico, a las contribuciones de S. Weil es el de E. Przywara "Edith Stein et Simone Weil, Essentialisme, Existencialisme, Analogie" (1956) (8), que se orienta a la búsqueda del sentido de su obra y su situación en la historia de las ideas. Aunque existan otros intentos de este tipo, entre los que

cabría citar algunos artículos de S. Pétrement, M.M. Davy, C. Rosso y P. Savinel (9), no es frecuente encontrar en este momento trabajos que aborden con profundidad las cuestiones más decisivas que suscita el pensamiento de nuestra autora y que permitan relacionarlo con el resto del pensamiento contemporáneo.

Por el contrario, se suceden una serie de estudios que únicamente pretenden ofrecer a los lectores una panorámica general de la obra de Weil, sin conseguir efectuar una evaluación crítica de su pensamiento, aún cuando se refieran a un aspecto concreto del mismo, como en el caso de H. Ottensemeyer en *le thème de L'amour dans l'oeuvre de S.W.* (1958) o de G. Kempfner en *La Philosophie mystique de S.W.* (1960) (10). También en el ámbito anglosajón y germánico, donde se difunden rápidamente las traducciones de los escritos de Simone Weil y aparecen ya en los primeros años un buen número de publicaciones al respecto, se observa esta tendencia interpretativa que impide alcanzar en los tratamientos de la obra weiliana el rigor requerido por las diversas disciplinas desde las que puede ser considerada. Además de numerosos artículos breves, encontramos varias monografías de relativo interés como *Simone Weil* (1954) de E.W.F. Tomlin, *Der geistliche Weg der S.W.* (1955) de K. Epting y *Simone Weil, een pelgrim naar het absolute* (1960) de R. Hensen (11).

En el terreno de la investigación estrictamente biográfica, el libro de J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil* (1957), (12) reviste una especial importancia por ser el primero que da cuenta de toda la evolución de la autora

ligando en cada momento los acontecimientos vitales y la producción escrita. La amplia documentación manejada por Cabaud, con referencia a muchos textos entonces inéditos, supera notablemente a la de otros trabajos de la época. Gran parte de la bibliografía sucesiva imitará la estructura de esta obra, combinando igualmente criterios cronológicos y sistemáticos.

## 2. La producción en la década de los sesenta.

Precisamente en esta dirección se presentan la mayoría de las publicaciones que podrían constituir un segundo período de la bibliografía sobre Simone Weil hasta 1970. Desde finales de los años cincuenta y durante la década de los sesenta constatamos un cierto decaimiento en la literatura consagrada a nuestra autora, que abunda en obras superficiales con escasas aportaciones de relieve, pero que sirvieron, por su carácter divulgativo, para ampliar el círculo de los estudiosos de su pensamiento y difundirlo entre los lectores no especializados.

En efecto, la conjunción de datos biográficos y aspectos temáticos conforma la producción sobre Weil en estos momentos mediante exposiciones descriptivas que no parecen adaptarse a los diferentes niveles de lectura posibles. No obstante, algunas de estas contribuciones han conseguido una gran proyección posterior por haber sido ampliamente utilizadas con la intención de obtener una información rápida sobre la vida y los escritos de S. Weil y una primera aproximación a su temática. Como prueba, basta ver la repercusión de las obras de E. Piccard, *S.W. Essai*

*biographique et critique, suivi d'une anthologie raisonnée des oeuvres de S.W.* (1960), F. Heidsieck, *S.W: Une étude avec un choix de textes* (1965) y M.M. Davy, *S.W: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie* (1965), (13) cuyos títulos insinúan ya la ordenación de su contenido, así como de las obras de V.H. Debidour, *S.W. ou la transparence* (1963), B. Halda, *L'Evolution spirituelle de S.W.* (1964), y F. d'Hautefeuille, *Le tourment de S.W.* (1970) (14). El libro de R. Rees, *A Sketch for a Portrait* (1966), (15) cumplió la misma misión para los interesados de su órbita cultural al ser un comentario bien construido sobre todo de los últimos textos de Simone Weil.

Muy cerca de la estructura de los libros mencionados, aunque acotando un objeto de análisis más limitado, I. Malan publica en 1961, *L'Enracinement de S. Weil. Essai d'interprétation*, y M. Narcy en 1967, *S. Weil: Malheur et beauté du monde*, que, junto a *L'umanesimo cristiano di S. Weil* (1970), de A. Sfamurri, serán las monografías más consultadas de estos años (16).

La obra colectiva, *Réponses aux questions de S. Weil* (1964), (17) se sitúa en una dinámica distinta por reunir una serie de reflexiones centradas en la experiencia religiosa de nuestra autora, intentando su comprensión desde la dimensión ecuménica del Concilio Vaticano II. Entre ellas, la lúcida aportación de J. Daniélou, "Hellénisme, Judaïsme, Christianisme", nos parece una de las más reveladoras del sentido último de la concepción weiliana. En esta línea, también reclaman nuestra atención los sugerentes estudios de A. del Noce, "S. Weil intérprete del mondo di oggi" (1968), A.A. Devaux, "Problème et mystère de la souffrance chez S.W." (1969), y M. Blanchot,

"L'affirmation (le désir, le malheur)" en su libro *L'Entretien infini* (1969) (18). Todos ellos responden a una preocupación seria por ahondar en las raíces que fundamentan la obra de Simone Weil, y abren el paso a un tipo de análisis mucho más riguroso y crítico. Esta perspectiva se encuentra igualmente presente en los artículos publicados por M. Vetö durante este período, como anticipo de su decisiva obra (19).

### 3. Intentos de renovación de 1970 a la actualidad.

En efecto, podría decirse que la publicación en 1971 de *La métaphysique religieuse de S. Weil* (20) marca el inicio de una nueva etapa en la literatura dedicada a nuestra autora, que se prolonga hasta la actualidad. En esta etapa se han realizado importantes esfuerzos por alcanzar un conocimiento adecuado de las múltiples cuestiones que el pensamiento weiliano plantea, aunque, como afirmamos al principio, no se haya llegado a una interpretación integradora de las distintas aproximaciones a dicho pensamiento. Nos encontramos, sin duda, en un momento de auge en la bibliografía sobre S. Weil que permite confiar en la aparición de nuevos enfoques superadores de la tendencia reductiva o superficial del pasado.

El libro de Vetö es el primer tratamiento sistemático de las bases metafísicas y teológicas de la obra de S. Weil. Su principal valor reside en haber logrado proporcionar una visión coherente de las nociones que configuran el esqueleto de la concepción filosófica de la autora, a pesar de las enormes dificultades que se derivan de la utilización de un lenguaje muy alejado del tradicional. Los conceptos



característicos de la filosofía weiliana no son rehusados ni reconducidos a las categorías establecidas, con lo que se posibilita el acceso a lo más propio de sus aportaciones. Se puede afirmar que ningún estudio que se proponga una reflexión seria a propósito de la temática que M. Vetö ha desarrollado en *La métaphysique religieuse de S. Weil* puede dejar de ser una prolongación o una contestación al contenido de esta obra.

Cita obligada de todo interesado en Simone Weil es también el extenso y detallado estudio biográfico de S. Pétrement, *La vie de Simone Weil* (1973), (21), que, tras las huellas del libro de J. Cabaud al que aludimos anteriormente, recorre la biografía completa de nuestra autora, llegando a apurar las posibilidades que ofrece este tipo de investigación. El carácter acabado de esta obra ha sido puesto de manifiesto por cuantos especialistas en el pensamiento de Weil han deseado contrastarlo con su experiencia vital.

Próximo a una biografía, pero con todas las peculiaridades de un proyecto cinematográfico, en 1974, L. Cavani e I. Moscati publican su *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S. Weil*, (22) en el que dan a conocer el guión de lo que ellos califican como la "película más urgente por realizar", acompañado de un original ensayo sobre la significación de Weil. Aunque puede pensarse que una publicación de este estilo no debe reseñarse en un análisis de la bibliografía más característica sobre un autor, en este caso queda probablemente justificado por reflejar con precisión una preocupación constante en los estudiosos de la obra de nuestra autora por la impronta de su personalidad. De hecho, no es esta la

única ocasión en que S. Weil ha servido de inspiración para la creación de un personaje ficticio que comparte sus vivencias en circunstancias similares (23). Esta otra forma de lectura, no menos desveladora de lo específicamente weiliano, suele referirse a la vertiente socio-política de la obra de Weil como inmediato reflejo de su actividad comprometida.

Pero es PH. Dujardin, en su conflictiva obra *Simone Weil: idéologie et politique* (1975) (24), quien examina por primera vez de forma sistemática y cronológica la filosofía social y el itinerario político de la autora, como reacción al inexplicable olvido de estas cuestiones en buena parte de la producción anterior. La valoración muy positiva que merece esta obra, por su excelente documentación y el rigor en la consideración de determinados aspectos, se ve contrarrestada por un planteamiento general abocado a descalificar cualquier rasgo de los escritos de S. Weil que se separe de su inicial pretensión revolucionaria, o que enuncie una síntesis entre la perspectiva socio-política y la metafísico-religiosa; planteamiento destinado, en consecuencia, a reducir la tensión interna de la evolución del pensamiento weiliano a una degeneración radical.

De temática diferente, pero con un carácter igualmente polémico, en 1978 aparece *S. Weil ou la haine de soi*, (25) cuyo título anticipa perfectamente el motivo dominante de su contenido. Desde el punto de vista de P. Giniewski, tanto la vida como la obra de Simone Weil son el resultado de un rechazo de sí misma puesto de manifiesto, sobre todo, en un antijudaísmo de origen psicológico que desvirtúa la contribución global. En este controvertido estudio se combinan, como en el de Dujardin, un exhaustivo conocimiento del

pensamiento weiliano y una exposición del mismo sometida a un enfoque previo tan marcado que oculta todo lo que podría cuestionarlo. A pesar de ello, el libro de Giniewski es un paso adelante en la búsqueda de la realidad weiliana lejos de mitificaciones siempre distorsionadoras.

A partir de 1978 la literatura sobre Weil se incrementa de forma considerable gracias a la publicación trimestral *Cahiers Simone Weil* por la "Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil", bajo la dirección de A.A. Devaux (26). La revista monográfica consagrada a la obra de Weil incluye numerosos estudios que han contribuido notablemente a difundir dicha obra y a clarificarla en aspectos muy diversos dada la variedad de los temas abordados. Los colaboradores habituales de los *Cahiers* han participado en diversos Congresos Internacionales organizados en torno a la figura de S. Weil cuyos resultados también constituyen importantes aportaciones. De tal procedencia podemos destacar el libro colectivo *S. Weil, philosophe, historienne, et mystique* (1978), (27) que integra un conjunto de trabajos, reagrupados por G. Kahn, referidos a las dimensiones que su título anuncia.

Tras haber consultado estos trabajos y los once tomos que reúnen los *Cahiers Simone Weil* existentes hasta la actualidad, la conclusión que se impone es la de que, aún respondiendo las diferentes contribuciones a inquietudes dispares y con muy desigual calidad, su carácter unitario es debido a una preocupación compartida, si bien no siempre satisfecha, por no degradar el mensaje auténtico de S. Weil. Esta preocupación común dificulta significar, por el momento, las aportaciones más relevantes de

entre las que han visto la luz tanto en los Congresos como en los Cahiers destinados exclusivamente a interpretar la obra de nuestra autora.

Tampoco es fácil reseñar los artículos más penetrantes sobre Weil aparecidos en otras revistas durante estos últimos diez años, pues son varias las aproximaciones que, en un terreno acotado del pensamiento weiliano, realizan un diagnóstico convincente. Nos limitamos a señalar algunas de mayor impacto o importancia en determinados campos de la investigación desarrollada hasta hoy.

En el ámbito de la reflexión filosófico-política se van perfilando ciertas ideas de S. Weil todavía necesitadas de ulteriores análisis. Estudios como el de A. Boschetti, "Cristianesimo, etica, politica: il caso Weil" o el de M. Nardo, "Diritto soggettivo e diritto oggettivo", publicados en 1977, (28), insinúan la presencia de una serie de aspectos en la obra weiliana generalmente ignorados que exigen un examen más atento. En esta línea, son aún más sugerentes los posteriores trabajos de P. Rolland, "L'idée de révolution chez S. Weil" (1979), A. Teuber, "equality as Compassion" (1982), y R. Chenavier, "Relire Simone Weil" (1983) (29). Todos ellos se adentran en escritos de la autora que encierran propuestas válidas para la situación actual, y constituyen, por tanto, una llamada a orientar la investigación por caminos conducentes a descifrar el puesto que S. Weil puede ocupar en el pensamiento contemporáneo. Estos estudios son un punto de partida indispensable para que se comience a apreciar críticamente el sentido de la obra de Weil y su relación con otras posiciones doctrinales de nuestra época.

La nueva dirección interpretativa es igualmente esbozada por una serie de tratamientos estimables que pretenden evaluar el alcance de la concepción weiliana en su significación más original. Aquí cabe aludir al apartado que J. Parain-Vial dedica a Simone Weil en su libro *Tendances nouvelles de la Philosophie* (1978), al artículo de Ph. Gauthier, "S. Weil et la Grèce antique" (1980), y a las páginas sobre nuestra autora que J. Guitton incluye en su obra *L'absurde et le mystère* (1984) (30). Desde una perspectiva volcada a dar cuenta del lugar que ocupa Weil en la búsqueda de un modelo de pensamiento auténticamente innovador, y, por tanto, de su conexión con la filosofía de las últimas décadas, encontramos el estudio de R. Kühn, "Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil" (1960), el de F. La Porta, "Riflessioni su S. Weil, E. Bloch e altri" (1981), y el capítulo de *Il pensiero debole* (1983), titulado "L'etica della debolezza. S. Weil e il nichilismo" y firmado por A. Dal Lago (31).

También en lengua alemana se ha producido en los últimos años una renovación importante en la investigación referida a S. Weil. Hasta la aparición en 1981 del libro de A. Moulakis, *S. Weil. Die Politik der Askese*, a excepción de los breves estudios de H. Abosch (32), la obra de nuestra autora tan solo había sido abordada en su vertiente religiosa o en un plano meramente descriptivo, con un descuido lamentable de las cuestiones sociales y políticas y la ausencia de una interpretación general de carácter filosófico crítico. *S. Weil. Die Politik der Askese* (33) trata de llenar esta laguna desde una perspectiva decididamente histórico-política, pero sin ignorar la diversidad de los momentos y los aspectos que componen el pensamiento weiliano. El interés del libro de Moulakis

en determinados análisis, especialmente de los primeros escritos de Weil, no es constante a lo largo de su extenso recorrido por toda la evolución de la autora, sin dejar por ello de constituir una aportación decisiva para el redescubrimiento de la obra de S. Weil entre los lectores germanos.

A este redescubrimiento contribuye asimismo, el estudio monográfico de M. Wicki-Vogt, *S. Weil. Eine Logik des Absurden*, publicado en 1983 (34), la obra de S. Kestenholz, *Sie will wissen, wie weit ihre Kühnheit sie fortträgt oder Warum radikalieren sich Frauen?* (1984). En el capítulo que destina a Simone Weil se ofrece una breve introducción a su pensamiento desde un punto de vista declaradamente feminista, sugerido con anterioridad por el libro de F. Hetmann, *Drei Frauen zum Beispiel* (1980) (35).

Como estas dos últimas obras, la de A. Lobato, *La pregunta por la mujer* (1976), reúne un conjunto de estudios dedicados a comentar la actitud personal y el pensamiento de varias mujeres de relieve, entre las que se encuentra Simone Weil, con la ambivalencia de toda aproximación, que, al enjuiciar una obra, privilegia la condición femenina de su autora. Este trabajo es, por otra parte, una elogiada excepción a la escasez de comentarios de la obra de Simone Weil en castellano. Poco más tarde, el artículo de B. Sierra, "Dios busca al hombre. La trayectoria de S. Weil", se excluye igualmente del desconocimiento general del pensamiento weiliano entre nosotros. En 1989 se ha publicado la traducción al castellano de la obra de R. Coles, *Simone Weil*, cuyo original en inglés data de 1987. La traducción de, G. Ventureira ofrece la posibilidad de conocer un panorama general de la vida y la obra de nuestra

autora que puede servir para introducir a los lectores hispanos en la biografía y pensamiento weiliano aún cuando el tratamiento de Coles sea un tanto superficial e incompleto (36).

Por el contrario, es en Italia donde aparecen actualmente las más valiosas interpretaciones de la obra de Weil, gracias a diversas monografías de gran proyección, además de los acertados artículos a que nos hemos referido más arriba. *Mística e Rivoluzione in S. Weil* (1979) (37), de M. Castellana es, sin duda, uno de los más atractivos estudios del pensamiento weiliano realizados hasta ahora, ya que abarca, podría decirse que por primera vez conjuntamente, dimensiones de la autora para muchos excluyentes, como es la experiencia revolucionaria y la experiencia mística. La búsqueda de un elemento constitutivo de la concepción de Simone Weil capaz de identificarla aún en sus aspectos más dispares dota al trabajo de Castellana de un especial interés. En un tono también novedoso, A. Marchetti presenta en 1983 su libro *S. Weil. La crítica disvelante*, que incluye una serie de ensayos de temática diversa, algunos de los cuales habían sido publicados con anterioridad en otros medios (38). En ellos puede observarse el deseo de comunicar la necesidad de dejarse impregnar por la peculiaridad de algunas intuiciones de Simone Weil que habían pasado inadvertidas en otras interpretaciones de su obra.

Otra llamada a considerar la obra de Simone Weil desde nuevas perspectivas es la que lanza D. Canciani en *S. Weil prima di S. Weil* (1983) (39). El autor indica como dirección a seguir la de estudiar dicha obra en el contexto cultural y político de que surge, evitando el aislamiento a que tantas veces ha sido reducida. El valor del libro radica en un amplio manejo de escritos entonces inéditos, pertenecientes a los primeros años de la producción weiliana, y en el análisis de la posición de nuestra autora en los inicios de la década de los treinta, a la que se circunscribe el estudio del mencionado intérprete.

La exposición del pensamiento de S. Weil, que destaca su enclave histórica y su relación con los demás intelectuales inconformistas de la época, desarrollada por D. Canciani, se prolonga en su contribución a la obra colectiva *S. Weil, la passione della verità* (1984), en la que participan otros conocidos especialistas, como A. Marchetti, G. Gaeta y G. Fiori (40). Esta última autora había publicado en 1981 su *S. Weil. Biografia di un pensiero*, obteniendo un gran reconocimiento entre los lectores en lengua italiana (41). Como otra manifestación de la tendencia a engrosar la bibliografía sobre Weil con obras que reúnen diversos ensayos, en 1985 aparece *S. Weil e la condizione operaia*, en la que colabora nuevamente A. Marchetti, esta vez junto a A. Accornero y G. Bianchi (42). El mismo año ve la luz la obra de F. Castellana, *S. Weil. La discesa di Dio* (43), que reviste un indudable interés en la limitada temática teológica y mística que aborda. El reciente estudio de N. Fabbretti, *S. Weil, sorella degli schiavi* (1987) (44), parece lejano en sus objetivos y contenido de la actitud renovadora puesta de manifiesto en las



interpretaciones del pensamiento weiliano producidas en Italia durante la última década.

Fuera ya del ámbito italiano, para terminar este recorrido por la literatura consagrada a nuestra autora, es necesario referirse a la obra de J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, publicada en 1984 (45). Perrin recupera aquí el tono testimonial de estudios del pasado, con nuevas aportaciones biográficas y un comentario del encuentro con Simone Weil que se transmite muy fácilmente al lector. Dos monografías publicadas en Francia a finales de 1987 hacen patente la preocupación actual por la autora, previsiblemente acrecentada tras la edición de sus Obras Completas. De las dos monografías, la de la ya mencionada escritora italiana G. Fiori, *S. Weil, une femme absolue*, destaca por su buena documentación especialmente en aspectos biográficos, mientras *La passion de la vérité chez S. Weil*, de J. Miollis recuerda con gran brevedad algunos puntos centrales del pensamiento de Weil (46).

## II. LA PUBLICACIÓN DE LOS ESCRITOS WEILIANOS: RASGOS ESPECÍFICOS Y REPERCUSIÓN EN LA INTERPRETACIÓN.

Las carencias que, sin duda, podemos advertir en la bibliografía sobre S. Weil a que acabamos de referirnos no son ajenas al carácter de la propia obra weiliana y a la forma en que ha sido publicada. Como dijimos anteriormente, los volúmenes que recopilan los escritos de la autora son todos póstumos, desde el libro de 1947, *La pensanteur et la grâce*, hasta el de 1968, *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée, Lettre de Paul Valéry*. A lo largo de los veinte años transcurridos

entre ambas la producción weiliana se ha ido dando a conocer a través de una serie de obras, que incluyen artículos ya publicados con anterioridad en diferentes medios y textos en su mayoría inéditos. Como veremos, estas obras se han estructurado según criterios muy diversos.

A pesar de la contribución de varias editoriales, y muy particularmente de Gallimard que ha publicado la mayor parte de la literatura de Weil, un buen número de sus trabajos, pertenecientes por lo general a los primeros años, han permanecido inéditos en la Biblioteca Nacional de París formando un elenco titulado: "Ouvrages imprimis ayant appartenu à Simone Weil et annotés de sa main", hasta la reciente aparición del Tomo Primero de las Obras Completas de nuestra autora, también en Gallimard. Muchos de los escritos contenidos en este primer tomo de las Obras Completas habían sido difundidos parcialmente en los estudios de D. Canciani y por ello se contaba con una cierta información sobre su contenido (47).

El hecho de que la obra completa de Weil haya tardado tanto en aparecer, y el que se haya ido presentando en formas diversas a lo largo de los años, influye poderosamente en las peculiaridades de su recepción e interpretación. No puede dejar de sorprender la escasa proporción de la producción de la autora publicada durante su vida (48). Ello repercute directamente en una de las notas que hemos considerado más características en las aproximaciones a la significación de S. Weil, esto es, en la primacía acordada a su biografía respecto al estudio de su pensamiento. Como tendremos oportunidad de observar, S. Weil fue mucho más identificada ya en su tiempo con la particularidad de sus experiencias y de su

personalidad, que con una producción literaria capaz de superar el dato concreto para constituir una reflexión profunda y original. Era la consecuencia lógica del limitado número de las publicaciones aparecidas antes de la muerte de la autora y del propio carácter de las mismas, pues se trataba en la mayor parte de los casos de opiniones vertidas al hilo de un acontecimiento que no permitía permanecer en silencio, convirtiéndose la escritura en la prolongación de una preocupación vivida radicalmente. Ello contribuyó a que el resto de la obra weiliana difundida después de la II Guerra Mundial se superpusiera a una imagen previa poco permeable a una realidad que desbordaba todas las previsiones.

## 1. Aspectos de la divulgación de la obra de S. Weil.

### 1) Las revistas en que colaboró durante su vida.

Como confirmación de esta continuidad de la escritura respecto a la experiencia vital y, por tanto, como una primera toma de contacto con la actividad y la producción weilianas, puede resultar interesante hacer alusión a las revistas en las que S. Weil llegó a colaborar, pues los rasgos distintivos de tales publicaciones y el grupo de que surgen son el reflejo de algunas de sus inquietudes más resaltables. Ello puede servir también para mostrar la distancia que, existe entre la parte de la obra de nuestra autora que durante su vida pudo conocerse y la

totalidad del pensamiento weiliano al que sólo se tuvo acceso posteriormente.

Además de la colaboración ocasional en diversas revistas cuyas líneas generales resultan cercanas a las posturas que mantiene en determinados momentos - como es el caso de *Vigilance* (Bulletin du Comité de Vigilance des intellectuels antifascistes), *Essais et Combats* (Organe mensuel de la Fédération Nationale des Etudiants socialistes), y *Le Libertaire* (Hebdomadaire de l'union anarchiste) (49)-, Simone Weil participa asiduamente durante sucesivos períodos en otros órganos de opinión, que, aún sin compartir enteramente sus puntos de vista, son el lugar de encuentro de tendencias que le son próximas y, por tanto, el marco válido para que exprese sus propuestas. Los primeros trabajos de la autora ven la luz gracias a la publicación mensual política y literaria *Libres propos* (50), fundada por dos discípulos de Alain después de la guerra de 1914, al tiempo que van apareciendo sus contribuciones en revistas de índole sindicalista que responden a sus principales preocupaciones. Los textos weilianos que llenan las páginas del hebdomadario de acción social y defensa sindical *L'Effort* (51), y de la revista también semanal *L'Ecole émancipée* (52) de la Federación del Sindicato de la Enseñanza, alcanzan una notable recepción en los ambientes obreristas en que S. Weil se desenvuelve en los años treinta.

Por la vinculación estrecha de Weil con los integrantes de tales órganos reviste un especial interés su participación activa tanto en *La Révolution prolétarienne* (53), -la revista sindicalista revolucionaria creada por P. Monatte en 1927 que se ha mantenido hasta la actualidad-, como en *La Critique*

*sociale* (54) fundada por B. Souvarine en 1931, pero que, por el contrario, contó tan solo con once números hasta su desaparición en 1934. Como trataremos de mostrar más adelante, en torno a los dos grupos que inspiran estas publicaciones se configuran los puntos de partida del pensamiento weiliano.

A partir de 1937, año en que aparece su último artículo en *La Révolution prolétarienne*, Simone Weil prodiga cada vez menos la publicación de sus trabajos dada la evolución de su obra y del estilo de su escritura. Tres revistas recogerán entonces las consideraciones de nuestra autora en atención siempre a los sucesos que urgen a un compromiso personal no rehusado. La primera de ellas, *Feuilles Libres de la Quinzaine* (55), surge de la fusión de otras publicaciones, entre las que se encuentra la antes aludida, *Libres propos*, que había dado a conocer los primeros textos weilianos. La misma continuidad se insinúa en las notas que caracterizan a los *Nouveaux Cahiers*, -el órgano de difusión del colectivo de igual nombre que agrupa a intelectuales, sindicalistas y empresarios progresistas-, y al semanario *Syndicats* (56) fundado en 1936 por R. Belin, secretario general de la C.G.T. pues en ambos, aunque en una dirección diferente, se plantean cuestiones semejantes a las que predominaban en los grupos antes mencionados en los que Weil había participado más activamente.

El retraimiento en la publicación de la obra weiliana es todavía mayor entre 1940 y 1943 por circunstancias externas a la autora, fácilmente imaginables en un momento de guerra, y por sus propias condiciones internas. A excepción de alguna intervención en *Economie et humanisme*, S. Weil sólo colabora durante estos años en los *Cahiers du Sud*

(57), la revista mensual de filosofía y crítica literaria más importante de la zona libre, bajo la dirección de J. Ballard. Los escritos weilianos impresos por los *Cahiers du Sud* suelen aparecer firmados con el pseudónimo de Emile Novis.

Como puede verse, aún cuando alguna de las citadas revistas atiendan a una temática más amplia, es posible afirmar, salvo para el caso de *Cahiers du Sud*, que todas ellas están destinadas a una investigación fundamentalmente socio-política, centrada por lo general en la problemática sindical que es abordada desde vertientes distintas. Esta primacía se corresponde, por el propio desarrollo de la obra de Simone Weil, con la mayor abundancia de textos publicados en un primer período de la misma, en relación a la escasa divulgación de los pertenecientes a períodos posteriores, a pesar de ser éstos los más fructíferos incluso en el plano cuantitativo según lo que hoy conocemos.

## 2) La recopilación de textos y la edición póstuma.

Sin embargo, no debemos apresurarnos a deducir de lo dicho que S. Weil sólo estuviera interesada en ofrecer al público los aspectos de su obra difundidos a través de los órganos mencionados. Las propias palabras de la autora, recordadas más tarde para justificar la edición de sus escritos, nos ponen sobre la pista de una interpretación más acorde con sus auténticas motivaciones.

En efecto, G. Thibon, en su introducción a *La Pesanteur et la Grâce*, el primer libro de textos

weilianos aparecido en 1947 (58), comunica al lector el contenido de su última conversación con S. Weil y de su correspondencia personal, en lo que atañe al consentimiento dado por la autora para que su obra hasta entonces oculta fuera divulgada siguiendo el procedimiento que se considera más pertinente y sin ninguna limitación. En una de las manifestaciones de desprendimiento que le eran tan características, nuestra autora ofrece a Thibon una decena de cuadernos, en los que reflejaba cotidianamente sus pensamientos, para que él los integrara como suyos en sus aportaciones, a través de las transformaciones que estimara necesarias y sin ninguna mención de su procedencia (59). Este gesto ambiguo creemos que debe ser entendido como correlato de las reflexiones desarrolladas por Weil en torno a la labor del escritor y la obra literaria que después consignaremos.

Los textos que componen *La Pesanteur et la Grâce* son una extracción de estos cuadernos, realizada por el propio G. Thibon, quien, rechazando lógicamente el ofrecimiento de S. Weil de apropiarse parte de su pensamiento, quiso entregarlo al público, con la sensación, como él afirma, de divulgar casi un secreto de familia. Thibon elige y clasifica sistemáticamente las ideas weilianas que incluyen los diversos cuadernos, y que aparecen mezcladas con notas personales y citas de las más variadas materias y lenguas. El resultado de esta operación reviste un interés muy superior al que podía ser esperado, ya que pone al descubierto un conjunto de intuiciones filosóficas de un relieve difícilmente presagiable con anterioridad. A pesar del enorme impacto del libro, el método utilizado para presentar los pensamientos de la autora fue cuestionado inmediatamente, por atentar

contra el orden espontáneo en que éstos surgieron y desvirtuar, en cierto sentido, su pureza originaria.

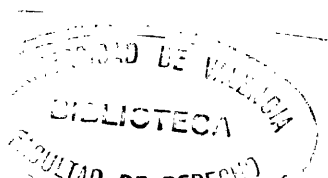
Tratando de evitar estos inconvenientes, *La Connaissance Surnaturelle* (1950) (60), da a conocer los últimos cuadernos de S. Weil posteriores a los recogidos en *La Pesanteur et la Grâce*, con arreglo a un criterio diferente al empleado en esta obra. Ahora se intenta, en la medida de lo posible, dejar intactas las páginas escritas por la autora, aún cuando se encuentren formadas por elementos diversos, como son anotaciones de lectura, citas bibliográficas o proyectos de trabajos. Gracias a la autorización de Thibon, los cuadernos de S. Weil son nuevamente publicados por este procedimiento más fiel a los caracteres distintivos de su escritura, constituyendo tres volúmenes aparecidos sucesivamente en 1951, 1953 y 1956 (61).

La sorpresa generada por estos volúmenes, tan diferentes en su contenido y estilo a los textos weilianos publicados en las revistas antes señaladas, no cesa de intensificarse por la novedad que representan las otras obras de nuestra autora, estructuradas también como recopilación de escritos sólo parcialmente elaborados para ser entregados directamente a los lectores. Según veremos a continuación, mientras algunas de estas obras optan por una selección de índole temporal que reúne la producción de una misma época, otras lo hacen por un criterio temático que agrupa trabajos procedentes de distintos momentos pero referidos a un mismo tipo de cuestiones. La alternancia de ambos sistemas provoca cierto grado de confusión a la hora de examinar el tratamiento de S. Weil en determinadas materias.



Las únicas excepciones a esta forma de presentar la literatura de la autora vienen dadas por dos libros de muy diferente configuración pero próximos en su fecha de aparición: *L'Enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, publicado en 1949, y *Lettre à un religieux*, de 1951 (62). Uno y otro se separan del resto de obras weilianas por consistir en textos largos que ven la luz por sí solos, sin ir unidos a otros escritos pero se asemejan a las demás en que ninguno de ellos fue concebido para constituir un libro en cuanto tal pues nacen por otra clase de motivaciones. Por lo que respecta a la *Lettre à un religieux*, se trata, como indica su título, de una extensa carta redactada por Weil para poner en conocimiento de su interlocutor una serie de consideraciones de carácter histórico-religioso. En cuanto a *L'Enracinement*, cuyo análisis ocupará un puesto central en nuestro estudio, basta ahora con recordar que surge como fruto de la colaboración de la autora en los servicios de la Francia libre, y, por tanto, sin una intención, al menos prioritariamente, divulgativa.

En realidad, todos los escritos de Simone Weil, tanto los publicados durante su vida como los póstumos, son el resultado de una experiencia totalizadora que se hace creativa a nivel literario. Circunstancias comunes se encuentran en el origen de las obras weilianas que, como hemos adelantado, se componen de textos seleccionados en razón de su relativa simultaneidad. Nos referimos a las obras que reúnen trabajos de Weil redactados entre 1940 y 1943, y, por consiguiente, procedentes de la época en que recorre la ruta de Marsella a Londres pasando por Casablanca y EE.UU, como tantos otros judíos



perseguidos por el nazismo. Epoca, que, a pesar de su brevedad, es decisiva en la producción weiliana.

Si las obras de S. Weil confeccionadas a partir de sus cuadernos se las debemos, en el sentido antes comentado, a G. Thibon, estas otras han visto la luz gracias a la contribución de J.M. Perrin, quien, interpretando los propios deseos de la autora, quiso dejarnos entrar en el diálogo del que tales obras parten. Tanto *Attente de Dieu* (1950) como *Intuitions pré-chrétiennes* (1951), ambas editadas por La Colombe, (63) contienen un conjunto importante de escritos de Simone Weil legados por ella a Perrin muchos de los cuales se gestan en sus conversaciones personales y se orientan a un trabajo en colaboración que nunca pudo verse realizado. *Attente de Dieu* recoge, además, un grupo de cartas de nuestra autora J.M. Perrin insustituibles para entender su experiencia interior.

*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (1962) y *Écrits de Londres et dernières lettres* (1957) (64) incluyen también un buen número de textos weilianos redactados durante sus tres últimos años. El primero de estos libros pretende englobar una serie de manuscritos de gran interés que habían quedado diseminados entre los papeles de S. Weil o que formaban parte de su correspondencia privada. Consiste, por tanto, en un intento, ya en 1962, por poner al descubierto un sector de la literatura weiliana que no había tenido cabida en las obras anteriores. En cuanto a *Écrits de Londres*, vemos que se nutre de escritos elaborados por nuestra autora como parte de su trabajo en la Resistencia y referidos a la reorganización de Francia después de la guerra; a éstos se añaden otros fragmentos y cartas que pertenecen al mismo orden de reflexiones o que

contribuyen a comprender su presencia en Londres, tal como indica su propio editor.

Este mismo editor posibilita la publicación de los restantes libros de S. Weil, todos ellos aparecidos en la colección *Espoir* de Gallimard fundada por A. Camus (65). Se trata de las obras que, eligen y agrupan los textos de la autora siguiendo un criterio temático, es decir, en razón de su contenido sin tener en cuenta la fecha de su realización. Frente a lo que ocurría en las obras weilianas a las que hemos aludido más arriba, estas otras combinan, en una proporción variable, escritos hasta entonces inéditos y escritos publicados en los medios que ya conocemos. El título escogido para cada una de estas obras sugiere lo que en ellas podemos encontrar, tanto en las primeramente divulgadas: *La Condition Ouvrière* (1951), *La Source Grecque* (1953) y *Oppression et Liberté* (1955), como en las más tardías: *Ecrits Historiques et Politiques* (1960), *Sur la Science* (1965) y *Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry* (1968) (66).

La edición de las *Oeuvres Complètes* de Simone Weil, bajo la dirección de A.A.Devaux y F. de Cussy, opta de nuevo por un criterio fundamentalmente cronológico, aunque limitado por ciertos condicionamientos de índole temática. El primer tomo, aparecido en febrero de 1988, se titula *Premiers écrits philosophiques* e incluye textos weilianos de 1925 a 1931 recopilados por G. Kahn y R. Kühn. Como ya apuntamos, gran parte de estos textos eran hasta ahora inéditos, encontrándose en su mayoría en los "Fonds Simone Weil" de la Biblioteca Nacional de París. Los tomos restantes, que se anuncian para próximas fechas, han sido programados en el siguiente orden: Tomo II, "écrits historiques et politiques"; Tomo III,

"Poèmes et Venise sauvée"; Tomo IV, "écrits de Marseille"; Tomo V, "écrits de New York et de Londres"; Tomo VI, "Cahiers" y Tomo VII, "Correspondance".

Parece lógico pensar que la publicación de las Obras Completas de Simone Weil contribuirá considerablemente a revitalizar el estudio del pensamiento weiliano, que hasta ahora se veía dificultado por la diseminación de las obras de la autora y por encontrarse casi todas agotadas, aunque no han dejado de sucederse ediciones diversas de algunas de ellas. Por el tomo que conocemos puede afirmarse que la edición de las Obras Completas representa un singular esfuerzo por transmitir la literatura de la autora de la forma más rigurosa posible, si bien algunos aspectos de escasa entidad -como la estricta separación entre correspondencia y el resto de textos, o la inclusión de numerosos esbozos y variantes de escritos- pueden entorpecer en ocasiones la lectura. Sin duda, hay que celebrar la aparición de las Obras Completas, aunque seguramente no podrá ocultarse cierta resistencia a la hora de citar o de realizar consultas en los que estamos muy familiarizados con los libros de Weil manejados hasta la actualidad, cuyo valor no disminuye ante la nueva edición.

## **2. Influencia en la recepción de la escritura weiliana.**

Aunque en todos los casos los recopiladores y editores de la obra de Simone Weil han realizado un enorme esfuerzo por ser fieles al sentido de la misma

a la hora de colocar sus escritos e incluso de denominarlos, no ha podido evitarse cierta distorsión en la recepción de estos escritos, por haber llegado a los lectores en etapas sucesivas sin suficiente coherencia en su presentación. Como se desprende del recorrido por la bibliografía sobre la autora que hemos llevado a cabo en páginas anteriores, hasta un momento relativamente próximo a nosotros no se ha desarrollado, salvo algunas contribuciones ya mencionadas, una reflexión serena acerca del pensamiento weiliano, en gran medida debido a las peculiaridades de una publicación por etapas y según criterios diversos. Las primeras interpretaciones eran, en ocasiones, inmediatamente desmentidas por la aparición de textos weilianos que forzaban el comentario en una dirección diferente al ilustrar aspectos poco perfilados hasta entonces. Sólo a partir del final de los años sesenta, coincidiendo con la divulgación de los últimos libros de nuestra autora, pudo acometerse el estudio de sus aportaciones de modo más riguroso según tuvimos oportunidad de comprobar.

Una vez conocida la totalidad de la obra weiliana publicada, se hacía, sin embargo, muy difícil la adecuación a los distintos niveles de lectura que dicha obra parece requerir por la diversidad de planos en que se presenta, tanto en razón de su variedad temática como por el correlativo cambio del lenguaje utilizado. Estas diferencias, entendidas por muchos como prueba de inconsecuencia o ruptura en la evolución de nuestra autora, creemos que son constatables no sólo al comparar escritos distantes en el tiempo, para cuya comprobación basta con examinar las obras ordenadas sistemáticamente que recogen reflexiones de momentos sucesivos acerca de una misma cuestión, sino también, y sobre todo, si comparamos

textos weillianos casi simultáneos pero referidos a problemas de muy distinta índole, o, más bien, surgidos de inquietudes que no pueden evaluarse con un mismo parámetro.

El desarrollo de estas observaciones conduce a profundizar en una de las cuestiones decisivas que plantea el pensamiento de Simone Weil, esto es, la de la continuidad y coherencia de su propio discurso, puestas en entredicho de forma expresa por alguno de los intérpretes arriba mencionados, e implícitamente por todos los que han desestimado los rasgos de la obra weilliana que escapaban a los esquemas más habituales. Precisamente la dificultad e importancia de este tema nos llevan a posponer su estudio al momento en que contemos con los elementos suficientes para hacerlo posible, es decir, cuando estemos en condiciones de entrar a valorar el contenido global de la contribución de nuestra autora. Lo que sí podemos afirmar ahora, por ser predicable de la mayor parte de los investigadores actuales, y muy patente en el caso de algunos especialistas en S. Weil, es la incapacidad de superar un modo de pensar mediante disyuntivas que obliga a optar entre aspectos que se consideran necesariamente irreconciliables. Este modo de pensar, que se manifiesta en muy diferentes ámbitos, se radicaliza en la tendencia generalizada a negar toda posible complementariedad entre la propuesta de liberación humana ofrecida por una posición revolucionaria, o que prima la exigencia del cambio socio-económico, y la ofrecida por una posición religiosa, que sitúa toda transformación en el marco de una relación personal con la realidad trascendente. El intento de articulación de ambas dimensiones en la obra de S. Weil es, por estas

razones, ampliamente ignorado o incomprendido en la literatura a ella consagrada.

Este punto, que intentaremos confirmar a lo largo de nuestro estudio, guarda una estrecha relación con uno de los rasgos más característicos de la postura de S. Weil: su oposición constante a todo dogmatismo y a la propia sumisión a cualquier manifestación de poder en el terreno del pensamiento, que le llevarán a mantener una actitud personal y unas propuestas no adaptables a las clasificaciones ideológicas establecidas desde las estrechas categorías que acostumbramos a manejar. En este sentido, ya en 1952, Th. S. Elliot (68) se refería a la imposibilidad de aplicar la usual y contestada distinción entre derechas e izquierdas al caso de Simone Weil, por la complejidad de su contribución filosófico-política y su capacidad para colocarse en una dinámica diferente. Desde entonces, muchos otros han coincidido en señalar como la más clara de las singularidades weilianas la de no renunciar a sus propias convicciones hasta que la realidad se imponga en otra dirección (69), y, por tanto, al tiempo, saber mantener una actitud de apertura a esa manifestación de lo real que puede trastocar las perspectivas que parecían más irrefutables. Es en esta tensión, entre una certeza que no admite ninguna matización para identificarse con una visión del mundo ya construida y una exposición, no exenta de riesgos al curso de los acontecimientos capaz de diluir todas las certezas, en la que se desenvuelve el pensamiento de nuestra autora y adquiere la garantía de su originalidad. Esperamos poder mostrar en adelante la radicalidad de dicha tensión, que, por los términos en que se plantea, enuncia la dimensión experiencial de la obra de Simone Weil y la conveniencia de considerarla, con Del Noce,

bajo el aspecto de itinerario más que bajo el de sistema (70).

La independencia de nuestra autora, materializada en su continua aproximación y ruptura con grupos de acción y tendencias de pensamiento diversas, ha sido vista por algunos intérpretes, entre los que sobresale Ph. Dujardin, como consecuencia de su incapacidad para soportar los imperativos de una acción colectiva, y, por consiguiente, como el resultado de un carácter individualista que pretende ser compensado en el compromiso vital con los oprimidos. En último término, hasta esta voluntad de compromiso no es para este autor más que la sublimación de un deseo de anonadamiento, de autodestrucción, que puede considerarse según tal interpretación el auténtico móvil de toda la actividad de Weil hasta la "pasividad" de sus últimas experiencias (71). A juicio de Ph. Dujardin, Weil se situaría, por tanto, en la categoría de los que, acudiendo a las palabras de A. Camus, "no encuentran reposo ni en Dios ni en la historia...", y se condenan "a vivir para los que como ellos no pueden vivir: para los humillados" (72). Frente a esta interpretación, es frecuente otro tipo de lectura de la posición weiliana por parte de autores pertenecientes a distintas órbitas, como podría ser, por un lado, G. Marcel y M.M. Davy, y, por otro, L. Cavani e I. Moscati.

M.M. Davy (73), tras definir la explicación psicoanalítica de la actitud de la autora como fruto de una tendencia generalizada a envilecer lo que no se puede comprender, expone el carácter necesariamente solitario de su búsqueda de la Verdad en razón de que esta búsqueda implica para ella la atención



indefectible a las víctimas de la opresión y a los vencidos de la historia, y, en consecuencia, conlleva unas exigencias prácticas a las que sólo excepcionalmente se sabe responder. En esta línea, también G. Marcel (74) había tildado a S. Weil de pensadora inclasificable por ser propiamente un "testimonio de lo Absoluto", o, como afirmara Davy, un "testimonio de la Verdad", siempre haciendo uso del lenguaje hagiográfico que predomina en las primeras reflexiones sobre la autora. Con expresiones más cercanas a nosotros, L. Cavani e I. Moscati (75) se pronuncian en contra de atribuir el calificativo de "vía solitaria" a Simone Weil, considerándola, por el contrario, representante de una vía de "inserción en las masas" y en los movimientos de cambio radical, pero que no se deja "engatusar" ni en la "expectación del aplauso" ni en la "lógica del poder", y que, queriendo ser libre, ha elegido ser olvidada o malentendida.

En relación a estas observaciones, debemos reconocer que son distintos factores los que confluyen para configurar la singularidad de las opciones de nuestra autora tal como veremos a continuación; lo que ahora nos interesa es advertir la repercusión de tal singularidad en la forma de estudiar la obra weiliana, pues, como es fácil suponer, la no adecuación de dicha obra a ninguna ortodoxia ha propiciado, además de la incomprensión antes aludida, la existencia de lo que A. Dal Lago (76) ha definido como "lecturas interesadas o prevenidas" de la misma, que forzaban en un determinado sentido sus temas dominantes. Lógicamente, estas lecturas han sido realizadas por los que creyeron reconocerse demasiado aprisa en la biografía y la literatura de S. Weil, y que, tras encontrar en ellas una serie de motivos que

les eran comunes, se vieron obligados, para mantener su adhesión, a ignorar los aspectos que no encajaban en su propia visión de las cosas. Así, Dal Lago muestra cómo los marxistas tienden a menospreciar todos los escritos weilianos que no se refieren a su experiencia revolucionaria y obrera, y los católicos tienden a desconocer cuánto de extremo, de no católico, se expresa en su pensamiento religioso.

Las lecturas interesadas y superficiales de la obra de S. Weil, que predominan durante más de dos décadas y en gran medida a causa de la forma de su publicación, se vieron sustancialmente corregidas, según afirmamos anteriormente, por las contribuciones de los últimos años que surgieron con una intención abiertamente renovadora, aunque volviendo en muchos puntos a las reflexiones de los intérpretes que desde el principio supieron contrarrestar aquellas lecturas distorsionadoras. En buena medida, el interés de las nuevas aportaciones procede del énfasis puesto por algunas de ellas en la significación del peculiar estilo de la escritura weiliana, como primera manifestación de su auténtico sentido, ya que, en frases del propio Dal Lago; "la desnudez de la escritura -en los ensayos y en los cuadernos- hace del pensamiento la inmediata traducción de la experiencia, indica algo que se ha hecho incomprensible, pero cuya ausencia advertimos: la concentración de vida y obra, de experiencia y lenguaje; algo, sin embargo, como muestra su biografía, que sólo puede revelarse en las experiencias límite" (77).

Aunque, efectivamente, tanto en ensayos como en cuadernos, S. Weil se identifica en el nexo entre vida y obra desvelador de su originalidad, ha sido el retorno a los últimos el que ha supuesto mayor novedad

en la literatura sobre la autora (78). El material disperso que integra los Cahiers de Weil se prestaba fácilmente a la manipulación por parte de los que buscaban en ellos algunos textos con que confirmar sus propuestas, sirviendo, por el carácter aparentemente contradictorio de su contenido, para apoyar opiniones dispares cuando no antagónicas (79). Este tipo de utilización de notas estrictamente personales, no releídas y no destinadas directamente a la publicación, ha recibido severas críticas desde los primeros años por parte de J.M. Perrin y M. Thiout entre otros (80). El reencuentro actual con los Cahiers se enmarca en una línea distinta por responder a diferentes inquietudes en clara conexión con algunas corrientes del pensamiento contemporáneo (81).

Lo que ahora se busca en los Cahiers es la culminación de un tipo de escritura que hace de toda la obra weiliana un intento de expresión directa de la realidad en sus dimensiones complejas. Siguiendo a Marchetti, vemos cómo el lenguaje de Simone Weil, especialmente la escritura fragmentaria de los Cahiers, deja transparentar la profundidad de sus intuiciones a través de una serie de palabras -fuerza, necesidad, desgracia, justicia, bien, belleza- cuyo significado originario, olvidado en nuestra cultura, pretende rescatar acudiendo a la mitología griega, el folklore popular, textos orientales, los Presocráticos, Platón, el Evangelio..., para manifestar a través de ellos las contradicciones esenciales de la condición humana (82). Recurriendo a las propias palabras de Marchetti: "Para constatar el pulso de los pensamientos de S. Weil es necesario reconocer un primado del oído sobre la vista; captar este fluir es ya percibir un primer nivel de sentido, el 'pneumático', fundamental en una escritura

inspirada, altamente poética, donde el sonido tiene un sentido y el sentido tiene una sonoridad... Su escritura está atravesada simultáneamente por la línea del fluir continuo de las proposiciones con todos los rigores de la razón y por una línea discontinua, que expresa el ímpetu de una experiencia revolucionaria de singular frescura y la marcha hacia un fondo de silencio...La fuerza de la expresión nítida se acompaña de un aspecto tendencialmente impersonal e inmutable...El lenguaje, lugar de la experiencia límite, no se reduce a ser revelador y revelación, estimula, mantiene en la vigilia, inspira; y ello porque los escritos weilianos muestran la preocupación por una mayéutica y la persecución de una comunicación creativa" (83).

Si hemos reproducido una cita tan larga es porque nos parece que el autor de *S. Weil. La crítica disvelante* "desvela" aquí, efectivamente, lo más genuino de la escritura weiliana, que podrá ser contrastado con las propias reflexiones de Simone Weil acerca del papel que corresponde al escritor y las condiciones que debe cumplir la literatura (84). Para entender la posición de nuestra autora en este punto, es necesario conocer previamente algunos aspectos de su biografía que saldrán a la luz a lo largo de nuestro estudio, pues es en su conexión con el sindicalismo revolucionario y con otros intelectuales que en los años treinta luchaban también por romper con la mentalidad academicista del idealismo en que habían sido educados, donde se hace comprensible su rechazo de toda postura "culturalista" en que se produzca la marginación de lo real, de lo cotidiano y de los acontecimientos presentes, y su insistencia en la búsqueda de una cultura que sea la integración de la teoría y de la praxis (85). Weil demanda del

escritor esta capacidad para expresar la vida humana en su multiplicidad de aspectos partiendo de sus circunstancias históricas, arrojándose al "drama" de la existencia, y rehuyendo el carácter aséptico y conformista de la literatura que simboliza la excusa del "arte por el arte" de un T. Gauthier. La oposición de S. Weil a toda literatura desarraigada y aparentemente inocua, en la que el autor se recrea en sí mismo a través de una belleza aislada, aparece como el correlato de su radical oposición a la literatura que celebra el triunfo de la fuerza, o que se hace cómplice del poder, impidiendo que el arte se manifieste como el lugar de la resistencia a la uniformidad.

La escritura de nuestra autora, al igual que la literatura que ella admira, se caracteriza por una espontaneidad, una inmediatez, que pretende ser presencia de lo real frente a toda prevalencia subjetivista. Se cuestiona con la misma radicalidad el arte sometido a un sujeto colectivo, a una ideología que asimila e impide la creación diversa, que el arte como la sola expansión del sujeto individual, que, a su juicio, desintegra y hace imposible la participación creativa; hay un intento constante por parte de Weil de anularse en su obra, para que ésta plasme la realidad sin ninguna imposición subjetiva. Es lo que ha llevado a A. Del Noce a ver en S. Weil, como primer criterio desde el que enjuiciar su obra, "el rechazo de las 'mentiras vitales' y de los falsos ídolos", ya que "en esta actitud, en la que es absolutamente eliminada la pretensión de hacer de nuestras exigencias la medida del ser, y en la que se alcanza la máxima mortificación del yo, es en la que la verdad puede manifestarse" (86).

Sólo en un momento posterior podremos someter a examen la calificación del pensamiento de S. Weil, por parte de Del Noce, como el punto límite que puede alcanzarse en el antipragmatismo y antisubjetivismo, pues únicamente después de reflexionar sobre las nociones que configuran la concepción metafísica de la autora, como son las de "décréation", "attention", "attente", "désir", "malheur"..., estaremos en condiciones de valorar el auténtico significado de tales calificaciones. Ahora nos basta con señalar que Weil a la hora de escribir busca insistentemente que la verdad se haga transparente a través de ella, sin que nada de sí misma venga a deformarla. Es una búsqueda constante que se corresponde con la propia biografía de nuestra autora y con estas nociones de su obra, pero una búsqueda cuyo resultado no siempre puede considerarse satisfactorio, como se advertirá fácilmente en las páginas que siguen.

El escritor desde esta perspectiva debe convertirse en espera, en atención y escucha, de una revelación que se le manifiesta y que es capaz de comunicar. Esta actitud de querer renunciar a dominar la realidad y de abrirse a ella para trabar una relación hermenéutica a través de la atención, que en Simone Weil es la propia definición de la actitud filosófica, enuncia la dimensión práctica de su pensamiento, y de ahí que J. Parain-Vial incluya a Weil entre los autores que inician un auténtico "retour au réel", y para los que ser y conocer no son dissociables (87). Siguiendo a R. Kühn (88), vemos que en la concepción weiliana la filosofía tiene como tarea la de formular el grito del desgraciado, la asunción del sufrimiento; en este sentido, el mayor peligro lo representa la evasión, la huida de la

situación en la imaginación, en la historia e incluso en Dios.

La búsqueda de inserción en el destino del mundo, el empeño por no ignorar sus aspectos más negativos, por vivir hasta sus últimas consecuencias la "compassion" en la "malheur", son, en efecto, para casi todos los estudiosos de la obra de nuestra autora, las claves que permiten interpretar cada uno de los temas abordados por S. Weil y comprender la armonía entre su experiencia y su pensamiento. Pero este intento de apertura a la realidad, excluyendo la imposición o la evasión subjetivistas, no se identifica en la autora con la aceptación pasiva de la situación, con la "práctica de la alegría ante la muerte", en el sentido nietzscheano que lleva a colocarse "más allá del bien y del mal", más allá de toda acción positiva; muy al contrario, se trata de "sufrir" lo real como único modo de conversión personal y de transformación del mundo. En ello vió Bataille (89) la gran contradicción de Simone Weil, la contradicción entre "experiencia interior" y proyecto ético-político, para él incompatibles; en ello tal vez se cifra la significación todavía por evaluar de una vida y un pensamiento que marchan necesariamente unidos.

## NOTAS

(1) Un estudio completo según el método bibliométrico nos llevaría a detenernos en la consideración de cuatro grandes epígrafes: producción, circulación, impacto y consumo de la obra de S. Weil, atendiendo a las reglas prefijadas para ello en una abundante literatura, para cuyo conocimiento remitimos a lo señalado en la Tesis de Licenciatura inédita "R. Treves: estudio bibliográfico y bibliométrico de su producción científica" de C. López Terrada, que ha aplicado, por primera vez entre nosotros, dicho método al campo de la Sociología y Filosofía jurídicas. Aunque no nos hemos propuesto como objeto de trabajo un estudio metodológico de esta tipo, acudiremos a las aportaciones de la bibliometría para utilizar adecuadamente algunos de los términos que han sido acuñados por dicha disciplina en los últimos años.

(2) Para elaborar este estado de la cuestión nos es de gran utilidad la contribución de J.P. Little, *S. W. a Bibliography*, Londres, Grant & Cutler Ltd. Research Bibliographies & Checklists, 5, 1973, 91pp. y *Supplement nº 1*, 1979, 76pp. Esta bibliografía, que deja fuera algunos importantes escritos sobre el pensamiento weiliano y que es bastante confusa, contiene la mayor parte de la literatura producida hasta 1979.

(3) Para mostrar el carácter superficial y hagiográfico de estos trabajos, basta con señalar el título de alguno de ellos, como: "S.W. ou la Prière dans les orties", *Revue Générale Belge*, 64, 1951, pp.581-91, de R. Bodart; "S.W. crucifiée", *Cahiers Littéraires de l'O.R.T.F.*, VII, 1, 1968, pp.41-4 de G.



Durand; "Une Martyre de la pensée: S.W." en *La Vie des Livres*, París, Albin Michel, 1955, pp.257-65 de R. Kemp y "S.W. Saint of the Churchless", *Commonweal*, LV, 1951, pp.65-9 de H.A. Reinhold.

(4) J.M. Perrin-G. Thibon, *S.W. telle que nous l'avons connue*, París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1952, 189pp. Nosotros citaremos la posterior edición de esta obra: París, Fayard, 1967, 200pp. El mismo valor testimonial reviste el artículo de A. Thevenon, "S.W. que nous avons aimée, quand il en était le temps", *La Révolution Prolétarienne*, dic. 1951, pp.379-381.

(5) A. Camus, Prefacio a *L'Enracinement*, *Bulletin de la Nouvelle Revue Française*, Jn. 1949, y "La Condition ouvrière de S.W.", *L'Express*, 13-12, 1955, Th.S. Elliot, Prefacio a *The Need for Roots*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952, publicado también en *C.S.W. T.V. n° 2*, 1982, pp.141-148, en traducción al francés de Ph. Barthelet. G. Marcel, "S.W. témoin de l'absolu", Prefacio al libro de M.M. Davy, *Simone Weil*, París, Ed. Universitaires, 1956, pp.5-8, publicado nuevamente en *C.S.W. T.IV. n° 1*, 1981, pp.1-3. E. Mounier, "Une lecture de *L'Enracinement*", *Esprit*, feb.1950, pp.172-174, después en *C.S.W. T.V. n° 3*, 1982, G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", *Critique*, V, 40, 1949, pp.789-803.

(6) M. Buber, "The Silent Question: on Henri Bergson and S.W.", *Judaïsme*, abril 1952, publicado en *C.S.W. T.VI n° 1*, 1983, en la traducción de M.J. Jolivet, pp.46-54, E. Levinas, "S.W. contre la Bible", *Evidences*, feb-marzo 1952, pp.9-12. En la década de los cincuenta aparecen otros trabajos de menor interés

que reflexionan sobre este mismo tema como son: A. Lunel, "S.W. en Israël", *Revue de la pensée juive*, julio 1950, pp.46-52; L. Fiedler, "S.W. prophet out of Israel" *Commentary*, enero 1951; R. Benichou, "S.W. prophétesse égarée" en *Ecrits juifs*, Alger, 1957.

(7) Ch. Moeller, "S.W. et l'incroyance des croyants" en *Littérature du XXème siècle et Christianisme*, I, París, Casterman, 1953, pp.220-55. Citaremos la traducción castellana, "S.W. y la incredulidad de los creyentes" en *Literatura del S.XX y Cristianismo*, Madrid, Gredos, Vol I, 1955, pp.301-349. En el mismo sentido se había pronunciado Moeller con anterioridad en "S.W. devant l'Eglise et l'Ancien Testament", *Cahiers Sioniens*, nº2, junio 1952, pp.104-31. Su contribución se encuentra en la línea de R. Rouquette, "Mystère de S.W.", *Etudes*, CCLXVIII, 1, pp.88-106, y de M. Moré, "La pensée religieuse de S.W", *Dieu Vivant*, 17, oct-dic 1950, pp.37-68.

(8) E. Przywara, "Edith Stein et S.W. Essentialisme, Existentialisme, Analogie", *Etudes Philosophiques*, nº 11, 1956, pp.458-72.

(9) S. Petrement, "Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de S.W.)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, LV, 3, 1955, pp.306-330. M.M. Davy, "Camus et S.W.", *la Table Ronde*, 146, feb. 1960, pp.137-43. C. Rosso, "S.W. e il suo messaggio", *Filosofia*, IV, 1, 1953, pp.483-96. P. Savinel, "S.W. et l'hellénisme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, IV, 1, marzo 1960, pp.122-144.

(10) H. Ottensmeyer, *Le thème de l'amour dans l'oeuvre de S.W.*, París, Lettres Modernes, Coll. "Thèmes et mythes", 1958, 115pp. G. Kempfner, *La Philosophie*

*mystique de S.W.*, Paris, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1960, 222pp. A éstos, podemos añadir otros libros de la época de similares características: P. Bugnion-Secretan, *S.W. itinéraire politique et spirituel*, Neuchatel, Messeiller, 1954; E. Fleuré, *S.W. ouvrière*, Paris, Fernand Lanore, 1955, 160pp; G. Draghi, *Ragione di una forza in S.W.*, Roma, Sciascia, Coll. "Lo Smeraldo", 1958, 82pp; M. Thout, *Jalons sur la route de S.W. La recherche de la vérité chez S.W.*, Paris, Minard, Archives des Lettres Modernes, III, 25, 1959, 35pp.

(11) E.W.F. Tomlin, *Simone Weil*, Cambridge, Bowes S Bowes, 1954, 64pp. K. Epting, *Der geistliche Weg der S.W.*, Stuttgart, Friedrich Vorweck, 1955, 102pp. R. Hensen, *S.W. een pelgrim naar het absolute*, Lochem, De Tijdstroom, 1960, 145pp.

(12) J. Cabaud, *L'Expérience vécue de S.W.*, Paris, Plon, 1957, 404pp. Este autor publicará años después otras dos conocidas obras: *S.W. A Fellowship in Love*, Londres, Harvil, 1964; New York, Channel Press, 1965, 392pp. y *S.W. à New York et à Londres: Les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967, 151pp., además de diversos artículos también referidos a nuestra autora.

(13) E. Piccard, *S.W. Essai biographique et critique, suivi d'une antologie raisonnée des oeuvres de S.W.*, Paris, P.U.F., 1960, 316pp. F. Heidsieck, *S.W. Une étude avec un choix de textes*, Paris, Seghers, Coll. "Philosophes de tous les temps", 1965, 191pp. M.M. Davy, *S.W.: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., Coll. "Philosophes", 1966, 119pp. Con anterioridad, Davy había publicado otras dos monografías sobre Simone Weil: *Introduction au*

*message de S.W.*, París, Plon, Coll. "L'Epi", 1954, y *Simone Weil*, París, Ed. Universitaires, Coll. "Témoins du XXème siècle", 1956, 136pp. De esta última nosotros nos referimos a su nueva edición revisada de 1961, 128pp.

(14) V.H. Debidour, *S.W. ou la transparence*, París, Plon, Coll. "La Recherche de l'absolu", 1963, 190pp. B. Halda, *L'Evolution spirituelle de S.W.*, París, Beauchesne, 1964, 182pp. F. d'Hautefeuille, *Le tourment de S.W.*, París, Desclée de Brouwer, 1970, 204pp.

(15) R. Rees, *A Sketch for a Portrait*, Londres, Oxford University Press, 1966, 161pp. Hemos consultado la traducción francesa de E. Meyerovitch, *S.W: Esquisse d'un portrait*, París, Buchet-Chastel, Coll. "La Barque du soleil", 1969, 248pp.

(16) I. Malan, *L'Enracinement de S.W. Essai d'interprétation*, París, Didier, Coll. "essais et Critiques", 1961, 158pp. M. Narcy, *S.W: Malheur et beauté du monde*, París, Ed. du Centurion, 1967, 144pp. A. Sfamurri, *L'umanesimo cristiano di S.W.*, L'Aquila, L.U. Japadre, 1970, 124pp.

(17) AA.VV., *Réponses aux questions de S.W.*, París, Aubier Montaigne, Coll. "Les grandes ames", 1964, 197pp.

(18) A. del Noce, "S.W. interprete del mondo di oggi" en *L'Epoca della secolarizzazione*, Milán, Giuffré, 1970, que en 1968 había aparecido publicado como Introducción a *L'amore di Dio* de S. Weil, Turín, Borla, A.A. Devaux, "Problème et mystère de la souffrance chez S.W", *Synthèses*, 271-272, 1969, pp.29-

36. M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)" en *L'Entretien infini*, París, Gallimard, 1969, pp.153-79. Pueden citarse entre los estudios relevantes de este momento los de E. Verondini, "L'esperienza morale in Thomas Merton, S.W. e M.F. Sciacca", *Giornale di Metafisica*, nº 1, 1961, pp.83-105, y S. Sontag, "Simone Weil" en *Against Interpretation and Other Essays*, Londres, Eyre S Spottswood, 1967, pp.49-51. De este último ensayo, nos referiremos a la traducción castellana "Simone Weil" en *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp65-67.

(19) Entre estos artículos de M. Vetö podemos destacar: "L'Attention selon S.W.", *Ecoute*, julio 1970, pp. 49-55; "La Connaissance et la mort", *La Table Ronde*, 214, nov.1965, pp.13-27 y "Le Piège de Dieu: l'idée du beau dans la pensée de S.W.", *La Table Ronde*, 197, jn. 1964, pp.71-88.

(20) M. Vetö, *La métaphysique religieuse de S.W.*, París, Vrin, Coll. "Bibliothèque d'histoire de la philosophie", 1971, 168 pp.

(21) S. Pètrement, *La vie de S.W., I. vol. 1909-1934, II. vol. 1934-1943*, París, Fayard, 1973, 446+526 pp.

(22) L. Cavani-I. Moscati, *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S.W.*, Turín, Einaudi, Coll. "Nuovi Coralli", 1974, 136 pp.

(23) El caso más comentado de esta proyección al ámbito literario lo constituye el personaje "Lazare", de la novela *Le Bleu du Ciel* -en *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, vol.III, 1971, pp.379-487-, escrita por G. Bataille en 1935, cuya descripción coincide con

la de S. Weil, aunque los acontecimientos en que participa, como su presencia en España en 1934, no se identifiquen siempre con los realmente vividos por nuestra autora. Otro ejemplo se encuentra, según mostrara Alberto Moravia al principio de 1953 en *L'Europeo*, en la figura de "Irène", creada por R. Rossellini en su película, *Europe 51*, Gran Premio del Festival de Venecia de 1952. Moravia afirma: "S. Weil... personifica a la perfección esta posición de tercera fuerza, o fuerza europea, a la que Rossellini parece querer aludir con el título ambicioso de su película. S. Weil, de hecho, vivió más o menos las mismas experiencias que la heroína Irène vive en la película". También S. de Beauvoir se inspira en ocasiones en la personalidad y biografía de S. Weil, a la que conoció personalmente en 1927, para caracterizar a alguno de los personajes de sus novelas. S. Fraisse en "S. W. vue par S. de Beauvoir", *C.S.W.*, T.VIII, nº 1, 1985, se refiere a todas estas posibles influencias y recuerda las propias palabras de la autora de *La Force de l'âge*: "A cause du prestige lointain qu'elle avait à ses yeux, j'avais pensé à dresser en face de moi une protagoniste inspirée de Simone Weil"; a ello Sartre se opone diciendo: "qu'une femme qui se prêtait à la communication à travers le monde et la raison universelle ne pouvait pas apparaître comme une consicence close sur soi". En el ámbito teatral también se ha recurrido en ocasiones a la figura de S. Weil; recientemente se exhibía en el Teatro de la Huchette de París, "Simone Weil, 1909-1943" ("Récit conçu et réalisé par Claude Davy").

(24) Ph. Dujardin, *S.W.: idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble/París, Maspero, Coll. "La Découverte", 1975, 201 pp.

(25) P. Giniewski, *S.W. ou la haine de soi*, Paris, Editions Berg International, 1978, 350 pp.

(26) La creación de dicha Asociación se produce prácticamente en un Congreso celebrado los días 3 y 4 de junio de 1972 en Tremblay-sur-Mauldre, pero sus estatutos no se depositan hasta el 5 de diciembre de 1973. El primer boletín de la Asociación aparece en mayo de 1974, con carácter informativo. El primer *C.S.W.* es de junio de 1978, y desde entonces se publica con periodicidad trimestral, alternando números monográficos con números que abordan temas diversos.

(27) AA.VV. *S.W., philosophe, historienne et mystique*, Paris, Aubier Montaigne, Coll. "présence et pensée", 1978, 380 pp. Se trata de las Actas de la segunda parte del Congreso celebrado en el Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, del 21 de julio al 1 de agosto de 1974, bajo el título "Vigueur d'Alain, rigueur de S.W.", cuyas primeras jornadas aparecieron con el título "Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie".

(28) A. Boschetti, "Cristianesimo, etica, politica: il caso Weil", *Servitium*, serie II, XI, 24, 1977, pp.737-57. M. Nardo, "Diritto soggettivo e diritto oggettivo", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IV serie LIV, 1977, pp.27-44.

(29) P. Rolland, "L'idée de révolution chez S.W.", *France Forum*, 173-174, 1979, pp.65-71. A. Teuber, "Equality as Compassion", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.XLII, nº 2, 1982, pp.221-237.

(30) J. Parain-Vial, "Simone Weil" en *Tendances nouvelles de la Philosophie*, París, Editions du Centurion, 1978, pp.156-164. Ph. Gauthier, "S.W. et la Grèce antique", *Commentaire*, nº10, 1980, pp. 243-50. J. Guilton, *L'absurde et le mystère*, París, Desclée de Brouwer, 1984. Hemos consultado la traducción italiana de Q. Principe, *L'assurdo e il mistero*, Milán, Rusconi, 1986, pp.102-109. Podemos citar también por su cierto interés los siguientes trabajos del momento: G. Thibon, "El encuentro con S.W." en *Entre el amor y la muerte*, Madrid, Rialp, 1977, pp.115-124, versión original de 1975, París, Arthème Fayard; R. Prévost, "La Philosophie du Travail de S.W.", *Economie et Humanisme*, nº 259, 1981; y varios artículos de M.C. Laurenti, como "Appunti su 'Venise sauvée' di S.W.", *Itinerari*, nº 2, 1981, pp.283-298.

(31) R. Kühn, "Le Monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S.W.", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, nº 64, 1980, pp.509-530. F. La Porta, "Amore per il presente e tensione utopica. Riflessioni su S.W., E. Bloch e altri", *Quaderni Piacentini*, 1, 1981, pp.65-79. A Dal Lago, "L'etica della debolezza" en AA.VV., *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983, pp.91-119.

(32) H. Bosch, "Die Gesellschaftskritik Weils", *Neue Rundschau*, LXXXIII, 3, 1972, pp.528-39; "S.W. und die Gerechtigkeit", *Neues Hochland*, LXVI, 1, 1974, pp.22-31. Pueden incluirse las contribuciones de B. Casper, entre las que se encuentra su "Zeit und Glauben im Denken der S.W.", *Archivio di Filosofia*, 1, 1980, pp.393-404.

(33) A. Moulakis, *S.W. Die Politik der Askese*, Florencia, Badia Fiesolana, 1981, 261 pp.



(34) M. Wicki-Vogt, *S.W. Eine Logik des Absurden*, Berna, Haupt, 1983, 258 pp.

(35) S. Kestenholz, *Sie will wissen, wie weit ihre Kühnheit sie fortträgt oder Warum radikalisiert sich Frauen?*, Zurich, Edition R.F., 1984, "Simone Weil", pp.65-100. F. Hetmann, *Drei Frauen zum Beispiel*, 1980. Hemos consultado la versión en castellano: "Propaganda de S.W." en *Tres mujeres*, Madrid, Alfaguara, 1983, pp.13-54.

(36) A. Lobato, "S.W. o la abnegación heroica" en *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp.105-173. B. Sierra, "Dios busca al hombre. La trayectoria de S. Weil", *Estudio Agustiniano*, XII, 1-2, 1977, pp.99-128. R. Coles, *Simone Weil*, trad. G. Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1989. En fechas recientes, tras la aparición del primer tomo de las Obras Completas de S. Weil, se han producido entre nosotros diversas muestras de interés por el pensamiento weiliano que esperamos sean continuadas por estudios de mayor entidad. El semanario *El Globo*, 34, 1988, pp.90-91 publica un artículo de E. Ferrer titulado "S. Weil, una filósofa absoluta" en el que se incluye una entrevista con la escritora G. Fiori especialista en la biografía de la autora. En el diario *El País* de 15-VI-1988, p.44, puede leerse el breve trabajo de M.A. Macciochi traducido por E. Benitez y titulado "Vuelve Simone Weil, la hereje sublime" en el que se celebra la nueva edición de los escritos de Weil y se destacan algunos aspectos de relieve. Por su parte, la revista *El Urogallo*, 27-28, 1988, p.8 también subraya la recuperación actual de su figura.

(37) M. Castellana, *Mística e Rivoluzione in S.W.*, Manduria, Lacaita, 1979, 141 pp.

(38) A. Marchetti, *La critica disvelante*, Bologna, Ed. CLUEB, 1983, 165 pp. Los ensayos aquí recogidos presentan muy pocas diferencias con los textos originales publicados con anterioridad, según hemos tenido oportunidad de comprobar en la lectura de "Uguaglianza, ragione (e ragione dell'uguaglianza)" en AA.VV., *Studi sull'uguaglianza (Contributi alla storia e alla tipologia di un'idea nell'area francese)*, Pisa, Ed. Libreria Galiardica, 1975, pp.124-36, y de "Esperienza e riflessione, azione e pensiero. I modi scelti da S.W. per immergersi nei problemi del suo tempo", *Il futuro dell'uomo*, nº 2, 1982, pp.21-32.

(39) D. Canciani, *S.W. prima di S.W.*, Padua, Cleup, 1983, 100 pp.

(40) AA.VV., *S.W., la passione della verità*, Brescia, Morcelliana, 1984. Hemos manejado la segunda edición de esta obra, 1985, 160 pp.

(41) G. Fiori, *S.W. Biografia di un pensiero*, Milán, Garzanti, Coll. "memorie documenti biografie", 1981, 376 pp. El libro de D. Del Bo, *Dall'anarchismo alla Cristianità*, Milán, All'insegna del Pesce d'oro, 1976, 170 pp, también obtuvo cierta resonancia en el ámbito italiano.

(42) AA.VV., *S.W. e la condizione operaia*, Roma, Editori Riuniti, 1985, 228 pp.

(43) F. Castellana, *S.W. La discesa di Dio*, Nápoles, Dehoniane, 1985, 224 pp.

(44) N. Fabbretti, *S.W. sorella degli schiani*, Padua, Messaggero, 1987, 117 pp.

(45) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S.W.*, Paris, Nouvelle Cité, 1984, 202 pp. Aunque no pretendemos dar cuenta de toda la bibliografía sobre Simone Weil producida en los últimos años, al menos debemos mencionar las otras recientes monografías, que, si bien revisten un menor interés que las que hemos comentado arriba, no dejarán de orientarnos en la interpretación del pensamiento weiliano. Así: L. Blech-Lidolf, *La pensée philosophique et sociale de S.W.*, Berna, Herbert Lang, 1976, 222 pp; A. Goldschlaeger, *S.W. et Spinoza. Essai d'interprétation*, Quebec, Ed. Naaman, 1982, 238 pp; D. Allen, "Simone Weil" en *Three Outsiders*, Cowley Publications, 1983, pp.97-133; y J. Hellman, *S.W. An introduction to her thought*, Wilfrid Laurier University Press, 1982. De esta última, nos referiremos a la edición de 1984 en Fortress Press, 111 pp.

(46) G. Fiori, *S.W. une femme absolue*, Paris, Editions du Féliu, 1987, 442 pp, J. de Miollis, *La passion de la vérité*, Paris, Téqui, 1987.

(47) D. Canciani, *S.W. prima de S.W.*, op. cit. y "S.W. nel dibattito politico e culturale degli anni trenta" en AA.VV., *S.W., la passione della verità*, op. cit., pp.74-111.

(48) Algunos de los artículos de S.Weil tuvieron, sin embargo, una enorme repercusión durante su vida como el titulado, "Perspectives: allons-nous vers la révolution prolétarienne?", *La Révolution prolétarienne*, 158, 1933, pp.3-11. Además de suscitar

comentarios de M. Martinet, Monatte B. Souvarine y R. Hagnauer, entre otros, fue contestado por Trotski en *La Vérité*, el 13 de octubre de 1933, en "La Quatrième Internationale et l'U.R.S.S."

(49) Entre los artículos publicados en estos tres medios, podemos destacar: "Faut-il graisser les godillots?" y "Le Maroc ou de la prescription en matière de vol", *Vigilance*, 44-45, 1936, p.15 y 48-49, 1937, pp.28-29; "Les Nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français", *Essais et Combats*, 2-3, 1938, pp.6-7; "La déclaration de la C.G.T." y "Le Congrès des métaux", *Le Libertaire*, 519, 1936, p.8 y 525, 1936, p.6.

(50) En *Libres propos* ven la luz escritos weilianos como: "Du Temps", 8, 1929, pp.387-92; "Conditions d'une révolution allemande", 8, 1932, pp.417-21 y "La Situation en Allemagne", 2, 1933, pp.90-2.

(51) *L'Effort* publica numerosos trabajos de S. Weil, entre los que pueden citarse: "La Marche vers l'unité syndicale: une réunion intersyndicale au Puy", 282, 1931, p.2; "La Conférence du désarmement", 295, 1932, p.1; "Où étaient-ils tous ces pacifistes?", 402, 1933, p.2; "Le Problème de l'U.R.S.S.", 406, 1933, p.4.

(52) *L'Ecole émancipée* difunde escritos de nuestra autora del tipo: "Le Role de l'U.R.S.S. dans la politique mondiale", 42, 1932, pp.693-5; "Sur la situation en Allemagne", 28, 1933, pp.453-4 y "Quelques remarques sur la réponse de la M.O.R. (Tribune de discussion)", 31, 1933.

(53) En la *Révolution prolétarienne* aparecen artículos de S. Weil, como el ya citado,

"Perspectives: allons-nous vers la révolution prolétarienne?"; "Premières impressions d'Allemagne", 134, 1932, pp.142-54; "L'Allemagne en attente", 138, 1932, pp.314-320, y "La Vie et la grève des ouvriers métallos", 224, 1936, pp.148-152.

(54) *La Critique Sociale* publica entre otros los siguientes trabajos de la autora: "Lénine: Matérialisme et empiriocriticisme", 10, 1933, pp.182-5; "Réflexions sur la guerre", 10, 1933, p.153 y "Un Soulèvement prolétarien à Florence au XIVE siècle, suivie de la traduction d'un texte de Machiavel", marzo 1934, pp.225-232. En 1983, las Editions de la Différence posibilitaron la reimpresión de *La Critique Sociale*, con un Prólogo de B. Souvarine en el que recuerda la estrecha colaboración de S. Weil en dicha revista.

(55) En *Feuilles Libres de la Quinzaine* encontramos textos weilianos del interés de: "La Sange coule en Tunisie", 33, 1937, pp.75-76 y "L'Europe en guerre pour la Tchecoslovaquie?", 58, 1938, pp.149-151.

(56) *Nouveaux Cahiers* da a conocer artículos de nuestra autora como: "Ne recommençons pas la guerre de Troie", 2-3, 1937, pp. 8-10; "Rome et l'Albanie", 48, 1939, p.24 y "Réflexions sur les origines de l'hitlérisme. II: Hitler et la politique extérieure de la Roma antique", 53, 1940, pp.14-21. *Syndicats* publica otros trabajos más breves, entre los que cabe mencionar: "Un peu d'histoire à propos du Maroc", 17, 1937, p.3 y "Prestige national et honneur ouvrier", 26, 1937, p.2.

(57) "Réflexions sur la vie d'usine", *Economie et Humanisme*, 2, 1942, pp.187-204. Gracias a *Cahiers du*

*Sud* pudieron conocerse contribuciones weilianas del relieve de: "L'Illiade ou le poème de la force", 230, 1940, y 231, 1941; "L'Agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique", 249, 1942, pp.99-107; "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", 249, 1942, pp.150-8, y "Réflexions à propos de la théorie des quanta", 251, 1942, pp.102-19.

(58) S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, París, Plon, Coll. "L'Epi", 1947, 210 pp. Nos referiremos a la edición de París, Unión Générale de l'Edition, Coll. "10/18", 1962, 187 pp. y a la versión en castellano, *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953, 250 pp. Para las obras de Simone Weil se utilizan convencionalmente en la literatura sobre la autora una serie de abreviaturas que consignamos al lado de las mismas y emplearemos en adelante. En este caso: P.G.

(59) G. Thibon, Introducción a S. Weil, P.G, pp.7-42.

(60) S. Weil, C.S, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1950, 337 pp.

(61) S. Weil, C.I.; París, Plon, Coll. "L'Epi", 1951, 244 pp.; C.II., París, Plon, Coll. "L'Epi", 1953, 429 pp. y C.III., París, Plon, Coll. "L'Epi", 1956, 340 pp. Hemos consultado también las ediciones revisadas y aumentadas por S. Pétrement y A. Weil, aparecidas en París, Plon, 1970; 1972 y 1974, 295; 339 y 293 pp.

(62) S. Weil, E, París, Gallimard, coll. "Espoir", 1949, 255 pp. Citaremos asimismo la traducción al castellano de M.E. Valentié, *Raíces del existir*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954, 298 pp. S.

Weil, L.R., París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1951, 92 pp.

(63) S. Weil, A.D., París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1950, 238 pp. Hemos manejado la edición de París, Fayard, 1966, 256 pp. y la traducción al catalán de H. Grau de Durán, *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965, 191 pp. S. Weil, J. P., París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1951, 182 pp. Contamos con la nueva edición, París, Fayard, 1985, 184 pp.

(64) S. Weil, P.S.O., París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1962, 153 pp. Nos referimos igualmente a la traducción al castellano de R.I. Zelarayán, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964, 120 pp. S. Weil, E.L., París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1957, 257 pp.

(65) La admiración de A. Camus por S. Weil se deja ver en algunos comentarios en sus escritos, como cuando afirma en su Prefacio a *L'Enracinement*, cit, "Il me paraît impossible d'imaginer pour l'Europe une renaissance qui ne tienne pas compte des exigences que S. Weil a définies", y en gestos como su visita a la habitación de Simone Weil antes de recoger el Premio Nobel. De todo ello, y de la relación entre ambos pensadores, dan cuenta diversos trabajos, entre los que cabe señalar: M.J. Rustan, "La Notion de limite chez S.W. et chez A. Camus", *Terre Humaine*, III, 1953, pp.32-43; M.M. Davy, "Camus et S.W.", cit; R. Quilliot, "S.W. et Camus" en A. Camus, *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, II, pp.1699-1702; J. Cabaud, "Albert Camus et S.W.", *Kentucky Romance Quarterly*, III, 1974, pp.383-394, publicado después en *C.S.W.*, T.VIII, nº 3, 1985, pp.293-303, y P. Little, "A. Camus, S.W. and

Modern Tragedy, *French Studies*, XXXI, 1, 1977, pp.42-51.

(66) S. Weil, *C.O.*, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1951, 273 pp. Hemos consultado también la traducción al castellano de A. Jutglar, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962, 320 pp. S. Weil, *S.G.*, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1953, 162 pp. Traducción al castellano de M.E. Valentié, *La fuente griega*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961, 155 pp. S. Weil, *O.L.*, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1955, 273 pp. Uno de los ensayos que integran esta última obra ha sido traducido por L. Calvo Silva y publicado independientemente: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, La nave de los locos, 1977, 134 pp. S. Weil, *E.H.P.*, París, Gallimard, Coll. "espoir", 1960, 413 pp. S. Weil, *SS*, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1965, 284 pp. S. Weil, *P.*, París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1968, 133 pp. Años antes, una parte de este último libro se había publicado constituyendo: *Venise sauvée, tragédie en trois actes*, París, Gallimard, 1955, 153 pp. A estas obras de Simone Weil debe añadirse la transcripción de los apuntes de clase del curso de Roanne 1933-34, llevada a cabo por A. Reynaud en *Leçons de philosophie de S.W.*, París, Plon, 1959, 258 pp.

(67) S. Weil, *Premiers écrits philosophiques en Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1988.

(68) Th.S. Eliot, Prefacio a *The need for Roots*, trad. Ph. Barthelet, cit. p.114.



(69) Este aspecto fue destacado también en 1952 por J.M. Perrin y G. Thibon, en *S.W. telle que nous l'avons connue*, op. cit., mostrando el primero la conexión entre su rechazo de toda sumisión de la inteligencia a una autoridad y su incapacidad para entrar a formar parte de la Iglesia, p.61, y el segundo, la sorpresa que suscita el contraste entre una humildad a veces excesiva en cuanto a su persona y una seguridad intransigente por lo que respecta a su inspiración, p. 157. En los últimos años, varios intérpretes del pensamiento weiliano han vuelto sobre este punto, como M. Castellana cuando afirma: "Ella si difende dal soprannaturale e si arrende solo quando l'intelligenza, il cuo uso è continuo e spietato contro se stessa, é davanti il fatto inoppugnabile, e anche di fronte al mistero del trascendente, penetrato profondamente nella sua persona ed in lei pulsante, pronuncia una parola che mai nessuno aveva osato pronunziare e che ha fatto nuova luce su un grosso problema della vita culturale e della vita spirituale", *Mistica e Rivoluzioni in S.W.*, op. cit., p.41.

(70) A. del Noce, "S.W. interprete del mondo di oggi" en *L'Epoca della secolarizzazione*, op. cit. p.152.

(71) Ph. Dujardin, *S.W.: idéologie et politique*, op. cit. Estos aspectos son analizados detenidamente en los cap. I y II del libro, titulados respectivamente: "La volonté d'aneantissement et ses raisons", pp.31-41, y "De la volonté d'aneantissement a la volonté d'etre esclave ou l' 'ilotisme' de S.W.", pp.43-59. En el mismo sentido se pronuncia P. Giniewski, a lo largo de tres capítulos de su libro, *S.W. ou la haine de soi*: "Eléments d'une psychanalyse", "Se débarrasser de l'armure" y "Sublimier l'abjection", op. cit. pp.241-

280. Asímismo, podemos encuadrar en esta línea los estudios de M.A. Fourneyron, "La force incoercible du désir", *C.S.W.*, T.XI, nº 2, 1986, pp.158-171, y J. Klein, "Imagination et 'moi' désirant dans les Cahiers de S.W.", *C.S.W.*, T.IX, nº 3, 1986, pp.236-249.

(72) A. Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1966, p.364, citado por Ph. Dujardin, *S.W.: idéologie et politique*, op. cit., p.130.

(73) M.M. Davy, *Simone Weil*, op. cit., p.41, y *S.W.: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, op. cit., pp.2-3.

(74) G. Marcel, "S.W. témoin de l'Absolu", cit.

(75) L. Cavani-I. Moscati, *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S.W.*, op. cit., pp.123-136.

(76) A. Dal Lago, "L'etica della debolezza. S.W. e il nichilismo" en *Il pensiero debole*, op. cit., pp.92-94. También A. Marchetti lamenta: "vedere le posizioni politiche esasperate a tal punto che il rifiuto dell'ideologia marxista da parte dell'autrice viene interpretato come un'adesione alla 'droite réactionnaire'", *La critica disvelante*, op. cit., p.25.

(77) A. Dal Lago, "L'etica della debolezza. S.W. e il nichilismo", cit, p.94.

(78) R. Rees muestra cómo los Cahiers: "révèlent ce que le style austère des autres livres de S. Weil prend soin de dissimuler: l'extreme étendue et la profondeur de son érudition... Les cahiers révèlent aussi les sources profondes de certaines de ses idées

qui paraissent outrées, telles qu'elle les présente dans ses brefs essais... Les nombreuses pages de notes sur les mythes religieux et le folklore dans presque tous les pays et époques de l'histoire montrent combien il est dommage qu'elle n'ait jamais écrit le livre qu'elle projetait à ce sujet.", *S.W.: Esquisse d'un portrait*, op. cit., pp.225-27. Por su lado, A. Lobato se refiere igualmente a la importancia del estilo fragmentario de los cahiers, pues: "lo fragmentario ayuda al hombre actual a sentirse llamado a una cooperación en la búsqueda", "S.W. o la abnegación heroica" en *La pregunta por la mujer*, op. cit. pp.125-6. En la misma línea, M. Castellana, tras reflexionar acerca del rechazo expreso de Nietzsche por parte de S. Weil, los aproxima en la "scelta di una forma di espressione, il frammente, che, dopo Nietzsche, è il destino del discorso filosofico", *Mistica e Rivoluzione in S.W.*, op. cit. p.110. Sobre esta cuestión M. Blanchot ha escrito ampliamente en "Réflexions sur le nihilisme: 3-Nietzsche et l'écriture fragmentaire" en *L'Entretien infini*, op. cit. pp.227-255.

(79) Ello ha sido subrayado por M. Vetö, que afirma: "Si souvent déçus, confondus et meme ahuris par les paradoxes, n'ayant pas l'intention de s'engager sur une analyse serrée des bases métaphysiques et théologiques de ses idées, la plupart des commentateurs et critiques ont choisi quelques uns de ses textes qu'ils ont trouvés particulièrement fascinants ou repoussants, et ont essayé ensuite de les traiter sortis de leur contexte, comme s'ils étaient 'tout' Simone Weil", *La métaphysique religieuse de S.W.*, op. cit. p.10. A Dal Lago también señala que "la scrittura frammentaria si presta più di ogni altra all'appropriazione, alla citazione, alla

manipolazione", "L'etica della debolezza. S.W. e il nichilismo", cit, p.91.

(80) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S.W.*, op. cit. pp.28-29. M. Thiout, *Jalons sur la route de S.W. La recherche de la vérité chez S.W.*, op. cit. p.28.

(81) Aunque volveremos sobre este punto en su momento, puede ser clarificador, para insinuar dicha conexión, transcribir ahora las palabras de G. Gaeta en cuanto a la significación de los cahiers: "Scrivere per frammenti corrisponde allora per S. Weil a una necessità inerente alla forma del uso pensiero filosofico, forma incompatibile con quella logico-dimostrativa... Si tratta di uscire da questa logica binaria, che tende a schematizzare la realtà, imponendole regole dal fi fuori, dandone una 'lettura' unidimensionale. Ocorre al contrario imparare a non leggere, cioè a leggere simultaneamente su piani molteplici, cioè a pensare l'ordine non come una gerarchia precostituita dal pensiero stesso, ma come relazione tra piani molteplici di lettura. Relazione che non si può comunicare, si può solo cercare di renderla sensibile attraverso la forma (non forma) dell'opera o, ed è la santità, attraverso la forma della vita", "Riflessioni sull'opera filosofico-religiosa di S.W." en *S.W. la passione della verità*, op. cit. pp.27-28.

(82) A. Marchetti, "Scrittura e/o non scrittura della poetica di S.W." en *S.W., la passione della verità*, op. cit., pp.40-59, especialmente, pp.47-48. En términos semejantes se expresa A. Teuber, "S.W.: Equility as Compassion", cit., pp.221-22.

(83) A. Marchetti, *S.W. La critica disvelante*, op. cit., pp.12-14.

(84) Tales reflexiones se encuentran diseminadas a lo largo de toda la obra weiliana y de forma especial están presentes en *C.I.E.*, y "Lettre aux Cahiers du Sud sur les responsabilités de la littérature", *Cahiers du Sud*, XXXIV, 310, 1951, pp.427-29.

(85) Es lo que ha llevado recientemente a J. Dargan a apuntar que el lenguaje de S. Weil: "est une expression symbolique urgente, dépourvue de tout ornement, étrangement impersonnelle mais insistante, un langage qui communique la force d'un contact avec la réalité", "Le thème de l'exil chez S. Weil", *C.S.W.*, T.IX, nº 2, 1986, p.141. Precisamente, J. Dargan se refiere a un artículo del poeta húngaro J. Polinszky, "De quelques problèmes fondamentaux de l'art hongrois contemporain à la lumière de la pensée de S.W.", *Liberté*, 1973, pp.14-19 donde puede leerse: "Selon S. Weil, même l'application la plus parfaite du langage en soi ne suffit pas pour exprimer la vérité, alors que, fort de la vérité vécue, le balbutiement le plus maladroit suffit à transmettre la réalité et la vérité. Dans les courants actuels de la culture occidentale, S. Weil est un personnage négligé, délaissé. Pour moi, pour nous, par contre, elle nous semble être le Platon du grand roman russe. Quelqu'un qui a formulé, sur le plan de la pensée, en plein jour, tout ce que l'Est a trouvé au fond de la nuit", *C.S.W.*, T.VIII, nº 3, 1985, p.308.

(86) A. del Noce, "S.W. interprete del mondo di oggi" en *L'Epoca della secolarizzazione*, op. cit., pp.140-141.

(87) J. Parain-vial, *Tendances nouvelles de la Philosophie*, op. cit., pp.145-146.

(88) R. Kühn, "Dimensiones et logique interne de la pensée de S.W." en AA.VV., *S.W., philosophe, historienne et mystique*, op. cit., pp.331-372. En este aspecto el autor relaciona el pensamiento weiliano y el de Horkheimer y Adorno, p.347.

(89) G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", cit, pp.800-3.

**CAPITULO SEGUNDO: FORMACION, ACTIVIDAD Y REFLEXIONES  
EN TORNO A LA OPRESION Y EL TRABAJO.**

## CAPITULO SEGUNDO

### FORMACION, ACTIVIDAD Y REFLEXIONES EN TORNO A LA OPRESION Y EL TRABAJO.

#### I. PERIODIFICACIÓN DE LA OBRA WEILIANA.

En las páginas anteriores nos hemos referido en varias ocasiones a la conexión entre experiencia vital y producción escrita que singulariza a S. Weil tal como ha sido subrayado de forma casi unánime por sus lectores. En razón de dicha conexión, el estudio de algunos aspectos biográficos parece imprescindible, pero sin que ello implique caer en un tipo de comentario superficial, en el que la acentuación de rasgos casi hagiográficos impide la comprensión de la obra y oculta su significación; un tipo este que no podemos dejar de recordar como prioritario en la bibliografía sobre la autora de la que hemos dado cuenta. Partiendo pues del reconocimiento del carácter podríamos decir "experiencial" del pensamiento weiliano, y de que por su misma naturaleza dificulta la posibilidad de reconstruirlo en un sistema acabado, se hace evidente la conveniencia de considerarlo como un itinerario, dando cuenta de las condiciones espacio-temporales en que surge. Considerar la contribución de nuestra autora como una trayectoria no impedirá, sin embargo, que intentemos en lo posible caminar hacia una comprensión global de la misma, tratando de desarrollar una interpretación integradora



de los distintos problemas en que Weil participa y reflexiona.

Por tanto, nos proponemos articular la dimensión cronológica, que el estudio de una obra como la de Weil requiere, con un esfuerzo sistematizador que irá adquiriendo su sentido y sus condiciones de posibilidad en consonancia con su propia evolución, ya que, mientras en los primeros años de la producción weiliana la escritura refleja inmediatamente la actividad comprometida en una determinada situación, los últimos textos, aún ligados también a circunstancias históricas concretas, se expresan en un lenguaje más intemporal, superando en cierto sentido los condicionamientos cotidianos. Incluso en los momentos en que sea necesario resaltar más la relación entre pensamiento y acción se evitará hacerlo a través de la transcripción de un conjunto de datos biográficos, para cuyo conocimiento basta con acudir a las biografías con que contamos y especialmente a la exhaustiva de S. Pétrement. Se tratará simplemente de esbozar un breve perfil biográfico de Weil que se irá entrelazando con los temas abordados, pues sólo un estudio conjunto parece garantizar la coherencia que le es tan característica.

El hecho de que la conexión entre actividad y escritura sea más patente en un primer sector de la obra weiliana nos sugiere la conveniencia de referirnos a una serie de periodificaciones de la misma realizadas en la literatura a ella consagrada; tales periodificaciones irán dando luz sobre la diversidad de motivos que exigen una relativa separación entre al menos dos etapas en la contribución de la autora.

En las páginas que hemos dedicado a analizar la literatura sobre Weil, observamos una tendencia generalizada, especialmente agudizada en la zona central de tal literatura, a enlazar los escritos weilianos a la biografía de la autora de un modo que consideramos inadecuado, salvo en el caso de responder a una pretensión exclusivamente divulgativa. La superficialidad de buen número de estudios se debe precisamente a un intento de vinculación entre experiencia y pensamiento, que, queriendo abarcar a ambos sin ninguna remisión a análisis específicos, se queda en una descripción cronológica de la obra de nuestra autora, de la que no se desprende ni el sentido de su continuidad ni las razones que demandan la distinción en diversos períodos. Como es fácil comprobar, las monografías de este tipo nos proporcionan un recorrido descriptivo, exento de crítica, por la producción weiliana año tras año, limitándose a constatar los hechos y las ideas que más impresionan al autor. Por tanto, nos son de muy escasa utilidad para distinguir, aunque sea de forma muy amplia, los primeros escritos de Simone Weil y su obra más tardía y madura.

El primer libro relevante de carácter biográfico es, según tuvimos oportunidad de reseñar, el de J. Cabaud, *L'Expérience vécue de Simone Weil*, publicado en 1957. En él sí se produce una toma de postura clara en cuanto a la conveniencia de distinguir diferentes etapas en el pensamiento weiliano, aún cuando no deja de tenerse presente que se está hablando de un pensamiento que se detiene a los treinta y cuatro años de edad, y en el que, lógicamente, toda periodificación debe establecerse con reservas. El libro de Cabaud se divide en tres partes, en correspondencia con tres etapas de la vida

de nuestra autora: de 1909 a 1931; de 1931 a 1936 y de 1936 a 1943. Esta división la justifica el autor acudiendo a argumentos de distinta índole: el primer período acaba en 1931 por ser el año en que S. Weil inicia su actividad profesional, como profesora de filosofía en el instituto de Puy, y proyecta sus preocupaciones políticas y su deseo de comprometer la vida con los oprimidos en un activismo sindical muy próximo al sindicalismo revolucionario de la *Révolution Prolétarienne*. El segundo, de 1931 a 1936, llega hasta la intervención de Weil en la Guerra Civil española, que, a juicio de Cabaud, fue determinante en su evolución hacia una especulación centrada cada vez más en la temática metafísico-religiosa, a lo largo del último período.

Por su parte, S. Pétrement, en *La vie de Simone Weil* (1973), la obra más completa sobre nuestra autora en el terreno de la investigación biográfica, señala una clara separación entre lo ocurrido antes y después de 1934, año clave también para otros intérpretes. Las razones de la elección de 1934 como momento divisorio en la trayectoria de Simone Weil vienen expreadas por Pétrement al final del primer tomo de su obra, cuando afirma: "Parece posible distinguir dos períodos en la vida de Simone, y el año de fábrica marca el inicio del segundo. Ello no implica que se deba hacer una distinción tajante; hay una gran continuidad, desde muchos puntos de vista, entre estos dos períodos, y el año de fábrica no indica una ruptura tan profunda como piensan algunos... Si se puede, sin embargo, hablar de dos períodos de su vida y hacer comenzar el segundo en el año de fábrica es porque, según parece, algo cambió entonces en su carácter o en el sentimiento que tenía de sí misma o de la vida: y este cambio parece haber

preparado el de sus ideas que tendría lugar unos años después". (1).

En la misma línea, D. Canciani delimita el objeto de sus análisis a la producción weiliana existente hasta 1934, (2) pues este año se estima decisivo en la reflexión y en la actividad de Weil, como ponen de manifiesto su experiencia obrera, recogida en el "Journal d'Usine", y su importante contribución crítica en "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale". Aunque Canciani sólo está interesado en estudiar este periodo, se refiere a la continuidad de la obra de Simone Weil, en razón de la presencia de una preocupación por el valor y la función del trabajo que aparece como la constante que integra todos los momentos de su vida.

Como es sabido, esta continuidad es radicalmente negada en la obra de Ph. Dujardin, *S.W: idéologie et politique* (1975), que comparte con las anteriores la consideración de 1934 como fecha muy relevante en la evolución weiliana. A juicio de Dujardin, 1934 simboliza el paso de la Weil del sindicalismo revolucionario a la Weil del liberalismo reformista, constituyendo una auténtica fractura en la reflexión socio-política de la autora. Igualmente, G.Kahn (3) insiste en la importancia de este año cuando ve en el lapso comprendido entre 1931 y 1934 el segundo periodo de los cuatro en que estructura el pensamiento weiliano.

Pero no siempre quien tiene a 1934 por año clave en la trayectoria de S. Weil ignora por ello la posibilidad de acotar dicha trayectoria con otras fechas significativas. Sin ir más lejos, los autores

que acabamos de citar, Dujardin y Kahn, muestran respectivamente la relevancia de 1938 y 1940 para dar paso a la última etapa del pensamiento de Weil. También I. Malan en *L'Enracinement de S.W. Essai d'interprétation* (1961) realiza un estudio monográfico del período de madurez cifrando su inicio en 1939. A pesar de la relativa coincidencia en cuanto al momento en que empieza la parte final de la obra weiliana, son muy diversas las motivaciones en que se basan los que así lo establecen. I. Malan pretende circunscribir su análisis a los años en que la autora reflexiona acerca de la noción de arraigo y las diferentes manifestaciones de desarraigo en la cultura occidental moderna. Por su parte, Ph. Dujardin sitúa en 1938 el comienzo de lo que califica de posición política de carácter reaccionario, dependiente, para él, del pensamiento de nuestra autora en el terreno metafísico-religioso e íntimamente ligada a su propia experiencia interior (4). La experiencia religiosa, especialmente presente en 1938, es asimismo destacada por G. Kahn que espera, no obstante, a 1940 para ver en la estancia de Simone Weil en Marsella la consolidación de sus más relevantes aportaciones y la existencia de una verdaderamente original contribución filosófica (5).

Después de esta breve mención a la literatura sobre S. Weil que más se decanta por una comprensión de su pensamiento muy ajustada al ritmo propio de su evolución, nos encontramos ante una periodificación de la obra weiliana no establecida pacíficamente, ni en cuanto a los momentos que pueden distinguirse, ni en cuanto a los criterios en que se basa tal distinción, pero de la que se desprende, sin embargo, una serie de coincidencias que permiten atisbar la tendencia general en este punto. Al menos, cabe subrayar que un

primer período en la contribución de Weil se extendería hasta 1934, año en que inicia su experiencia obrera y somete a crítica la acción revolucionaria, pudiendo prolongarse hasta 1936 por la influencia que representa en el desarrollo de su pensamiento su presencia en España, en los primeros meses de la guerra civil, y la subida al poder del Frente Popular en Francia. A partir de aquí, nuestra autora manifiesta una serie de rasgos en su actitud personal y en su escritura que le van alejando paulatinamente de las posturas iniciales, no necesariamente en el sentido de un abandono en la atención a los temas entonces dominantes, sino, más bien, en el de una ampliación de sus preocupaciones y un modo distinto de afrontar la realidad en la actividad y en la reflexión. Sin duda, tal como hemos visto, este despegue es abonado singularmente por su experiencia interior, que en torno a 1938 significará el comienzo de una aproximación progresiva al cristianismo, y por los acontecimientos históricos, que desde 1939 la obligarán a sufrir los rigores de la contienda mundial hasta su muerte en la Resistencia.

Dado el carácter peculiar de la evolución weiliana, tal vez sea mejor limitarse a señalar estos trazos amplios de periodificación, ya que si, por una parte, la periodificación permite evaluar las dimensiones de la citada evolución en la dinámica de lo cambiante y lo permanente, por otra, existen en este caso singulares motivos que dificultan las divisiones tajantes. En realidad, el peligro de fraccionar por períodos la contribución de un autor o su biografía está siempre presente, como es bien sabido, pues ambos escapan por su naturaleza a un procedimiento de deslinde que suele resultar artificial e impreciso. Sin duda, ello se agudiza en

un autor que muere a los 34 años y de una obra profundamente enraizada en la experiencia, y, por tanto, sometida a un proceso de transformación constante que resiste a la designación externa de sus hitos principales. Quizá, en consecuencia, pueda bastar con lo dicho para dar cuenta, en líneas generales, de la distinción que anticipamos entre los primeros escritos de S. Weil, íntimamente ligados a su actividad y a los círculos en que ésta se desarrolla, cuya culminación se encontraría en los trabajos dedicados a la condición obrera, y los escritos posteriores, los cuales, según afirmamos, permiten una mayor sistematización por tratarse de una producción más elaborada, requiriendo de un estudio específico por la complejidad de su temática. Más adelante señalaremos con mayor precisión la distinción entre unos y otros escritos y los motivos que permiten establecer alrededor de 1939 el comienzo del llamado "pensamiento weiliano de madurez". De momento, coincidimos con los autores mencionados en la necesidad de estudiar conjuntamente el período que abarca desde los inicios de la obra de Weil hasta 1936, añadiendo a este estudio los textos posteriores que se encuadran en un mismo orden de preocupaciones y respuestas. Concentraremos, por tanto, en un análisis posterior los escritos de la autora que se produjeron a partir de 1939 y aquellos de la etapa comprendida entre 1936 y 1939 que les sirven de anticipación por su contenido o que contribuyen a explicar el paso a las nuevas aportaciones de madurez. Sobre todo ello volveremos más adelante, cuando el tratamiento de la obra de Simone Weil vaya mostrando el grado de continuidad y ruptura que la integra.

Así pues, a lo largo del presente capítulo examinaremos estos primeros escritos weilianos, que,

como hemos anunciado, nos obligan a hacer numerosas alusiones a la biografía de la autora por las razones apuntadas. En este análisis contaremos, por tanto, con todos los estudios que nos aportan datos biográficos de interés y sobre todo, lógicamente, con la literatura sobre Weil que se ha detenido a estudiar específicamente este sector de su pensamiento o que lo aborda dentro de un análisis más general de la contribución weiliana. Intentaremos complementar nuestro estudio con las obras que, a pesar de no referirse expresamente a nuestra autora, pueden ayudarnos a comprender sus aportaciones y el ambiente de que surgen. Como es fácil suponer, el material de trabajo fundamental será obviamente la propia producción de S. Weil, tanto la difundida durante su vida en los medios que conocemos, como la publicada posteriormente en la forma también expuesta.

## II. LA INFLUENCIA DE ALAIN.

### 1. Alain y Weil: Un encuentro decisivo.

En toda la bibliografía consultada la coincidencia es casi unánime a la hora de subrayar la influencia en S. Weil de su maestro Alain, que creemos puede ser considerado su hilo conductor con la filosofía clásica y, en consecuencia, quien dejó la más clara impronta en el pensamiento weiliano, aún cuando existan sustanciales diferencias entre ambos pensadores (6). Hay que tener bien en cuenta que las



relaciones entre maestro y alumna no se restringen a la enseñanza del primero en un plano, podríamos decir, teórico, sino que es quizá aún mayor en el terreno del comportamiento, de la manera de entender la realidad en su dimensión práctica (?). Cualquiera que conozca mínimamente la obra weiliana comprenderá, sin duda, que iniciemos su estudio dirigiendo nuestro esfuerzo a valorar el grado de conexión entre Alain y Weil, sobre todo si se aprecia hasta qué punto dicha conexión afecta en igual medida a la biografía y a la producción de la autora.

Alain es para la mayoría de la doctrina el punto de arranque del compromiso social y la reflexión socio-política que tan decisivo papel jugarán en la vida de S. Weil y que ocuparán, por consiguiente, buena parte del presente trabajo; ello justificaría por sí solo, aunque no admitiéramos una influencia más profunda entre las obras de ambos, el que introduzcamos nuestra aproximación al pensamiento weiliano con el análisis de su relación con el de Alain. No obstante, el reconocimiento de la importancia de tal relación no debe hacernos ignorar que cuando se produjo el encuentro con el maestro, Simone Weil ya había mostrado muchos de los rasgos que configuran su peculiar visión de la realidad.

El encuentro de S. Weil y Alain se produce en octubre de 1925 en la clase conocida como la "khâgne" del Instituto Henri-IV de París, donde Alain imparte su docencia de 1909 a 1933. A este tiempo se refiere de forma detallada A. Sernin en su reciente y completa biografía, *Alain. Un sage dans la cité* (1985), de la que pueden extraerse valiosos testimonios sobre el singular profesor. No transcribimos dichos testimonios, ni nos detenemos a conocer la vida y la

personalidad de Emile Chartier -auténtico nombre de Alain, casi totalmente eclipsado por el pseudónimo adoptado alrededor de los treinta años-, ya que las referencias biográficas son fácilmente accesibles a los interesados, gracias a la literatura sobre el tema de que disponemos y a la Association des Amis d'Alain, fundada en 1951, que publica un boletín trimestral sobre el maestro de Simone Weil (8).

El magisterio de Alain se extiende oficialmente hasta el ingreso de Weil en la Ecole Normale Supérieure en 1928, aunque nuestra autora continúa asistiendo a sus clases voluntariamente de 1928 a 1931, año en que supera el examen de Agregación en Filosofía y obtiene su plaza en el Instituto femenino de Puy (9). Este período de formación reviste, lógicamente, una importancia capital en la conformación de la obra de S. Weil, pues en él comienza su reflexión filosófica dialogando con los grandes filósofos de la historia y con los personajes que en la literatura expresan la condición humana. De esta reflexión nacen los primeros escritos weilianos como trabajos de la clase de Alain a los que se denominaba "topos". Durante estos años se inicia también la actividad política de la autora, con su participación en grupos de signo pacifista y obrerista cercanos a las posiciones alainianas.

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

Simone. Desde cierto punto de vista, sin embargo, había elegido ya su vía. La rebelión contra el orden social, la indignación, la severidad respecto a los poderes, la elección de los pobres por compañeros, no le vienen de Alain. Son rasgos que de antemano se le asemejen... Sin él tal vez hubiera desperdiciado su capacidad de entrega al servicio de algún partido. Pero en su voluntad de estar siempre del lado del esclavo, más que construir a partir de la doctrina de su maestro, coincidió con él. Era en ella -como también en él- sentimiento inmediato y rasgo de carácter anterior a toda filosofía" (10). Ciertamente, no es necesario coincidir con los intérpretes del pensamiento weiliano que, según vimos, realizan una especie de análisis psicoanalítico de la autora, para reconocer una inclinación natural en Simone Weil hacia los oprimidos, y hasta una tan marcada sensibilidad por compartir el sufrimiento y la desgracia del otro, que, en ocasiones, ofrece más de una razón a los que la identifican con actitudes de autodestrucción frecuentes entre pensadores de origen judío (11).

El título de una de las obras más interesantes sobre Weil, *S. Weil ou la haine de soi* (1978) de Giniewski, es desvelador en la línea apuntada como ya anunciamos en el análisis bibliográfico del principio. El autor ve en S. Weil un caso paradigmático de desprecio de sí misma y de deseo de anodamiento, explicando a partir de aquí su concepción metafísica de la "decreación", y, en definitiva, todo el sentido de su obra en cuanto aparece fundada en un radical rechazo del judaísmo. Efectivamente, este rechazo alcanza a las raíces profundas de la contribución de nuestra autora, y tiene un carácter mucho más complejo de lo que pudiera pensarse tras una primera lectura de su producción,

tal como intentaremos mostrar a la hora de abordar este aspecto de la obra weiliana. Lo que no parece tan evidente es que esta crítica al judaísmo sea necesariamente la consecuencia de un deseo patológico de autodestrucción, y venga, por consiguiente, vinculada al origen étnico de la autora, sobre todo si se tiene en cuenta que la educación recibida y las costumbres familiares son casi por completo ajenas a la tradición hebraica, que Weil desconocía hasta una edad avanzada (12). Menos aún creemos que haya datos concluyentes que permitan explicar la trayectoria weiliana por una distorsión psicológica que la inclinaría a despreciar, desde los primeros años, todo aquello que le viene dado: su condición de judía, de mujer, de burguesa..., como se ha afirmado. Volviendo al anterior capítulo, hay otras explicaciones posibles para su actitud constante de atención y búsqueda de remedios a la opresión, aunque tal vez sea más acertado limitarse a constatar este rasgo indiscutible de su personalidad, sin adentrarnos en una selección de motivaciones internas para la que carecemos de preparación y de bases suficientes. Todos los testimonios que conocemos son coincidentes al señalar detalles biográficos de la niñez de S. Weil en la línea de una clara preocupación por las víctimas de la violencia y el sufrimiento y por acceder a la verdad, a lo real, aunque implique la propia renuncia. Las divergencias se producen en la interpretación de este aspecto tan típicamente weiliano.

Para no alargar la descripción de aquello que es previo en S. Weil a su encuentro con Alain (13), a pesar de ser conscientes de la relevancia que en toda vida humana tiene el ambiente social y familiar en que se origina, -o mejor, precisamente porque pensamos que, por ser algo tan esencial, sólo se expresa a lo

largo de toda su evolución- creemos que es más conveniente apuntarlo ahora casi telegráficamente y dejar la palabra a S. Weil en una de sus escasas referencias a este período.

S. Weil pertenece a una familia de origen judío por ambas ramas, pero, como hemos dicho, sólo muy indirectamente impregnada de las costumbres y la mentalidad hebraicas. El origen, por otra parte, burgués de la autora es patente según los datos reseñados por sus biógrafos. Coincidencia que se extiende a la hora de subrayar las buenas relaciones de Simone Weil con sus padres y especialmente con su hermano André que llegará a ser un importante matemático y que parece influir decisivamente en las preferencias de nuestra autora y en lo que algunos, en apoyo de las opiniones antes esbozadas, han calificado de "complejo de inferioridad" ante sus cualidades intelectuales. En este punto transcribimos las propias frases de Weil pronunciadas años más tarde porque resumen perfectamente una actitud vital ya presente que permanecerá y se agudizará posteriormente: "A los catorce años... pensé seriamente morir a causa de la mediocridad de mis facultades naturales. Los dones extraordinarios de mi hermano... me obligaban a tener conciencia de ello. No añoraba los éxitos exteriores, sino el no poder esperar ningún acceso a este reino trascendente en el que sólo entran los hombres auténticamente grandes y donde habita la verdad. Preferiría morir que vivir sin ella. Después de varios meses, tuve de repente y para siempre la certeza de que cualquier ser humano, incluso si sus facultades naturales son casi nulas, penetra en este reino de la verdad, reservado al genio, si únicamente desea la verdad y hace perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla" (14). Aquí se prefiguran algunas de

las nociones básicas de la filosofía weilliana que estudiaremos posteriormente.

El tipo de educación recibida -laica, liberal y de un alto nivel cultural-, junto a la preocupación casi innata por alcanzar la verdad, ponen a S. Weil en la situación de permeabilidad necesaria para que la enseñanza de Alain calara en ella de forma sorprendente. Alain integraba una serie de aspectos en sus ideas y en su comportamiento que, como recuerda D. Canciani: "Eran todos los elementos que conducían a que el encuentro con S. Weil fuese de los que marcan una vida y determinan el futuro de una existencia" (15).

El método didáctico de Alain, que Weil reproducirá en gran medida cuando se incorpore a las labores docentes, se dirigía a conseguir que sus alumnos leyeran y estudiaran profundamente cada año a dos grandes autores, uno filósofo y el otro poeta, novelista o ensayista, y escribieran todo aquello que su reflexión les sugería, pues partía de la convicción de que aprender a escribir bien equivale a pensar bien (16). A través de Alain, nuestra autora se adentra de pleno en la filosofía de los pensadores preferidos por su maestro: Platón, Descartes, Kant y Lagneau; la obra de Spinoza parece atraer singularmente a S. Weil durante este período de formación (17). El resultado de esta tarea se refleja del modo propiciado por Alain, y van surgiendo durante los años de "khâgne" y ya en la Ecole Normale Supérieure un buen número de escritos weillianos referidos a cuestiones diversas, en especial a la percepción, el tiempo y el trabajo. En efecto, como hemos afirmado arriba, es en la clase de Alain donde empieza la filosofía de S. Weil.

## 2. Bases filosóficas comunes.

Un punto clave de la filosofía de Weil, cuya comprensión determina en gran parte la posibilidad de captar el sentido de su obra, es la negación de la idea de progreso, que hereda de Alain y que ya se encuentra presente en sus primeros trabajos (18). Ello va ligado a que, como hemos señalado, los pensadores sobre los que nuestra autora reflexiona de la mano del maestro sean rememorados, en una especie de diálogo latente, a lo largo de toda su vida. Porque desde esta perspectiva, en el terreno del pensamiento auténtico, la autenticidad depende, precisamente, de esta capacidad para expresar y comunicar una visión del mundo adaptable a las circunstancias más diversas. A este respecto, Devaux nos recuerda que es Alain el que enseña a S. Weil que "la filosofía se enraiza en lo más concreto de la existencia, y que la verdad sobre el hombre, que ha sido pronunciada por los grandes pensadores del pasado, sólo tiene que ser meditada de nuevo sin cesar" (19). El carácter de *philosophia perennis* será atribuido singularmente a Platón, cuyo pensamiento irá impregnando la contribución weiliana cada vez con mayor intensidad.

El antihistoricismo de S. Weil, entendido de la forma que en su momento desarrollaremos, es, sin duda, uno de los aspectos que más directa y perdurablemente la vinculan a Alain, y que mejor muestran su escasa relación, por el contrario, con León Brunschvicg, el conocido pensador que también fuera su profesor en la Sorbona cuando la autora complementaba allí sus cursos de filosofía, y quien dirigió, al menos formalmente, su Memoria de

Licenciatura sobre Descartes. En efecto, siguiendo a Del Noce, puede apreciarse la influencia en este punto de la noción alainiana de "étages", por la que ninguna forma histórica aparece definitivamente superada, frente a la concepción contraria de "étapes" que encontramos en Brunschvicg (20). Parece posible llegar a afirmar que la creencia en la capacidad de todo hombre, en cualquier situación de tiempo y lugar, para acceder al conocimiento de lo real, es un dato constante en el pensamiento de nuestra autora que ya opera en un primer período de su producción.

En los escritos weilianos de este período anteriores a 1931, el mayor número inéditos hasta la reciente aparición del primer tomo de las Obras Completas de S. Weil y alguno publicado en *Libres Propos*, ven la luz contribuciones de la autora muy sugerentes que nos ayudan a comprender el sentido global de su obra. No podemos hablar todavía de la existencia de nociones filosóficas originales o de una construcción coherente que admita cierta sistematización por nuestra parte, sino más bien de la presencia de algunas intuiciones de relieve que serán ampliadas en un momento posterior. Ya el breve "topo" de 1925, "Le conte des six cygnes dans Grimm" contiene reflexiones acerca de la pureza o el silencio que volverán a la memoria del lector cuando, en los últimos años de la producción de Simone Weil, tales palabras se sitúen en el transfondo de su pensamiento (21).

Los ensayos de 1926, "Le beau et le bien", "Du temps" y "L'Existence et l'objet" (22), integran rasgos de la concepción weiliana heredados de Alain, como indica el empleo de expresiones casi idénticas, que han propiciado en notables especialistas la



inclusión de la joven Weil en una corriente de pensamiento definida por G. Granel como "Escuela francesa de la percepción", de la que también formarían parte Alain y su maestro Lagneau (23). El artículo "De la perception, ou l'aventure de Protée"., difundido por *Libres Propos* en 1929, y la memoria de licenciatura de 1930, "Science et perception dans Descartes", (24), han sido igualmente interpretados en esta línea, aún cuando se reconozca una mayor proyección en los análisis de la autora principalmente por el papel central que ya juega en ellos la preocupación por el trabajo.

Entre los estudios del pensamiento weiliano que lo vinculan a la citada "escuela de la percepción" destaca por su penetración el que nos proporciona R. Kühn, en diversos trabajos de ámbito más amplio o específicamente referidos a este periodo como el titulado: "S. Weil ou les prémices d'une jenneuse". El autor ve en los primeros escritos de Weil un importante esfuerzo por explicar la relación entre el objeto a conocer y el conjunto de las facultades subjetivas capaces de aprehenderlo, es decir, entre la "verdad" y la "atención", en el marco de una teoría del conocimiento de carácter práctico. Se tratará desde entonces de un intento constante por articular las posiciones teóricas y las condiciones prácticas para acceder a un conocimiento "sin ilusión", sin engaños. En palabras de R. Kühn: "S. Weil desecha desde el principio una especulación que excluya las implicaciones sociales de una teoría crítica del conocimiento" (25).

Para M. Sourisse, que también sitúa la producción weiliana de estos años en el ámbito de una filosofía de la percepción en su "S. Weil et la

tradition cartésienne", el progresivo alejamiento de Descartes por parte de nuestra autora, tras dedicar su memoria de licenciatura a interpretar su pensamiento, no significa negar lo que considera más valioso del método geométrico, esto es, su capacidad para proporcionar una primera lectura de la realidad que evite la distorsión subjetivista, ya que nada subjetivo o personal interviene en un razonamiento matemático (26). Así, B.C. Farron-Landry en "Lecture et non-lecture chez S. Weil", interpreta la utilización que hace S. Weil de la imagen cartesiana del "bâton de l'aveugle" en sus primeros escritos, como un momento necesario en la búsqueda de un modelo de conocimiento que impida, antes que nada, la proyección deformante del sujeto sobre el objeto (27). Esta inicial forma de percibir lo real, dejando que "el objeto sea", será superada por otras lecturas que permitirán captar el sentido de la realidad que una primera lectura no es capaz de suscitar. Como indica Sourisse, el análisis de Lagneau y Alain de la percepción es aceptado por Weil en la medida en que es un excelente ejercicio para descentrarnos, para renunciar a la propia perspectiva y abrirse al mundo (28).

La conjunción entre aspectos de clara resonancia fenomenológica y otros con fuertes connotaciones cartesianas, que se da confusamente en los escritos de este período, es heredera de la difícil síntesis que pretende la "escuela de la percepción" del modo que ha descrito, cifrándose a Lagneau y Alain, S. Pétrement en su interesante contribución, "Rémarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine" (29). Lo que aparece ya como un rasgo propiamente weiliano, todavía limitado a algunas sugerencias poco coherentes, es el

deseo de encontrar un tipo de relación con lo que no es uno mismo en el que desaparezca toda imposición de carácter subjetivista, asumiendo con radicalidad las exigencias teóricas y prácticas que de ello se derivan. Volviendo a las consideraciones de R. Kühn, vertidas en este caso en su trabajo, "Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil", en este análisis filosófico precoz se encuentra la misma realidad transparente que la buscada más tarde por S. Weil con ayuda de un lenguaje más teológico y platónico. Lo que debe morir del lado de la cosa sensible para que devenga el objeto-belleza es yo mismo, esta "existencia imaginante" (30).

Aunque reconozcamos cierta prefiguración en este momento de lo que será el cuerpo de la filosofía weiliana, y con ello empecemos a despejar la incógnita, planteada en páginas anteriores, de la continuidad o ruptura en la evolución de la autora, hay que hacer hincapié en la vinculación todavía estrecha con Alain, que se irá atenuando a lo largo de esa evolución, pero que determinará algunas de las contradicciones más patentes de la obra de S. Weil, vistas por algunos como clave de su propio inacabamiento. En esta cuestión ha insistido particularmente Del Noce en su conocida aportación crítica, "S. Weil interprete del mondo di oggi", y alguno de sus directos seguidores como Laurenti en "Alain e il pensiero di S. Weil". Años antes, otros intérpretes, entre los que cabe citar a S. Pétrement y Ch. Moeller, habían puesto el énfasis en este punto.

Como es sabido y nos recuerda D. Canciani, dentro de esa idea de *philosophia perennis* que comparte S. Weil, Alain "consideraba verdaderas las doctrinas filosóficas que comportaban la 'voluntad' de

actuar bien" (31). Deber y voluntad eran conceptos básicos inculcados a sus discípulos por el maestro que admiraba a un tiempo a Kant y a Descartes. En el artículo de Pétrement, "Sur la religion d'Alain avec quelques remarques concernant celle de S. Weil" (32), observamos que para Alain lo verdadero en la religión es ante todo la moral; frente a la religión de la naturaleza y de la sociedad, opone la religión del espíritu, pues el máximo error es confundir la religión con el poder, con la fuerza (33). En Alain se da una religión del hombre que se trasciende a sí mismo, en la que la primacía de la libertad excluye la intervención de la gracia sobrenatural, porque sólo la voluntad libre dirigida al cumplimiento del deber conlleva la propia liberación. Si el hombre no es libre, no existen deberes; la presencia de Dios puede destruir la moral pues debe impedir el cumplimiento del deber por el solo deber (34). En la órbita kantiana, Alain piensa que la certeza moral no tiene necesidad de fundamento metafísico; "Así, está bien lejos de pensar como Nietzsche que, si la metafísica cristiana no es admitida, la moral cristiana debe caer al mismo tiempo. La moral cristiana es la moral, el hombre evangélico es el hombre honesto, y la moral es inmediatamente cierta. La moral es para él, sin ninguna duda, la verdad de la religión" (35).

El moralismo de Alain, su concepción de una religión como en Kant dentro de los límites de la pura razón, comporta lo que Del Noce considera la esencia del anticlericalismo: "El pensamiento de Alain expresa perfectamente las antinomias del pensamiento anticlerical. Por una parte, la exigencia de salvaguardar la autonomía moral le lleva a rozar el ateísmo, pero, por otro lado, también el ateísmo debe ser rechazado porque amenaza con llevar

irrevocablemente al culto del poder mundano. Por tanto, la vía que sigue es un programa para liberar la idea de Dios de todo atributo de poder... De aquí se deriva la valoración totalmente negativa de la Biblia, y el consiguiente juicio sobre el cristianismo pervertido por haber acogido la visión bíblica". Del Noce continúa describiendo el pensamiento de Alain y transcribiendo sus propias palabras cuando afirma: "...El cristianismo ha conservado ingenuamente la idea bíblica de Dios como creador y gobernador del mundo, idea en el fondo contradictoria con su moral... 'los poderes han sabido apropiarse de la nueva doctrina' y 'aliar la religión al orden de la fuerza: la historia política de la Iglesia no se explica de otra forma'. Antiteologismo -concluye Del Noce- y en definitiva repeticiones y variaciones del tema del 'virus teológico' que amenaza la moral" (36).

Este largo párrafo que hemos tomado de Del Noce creemos que refleja con gran exactitud la postura de Alain en el terreno religioso, y si nos hemos detenido en ella es porque tiene una influencia en S. Weil muy superior a la que a primera vista pudiera pensarse. Aunque la interpretación de la obra weiliana realizada por Ch. Moeller nos parezca desproporcionada en líneas generales, no deja de ser reveladora su opinión acerca de la impronta de la concepción del maestro, y de toda la formación intelectual recibida, en el núcleo de dicha obra. Para Moeller, el antisemitismo de Alain, que a su vez hereda de Lagneau, unido a los módulos racionalistas y al universo de la geometría que acogiera fácilmente el genio estético y matemático de S. Weil, repercutieron en su pensamiento de forma tan profunda que produjeron un efecto casi paralizador en su evolución (37). Igualmente Del Noce atribuye a la posición alainiana

que hemos recogido una influencia decisiva en la incapacidad de S. Weil para culminar el desarrollo de su obra, en el sentido que el autor italiano consideraría más lógico a partir del momento en que se reconoce la necesidad en el hombre de lo sobrenatural y se trata de superar el moralismo recibido haciendo ceder la voluntad ante la "espera" y la libertad ante la gracia (38). Sin embargo, la evolución no se produce en este sentido, ya que permanecen "motivos alainianos, fundamentalmente de carácter racionalista y en contradicción con la afirmación de lo sobrenatural. Estos constituyen, por así decir, un bloqueo que conduce a ver la historia del cristianismo como un desvío por la doble influencia hebraica y romana. El menosprecio de la Biblia, la condena radical de la romanidad, la incomprensión de la tradición del pensamiento católico son temas estrechamente conectados, en razón de este origen, en la obra de Weil" (39).

Sin duda, todos estos elementos se dan efectivamente en la obra weiliana y muestran una vinculación con Alain, sobre todo con la formación filosófica por él proporcionada, que persiste hasta en los momentos en que se produce un sustancial despegue por parte de la autora, asumiendo una forma de pensar integrable en las corrientes contemporáneas, lejos de la mentalidad postkantiana que domina en Alain. Lo que nos parece más discutible es la tendencia en estos intérpretes a desconocer el valor que la irregularidad de la evolución weiliana tiene en sí misma, justamente por el hecho de no desembocar en ninguna de las soluciones habituales y quedar al margen de cualquier doctrina o ideología (40). Pero no estamos en condiciones de analizar este punto, ya que lo que ahora nos interesa únicamente es dar cuenta de la

importancia de Alain en la gestación del pensamiento de Weil, y sólo por esta razón nos hemos permitido adelantar rasgos del mismo que posteriormente estudiaremos con detenimiento.

### 3. Relación en el plano socio-político.

#### 1) Rasgos característicos de la concepción de Alain.

Siguiendo con los aspectos de la temática aliniana que se reproducen inmediatamente en la concepción de S. Weil plasmándose en su producción y en su actividad, hemos visto que la razón de fondo del anticlericalismo comentado es el rechazo de todo lo que se reduce al espíritu de poder, de todo lo que significa imposición por la fuerza en cualquiera de sus manifestaciones. Sin duda, las dimensiones de este rechazo, presentes en las diversas facetas de la obra weiliana y en su actitud invariable al lado de los vencidos, son las marcas directas del encuentro con Alain, aunque no olvidemos que dicho encuentro fue favorecido por una tendencia previa en nuestra autora según señalamos. Este rasgo de la doctrina alaniana fielmente asumido por S. Weil, que se sitúa en el interior de su problemática religiosa, tiene una proyección singular, como es fácil suponer, a nivel socio-político en sus aportaciones más difundidas (41).

Ya en páginas precedentes manifestamos nuestra intención de no extendernos en la descripción de la biografía de Alain y de referirnos sólo muy sucintamente a su pensamiento, en la medida de lo imprescindible para entender la relación con S. Weil. Por lo que respecta a los aspectos biográficos, nos mantenemos en aquella actitud de remisión a las obras que los han abordado o a la propia de Alain, *Histoire de mes pensées* (1936), (1942), aunque seamos conscientes de la importancia de dichos aspectos a la hora de estudiar la dimensión socio-política de un autor que puede afirmar: "Se dirá que es demasiado artificial separar los pensamientos de las acciones; quiero decir enseguida que no ha habido nunca en mí tal separación" (43). Y de aquí precisamente se deduce una coincidencia patente con S. Weil, pues como ha mostrado R. Sibley en el artículo elocuentemente titulado, "Emile Chartier militant politique, précurseur d'Alain penseur politique": "todo pensamiento político de Alain tiene su origen en lo que él llamaba su estado de 'révolté'. Son las reacciones de Emile Chartier ante los acontecimientos políticos las que le llevan a escribir y a convertirse en Alain" (44). Sin duda, algo semejante puede decirse de nuestra autora (45), y seguramente es esta razón la que ha inspirado el título de una de las obras que más hemos consultado, la de D. Canciani, *S. Weil prima di S. Weil* (1983).

Resumiendo al máximo, un repaso de la actividad política de Alain nos trasladaría a su colaboración en "La Société Républicaine d'Instruction" a finales del siglo pasado, donde se materializa su convicción en la necesidad de una educación popular de signo democrático y laico



semejante a la de todos los programas republicanos del s. XIX. Años después participa activamente en el proyecto reivindicativo y obrerista de las *Universités Populaires*, que aparece ligado al famoso *affaire Dreyfus*, al que Alain se adhiere para mostrar que el poder militar constituye un peligro permanente para la República y la democracia. A partir de aquí, Alain, todavía E. Chartier, se convierte en cronista político del periódico *La Dépeche de Lorient*, experiencia periodística sin la cual, como él mismo manifestará, no hubiera llegado a ser escritor. La actividad política de Alain continúa en la campaña electoral de 1902 al lado del candidato L. Ricard, cuyo programa típicamente radical, a pesar de no formar parte del Partido, se distinguía tanto del radicalismo moderado como del socialismo. El temor de una posible vuelta al poder de la derecha es el que anima a Alain a participar decididamente en la defensa republicana, pero la intervención directa en la política electoral le hace ver que tal política impide el intercambio real de ideas y acaba sometiendo a la mecánica del poder. La militancia de la juventud será la base en que se asentará el Alain profesor y escritor por todos conocido, que, desde su llegada a París, encauzará su preocupación política, muy acentuada en la Guerra del 14, vertiendo sus opiniones en diversos órganos de difusión y en sus *Propos* (46), e impulsando en sus discípulos su propio espíritu de rebelión y compromiso.

Para entender el significado de la contribución de Alain a la filosofía política puede servir de introducción la opinión de uno de los máximos especialistas en el tema al menos en el ámbito italiano: nos referimos a S. Solmi, el autor de *Il pensiero di Alain* (1976), que reduce su "radicalismo"

a la transposición " en términos de pacífico moralismo y de juego intelectual, de algunas instancias profundas y tradicionales del mundo pequeño-burgués y campesino" (47). D. Canciani, partiendo de la obra de Solmi, nos proporciona en pocas líneas una visión más clara de lo que es a grandes rasgos la actitud de Alain: "Alain es grande sobre todo cuando se levanta contra, cuando rechaza, cuando juzga el poder. Su radicalismo es esencialmente de carácter defensivo; es contra el Estado, contra la Iglesia y todas las Iglesias, sobre todo contra la guerra, en definitiva, contra el poder allá donde se manifieste. Por consiguiente, el deber fundamental que incumbe a todo ciudadano es el de actuar una especie de contra-poder, o mejor, de constituir un dique al poder, controlando incansablemente a aquellos que lo detentan" (48). En este sentido muchos otros intérpretes coinciden en señalar esta postura "contra", esta resistencia al poder, como la característica definitoria del pensamiento alainiano (49), en el marco de un individualismo, que, según J. Fontanet, "tiene más una significación moral, manteniendo la afirmación del valor superior de la igualdad y la libertad, que una eficacia práctica" (50).

Aquí debemos situar una cuestión compleja que plantea la doctrina política de Alain y que tiene una influencia indudable en S. Weil: se trata del llamado contrato anti-social, al que A. Moulakis dedica un apartado en su libro *S. Weil Die Politik der Askese* (1981). Según Alain: "Todo movimiento democrático se eleva contra las reacciones del Gran Animal -concepto platónico muy utilizado también por S. Weil que representa lo colectivo en su acepción más negativa-, y tiende a contrarrestar la asociación natural, digamos el organismo social, por una especie de

contrato llamado por error contrato social, pues es un contrato anti-social" (51). En la perspectiva alainiana sólo el pensamiento individual puede resistir a la tiranía de la opinión colectiva; el individuo contra el cuerpo colectivo es el eterno combate, el fundamento de la democracia (52). Como puede leerse en el ensayo "La conception de la démocratie chez Alain" de M.T. Sur, esta concepción es "más bien negativa, puesto que el esfuerzo democrático estará dirigido por completo no a la toma de decisión por los propios ciudadanos, sino contra los abusos de poder de sus dirigentes" (53). Se plantea el paso de una concepción positiva de la democracia, como facultad de decidir, a una concepción negativa, como facultad de impedir. De ello podemos extraer dos consecuencias: por una parte, que la democracia supone el control de los poderes, y por otra, que la democracia reposa en la virtud de los ciudadanos.

En cuanto al primer punto, el control de los poderes como esencia de la democracia, en Alain el control se dirige tanto a los poderes fácticos como a los poderes públicos, que se colocan en una zona intermedia entre el poder efectivo y el verdadero y único poder democrático, el poder del pueblo soberano del que son una emanación (54). Pero las continuas variaciones e imprecisiones en la formulación concreta de los sistemas de control y en la articulación de los tres poderes clásicos aportan nuevos datos para ratificar la inconsistencia de las propuestas alainianas, y para pensar que se reducen a la simple proyección en el terreno socio-político de su reflexión ética antes esbozada. La primacía en la preocupación de Alain la tiene, sin duda, la segunda exigencia de una democracia auténtica: la presencia de ciudadanos libres e iguales capaces de actuar esa

especie de contra-poder, esa oposición-resistencia que evitará cualquier riesgo totalitario.

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

En efecto, Alain propugna un modelo de sociedad descentralizada, basada en una organización del trabajo de tipo artesanal y campesino, que atienda a la satisfacción de las necesidades elementales, en una especie de "democracia frugal, rústica, enemiga del lujo, del derroche y de la rapidez...", según la caracterización de Sur (55). El parentesco entre este modelo y el mutualismo proudhoniano, que hace del taller la "unidad constitutiva" de la sociedad, ha sido puesto de relieve por Ph. Dujardin para mostrar el carácter reaccionario de un reformismo que es fiel reflejo de condiciones socio-económicas en vías de extinción (56). Otras interpretaciones insinúan sin embargo su proximidad con las propuestas actuales de los movimientos alternativos. En cualquier caso, este modelo casa fácilmente con la defensa que hace Alain de los sindicatos y su crítica a los partidos políticos por considerar que tienden, como toda forma de poder, a su propia fortificación y extensión buscando la unidad de doctrina y no el pensamiento auténtico (57). Este planteamiento incierto de una democracia que trata de ser remontada a sus orígenes volverá a nuestra memoria cuando abordemos las propuestas políticas de S. Weil que dependen del legado de Alain.

Por lo que respecta al aspecto más elaborado de la obra alainiana en el que confluyen el resto de sus reflexiones, el referente a la formación cívica como motor de la democracia, la actividad descrita desarrollada por Alain en sus primeros años será continuada por algunos de sus escritos de mayor resonancia, entre los que destacan sus *Propos sur l'éducation* (1932). Antes que nada, Alain denuncia el papel "reproductor" de la división de clases que tiene la enseñanza al preparar a unos para funciones de organización y dirección, mientras que otros disfrutaban exclusivamente de una subcultura que no representa ningún peligro para el poder. Según manifiesta O. Reboul en "Alain philosophe de la culture", para Alain "la cultura para todos no es sólo un beneficio de la democracia; es la condición esencial para que una sociedad sea democrática" (58). La afirmación no puede ser más coherente, "si la democracia es el control efectivo y permanente del poder por el pueblo, es necesario que esté lo suficientemente informado, y, sobre todo, suficientemente formado para ejercer su derecho de observación; es necesario que disfrute de la misma cultura que los que le dirigen" (59). Alain está lejos de creer que la cultura es una ideología de clase, necesariamente represiva, que debe ser eliminada para acabar con la opresión; no se trata de propugnar la contra-cultura, sino de transmitir la herencia cultural a sus verdaderos destinatarios (60). Con ello, seguirá explicando Reboul, "el pueblo ganará dos cosas: en primer lugar, no continuar fascinado por las riquezas materiales, hechizado, drogado por la publicidad; después, ser capaz de controlar realmente los poderes, no ocupar su lugar sino interpelarlos desde su puesto" (61). El peor atentado a la cultura, el que impedirá efectivamente la existencia de ciudadanos libres e iguales, se encuentra, según

Alain, en el predominio de la mentalidad tecnocrática que prefiere técnicos competentes a espíritus libres; "la técnica no proporciona un saber sino un poder, y el poder corrompe porque no deja comprender" (62). La única resistencia real al poder está en el pensamiento, en el desarrollo de la capacidad de juzgar, en la formación de un criterio propio que oponer a la fuerza alienante de lo colectivo.

2). La herencia de Alain en la actividad y en los primeros escritos de la autora.

Leyendo estas consideraciones acerca de la concepción sociopolítica de Alain se tiene a veces la impresión de estar ante un comentario de las páginas de la obra weiliana que abordan estas mismas cuestiones. La continuidad de Weil respecto a Alain es en esta dimensión de su pensamiento tan patente que podría decirse que todos los aspectos a que nos hemos referido se encuentran presentes en la autora como el punto de apoyo de lo que será su propia contribución. Acudiendo nuevamente a las palabras de uno de los intérpretes que mejor ha captado la relación entre los dos pensadores, podemos decir con Del Noce que S. Weil empieza donde acaba el pensamiento de su maestro (64); nuestra autora hace suyas las propuestas alainianas, pero las desarrolla contrastándolas con las condiciones reales en que se inserta según el pulso de su propia experiencia.

En los años en que S. Weil está más próxima a Alain, antes de 1931, es constante su participación en

grupos y actividades en que también colaboran otros compañeros que reciben y comparten la doctrina alainiana, especialmente en su vertiente política. De los primeros escritos de la autora, algunos de los cuales ya han sido reseñados, un buen número surgen en este ambiente durante los años pasados en el instituto Henri IV y después en la Ecole Normale Supérieure, por la que en un breve espacio de tiempo pasarán intelectuales de la talla de P. Nizan, J.P. Sartre, R. Aron y C. Lévy-Strauss. Weil pertenece a una generación cuyo imperativo ético es comprometerse en la acción política, debatiéndose entre la rebelión individual y la revolución social, con una tendencia general de desorientación y oposición al poder. Es el ambiente que Lindemberg singulariza por un deseo común de "escapar de la jaula dorada del intelectual francés en 1930 y unirse al mundo real" (65); deseo que queda en la mayor parte de los casos diluido en la formación de una nueva élite de inconformistas de origen burgués, igualmente distantes de la vida cotidiana del resto de ciudadanos.

A pesar de la relación de S. Weil con esa especie de élite intelectual pretendidamente antiburguesa que se concentra en París en los años 20-30, su posición dista notablemente tanto de lo que se ha calificado de *intellectuel de parti* del tipo de Nizan, Politizer o Lefebvre, como de los llamados *compagnons de route*, entre los que suele citarse a A. France, R. Rolland, A. Gide o A. Malraux. Por otra parte, nuestra autora no se inclinó nunca ni por el anticonformismo del *Ordre Nouveau*, ni por la *Jeune Droite*, ni por el movimiento personalista que representaba el grupo de *Esprit* (66). Como muestra Dujardin, "atraída muy pronto por la izquierda revolucionaria y el marxismo, pero muy influida por el

pensamiento individualista de Emile Chartier, Simone Weil se relaciona con los grupos de extrema izquierda que se reclaman de la tradición política y sindical francesa, como los anarquistas y los sindicalistas revolucionarios, o de la lucha contra el estalinismo, como los trotskistas" (67). Desde el principio, su interés se centra en una acción sindical, libre e independiente de los partidos, fuertemente obrerista y preocupada por la formación individual y la elevación de los obreros, según recuerda Canciani en la misma línea. En este sentido, la autora declarará más tarde: "a los dieciocho años sólo me atraía el movimiento sindical" (68).

Ya los escritos de contenido socio-político del periodo universitario manifiestan esta tendencia a primar en la reflexión y en la acción lo relativo a la educación popular, como punto clave de un auténtico cambio social que alcance a erradicar las causas de la opresión. En ello no puede ser más evidente la influencia de Alain, coincidiendo en este punto con nuestra autora tanto en su actividad política de la juventud, según señalamos, como en su elaboración teórica a que acabamos de referirnos. Las inspiradas páginas que Weil dedica a analizar la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, y las claves para una posible superación de tal escisión, son preparadas por esta primera toma de contacto con los problemas obreros y sindicales, en un momento en que la temática alainiana es asumida por la autora de una forma espontánea, como el primer material con que interpretar la realidad.

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



el de proporcionar a la clase obrera una amplia formación en materia política, a través de conferencias sobre sociología y economía que abordaban cuestiones como la propiedad, el maquinismo o la historia del movimiento sindical. El ensayo de 1927, "Introduction à un Cours pour des Ouvriers", o el de 1930, "Sur une tentative d'éducation du prolétariat", reflejan en la escritura esta preocupación invariable en nuestra autora por colaborar con la clase obrera para que descubra los instrumentos de su propia liberación. En unas sugerentes frases difundidas por *L'Effort* en 1931, S. Weil afirma: "La superioridad acordada hasta aquí a los intelectuales, sobre los productores, por una convención que se ha considerado indispensable para el desarrollo humano, debe ser actualmente negada por completo. Pero esto no significa que los trabajadores deban rechazar la herencia de la cultura humana; esto significa que deben prepararse para tomar posesión de toda la herencia de las generaciones anteriores. Esta toma de posesión es la Revolución misma" (69).

Las palabras de S. Weil recuerdan inmediatamente la doctrina de Alain, y nos traen a la memoria las propuestas de los más relevantes militantes y teóricos del sindicalismo francés pertenecientes a la tradición libertaria, como Pelloutier o Pouget, continuadores de Bakounine y Proudhon, o como Sorel y L'Ecole Nouvelle (70). En esta tradición se fueron desarrollando en Francia diversos modelos de organización que ensayaban fórmulas posibles para hacer real la síntesis entre cultura y trabajo manual que el sindicalismo revolucionario propugnaba.

Siguiendo la clasificación de Canciani (71), el primer modelo, conocido como "Cercle d'amis" o "Amicales" se limitaba a la reunión de un grupo de jóvenes estudiantes interesados en "dar lecciones al pueblo", que enseñaban lo elemental como a sumar, leer y escribir. La segunda fase es la de las Universidades Populares, a las que prestan su colaboración intelectuales burgueses, generalmente radicales o radical-socialistas, que se ponen al "servicio del pueblo" difundiendo sus conocimientos con un cierto grado de condescendencia. El tercer modelo es el de las "Bourses du Travail", que fundara el propio Pelloutier, asignándoles la tarea de proporcionar al movimiento obrero la asistencia, el consejo, la formación y la inspiración necesarios para la acción (72). Según Durand, en el proyecto de Pelloutier, "las bolsas de trabajo debían asumir la educación moral, administrativa y técnica del movimiento obrero. Debían facilitar la colocación de sus miembros, jugar el papel de sociedades de socorros mutuos en caso de desempleo, cumplir tareas de enseñanza, crear bibliotecas, museos sociales, ser organismos de estudios económicos, estadísticos, consejos jurídicos, hacer funcionar instituciones de resistencia, como las 'caisses de grèves', o participar en la lucha contra proyectos de leyes considerados peligrosos para la clase obrera" (73).

En esta cita, que caracteriza con gran claridad el papel de las "Bourses du Travail", se observa la amplitud de cometidos asignados a las mismas desde su creación en 1887. En sus años de existencia estas organizaciones son un importante instrumento de reapropiación cultural y de revalorización del trabajo manual, aunque sufren algunas crisis que van suponiendo una progresiva

disminución de influencia en la vida sindical francesa. Sin embargo, a partir de 1923 en que aparece la primera "Université du Travail", y con la constitución del "Centre Confédéral d'éducation ouvrière" y de los "Collèges du Travail", se vuelve en cierta forma al espíritu de Pelloutier (74), como se verá cuando nos refiramos a la colaboración durante una larga etapa de Weil en la "Bourse" de Saint-Etienne, precisamente el lugar en el que en 1892 se fundara la "Fédération Nationale des Bourses du Travail".

Sin duda, este tercer modelo que promueven los sindicalistas revolucionarios es el que mejor se adecúa a las inquietudes de S. Weil ya en el periodo universitario, pues aquí comienza a dar muestras de un decidido "obrerismo" en su sentido más radical, "tanto porque quiere una cultura enteramente fundada en el trabajo, como porque quiere que el conocimiento y la praxis obrera informen hasta transformar por completo la sociedad" (75). La vinculación de nuestra autora con el sindicalismo revolucionario, a la que nos referiremos en adelante, si bien es claro que guarda una estrecha relación con las ideas alainianas antes expuestas, es también evidente que responde a objetivos y preocupaciones que distan mucho de los de Alain.

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

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

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

Más tarde veremos las razones por las que la autora proclama reiteradamente la "no-intervención" y rechaza la guerra en cualquier situación; bastará la lectura de escritos weilianos del tipo de "Réflexions sur la guerre", "Non-intervention généralisée" o "Ne recommençons pas la guerre de Troie", para comprender el alcance del pacifismo de Simone Weil anterior a 1939. Las ideas que verán la luz en dichos escritos fueron madurando en el contacto con diversos grupos de orientación antimilitarista que nuestra autora

frecuenta desde 1927, año en que empieza a colaborar con la *Volonté de paix* reclamando el desarme general y la cesación de toda industria de guerra. La *Volonté de paix* representaba una tendencia crítica respecto a la *Ligue de Droits de l'Homme*, que S. Weil asume al exigir a esta organización una actividad más decidida en favor de la paz y los intereses del pueblo. En este sentido afirma que la *Ligue* "no debe ser imparcial entre el pueblo y los poderes, sino que debe, sorda a los argumentos de los gobiernos, apoyar sistemáticamente al pueblo, y combatir sistemáticamente a los poderes, sean los que sean" (76). En una línea semejante, Weil intenta trabajar para el *Service Civil*, que había sido creado para reemplazar al servicio militar o, al menos, serle subsidiario acogiendo a los objetores de conciencia. La imposibilidad de realizar una tarea de las que proporcionaba esta organización pacifista por su condición de mujer no le impide escribir un interesante artículo sobre la relación entre trabajo y paz titulado precisamente: "Réflexions concernant le Service civil". S. Weil resume esta relación cuando anota: "La idea que niega la guerra, es la idea de que el individuo humano es lo que hay en el mundo de más alto valor. Afirmar esta idea y condenar absolutamente la guerra en una misma cosa... Yo sólo puedo conocer el valor del individuo humano en tanto que experimento mi propio valor, y yo sólo experimento mi propio valor en tanto que actúo. Sólo el trabajo es pacificador" (77).

De este texto de 1928 se deduce el primer motivo que impulsa el pacifismo de Weil, y cómo en cualquiera de sus contribuciones la reflexión sobre el trabajo juega un papel central. Ambas preocupaciones son compartidas por otros intelectuales de la época

que, como dijimos, pertenecen o están cercanos al Partido Comunista Francés mientras mantienen actitudes completamente alejadas del comportamiento habitual del pueblo. Como constata L. Cavani, S. Weil dista mucho del tipo de intelectual que se hace "militante para acumular experiencias literarias o hacer de megáfono a la divulgación de una línea general" (78). El testimonio de S. de Beauvoir es muy significativo a este respecto cuando recuerda en sus *Memorias* su encuentro con nuestra autora: "Simone Weil deambulaba por el patio de la Sorbona escoltada por una banda de antiguos alumnos de Alain; tenía siempre en un bolsillo de su chaqueta un número de *Libres Propos* y en el otro un número de *L'Humanité*. China acababa de ser devastada por el hambre, me habían contado que al conocer esta noticia ella había llorado... No sé cómo se entabla la conversación; S. Weil declara con un tono tajante que sólo una cosa era hoy importante en la tierra: la Revolución que daría de comer a todo el mundo. Yo contesté de forma no menos terminante que el problema no consistía en proporcionar a los hombres esta suerte, sino en encontrar un sentido a su existencia. Ella me miró de arriba a abajo y me dijo: 'se nota que no has pasado nunca hambre'" (79).

Una vez más, S. Weil manifiesta la inmediatez de su adhesión a las víctimas de la opresión, consciente de que la comprensión de la situación real sólo es posible a quienes se insertan en esa situación sufriendola en sí mismos, y no a quienes se limitan a construir teorías desencarnadas, falseadas por la ausencia de un conocimiento ligado a la experiencia. De esta convicción primera, que alcanza a todos los niveles de su obra según ya hemos comenzado a constatar, procede la resolución de Simone Weil de experimentar las condiciones de vida de aquellos que

en este momento padecen con mayor intensidad la violencia y la explotación: el proletariado industrial desarraigado, cuya condición asume en 1934. De aquí procede también su principal acusación a los teóricos de la revolución, que crean un sistema cerrado de explicación de la realidad con una formulación en la que el pueblo no puede reconocerse por ser ajena a sus auténticos problemas a resolver en la propia situación en que se plantean. Para nuestra autora, como señalamos en páginas anteriores, nada es peor que la huida o la evasión del mundo real, y a esto conduce, en muchas ocasiones, el proyecto revolucionario, cuando, como "para los héroes de Malraux, la revolución es exactamente lo que era la religión para Pascal, un medio de perder la conciencia de la nada de la propia existencia. Hay que preguntarse seriamente a sí mismo -continuará diciendo S. Weil- si la acción revolucionaria cuando surge de tal fuente, tiene un sentido. Si se trata de huir de sí mismo es más simple jugar o beber... No se puede ser un revolucionario si no se ama la vida... La revolución es una lucha contra todo lo que obstaculiza la vida. Tiene sentido como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. De una manera general nada tiene valor cuando la vida no lo tiene" (80). Más adelante estudiaremos con detenimiento los diversos puntos de la crítica weiliana a la idea de revolución, que se convierte en el auténtico opio del pueblo cuando sustituye el papel consolatorio que para muchos representa una falsa concepción de la religión. Acudiendo a las palabras de A. Marchetti, vemos que para nuestra autora, "la acción y la reflexión tienen la marca de la tensión originada por un deseo de cambiar las condiciones de existencia y por una voluntad de adhesión perfecta a la realidad para no

caer en vanas esperanzas fabricadas por nuestra  
imaginación" (81).



### III. EL ANALISIS DE LA OPRESION: PRECEDENTES Y DESARROLLO.

#### 1. Obrerismo y sindicalismo en los inicios de la reflexión sobre el trabajo manual.

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

Trostski. B. Souvarine, próximo a la autora durante toda su vida, había sido expulsado del P.C.F. en 1924, el mismo año de la exclusión de P. Monatte y A. Rosmer (82).

En 1931, S. Weil llega a Puy, su primer destino como profesora Agregada de Filosofía en el instituto femenino; los dos cursos siguientes, hasta el inicio de su experiencia obrera en 1934, desarrollará su actividad profesional en Auxerre y Roanne. Estos años serán, según muestra Dujardin, los de mayor coherencia entre su práctica militante y la ideología a que se remite (83). No vamos a entrar en consideraciones sobre la peculiaridad de la enseñanza de Weil, por otra parte muy semejante, como advertimos, a la de Alain, ni en la multitud de anécdotas que reflejan sus pésimas relaciones con la administración de los institutos por los que pasa, y que determinan el traslado obligatorio de Puy y la supresión de la clase de Filosofía en Auxerre. Sólo nos referiremos brevemente, por la gran expectación que despertó en su momento y por ser fiel reflejo del comportamiento de la autora en los años en que era conocida como la *Vierge rouge*, al llamado *affaire S. Weil*, que se produjo en 1931.

Este asunto puede resumirse constatando la participación de Weil en las manifestaciones de los parados ante el Ayuntamiento de la ciudad en pro de unas reivindicaciones mínimas. Ante las críticas aparecidas en los periódicos locales y ante la desaprobación oficial, la autora contesta irónicamente en un texto titulado "Une survivance du régime des castes": "La administración universitaria...está aún en el régimen de castas. Hay gentes a las que un profesor de Instituto puede frecuentar en lo secreto

de una habitación cerrada, pero a las que no puede dar la mano ante los padres de los alumnos en la plaza Michelet. ¿Acaso son banqueros, sospechosos, políticos estafadores, antiguos gobernantes culpables de haber sacrificado sin razón vidas humanas?. En absoluto. Son trabajadores a los que la crisis industrial prohíbe el ejercicio de su oficio y que se reducen a picar piedra por un sueldo irrisorio. Pedimos a la administración un reglamento preciso que indique exactamente en que condiciones cada categoría del cuerpo de enseñanza tiene derecho a frecuentar a los miembros de tal capa social (84).

Para compaginar con la actividad profesional, a su llegada a Puy, S. Weil se dirige por consejo de Monatte a los militantes de *La Révolution Prolétarienne* de la región, y en especial a U. Thévenon y P. Arnaud, con los que trabaja impartiendo regularmente cursos en la *Bourse du Travail* de Saint-Etienne, que se organizaba y cumplía las funciones arriba descritas, definida por Thévenon como "un círculo de estudios sindicalistas que agrupaba a un equipo de militantes sólidos en vistas...a estudiar las condiciones de la emancipación obrera" (85). Su participación en el grupo de la *Révolution Prolétarienne* se deja ver igualmente en su colaboración en la revista del mismo nombre que dirigían Monatte y Louzon. Entre octubre de 1931 y febrero de 1937, nuestra autora publica aquí siete artículos y una carta; son los años en que, según comentamos ampliamente con anterioridad, los escritos weilianos alcanzan una mayor difusión, y en que aparecen directamente vinculados a la situación vivida por la autora.

Las actividades desarrolladas en la *Bourse du Travail* de Saint-Etienne son el correlato de las opiniones de S. Weil sobre la educación popular y la auto-emancipación de la clase obrera, en la línea de las propuestas sindicalistas-revolucionarias y en oposición a lo propugnado por el Partido Comunista (86). En efecto, según afirma G. Leroy en su artículo "S. Weil et le parti communiste": "El Partido Comunista era muy crítico respecto a este tipo de empresas por estimar que la prioridad debía ser otorgada a la lucha de clases. Por otra parte, él se presentaba como el detentador de la verdad histórica que le correspondía difundir en las masas" (87). Para nuestra autora era, por el contrario, prioritaria la revalorización de la cultura obrera y el trabajo manual sobre la organización y el combate políticos. Como es sabido, las dos grandes corrientes del sindicalismo europeo, la marxista y la soreliana, se oponen en este punto, sobre todo desde el momento en que predomina en la primera la concepción leninista que subordina la acción sindical a la acción política. El sindicalismo revolucionario, al que Sorel había dado su fundamento teórico, se había ido apartando progresivamente de su origen marxista, al ritmo en que en el campo comunista, tras la victoria de la revolución bolchevique y de la creación en 1919 de la III Internacional, se imponía la tesis de la sumisión de los partidos a las directrices de la Comintern y la consideración del sindicato como correa de transmisión del partido. S. Weil asume la distancia que separa al sindicalismo revolucionario de la tendencia centralista en el movimiento obrero iniciada por Lenin y degenerada en el proceso estaliniano de burocratización. Nuestra autora, junto a los miembros de la *Révolution Prolétarienne*, denunciará contundentemente tanto la forma en que la

Internacional Comunista pretende dirigir el crecimiento de la revolución mundial como su consiguiente desprecio a la función propia e independiente de los sindicatos.

En la definición de G. Baglioni, el sindicalismo revolucionario representa "una de las tendencias recurrentes de toda acción sindical: pasar de la tutela parcial y cotidiana de los trabajadores a su emancipación revolucionaria, considerar como adversario no sólo al capitalismo sino a todo el Estado, colocarse directamente en antagonismo con los partidos políticos, considerar solamente el sindicato como el verdadero representante del obrero en cuanto asalariado" (88). En esta línea se manifiesta nuestra autora en un artículo publicado por *L'Effort* en enero de 1932, diciendo: "La experiencia ha mostrado que un partido revolucionario puede, según la fórmula de Marx, apoderarse de la máquina burocrática y militar y no destruirla. Para que el poder pueda pasar efectivamente a los trabajadores, estos no deben unirse por el lazo imaginario que crea la comunidad de opiniones, sino por el lazo real que crea la comunidad de la función productiva" (89). El sindicato, basado en la unión que determina la función productiva, es el lugar posible para la auto-emancipación del proletariado, partiendo del reconocimiento de la división social entre productores y no-productores, entre trabajo manual y trabajo intelectual, y de la necesidad de acabar con tal escisión a través de una nueva concepción del trabajo que implica un cambio a nivel técnico más que político, como estudiaremos detenidamente.

La primacía acordada al sindicato y el correlativo rechazo de los partidos políticos, que se

da en Simone Weil como parte del legado de Alain y en consonancia con los sindicalistas de la *Révolution Prolétarienne*, se une, al igual que en ellos, a un conjunto de reivindicaciones que conforman sus diferencias respecto al Partido Comunista Francés, del que muchos habían sido expulsados. Se trata de hacer reales una serie de exigencias sin las cuales el sindicato se reduce a mero apéndice del partido, perdiendo su propia función no identificable, como veíamos, a la de una organización política. Las exigencias de unidad, democracia e independencia de los sindicatos se plantean en un momento en que la máxima debilidad del movimiento obrero está representada por la división sindical y el dominio de una burocracia en el sindicato que paraliza la acción reivindicativa e impide a los trabajadores la toma de conciencia de su papel en la sociedad. Precisamente, "el momento en que coincidiera para la masa de los trabajadores la conciencia de su lugar en la sociedad y la voluntad de cambiar esta sociedad sería inmediatamente seguido de la toma del poder por la clase obrera" (90), lo que no puede ocurrir sin la unión del proletariado, según escribe nuestra autora en el artículo, "Après la mort du Comité des 22".

Hacia 1919 la C.G.T. era la única confederación sindical obrera francesa; en noviembre de 1919 se constituye la C.F.T.C., y al final de 1921 la minoría revolucionaria forma la C.G.T.U. Desde estas escisiones se suceden diversos intentos de reunificación, entre los que destaca *la declaración de 2 de noviembre de 1930 del Comité de los Veintidós*, a que nuestra autora se refiere en el citado artículo. Ante el fracaso de su iniciativa, *los veintidós* desaparecen debilitando aún más la posibilidad de la unidad sindical, que, no obstante, continúan

reclamando los miembros de la *Révolution Prolétarienne*. S. Weil se mantiene fiel al principio de unidad sindical, como muestran sus numerosas referencias a esta cuestión; es significativa en particular su carta a E. Mounier ya en marzo de 1937, donde se pronuncia acerca de la conveniencia de que los miembros de la C.F.T.C. se integren en la C.G.T. (91).

Respecto a la necesidad de garantizar la democracia dentro del sindicato y la independencia del partido, la postura de la autora no puede ser más tajante, como se desprende de su trabajo junto a sus compañeros sindicalistas que en su mayoría habían entrado en la C.G.T., ya que al menos teóricamente esta organización propugnaba la neutralidad política de los sindicatos consagrada por la *Carta de Amiens de 1906*. S. Weil, por el contrario, se integra en un sindicato unitario, la "Federation Unitaire de l'Enseignement", único en la C.G.T.U. que se opone a la influencia del Partido. Entra en este sindicato, según sus palabras, "desplegando el estandarte de la oposición" a la M.O.R. ("Minorité Oppositionnelle Révolutionnaire"), que reunía a los partidarios de la subordinación de la acción sindical a las directrices del Partido Comunista. Desplegar el estandarte de la oposición consistía en apoyarse en los principios generales del sindicalismo revolucionario: el antiestatalismo, el antimilitarismo, el rechazo de toda simpatía por la política, la promoción de una moral de clase fundada en el respeto del trabajo; es también, para responder a los imperativos del momento, denunciar el estalinismo y el nazismo, oponer a esta doble amenaza el frente único, es decir... buscar formar, en todos los grados de la jerarquía social, organizaciones mixtas establecidas para un objetivo

determinado, y gracias a las cuales cada tendencia pueda proponer su táctica al conjunto de los obreros organizados" (92). La posibilidad de que cada "tendencia intervenga y exprese su punto de vista ante la tribuna", que S. Weil demanda constantemente, era ya casi inexistente en el seno de la C.G.T.U. al principio de los años treinta, como confirma su *Séptimo Congreso Nacional* al que Weil asiste y en el que tiene oportunidad de apreciar en qué medida cualquiera que no sea miembro o simpatizante del Partido Comunista está fuera de los sindicatos unitarios. G. Serret en *Le Syndicalisme dans l'Enseignement* recuerda que en este Congreso, "ni S. Weil ni Charbit pudieron tomar la palabra y les fue prohibido incluso distribuir una llamada a la solidaridad en favor de las víctimas de la represión hitleriana" (93). Después de esta experiencia, nuestra autora declara: "La C.G.T.U., degenerada desde hace tiempo, no tiene nada en común con una organización sindical. Es un simple apéndice del aparato de Estado ruso" (94).

## 2. Los escritos sobre la situación de Alemania en 1932.

La dependencia del partido comunista y del sindicato unitario respecto al Estado soviético es uno de los aspectos que con mayor frecuencia abordan los escritos weilianos, sobre todo a partir del viaje que la autora realiza a Alemania en 1932 para conocer los efectos en la clase obrera del ascenso del nacional-socialismo. Tras este viaje, la crítica al



estalinismo y al fascismo llenará las páginas de la obra de Weil pudiendo considerarse una de las primeras en denunciar algunos de los rasgos del poder totalitario. Según H. Abosch: "Sus análisis de la situación en Alemania son de una calidad extraordinaria y mucho mejores que la mayor parte de las opiniones de la época. Mientras muchos acunaban todavía esperanzas, ella predecía la victoria de Hitler y la caída del movimiento proletario alemán. Es muy provechoso leer estos artículos todavía hoy" (95). De estos artículos cabe destacar los siguientes: "Premières impressions d'Allemagne", y "L'Allemagne en attente", publicados en *La Révolution Proletarienne*, y una larga serie aparecida en *L'Ecole émancipée*, como "La situation en Allemagne. Le mouvement hitlérien", "La situation en Allemagne. Le Réformisme allemand" y "La situation en Allemagne. Le mouvement communiste allemand" (96).

Basta leer el título de esta serie de trabajos acerca de la situación en Alemania para descubrir los tres puntos principales de la descripción de tal situación por parte de nuestra autora. El rechazo radical del nazismo no puede sorprender si se tiene en cuenta la trayectoria y las líneas generales del pensamiento de Weil; tal vez, son más sorprendentes sus opiniones sobre el K.P.D. o sobre el S.P.D., aunque coincidan con la actitud generalmente crítica, respecto a comunistas y socialdemócratas, de los medios sindicalistas en que ella se mueve.

En cuanto al primer punto, el referente a la crítica del nacional-socialismo en los escritos weilianos sobre la situación alemana, hay que recordar que en el momento en que la autora llega a Alemania,

con la intención una vez más de conocer la realidad insertándose en ella, el nazismo era ya la primera fuerza política del Reichstag con 230 diputados. La impresión inmediata que se desprende de la vida cotidiana del pueblo alemán en este período, a juicio de S. Weil, es que, tal como resume G. Leroy en "La montée de l'hitlerisme vue par S. Weil", "el margen que separa lo privado de lo público tiende a reducirse al mínimo, y que no hay problema personal que no se plantee también en términos políticos" (97). Es, sin duda, la nota evidente del régimen totalitario que se avecina. Para nuestra autora, en contra de la interpretación mayoritaria de los marxistas en este momento, el nazismo posee caracteres específicos que lo identifican por sí mismo, no reduciéndose a una simple expresión de las fuerzas burguesas. De hecho, S. Weil considera las acciones pseudorevolucionarias llevadas a cabo por los nazis como un medio de chantaje a la burguesía para que acceda a una alianza que sin estas acciones no consentiría.

De la descripción de los acontecimientos vividos en Alemania en esta fase decisiva de su historia, S. Weil pasa a extraer sus notables consideraciones acerca de la convergencia de las sociedades tecno-burocráticas, que más adelante abordaremos. Las reflexiones weilianas sobre el significado de la política hitleriana alcanzarán su punto álgido cuando se integren en su análisis de la modernidad, viendo en Hitler la cima del desarraigo y la violencia. Por el momento, para conocer la opinión general de S. Weil sobre el tema en 1932 pueden servir estas frases recogidas en "Conditions d'une révolution allemande": "la fascinación del estado significa...ante todo y sobre todo destruir las organizaciones obreras, reducir al proletariado a un

estado amorfo, crear un sistema de organismos que penetran profundamente en las masas y que están destinados a impedir la cristalización independiente del proletariado. Es precisamente en esto en lo que consiste el régimen fascista. Así, todo se encuentra amenazado a la vez: no sólo la clase obrera, sino también todas las conquistas de la burguesía liberal y de forma general toda la cultura" (98).

El segundo punto de la aproximación de S. Weil a los problemas alemanes anteriores a la toma del poder por Hitler se centra en su acusación a los social-demócratas por no atajar el movimiento hitleriano, uniéndose al K.P.D. en un "frente único" que reagrupara a todo el proletariado alemán. Esta acusación es la otra cara de su crítica aún más rotunda al Partido Comunista Alemán y a la Tercera Internacional. G. Leroy, afirma que nuestra autora, en oposición a la opinión de la mayor parte de los observadores del momento, se muestra muy escéptica respecto a la capacidad de reacción de la izquierda alemana, denunciando con gran severidad a la social-democracia por su complicidad con el poder; para el S.P.D., dirá S. Weil, "se trata de evitar las formas agudas de la lucha de clases, de conservar la paz a cualquier precio" (99); "evitará, por consiguiente, durante todo el tiempo que pueda, el enfrentamiento directo tanto con el poder del Estado como con las bandas hitlerianas" (100). La superficialidad de las consideraciones weilianas acerca de la posición del S.P.D. es destacada por H. Abosch cuando se refiere al desconocimiento de la autora en cuanto a las diferentes tendencias que integran este partido (101). Leroy, sin embargo, ve en la perspectiva weiliana sobre la social-democracia un acierto ratificado por los sucesos posteriores (102).

En cualquier caso, el punto clave del análisis de Simone Weil es el que viene referido al papel jugado por el K.P.D. en la lucha contra el nazismo, por ser éste el partido que reclama para sí la tarea de emancipar al proletariado y acabar con la opresión. Como hemos repetido en diferentes ocasiones, nuestra autora mantiene una posición tan crítica respecto al Partido Comunista que durante estos años parece intentar desmarcarse del mismo en todos los terrenos de su actividad y de su reflexión. Seguramente, al igual que sus compañeros sindicalistas excluidos del Partido, es especialmente sensible a las contradicciones de quienes, representando ante las masas las esperanzas de su liberación, se subordinan al aparato burocrático de un Estado. Es esta, sin duda, la denuncia más clara de Weil al K.P.D. y la razón por la que lo cree incapaz de impedir el desastre que se avecina en Alemania. En este sentido escribe: "El partido comunista alemán, como todas las secciones de la Internacional Comunista, está orgánicamente subordinado al aparato de Estado ruso" (103); son palabras que reproducen casi exactamente las opiniones que conocemos sobre la situación de la C.G.T.U. en Francia. En la misma línea añadirá en otro texto: "Sería arriesgado afirmar que el partido comunista alemán, en tanto que organización, e independientemente de los sentimientos de las bases, es más revolucionario que la social-democracia" (104).

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

### **3. La denuncia del estalinismo y su vinculación con las posturas de Trotski y Souvarine.**

A partir de aquí, S. Weil desarrolla todo su análisis del estalinismo y del fracaso de la concepción marxista de Revolución, que estudiaremos a lo largo de las siguientes páginas cuando abordemos los grandes textos weilianos que superan el comentario de un acontecimiento histórico concreto. La firme convicción de nuestra autora en la imposibilidad de considerar el Estado soviético como un Estado obrero marcará su relación con algunos trotskistas y con

Souvarine, que en otro momento de nuestro trabajo mencionamos como aquellos que, junto a los miembros de la *Révolution Prolétarienne* tantas veces aludidos, más próximos estuvieron en esta etapa a Simone Weil.

Si bien el contacto con Souvarine fue amplio y duradero, el contacto de la autora con el propio Trotski fue meramente accidental, aunque importante para configurar su posición en lo que concierne al régimen soviético. A la vuelta de su viaje a Alemania se refiere a Trotski, afirmando: "He perdido en Alemania todo el respeto que experimentaba aún a mi pesar por el Partido Comunista. El contraste entre sus frases revolucionarias y su pasividad total es demasiado escandaloso... En la actualidad pienso que todo compromiso con el Partido, toda reticencia en las críticas, es criminal. El mismo Trotski me parece actuar con una timidez que le da una parte de responsabilidad en los crímenes de la Tercera Internacional en Alemania" (105). Simone Weil lamenta que un revolucionario como Trotski siga pensando que bajo Stalin existe un "Estado obrero" todavía en régimen de transición, pues, según su punto de vista, "la perspectiva por la que el régimen estalinista constituiría una simple transición, hacia el socialismo o hacia el capitalismo, aparece igualmente arbitraria. La opresión de los obreros no es evidentemente una etapa hacia el socialismo" (106). Se trata, por el contrario, de un sistema destinado a durar, con características y fines propios. Como en el caso del nacional-socialismo, también aquí la historia futura mostrará la agudeza de los análisis weilianos. Por su parte, como es sabido, Trotski critica con gran agudeza la degeneración autoritaria y burocrática del estado soviético y la concepción de que la revolución socialista puede alcanzar su cumplimiento

dentro del marco nacional, pero en estos años, en oposición a muchos de sus seguidores, mantiene todavía que el régimen estalineano es una pausa "repugnante" en el proceso de transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista, y no un nuevo sistema de opresión y explotación, y que por tanto hay que defender la Unión Soviética como "estado obrero" aunque todavía "no socialista".

La vinculación de la autora con partidarios de Trotski es frecuente en los inicios de los años treinta, cuando se busca una colaboración entre los que continúan creyendo en la necesidad de acabar con la explotación e instaurar un nuevo sistema político y económico, pero permanecen al margen de la Internacional Comunista. En la *Coférence d'unification de abril de 1933*, que reúne a comunistas independientes, trotskistas y personas sin adscripción política determinada, el círculo en que se integra Weil adopta una declaración, probablemente redactada por ella, en la que, en oposición a la ortodoxia trotskista, manifiestan que "les parece imposible considerar al Estado ruso actual, en el que no subsiste ninguna de las formas políticas o económicas del control obrero, como un Estado de trabajadores que se encamina hacia la emancipación socialista... Consideran que la Tercera Internacional ha dejado de representar al comunismo según la definición de Marx... Para ellos, el deber actual de los militantes conscientes consiste en romper moralmente con la Tercera Internacional burocrática... La formación de una nueva organización revolucionaria en el plano nacional e internacional representa, no una perspectiva inmediata y actual, sino una perspectiva histórica a la que conviene orientar desde ahora el esfuerzo de aclaración, estudio y propaganda" (107).

S. Weil tuvo la oportunidad de exponer estas mismas ideas a Trotski en su encuentro en casa de la autora cuando Trotski pasó por París; antes había coincidido con León Sédov al que había ayudado introduciendo propaganda trotskista en Francia. La posibilidad de una influencia de S. Weil sobre Trotski en la fundación por éste de la Cuarta Internacional ha sido apuntada por algunos intérpretes, como S. Pétrement que señala una relación directa entre la reunión con miembros de diversos partidos, especialmente del S.A.P., en casa de nuestra autora y dicha fundación (108), pero es un punto para el que carecemos de elementos que nos permitan hablar con certeza y que parece demasiado aventurado.

En sus consideraciones sobre el Estado soviético y la burocracia, al tiempo que en sus desavenencias con Trotski a pesar del acuerdo en algunos aspectos, S. Weil se aproxima a B. Souvarine, (seudónimo de Boris Lifschite, Kiev, 1985) uno de los fundadores del P.C.F., uno de los mejores conocedores de la realidad soviética en contacto con Lenin desde 1913. Desde su colaboración en el *Cercle Communiste Démocratique* (109) y *La Critique Sociale* (110) y hasta su insistente ayuda a Souvarine para que pudiera publicar su libro sobre la historia de la Revolución rusa (111), S. Weil no deja de estar vinculada a este hombre fundamental en la historia política, a pesar de no haber contado con el reconocimiento merecido.

La posición de Souvarine es clara si atendemos a la breve síntesis que nos ofrece H. Abosch: "Souvarine -contrariamente a Trotski que oponía el bolchevismo leninista al de Stalin-calificaba el comunismo soviético de dogmática estéril al carácter puramente ruso. Souvarine pensaba que este



último había podido resolver bien algunos problemas en Rusia, pero que era inutilizable en otros países, sobre todo en Europa occidental. E, incluso en Rusia, el bolchevismo sería incapaz de instaurar una sociedad socialista libre" (112). M. Surya caracteriza con mayor precisión la postura del creador de *La Critique sociale* al principio de los años treinta, afirmando: "Nadie escapa a la crítica de Souvarine. Ni Lenin, de cuya sinceridad no duda, pero del que también dice que era 'fanático y limitado'; ni la Rusia soviética de la que declara que no es ni burguesa ni proletaria, sino burocrática (es a él a quien se debe la fórmula 'la dictadura del secretariado'); ni los intelectuales, estos 'ortodoxos que se conforman con fórmulas culturales', y con un 'ersatz de marxismo'; ni, desde luego, Stalin, al que será de los primeros en denunciar como tirano, presintiendo que con él 'la incompatibilidad entre el bolchevismo post-leniniano y el marxismo' llegará a ser absoluta. Contra ellos, la vida y la obra de Marx constituyen una protesta por sí mismas... Un marxismo responsable exige hacer el análisis, mediante los propios métodos proporcionados por Marx, de lo que en Marx es corregible y de lo que después de Marx modifica su naturaleza y conclusiones" (113).

Como Souvarine, S. Weil se sitúa a su vuelta de Alemania en una posición cada vez más solitaria, aunque continúe colaborando con sus compañeros de la *Révolution Proletarienne*. Su individualismo de origen, en gran parte proveniente de Alain, y la experiencia alemana, que confirma todas sus reservas respecto a la capacidad transformadora del movimiento obrero bajo la dirección de la Internacional Comunista, provocan un pesimismo creciente en nuestra autora en cuanto a las posibilidades de una acción colectiva auténticamente

revolucionaria. Este pesimismo alcanza incluso al grupo sindicalista en que había depositado su confianza desde los primeros contactos con grupos obreristas. Tras la comprobación reiterada de la ausencia casi total de independencia y libertad de criterio dentro de los sindicatos, las repetidas acusaciones de S. Weil a la C.G.T.U. se proyectan en la corriente sindical que había despertado sus simpatías y su asentimiento, escribiendo a Thévenon: "Podeis ver que en la medida en que el 'sindicalismo revolucionario' es para vosotros un dogma como el 'partido' para los comunistas dejo de estar con vosotros... No quiero seguir admitiendo ninguna de las nociones consideradas antes de la guerra como artículos de fe, nunca examinadas seriamente y desmentidas por la historia posterior. Quiero una liberación respecto a las tendencias y que se aprenda por fin a plantear honestamente todos los problemas, aquellos que los militantes advierten raramente. Detesto en este movimiento revolucionario los ojos bendados" (114).

Es una muestra patente de la actitud general de la autora, que en un primer momento de nuestro trabajo singularizamos por la oposición a todo dogmatismo y a la propia sumisión a cualquier manifestación de poder en el terreno del pensamiento. La búsqueda exigente de inserción en la realidad, huyendo de la falsa seguridad que proporciona la disolución en una colectividad y de la falsa esperanza que se deriva de una creencia ciega en la inminencia de la revolución, conduce en S. Weil a desechar la ideología revolucionaria que pretende una explicación global de las leyes necesarias que rigen la vida social, para entrar a conocer, desde la propia experiencia, los problemas cotidianos, la situación

real de las víctimas de la alienación que la división social genera. A nuestra autora no podía bastarle con la actividad desarrollada en los diversos sectores del movimiento obrero a que hemos aludido; le era imprescindible asumir la condición del proletariado para descubrir las verdaderas causas de la opresión, las que la experiencia histórica mostraba no eliminables por el simple cambio del régimen de propiedad capitalista.

En 1934, S. Weil entra a trabajar en una fábrica de la Sociedad Alsthom, en la que permanece cuatro meses, pasando por un breve espacio de tiempo a otra empresa y por último a la Renault, hasta agosto de 1935. La experiencia obrera como peón a destajo durante casi un año se traduce en la inmediatez de la escritura tan típicamente weiliana, llenando las páginas de su "Journal d'Usine" (115) en un estilo que hace evidente la concentración de vida y obra, de experiencia y lenguaje, que nuevamente recordamos como punto definitorio de la peculiaridad de nuestra autora. El "Journal d'Usine" es considerado en la actualidad como uno de los documentos más valiosos para la sociología o la historia del proletariado industrial en los años treinta. Otros textos importantes de la autora, recogidos en su mayoría en *La Condition Ouvrière* (1951), provienen también de este año consagrado por S. Weil a la realización de un trabajo manual. Este trabajo le permitiría comprender su propia naturaleza y las condiciones en que se desarrolla, para reflexionar sobre él en artículos del interés de "La vie et la grève des ouvrières métalliques", "Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles" o "La rationalisation" (116). Las opiniones que configuran estas contribuciones y el "Journal d'Usine"

no cambian sustancialmente la perspectiva de Weil sobre la condición obrera anterior a su experiencia de fábrica; lo que comienza a cambiar a partir de 1934, y de ahí el que este año sirva a diversos autores para acotar la obra weiliana en los períodos arriba señalados, es la actitud personal de la autora respecto a sí misma y al mundo que le rodea, con una mayor interiorización de los problemas y una ampliación en su temática. Tendremos oportunidad de comprobarlo en adelante.

#### IV. LA OPRESIÓN "EN NOMBRE DE LA FUNCIÓN". LA ESCISIÓN ENTRE TRABAJO MANUAL Y TRABAJO INTELECTUAL.

##### 1. La posición de S. Weil en polémica con la de Marx.

###### 1). El desmentido histórico de las previsiones marxistas.

El estudio de los dos grandes textos weilianos redactados poco antes de iniciar la experiencia obrera -"Perspectives. Alons-nous vers la Révolution prolétarienne?" de agosto de 1933 y "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale" de diciembre de 1934- (117), así como de los artículos citados en que plasma las consecuencias que extrae de esta experiencia,

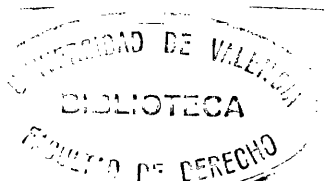
perfilarán el sentido de su pensamiento en los años en que se centra en la opresión que viene determinada por la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual y en la búsqueda, a nivel práctico y teórico, de la superación de tal escisión. Todos estos trabajos continúan, con una elaboración más sistemática, las consideraciones de Weil que hemos ido transcribiendo al hilo de su actividad en el movimiento sindical, profundizando y ordenando en ellos el material crítico acumulado.

Según lo apuntado hasta el momento en esta dinámica de integración entre la actividad y la reflexión, el análisis weiliano de la opresión parte de la imposibilidad de considerar el régimen estalinista como un régimen socialista o de transición al socialismo, pues en él, como hemos visto, no existe, a juicio de la autora, ningún rasgo que manifieste la efectiva soberanía de los trabajadores que identificaría a un régimen socialista. Lo que se da bajo Stalin es, por el contrario, la preeminencia de una casta burocrática que mantiene alejado al pueblo del poder y confirma la opresión con que se intentaba acabar al sustituir las relaciones de producción del sistema capitalista. Esta constatación se une en S. Weil a sus observaciones acerca del nacional-socialismo, que, según dijimos, no puede asimilarse desde la perspectiva de nuestra autora a la mera expresión de intereses burgueses, sino que supone una peculiar organización del Estado desconocida hasta entonces y que es también identificable por el predominio de la burocracia.

La experiencia soviética y la aparición del fascismo en Europa desmienten, según subraya ampliamente Weil, los esquemas clásicos del marxismo.

El estalinismo pone de manifiesto el error del dogma marxista de que sólo pueden existir dos tipos de Estado: capitalista y obrero. La postura de nuestra autora no puede ser más tajante a este respecto en su constante resistencia a admitir que el Estado soviético sea un "Estado obrero con deformaciones burocráticas", en una perspectiva contraria a la de Trotski como bien sabemos. De ahí que escriba: "Hay que ver al régimen estalinista, no como un Estado obrero perturbado, sino como un mecanismo social diferente, definido por las piezas que lo componen, y funcionando conforme a la naturaleza de estas piezas" (118); y en otro momento: "Cuando un error de cantidad alcanza tales proporciones, es permisible creer que se trata de un error sobre la calidad, dicho de otra forma, sobre la naturaleza misma del régimen del que se quiere definir las condiciones de existencia. Además, llamar a un Estado 'Estado obrero' cuando se explica por otro lado que cada obrero está allí colocado a la entera discreción de una casta burocrática parece ya una broma de mal gusto" (119).

La preeminencia de la función consistente en coordinar, a la que S. Weil llama "función administrativa o burocrática", marcará como veremos, el nacimiento de un nuevo tipo de opresión: "la opresión ejercida en nombre de la función", que vendrá a suceder a las dos formas principales de opresión hasta la actualidad: "la esclavitud o servidumbre ejercida en nombre de la fuerza armada y la ejercida en nombre de la riqueza transformada en capital" (120). El sistema soviético es la prueba histórica de la equivocación de los teóricos de la revolución que creían en la posibilidad de construir un Estado obrero con la abolición de la propiedad privada, pues lejos del logro de este objetivo, en vez de un "Estado de



trabajadores que se encamina hacia la emancipación socialista", nos encontramos con un tipo de Estado en que todos se subordinan a una "administración centralizada de la que depende toda la vida económica, política e intelectual del país" (121).

Esta subordinación es aplicable a estalinismo y fascismo, cuya similitud es especialmente remarcada por nuestra autora en un artículo de 1937, cuando declara: "No hay dos naciones cuya estructura sea más parecida que la de Alemania y la de Rusia, que se amenazan mutuamente por una cruzada internacional y fingiendo cada una tomar a la otra por la Bestia del Apocalipsis. Por ello se puede afirmar sin temor que la oposición entre fascismo y comunismo no tiene en rigor ningún sentido... Está claro, que en estas condiciones, el antifascismo y el anticomunismo están también desprovistos de sentido. La posición de los antifascistas es: cualquier cosa mejor que el comunismo; cualquier cosa incluido el comunismo bajo el nombre de fascismo. La posición de los anticomunistas es: cualquier cosa mejor que el comunismo, cualquier cosa incluido el comunismo bajo la fórmula de fascismo. Por esta bella causa, cada uno, en los dos campos, se resigna de antemano a morir, y sobre todo a matar" (122).

No es esta la única ocasión en que Weil muestra la relación entre la opresión "en nombre de la función" y el fenómeno de la guerra, pudiendo citarse diferentes fragmentos de su obra en que se señala cómo esta forma de opresión implica "la subordinación de lo económico a lo militar", favoreciendo un constante estado de guerra en su forma de preparación para la guerra (123). En un artículo de 1933, que ya mencionamos al referirnos al pacifismo que Weil

profesa durante estos años por influencia de Alain, el titulado "Réflexions sur la guerre", tras un breve recorrido por la historia de las ideas revolucionarias sobre la guerra que hacen ver que la tradición marxista no presenta en este ámbito ni unidad ni claridad, puede leerse: "El gran error de casi todos los estudios acerca de la guerra... es considerarla como un episodio de política exterior cuando es un asunto de política interior... La masacre es la forma más radical de la opresión... las armas manejadas por un aparato de Estado soberano no pueden aportar la libertad a nadie... Con fascismo, democracia o dictadura del proletariado, el enemigo principal es el aparato administrativo, policial y militar... La peor traición es siempre someter a él, en sí mismo o en otro, los valores humanos" (124).

En trabajos posteriores, como la "Réponse à une question d'Alain" y "Faut-il graisser les godillots?" (125), la autora continúa reflexionando sobre el carácter esencialmente opresor del militarismo; sus palabras expresan con vehemencia las razones profundas de su postura pacifista y su oposición al aparato estatal. En un lenguaje que hace transparente su visión de la realidad, Simone Weil escribe: "las masas populares, los mismos, que no poseyendo ninguna riqueza, no tienen por regla general derecho a ninguna consideración... están perpetuamente expuestos a tener un día que matar o morir porque un país extranjero no trate a su país o a sus representantes con todas las consideraciones deseables. Si ellos quisieran por su cuenta lavar en sangre su humillación como se les invita a hacer por cuenta de su país, ¡cuántas hecatombes cotidianas en plena paz!. La mayor paradoja de la vida moderna es que, no sólo se aplasta en la vida civil la dignidad



nacional, sino que además en el momento en que su vida es así sacrificada se encuentran expuestos a humillaciones más duras todavía que antes". El texto prosigue reafirmando la misma idea: "A los que después se celebra hipócritamente como a héroes, se les trata efectivamente como a esclavos. Y los soldados supervivientes que son pobres, liberados de la esclavitud militar, vuelven a caer en la esclavitud civil, donde más de uno estará obligado a sufrir las insolencias de los que se han hecho ricos sin riesgos... Estas guerras en que los esclavos son invitados a morir en nombre de una dignidad que nunca se les ha otorgado, constituyen la pieza esencial en el mecanismo de la opresión. Siempre que se examina de cerca y de forma concreta los medios para disminuir efectivamente la opresión y la desigualdad, se choca con la guerra, con las consecuencias de la guerra, con las necesidades impuestas por la preparación para la guerra" (126).

Es fácil deducir de todo lo dicho, como manifiesta expresamente la autora, que si la guerra es la máxima expresión de la opresión, nada justifica el recurso a la guerra; la batalla hay que darla al Estado en el interior, pues "el enemigo principal está en nuestro propio país", según la clásica fórmula leninista. S. Weil, en cuanto apunta una relación necesaria entre el fenómeno de la guerra y el fascismo, ve absurda una lucha antifascista que tome la guerra como medio (127). Ello le llevará a desaconsejar durante años la intervención de Francia en una guerra contra Hitler, por una parte, porque la guerra le parece el peor mal de los posibles en sí mismo, y por otra parte, porque no cree que una nación que oprime a sus súbditos y que mantiene una situación colonial en la que la opresión alcanza sus

más altas cotas pueda estar legitimada para hacer la guerra a otra nación en nombre de la libertad. La postura de nuestra autora cambiará sustancialmente en este punto cuando comience a descubrir en el nazismo, por encima de los peligros de todo Estado burocrático, una realidad que alcanza una violencia sin precedentes.

En este momento, las reflexiones weilianas en torno al fascismo y al comunismo, y más concretamente las páginas dedicadas a describir la realidad de la Unión Soviética y Alemania, no pretenden constituir un análisis global de estos regímenes o una caracterización general del totalitarismo, sino más bien aportar una serie de elementos para abordar un fenómeno nuevo, que, según hemos señalado, la autora define como "opresión en nombre de la función", y que viene a desmentir el esquema marxista de la lucha de clases por un predominio sin precedentes de la burocracia en todos los terrenos.

En efecto, a lo largo de los escritos que estamos estudiando no aparece una definición del Estado totalitario o una elaboración teórica acerca de los rasgos que configuran el totalitarismo, a pesar de apuntarse algunas de las notas que denunciarán los grandes especialistas en el tema. Aunque el término "totalitarismo" comienza a utilizarse a mediados de los años treinta, su uso se extiende después de la Segunda Guerra Mundial cuando surgen las teorías clásicas de H. Arendt o de C.J. Friedrich y de Z.K. Brzezinski; en ellas se determinan los aspectos propios de los regímenes totalitarios, que en el caso de la Unión Soviética se habrían dado a partir de 1930 y en el caso de Alemania desde 1938; la mayor parte de estos aspectos -como el culto a la personalidad, el

empleo del terror o la finalidad de transformación de la naturaleza humana- sólo son recogidos por nuestra autora indirectamente. Como es sabido, durante los años sesenta varias corrientes de revisión ampliaron el estrecho campo de aplicación del término, buscando además los antecedentes históricos del fenómeno totalitario y distinguiendo el totalitarismo fascista y comunista; pero también en estas corrientes más comprensivas se subrayan un buen número de elementos que S. Weil no pudo captar o sobre los que no se pronuncia. En escritos posteriores, al referirse a la política hitleriana y a sus remotos orígenes, S. Weil delimita otros rasgos del totalitarismo, aunque nunca desarrolle un análisis riguroso del mismo.

Los fenómenos que interesan ahora a nuestra autora de forma directa son aquellos que ponen de manifiesto el error de la predicción marxista respecto a la posibilidad de dos únicos tipos de Estado: burgués y obrero, como correlato de su teoría sobre la lucha de clases. Weil escribe en "Perspectives": "la 'máquina burocrática y militar' que constituía, a los ojos de Marx, el verdadero obstáculo a la posibilidad de una marcha continua al socialismo por la simple acumulación de reformas sucesivas, no ha perdido esta propiedad por el hecho de que, contrariamente a las previsiones, sobreviva a la economía capitalista... Nada permite decir que la burocracia de Estado rusa prepare el terreno para una dominación diferente a la suya propia, ya se trate de la dominación del proletariado o de la burguesía... Al dogma de que sólo puede haber actualmente dos tipos de Estado, el Estado capitalista y el Estado obrero, el régimen nacido en Octubre aporta el más brutal desmentido. Estado obrero no ha existido nunca en la superficie de la tierra, a no ser algunas semanas en París, en 1871, y algunos

meses quizá en Rusia, en 1917 y 1918. Por contra, reina en una sexta parte del globo, desde hace quince años, un Estado tan opresivo como cualquier otro y que no es ni capitalista ni obrero. Ciertamente Marx no previó nada semejante. Pero tampoco Marx nos es tan querido como la verdad" (128).

Respecto al otro polo de desajuste con los esquemas marxistas, la autora afirma que el fascismo no entra con mayor facilidad que el Estado soviético en los parámetros del marxismo clásico: "La subordinación mecánica del partido al jefe es la misma en los dos casos, y viene asegurada, en los dos casos, por la policía. Pero la soberanía política no es nada sin la soberanía económica; también el fascismo tiende a acercarse al régimen ruso en el terreno económico, por la concentración de todos los poderes, tanto económicos como políticos, en manos del jefe del Estado. Pero en este terreno, el fascismo choca con la propiedad capitalista que no quiere destruir... Nada permite afirmar con certeza que Hitler y sus lugartenientes, cualesquiera sean sus lazos con el capital monopolista, sean sus simples instrumentos. Y sobre todo la orientación de las masas hitlerianas, aunque violentamente anticapitalista, no es ni por asomo socialista, no más que la propaganda demagógica de los jefes; pues se trata de poner la economía, no entre las manos de los productores agrupados en organizaciones democráticas, sino más bien en las manos del aparato de Estado" (129). Así, a juicio de Weil, ninguno de los dos fenómenos políticos dominantes en su tiempo pueden situarse en el cuadro tradicional de la lucha de clases.

## 2). La extensión del fenómeno tecno-burocrático.

Hasta aquí parece clara la perspectiva weiliana en cuanto a la convergencia entre comunismo y fascismo en su realización histórica por la existencia de una nueva forma de Estado que no encaja en los modelos manejados por Marx y sus herederos. Pero además de los problemas que plantea la asimilación de ambos regímenes, nos encontramos ante una dificultad mayor a la hora de interpretar la obra de nuestra autora en este punto; dificultad que salta a la vista cuando leemos textos como este: "Ocurre lo mismo para toda una serie de movimientos contemporáneos surgidos después de la guerra, y destacables por sus afinidades tanto con el estalinismo como con el fascismo. Tal es, por ejemplo, la revista alemana *Die Tat*, que agrupa a una pléyade de jóvenes y brillantes economistas; está extremadamente próxima al nacional-socialismo y considera la U.R.S.S. como el modelo de Estado futuro, muy cerca de la abolición de la propiedad privada; preconiza actualmente una alianza militar entre Rusia y la Alemania hitleriana. En Francia, tenemos algunos círculos, como el de la revista *Plans*, en que se encuentra una parecida ambigüedad. Pero el movimiento más significativo a este respecto es este movimiento tecnocrático que, se dice, ha cubierto en un breve espacio de tiempo la superficie de Estados Unidos; se sabe que preconiza, en los límites de una economía nacional férrea, la abolición de la concurrencia y de los mercados y una dictadura económica ejercida soberanamente por los técnicos. Este movimiento, que a menudo se ha comparado con el estalinismo y el fascismo, tiene tanto alcance que no parece exento de influencia en el círculo de intelectuales de Columbia

que son en este momento los consejeros de Roosevelt" (130).

En otro trabajo de los mismos años, el titulado elocuentemente, "Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, L'U.R.S.S. et quelques autres points", se vuelve sobre esta cuestión en los términos siguientes: "Se ha hablado mucho en América, últimamente, de una teoría nueva denominada 'tecnocracia'. La idea, como su nombre indica, es la de una economía nueva, que ya no estaría sacudida por el azar de las competencias, que no estaría tampoco, como lo quiere el socialismo, en manos de los obreros, sino que estaría dirigida por los técnicos, investidos de una especie de dictadura... Lo esencial es la idea de sustituir a la clase capitalista por otra clase dirigente que no sería otra que la burocracia industrial señalada por Fried. Estas corrientes de pensamiento absolutamente nuevas después de la guerra, y que se han desarrollado con la crisis actual, deben llevarnos a examinar qué ha llegado a ser en nuestros días el proceso de la producción industrial" (131). La conclusión de la autora es decisiva: "Debemos reconocer que las dos categorías económicas establecidas por Marx, capitalistas y proletariado, no bastan para comprender la forma de la producción... Casta o clase, la burocracia es un factor nuevo en la lucha social" (132).

La conclusión es decisiva porque las referencias al predominio de la burocracia ya no se limitan a los regímenes estalinista y fascista como nuevos sistemas de opresión, diferentes -precisamente por el papel que juega en ellos la burocracia- del sistema burgués que al menos el primero de ellos trataba de superar. Los escritos weillianos sobre la

llamada "opresión en nombre de la función" presentan muchos problemas en este sentido: por una parte, las consideraciones acerca de la U.R.S.S., Alemania y el fascismo italiano dejan claramente patente la existencia de una serie de caracteres propios que diferencian la realidad de sus sistemas político y económico; pero por otra parte, el poder que en ellos adquiere la burocracia, y que parecía su principal rasgo distintivo, alcanza también a otros movimientos que se manifiestan en terrenos alejados, siendo en última instancia, según se deduce de la lectura de estos escritos, un fenómeno observable en todos los países y en todos los sectores como la culminación o el desenlace final de la crisis que el capitalismo sufre, ya que "el capitalismo está a punto de ver detenido su desarrollo por límites infranqueables" (133). Weil lo apunta en estos términos: "La cuestión de las perspectivas se plantea así de dos maneras: por un lado, en Rusia, donde las masas trabajadoras han expropiado a propietarios y capitalistas, se trata de saber si la burocracia puede borrar, sin guerra civil, hasta los rastros de las conquistas de Octubre. Parece que, a pesar de Trotski, los hechos nos obligan a responder afirmativamente. En cuanto a los demás países, debemos examinar si el capitalismo propiamente dicho puede perecer sin semejante expropiación, por una simple transformación del sentido de la propiedad. En este punto, los hechos son mucho menos claros. Es cierto que puede decirse que desde ahora el régimen capitalista ya no existe hablando con propiedad" (134).

La crítica a la burocracia -toda la concepción weiliana de la "opresión en nombre de la función"- comienza, como en tantos otros sindicalistas, por la crítica a la rigidez del partido

y del Estado que concentra los medios de administración y gestión, imposibilitando la realización de las exigencias de democracia de la base (135). Esta crítica, centrada hasta ahora en el aparato del partido comunista y de los Estados soviético y alemán, parece extenderse en adelante al fenómeno de la burocratización en cuanto tal, es decir, a la degeneración de la estructura y de las funciones de los aparatos burocráticos, que llega a suponer, a juicio de la autora, que quienes detentan estas funciones dejen de estar subordinados a otra clase dominante, convirtiéndose ellos mismos en la nueva clase, independiente tanto de los propietarios -allá donde subsiste el capitalismo- como del proletariado -allá donde se habla de Estado obrero-. La "organización burocrática" es, siguiendo sus palabras, "una extraña máquina cuyas piezas son hombres y cuyos engranajes están constituidos por reglamentos, informes y estadísticas" (136). Esta extraña máquina puede llegar a coordinar y dirigir "todos los ámbitos de la actividad humana", y sin embargo, aunque "formada de carne y de carne bien alimentada no es menos irresponsable y menos inconsciente que las máquinas de hierro y acero" (137). En el terreno de lo burocrático todo es impersonal; nadie crea, nadie entiende y nadie responde de nada por sí mismo. El secreto de la "organización burocrática" es que ningún sujeto individual detente el poder, que el poder pertenezca a la función, al lugar que cada uno ocupa en el sistema. En un sentido parecido, H. Arendt hablará de la "dictadura de lo impersonal".

Simone Weil explica el origen del dominio burocrático y su progresivo reforzamiento realizando una descripción de los inicios de la división del



trabajó y de la forma en que el desarrollo capitalista ha ido suponiendo una jerarquización de funciones cada vez mayor con la consiguiente exarcebación de la división social (138). Pero, como bien sabemos, el proceso de burocratización no se ha detenido, sino que se ha incrementado considerablemente, en los países en que la revolución socialista debía eliminar a un tiempo el régimen de propiedad y el dominio burocrático. La autora dedica una atención prioritaria a este punto cuando reflexiona sobre la autonomía adquirida por la burocracia respecto de la clase que había hecho la revolución y que ahora es nuevamente oprimida y sometida a otros fines e intereses. La comprensión de este aspecto de la obra weiliana, que se va matizando y aclarando a lo largo de sus páginas, no ofrece excesivas dificultades, a pesar del uso indiscriminado de términos sustancialmente diferentes como los de clase y casta, al menos no tantas como cuando aparecen breves pero reiteradas referencias a la autonomía de la burocracia también en los países en que no se ha realizado la "expropiación de los expropiadores" y que mantienen, por consiguiente, las relaciones de producción del sistema capitalista.

Aunque sobre este último extremo nuestra autora se pronuncia siempre con prudencia por tratarse de una tendencia observable en el sistema industrial pero que todavía no ha llegado a su culminación, se va haciendo patente la confusión en la obra weiliana entre la crítica a la burocracia y la crítica a la tecnocracia, que aparecen como términos casi intercambiables, y que permite pensar en la proximidad de su postura y la de buen número de autores contemporáneos. Ph. Dujardin la relaciona en concreto con M. Paillet, que en *Marx contre Marx. La Société technobureaucratique* (1971) se refiere también a la

existencia de un tipo de Estado nuevo, no previsto por Marx, dominado por la clase de los técnicos y burócratas, y con Galbraith, para quien la tecnoestructura es el elemento decisivo de la organización del capitalismo contemporáneo, o A. Karlsson, que considera superado el debate sobre la apropiación formal de los medios de producción, "pues lo que es de primera importancia es la distribución en la sociedad de las funciones económica y política que se esconde detrás de la propiedad formal" (139).

La novedad de la contribución weiliana en este punto había sido destacada por primera vez en las inspiradas páginas que A. Camus consagra al tema en *El hombre rebelde*, escribiendo con gran acierto: "Es de elemental justicia recordar que hace ya diecisiete años que S. Weil, en una forma que se puede considerar definitiva, describió esta era de los tecnócratas anunciada por Burnham. A las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, por las armas y por el dinero, S. Weil añade una tercera, la opresión por la función... El deseo marxista de suprimir la degradante oposición entre trabajo intelectual y trabajo manual ha chocado contra las necesidades de la producción, las cuales, por otra parte, exaltaba Marx. Marx ha previsto, sin duda, en *El Capital*, la importancia del "director" en el nivel de la máxima concentración del capital. Pero no ha creído que esta concentración pudiese sobrevivir a la abolición de la propiedad privada. División del trabajo y propiedad privada son expresiones idénticas. La historia ha demostrado lo contrario" (140).

Sin el entusiasmo mostrado por Camus, muy al contrario, iniciando con ello sus severas críticas al pensamiento de la autora, Ph. Dujardín afirma:

"Ciertamente, Simone Weil admite que Marx advirtió correctamente la fuerza de opresión que constituye la burocracia, le concede que comprendió 'que la tarea más vergonzante que debería eliminar el socialismo no es el salariado, sino la degradante división del trabajo manual y el trabajo intelectual'. Pero es para mejor reprocharle después que no se hubiera preguntado si se trataba aquí 'de un orden de problemas independiente de los problemas que plantea el juego de la economía capitalista propiamente dicho'. Para S. Weil no hay duda en cuanto a que no existe ningún vínculo directo de causalidad entre las modalidades de la apropiación del capital y el desarrollo de una opresión nacida de la multiplicación de funciones administrativas o de coordinación en las grandes empresas. La ruptura del vínculo establecido por Marx entre el modo de propiedad y la alienación del trabajo le permite explicar la concordancia de las situaciones que prevalecen en los años treinta en U.R.S.S., en Alemania o en E.E.U.U" (141). Al igual que Dujardin, ya en su momento, diversos lectores de los escritos weilianos critican duramente este planteamiento, así por ejemplo R. Hagnauer -quien subraya la importancia, desdeñada por Weil, de la posesión en el Estado fascista por parte de la burguesía de los medios de producción e intercambio frente a la situación soviética (142). Por su lado en las páginas de *La Vérité* Trotski compara el pensamiento de nuestra autora y el de L. Laurat (143) por considerar ambos a la burocracia como una nueva clase explotadora, manifestando su contundente oposición a tal opinión y en general al artículo de S. Weil, "Perspectives..." donde se contienen la mayor parte de las ideas que estamos abordando (144).

### 3) El replanteamiento de las relaciones entre opresión y explotación.

Sin duda, tanto Camus como Dujardin señalan con claridad el aspecto central de la concepción weilliana sobre la "opresión en nombre de la función" y de la crítica a Marx por no haber previsto la posibilidad de que esta forma de opresión sobreviviera a la eliminación del modo de producción capitalista. Lo que Weil considera sustancial en la opresión es el propio maquinismo, la estructuración del sistema industrial que determina la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y la subordinación de los que ejecutan a los que coordinan. La experiencia soviética sirve a nuestra autora como prueba histórica del mantenimiento de las manifestaciones constitutivas de la opresión una vez modificadas las anteriores relaciones de producción. La acentuación de la separación entre Estado y Sociedad, que ha seguido a la supresión de la propiedad privada, muestra, por consiguiente, el error de las predicciones marxistas.

Es bien sabido que Marx se opuso a Hegel en su exaltación del Estado y la burocracia subrayando que la máquina burocrática y militar eran los verdaderos obstáculos a las reformas emancipatorias, junto al sistema de intercambio y de propiedad. Sin embargo, Weil lamenta que Marx no comprendiera que la escisión entre función administrativa y función productiva no depende directamente del juego de la economía capitalista. En el plano teórico, y por supuesto en el plano de los hechos, puede verse cómo una revolución es capaz de cambiar el régimen de la propiedad pero no de acabar con la alienación que

sufre el hombre bajo el peso de la máquina, que le reduce a una pieza más tanto en el interior de la fábrica como en el interior del Estado. Sobre todo, a partir de su experiencia obrera, la autora dirige una atención prioritaria a la opresión que se vive a nivel de la fábrica, en el propio proceso productivo. En ello se advierte la herencia proudhoniana (145) que le viene de su vinculación con el sindicalismo revolucionario y la influencia de su maestro Alain.

Son muchos los intérpretes del pensamiento weiliano que han destacado en la aportación de la autora en este punto lo que hay en ella de vivencia personal, de contacto directo con las condiciones de trabajo que describe. Es algo que se desprende inmediatamente de su contribución, no sólo, desde luego, en el tema que ahora estamos abordando; es en todo su itinerario una exigencia personal, ética y gnoseológica, sobre la que no dejaremos de insistir. La acusación en este sentido a los teóricos socialistas, que no han podido conocer realmente el régimen interior de las empresas por no haber trabajado en ellas (146), es patente cuando S. Weil afirma: "Tan sólo el pensar que los grandes jefes bolcheviques pretenden crear una clase obrera libre y que ninguno de ellos -Trotski seguramente no, Lenin creo que tampoco- ha puesto los pies en una fábrica, y, por consiguiente, no tienen la más mínima idea de las condiciones reales que determinan la servidumbre o la libertad de los obreros, me hace ver la política como una broma siniestra" (147).

La experiencia obrera, que Weil realiza en el régimen de organización del trabajo calificado de "racionalización", "taylorización" u "Organización Científica del Trabajo", le permite comprobar cómo el

trabajador colectivo, único que ha conseguido dominar la naturaleza, es algo exterior a cada uno de los individuos que lo componen, y cómo esta exterioridad del trabajador colectivo respecto a los trabajadores individuales es inherente a la estructuración del proceso productivo. El progreso técnico, y la unificación de unidades pequeñas de producción en unidades cada vez más extensas, conllevan la necesidad de una coordinación separada de la ejecución agudizando la división social. La maximación del rendimiento, único principio a tener en cuenta en este régimen de trabajo, como es suficientemente conocido, implica la creciente escisión de dos clases, la de los que coordinan y la de los que ejecutan, la de los dirigentes y los dirigidos, suponiendo, según la formulación de Marx que Simone Weil hace suya, "la separación entre las fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual", o, dicho de otra forma, "la degradante separación entre trabajo manual y trabajo intelectual".

Como veremos con mayor detenimiento al adentrarnos en la Condición Obrera, en este régimen, a excepción de los cuadros dirigentes, nadie conoce la finalidad y la naturaleza de lo que se fabrica; no se puede tener conciencia de la obra acabada. Se borra así el carácter personal del trabajo y la posibilidad del trabajador de vivirlo como una actividad creadora. El proceso de concentración económica y especialización técnica, ha destruido los oficios, y con ellos la conciencia del proletariado de su autonomía creadora. Más adelante hablaremos de las consecuencias que S. Weil deriva de esta descripción que nos trasladará nuevamente a sus ideas sobre el sindicalismo y la educación obrera. Por lo que ahora nos interesa, para captar la distancia que separa a

nuestra autora de la doctrina marxista, hay que poner el énfasis en que desde la perspectiva weilliana, la alienación del hombre en el trabajo depende de la propia estructura de las fábricas, de su concepción, dimensión y funcionamiento; es una alienación inherente a la colectivización del proceso productivo, basado en la especialización, estandarización y parcelación, con independencia del aparato jurídico o institucional. En este último punto se concentra la crítica de la autora a Marx.

P. Rolland en dos de sus trabajos, los titulados "S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire" y "L'idée de révolution chez S. Weil", subraya la anticipación de nuestra autora en cuanto a la consideración de la alienación como algo inscrito "en la división del trabajo y en el útil que por sí mismo la consagra" (148); anticipación que se hace evidente ante el surgimiento en los últimos años de diversas obras de autores procedentes del marxismo, como la de A. Gorz, *Adios al proletariado* (1981), que realizan una revisión de las teorías revolucionarias muy cercana a la de Weil. En esta línea, Gorz escribe: "El fallo está en una división técnica y social del trabajo, en un modo y en unas relaciones de producción, en la dimensión y en la inercia de la máquina industrial, que, al predeterminar rígidamente el producto, así como las fases del proceso de trabajo, no dejan subsistir más que un espacio marginal para el ejercicio de una soberanía obrera en y sobre la producción" (149). Se pretende mostrar, por tanto, que la opresión proviene de condiciones materiales, del "funcionamiento de una sociedad-máquina compleja" no vinculada exclusivamente a las relaciones de producción capitalista.

Desde el punto de vista de nuestra autora, el factor que define el capitalismo: la compra y venta de la fuerza de trabajo, su carácter venal, se convierte por desarrollo de la gran industria en un factor subordinado en la opresión del proletariado, pasando a ser "momento decisivo, en cuanto a la esclavitud del trabajador, no el momento en el que, en el mercado de trabajo, el obrero vende su tiempo al patrón, sino el momento en que, apenas cruzado el umbral de la fábrica, es atrapado por la empresa" (150). El maquinismo es el elemento más opresivo del capitalismo, ya que "el capitalismo se define en apariencia por el hecho de que el obrero está sometido al capitalista, en realidad por el hecho de que el obrero está sometido a un capital material, compuesto de instrumentos y de materias primas que el capitalista sólo representa. El régimen capitalista consiste en la inversión de la relación entre el trabajador y los medios de trabajo; el trabajador en vez de dominar es dominado por ellos" (151).

Al hilo de estas observaciones, R. Chenavier afirma que lo que se da en la autora es finalmente una inversión del centro de gravedad de la teoría marxista: "En ésta la relación de explotación parecía fundamental hasta el punto de que su supresión podía engendrar el fin de la opresión. La opresión parece hasta tal punto fundamental en S. Weil que no se le puede poner fin por la sola supresión de la explotación" (152). Por tanto, se trata de suprimir la vinculación necesaria que Marx establece entre los dos factores de opresión: el determinado por la venta del obrero al capital y el determinado por la sumisión del trabajador a la máquina, pues desde la perspectiva weiliana puede bastar el segundo factor para que la opresión exista, aunque haya desaparecido el primero.



Así nos dice: "A la opresión creada por el dinero entre compradores y vendedores de la fuerza de trabajo se añade otra oposición, creada por el mismo medio de la producción, entre los que disponen de la máquina y aquellos de los que la máquina dispone. La experiencia rusa ha mostrado que, contrariamente a lo que Marx admitió apresuradamente, la primera de estas oposiciones puede ser reprimida sin que desaparezca la segunda" (153).

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

de 48 a 40 horas por semana, pero que pueden prolongarse aún fuera de la fábrica las 24 horas de la jornada" (154).

## 2. Las reflexiones sobre la condición obrera.

### 1) La descripción y su contexto.

A la descripción de la opresión que sufre la clase obrera en el lugar de trabajo nuestra autora consagra un conjunto de artículos y cartas que integran en su mayoría el libro *La condition ouvrière*. Los escritos sobre la situación vivida cotidianamente en la fábrica pertenecen a fechas diversas, desde 1934 a 1943, pues como es bien sabido la preocupación por el trabajo se coloca en el centro de sus inquietudes, desde la clase de Alain hasta su producción en Londres, alcanzando a toda su actividad y reflexión. A los textos citados páginas atrás, que eran el resultado entre 1934 y 1937 de su experiencia obrera, hay que añadir otras importantes contribuciones más tardías como "Condition première d'un travail non servile", "Expérience de la vie d'usine", "Le Christianisme et la vie des champs" y buena parte de la obra "L'Enracinement" (155). El cambio de lenguaje que se observa en la escritura de Weil a lo largo de estas páginas es una primera manifestación de la evolución de su pensamiento.

Este sector de la obra weiliana ha sido comentado en interpretaciones de muy variado signo resaltando casi todas ellas su valor y originalidad por su carácter testimonial y por la sensación de realidad, de proximidad, que se produce en el lector, quien de alguna forma se coloca en la situación descrita de un modo casi inconsciente e inmediato. Parece innecesario, sin embargo, abundar nuevamente en la dimensión vital y comunicativa de la literatura de la autora o reproducir las numerosas opiniones que se pronuncian en este sentido al analizar los textos sobre la condición obrera. Basta tal vez con recordar una de las más representativas, la de G. Capograssi que se refiere a S. Weil en los siguientes términos: "Sería necesario recoger el verdadero testimonio del verdadero trabajador, que tuviese al mismo tiempo capacidad de observación y de expresión para poder decir algo concreto... Existe el testimonio excepcional por adhesión total, por fuerza y sacrificio de atención, por altura de inteligencia y voluntad, de Simone Weil. Para darse cuenta de lo que es desde dentro la condición obrera hay que meditar a fondo las notas dolorosas, por extrema precisión, informadas y profundas, en las que este gran espíritu ha tratado de expresar su experiencia... Imposible citar del libro La condición obrera: habría que transcribirlo todo. La originalidad de este testimonio consiste en la absoluta falta de prejuicios preconcebidos o según fines doctrinales, políticos, religiosos, en la absoluta inocencia con que la experiencia ha sido afrontada y vivida. Es difícil encontrar una experiencia en estado más puro; sólo lo puramente humano ha entrado en ella" (156).

La valoración aunque muy generalizada no es, desde luego, unánime; por no citar en este caso más que a otro representante de la tendencia que juzga en sentido opuesto la asunción por parte de Weil de la condición obrera y su descripción del trabajo en la fábrica, acudiremos a las palabras de H. Abosch: "Los estudios de H. de Man, aparecidos en los años veinte y treinta, se aproximan más a la realidad de la existencia proletaria que los de S. Weil. Finalmente no hay que olvidar que los puntos de vista de esta última estaban fuertemente influidos por su experiencia de trabajo en las fábricas de la metalurgia. Y, por muy provechosa que esta haya sido, le ha llevado también a extraer algunas conclusiones falsas. El duro trabajo corporal era para la joven filósofa, proveniente de una familia burguesa, mucho más penoso que para obreros verdaderos. Además, este tipo de trabajo penoso ha sido suprimido paulatinamente gracias al progreso de la mecanización. Por ello la experiencia de Simone Weil muestra más el pasado que el presente. Pero la crítica del trabajo mecánico, fragmentario, que no permite una visión de conjunto, continúa siendo válida. Sin embargo no debe ser expresada partiendo del punto de vista sólo del proletariado industrial, puesto que casi todos los trabajadores de la sociedad industrial están en una situación análoga -ya sean empleados de oficina, técnicos o dependientes de un almacén. La abolición de esta fragmentación, que equivale a una reducción de las posibilidades humanas, era el objetivo de S. Weil como de K. Marx" (157). Abosch apunta aquí dos cuestiones de interés que exigen al menos una breve reflexión: por una parte, se plantea la incógnita de la pérdida o no de actualidad de la descripción weiliana por el desarrollo de los modos de producción desde 1934 hasta nuestros días, y por otra parte, la

cuestión del desplazamiento del análisis de la opresión a su expresión en el interior de la fábrica, cuando se había partido de una amplia consideración del fenómeno burocrático en cuanto máquina generadora de subordinación a nivel estatal y de todo el sistema industrial.

Respecto al primer tema, cabe decir que, si bien es evidente que la autora expone y critica aquello que ella pudo conocer en los años treinta, esto es, la etapa del industrialismo que, basándose en la "racionalización", había permitido salir de la crisis de los veinte, también es fácil admitir la posibilidad de una visión de esta exposición y crítica que penetre en el interior de las mismas para descubrir su sentido y finalidad más allá de los datos concretos. Siguiendo a A. Accornero observamos la escasa acogida de las consideraciones weilianas sobre la racionalización industrial en "aquellos sociólogos franceses del trabajo, aquellos investigadores sociales 'gauchistes', que sin embargo tenían intereses afines y ópticas semejantes a las suyas: el fundamental *Traité* de Friedman y Naville no le dedica ni una línea. Y no creo que se trate tanto de una exclusión de la filosofía como de la heterodoxia". Ciertamente, al analizar y criticar el trabajo industrial, Simone no utiliza categorías como comenta A. Accornero, "de la sociología del trabajo o de la industria, sino más bien de la filosofía moral... pero hay que admitir que algo ha dado también a la sociología (y a la psicología) del trabajo: al menos el ejemplo de una entrada en el campo que va más allá de la observación participada; una atención nueva y enormemente perceptiva en la confrontación de las relaciones entre hombre y máquina; unas imágenes agudísimas acerca del alcance existencial de las

relaciones jerárquicas en la fábrica... S. Weil basa su propia vocación obrera en una visión sobria y frugal de la existencia que la relaciona con las grandes corrientes del moralismo moderno" (158).

Estas notas dan una idea de la capacidad de resistir al paso del tiempo que poseen las páginas de la obra weiliana sobre la condición obrera, por ser en igual grado una constatación de aspectos ceñidos íntimamente a una realidad determinada, y una reflexión motivada por un impulso vital sobre la escisión de lo humano bajo un sistema opresor que conduce al fraccionamiento del cuerpo y la mente, de la actividad y el pensamiento o de la acción y la contemplación. Con frases nuevamente de Accornero puede verse que "las categorías adoptadas revisten interés y atracción, incluso si resultan disonantes respecto a las de la polémica política y, todavía más, del análisis social sobre la condición obrera. Como dijimos, se trata de una lectura principalmente ética y humanista, pero exenta de la retórica y de los prejuicios preconcebidos que correrían el riesgo de colocarla en una tendencia cercana a la de la literatura considerada antiindustrial. Son categorías al mismo tiempo descriptivas y valorativas que deben entenderse todas como metáforas o como especificaciones de la 'dependencia'" (159).

Esta capacidad de la literatura weiliana para comunicar a través de ciertas imágenes cotidianas el sentido de su oposición a la dependencia del hombre bajo una estructura técnica y organizativa alienante, guarda una estrecha relación con el significado actual que puede seguir conservando cuando buena parte de las notas reseñadas y de los datos concretos apuntados han dejado de estar presentes en el régimen industrial, si

bien han sobrevivido en determinados sectores de la producción o en otras zonas de la geografía mundial. Todo ello conecta directamente con la segunda cuestión antes enunciada, referida a la atención prioritaria que para Weil merece la situación del trabajador en el lugar de trabajo, y el detenimiento con que la caracteriza, frente al descuido de otros aspectos de la opresión en nombre de la función que quedan tan sólo insinuados o sobreentendidos. Puede pensarse que a través de las denuncias explícitas de la situación opresiva que se experimenta en la fábrica Weil quería mostrar el sentido profundo de su reacción contra toda forma de subordinación del hombre ante una máquina compleja que lo escinde interior y exteriormente, con respecto a su propia identidad y a la de los otros, siendo entonces casi indiferente el hecho de que no aluda expresamente a otras condiciones de opresión distintas a la vivida por el trabajador manual a lo largo de la jornada laboral día tras día. No obstante, aún admitiendo la posibilidad e incluso la necesidad de realizar este tipo de interpretación, no parece justificarse la indeterminación de S. Weil a la hora de delimitar el espacio en que se sitúa la opresión por la función o a la hora de perfilar sus manifestaciones, más allá de las consideraciones que ya conocemos sobre el predominio de la burocracia o de la tecnocracia.

Lo que parece fuera de dudas es la vinculación entre el lugar privilegiado que ocupa la descripción de la opresión a nivel de la fábrica y la herencia del sindicalismo revolucionario, que nuestra autora hace suya en los años de estrecha vinculación con los miembros de La Revolution prolétarienne, y que nunca dejará de manifestarse en un cierto obrerismo, en la prevención contra los partidos políticos o en

sus constantes referencias a la situación cotidiana vivida por el trabajador manual y al papel central de la educación para la transformación de dicha situación (160). Lo que tampoco se cuestiona es la continuidad que en relación con todos estos aspectos puede observarse en la obra weiliana por lo que concierne al valor que posee el trabajo por sí mismo, en cuanto actividad creativa capaz de dar sentido a la vida humana. Es algo que, al margen de todos los cambios posibles en la forma de expresión o, incluso, en el transforndo de su pensamiento, permanece invariable como nota definitoria del itinerario de Weil.

Independientemente de lo que pueda pensarse sobre la continuidad o ruptura del discurso weiliano en general, y si bien existen fundados argumentos para apoyar ambas posturas aun fijándonos únicamente en los sucesivos textos sobre el trabajo, creemos que un estudio integrador como el que efectúa en *Mística e rivoluzione in S. Weil* Castellana es el más apto para dar cuenta, de la descripción de la opresión sufrida por el trabajador manual en el lugar en que realiza su actividad. Esta descripción no varía sustancialmente de las cartas que la autora escribe en 1934, mientras experimenta la condición obrera, a los escritos de 1940 a 1943, en los que rememora tal experiencia con un gran detenimiento y con la capacidad crítica que la distancia ha permitido desarrollar.

En cuanto a lo que es propiamente descripción de la condición obrera, no podemos dejar ahora de referirnos a los trabajos de 1940 a 1942 arriba citados que completan la exposición de nuestra autora en los artículos y cartas de 1934 a 1938. Si con ello rompemos en cierta medida la división cronológica que establecimos al principio, es porque tales artículos



profundizan y replantean cuestiones tratadas por Simone Weil en los años que estamos estudiando en el presente capítulo, y son, por consiguiente, un complemento indispensable para entender el tema que ahora nos ocupa. Como límite a la división establecida al principio ya señalamos la que viniera dada por una concordancia en el contenido de los escritos weilianos que demandara por sí misma el análisis conjunto. Seguramente éste es uno de los casos que reclaman tal limitación, ya que las observaciones de los últimos años cerca de la situación que padece el trabajador en la fábrica tratan de constituir una nueva aproximación, más meditada, a una realidad vivida por la autora en 1934, de la que continúa extrayendo los elementos que le permiten seguir reflexionando sobre la dependencia y la subordinación sufridas por el ser humano bajo un régimen de alienación y opresión.

Como hemos apuntado, se trata de una descripción de la dependencia, que articula los datos concretos extraídos de una experiencia histórica determinada y un punto de partida ético, un juicio crítico, que integra la oposición entre una serie de principios negativos operantes en la realidad y otro tipo de principios que se presentan como alternativa ideal a realizar. Frente a "una técnica indiferente a los valores humanos y una centralización que domina en todos los terrenos" -claves de un sistema basado en el rendimiento, la eficacia, la competitividad y el crecimiento de la producción a cualquier precio en coste humano- S. Weil no ofrece la alternativa de la desaparición del trabajo y del desprecio a la racionalidad productiva, como tantas otras corrientes anticientíficas, antitécnicas o antiracionalistas de la época (161), sino una nueva concepción del trabajo, de la técnica, de la organización de la producción,

que permita el desarrollo de las facultades creativas del hombre, la auténtica libertad humana entendida, no como "una relación entre el deseo y la satisfacción, sino como una relación entre el pensamiento y la acción" (162). Según manifiesta en una conferencia de 1937: "Si se considera la racionalización desde el único punto de vista de la producción, se sitúa entre las innovaciones sucesivas de las que está hecho el progreso industrial; mientras que si uno se coloca en el punto de vista obrero, el estudio de la racionalización forma parte de un enorme problema, el problema de un régimen aceptable en las empresas industriales. Aceptable para los trabajadores, entendámonos bien... Conciliar las exigencias de la fabricación y las aspiraciones de los hombres que fabrican es un problema que los capitalistas resuelven fácilmente suprimiendo uno de sus términos: actúan como si estos hombres no existieran. A la inversa, algunas concepciones anarquistas suprimen el otro término: las necesidades de la fabricación. Pero como éstas sólo se pueden olvidar en teoría, no eliminarlas de hecho, no se encuentra aquí la solución (163). S. Weil no ignora las dificultades de lo que ella considera la solución ideal: "La solución ideal sería una organización del trabajo tal que salga cada día de las fábricas a la vez el mayor número posible de productos bien hechos y de trabajadores felices... No es algo que se pueda improvisar por entero en un papel, es en las fábricas únicamente donde se puede llegar poco a poco a imaginar un sistema de este tipo y a ponerlo a prueba, exactamente igual que los patronos y los jefes de empresa, los técnicos, han llegado poco a poco a concebir y a poner a punto el sistema actual" (164).

## 2) Repercusión del régimen industrial en la existencia cotidiana del proletariado.

La exposición de una serie de elementos opresivos que operan a lo largo de la jornada laboral para conformar una organización del trabajo indiferente a las aspiraciones humanas está guiada en nuestra autora por esta búsqueda de equilibrio entre ambas exigencias, la del productor y la de la producción, poniendo el énfasis lógicamente en el extremo que es menospreciado en la realidad por una situación que Weil define de "esclavitud" dada la radicalidad en que ella misma pudo experimentarla. El empleo de este término, al igual que la preferencia por vocablos como opresión o desarraigo frente a los de explotación o alienación, dan cuenta por sí mismos de la posición weiliana ante esta problemática. Sobre el más sorprendente de todos ellos, el de esclavitud, Chenavier proporciona algunos apuntes de interés: "En la esclavitud propiamente dicha, la servidumbre proviene de que la persona del esclavo es propiedad del amo. Este puede hacer trabajar al esclavo bajo el látigo, por la violencia externa; al menos el esclavo puede conservar una libertad interior por la que se puede tomar el tiempo de maldecir al amo y de rebelarse con toda su alma. Pobre consuelo, sin duda, pero le está prohibido al obrero... Forzado por el ritmo de la cadena, cronometrado en sus gestos, el obrero sirve a las cosas que le reifican y le reducen a una pura potencia material sometida a coordenadas objetivas" (165). La situación no puede ser más opresiva según se observa: " La racionalización ha sometido cada gesto y todos los gestos del trabajador a una fuente diferente a la de su propio pensamiento.

Realiza pues una servidumbre absoluta... Si la libertad absoluta es un límite ideal, la descripción de S. Weil no dejan ninguna duda sobre la esclavitud absoluta alcanzada por el obrero que trabaja en la cadena... El obrero en la máquina representa la imagen perfecta de la subordinación que se hace sensible en mil detalles que llenan cada minuto de la vida de su cuerpo y de su espíritu" (166).

Los comentarios de M. Castellana sobre la descripción de nuestra autora están muy cerca de los de Chenavier: "Existe esclavitud cuando se impide la presencia y el uso del pensamiento y se es constreñido a mover sólo el cuerpo. Tal opresión Weil la ve presente y operante en la sociedad contemporánea. El hombre de hoy no es libre, es un esclavo porque sirve de intermediario a otros fines sin haber ejercitado el 'pensamiento' y sin haber dado su libre consentimiento. Esclavo es el obrero en la fábrica: el suyo es un 'trabajo muerto' que produce 'una alegría muerta'. Hay aquí una separación entre la actividad física, material y la actividad intelectual; el obrero ignora todo de la producción, del mercado, de las decisiones sobre la dirección de la empresa, no ejercita el pensamiento en muchas zonas prohibidas para él" (167). Entre los factores que "llevan al obrero a convertirse en una máquina", se señalan los siguientes: "las muchas horas laborables, el sistema de la cadena de montaje, la obediencia para trabajar ciegamente bajo la amenaza del despido y el conservar dentro la rabia y la insatisfacción (168). Todo ello determina que este sistema "narcotize y atrofie lentamente las facultades de pensar del obrero que se convierte sólo en un cuerpo que cumple metódicamente ciertos movimientos físicos casi sin saberlo" (169).

Son las consecuencias específicas de la "opresión en nombre de la función", que, como bien sabemos, Weil identifica de forma imprecisa en la exarcebación de la escisión entre trabajo intelectual y trabajo manual, entre los que coordinan y los que ejecutan, entre una función dominante desempañada por técnicos y burócratas y la subordinada del proletariado. A su juicio, la clave de la radicalidad y la perdurabilidad de esta opresión se encuentra, en el monopolio de la ciencia y la técnica por parte de una minoría que posee todos los secretos de la organización y la producción en un sistema regido por una especialización cada vez más creciente. Con palabras de A. Marchetti vemos que en los textos weilianos sobre la condición obrera: "Las observaciones son simples, esenciales, incisivas, conmovedoras por la compasión sincera y el criterio del lo 'vivido' con que se describe la vida en la fábrica: el hambre, el cansancio, el miedo, la constricción, la humillación, la angustia, la violencia, los cuerpos reducidos a cosas, las infrecuentes alegrías del compañerismo, la muerte de las facultades mentales" (170). S. Weil niega así la validez de un principio por el cual la posibilidad del rendimiento del trabajo es ilimitada "gracias a la aplicación de la ciencia en un programa que lleva al hombre a liberarse definitivamente de la 'necesidad' de la naturaleza" (171), ya que, paralelamente a este proceso de liberación, se desarrolla de manera incontrolable otro tipo de opresión más grave fundado en las diferencias que se establecen "entre aquellos que pueden manipular la ciencia y la masa excluida de los procesos de asimilación y desarrollo del saber" (172).

Desde el principio de su actividad y hasta sus últimos escritos, Weil manifiesta una preocupación invariable por la desapropiación de la cultura a que se ha visto sometida gran parte de la humanidad por diferentes y complejas causas a las que se aproxima desde diversos ángulos. Los estudios sobre la evolución de la ciencia de la antigüedad a la época contemporánea, reflejan un conocimiento exhaustivo de cuestiones concretas y una interpretación original de la visión del mundo que la ciencia proporciona en cada etapa histórica. Cuando nos adentremos en estos estudios weilianos comprobaremos nuevamente que en ellos no se cae en un rechazo superficial de la ciencia o de la técnica, sino en una desconsideración de determinadas concepciones de la técnica y la ciencia, que reducen al hombre a una pieza inconsciente en un sistema que se rige por mecanismos misteriosos en los que no puede participar. Así lo indica este texto de 1933: "La ciencia, que debería hacer comprender claramente todas las cosas y disipar todos los misterios, se convierte ella misma en el misterio por excelencia, hasta el punto de que la oscuridad, incluso el absurdo, aparecen hoy en una teoría científica como un signo de profundidad" (173).

En la impotencia que genera la incapacidad para desarrollar el pensamiento y comprender queda reflejada la imagen de la opresión; nuestra autora lo reitera a lo largo de su obra: "Todo privilegio, y por consiguiente toda opresión, tiene por condición la existencia de un saber esencialmente impenetrable en las masas" (174). A. Accornero, uno de los autores que más ha insistido en la necesidad de valorar ajustadamente la posición weiliana ante la técnica frente a "demasiadas interpretaciones que la ignoran y demasiadas lecturas que la traicionan" (175), escribe

al respecto: "La propia Simone reconoce la importancia de este camino, y habla de la racionalización como del único recurso que 'permite disminuir el esfuerzo humano', además de coordinar los esfuerzos en el tiempo. Pero lo hace criticando la ideología de la racionalización y polemizando con el mito de la máquina, de la técnica, de la automatización. Para ella la industria no es siempre sinónimo de racionalidad... Se refiere sobre todo a Marx, lo cita, lo parafrasea, lo resume: 'El régimen actual de la producción, es decir, la gran industria, reduce al obrero a no ser más que un engranaje de la fábrica y un simple instrumento en manos de los que la dirigen', y es vano esperar que el progreso técnico aligere y resuelva esta condición, este peso. Al progreso industrial no se le puede adjudicar tal tarea" (176). Entroncando, por consiguiente, con la cuestión central de la actitud de Weil ante la idea de progreso, a la que ya aludimos páginas atrás y sobre la que volveremos más adelante, el autor italiano continúa exponiendo sus conclusiones sobre la posición weiliana en este punto: "Por tanto, la racionalidad productiva no se identifica de por sí con las determinaciones mecánicas y con las implicaciones tecnológicas de los procesos de racionalización. Y en esta llamada a una racionalidad no exenta de impronta y de medida humana está finalmente el núcleo de su contribución. Aquí aparece la más sólida y más viva -y la más legítima, digámoslo también- referencia ideal a Marx" (177).

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

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

La división entre trabajo manual y trabajo intelectual se hace patente para nuestra autora, tal como han mostrado los intérpretes de su obra antes citados, en los movimientos mecánicos llevados a cabo por el obrero en la cadena, que no requieren, sino más bien impiden, tomar conciencia y ejercer libremente la actividad laboral. Las tareas desempeñadas por los trabajadores de la gran industria, "automáticamente amaestrados para servir a un único modelo de máquinas" y "desprovistos de conocimientos técnicos" (178), son mucho menos gratificantes y creativas que las de un tipo de obrero, "el obrero cualificado", utilizado frecuentemente por S. Weil como referente ideal casi desaparecido en la fase productiva que ella describe. En "Perspectives..." los define como "una categoría de obreros que, aún siendo asalariados, no eran simples ruedas vivas al servicio de las máquinas, sino que ejecutaban su trabajo utilizando las máquinas con tanta libertad, iniciativa e inteligencia como el artesano que maneja su herramienta. Esta categoría que



constituía en cada empresa el factor esencial de la producción ha sido suprimida poco a poco por la racionalización" (179).

La racionalización ha determinado el nacimiento de una clase obrera desposeída de un poder de orden técnico en las empresas que antes sustentaba y que era la garantía de su relativa independencia. La subordinación es ahora más radical en cuanto "la máquina dispensa al pensamiento de intervenir por poco que sea, incluso de la simple conciencia de las operaciones realizadas: el ritmo se lo prohíbe" (180). Como sugiere esta frase, la imagen de la condición obrera es la que supo reflejar genialmente Ch. Chaplin en "Tiempos Modernos", película a la que Weil alude de forma expresa, siendo evidentemente evocada en pasajes como éste: "Los peones sólo alcanzan la cadencia exigida si los gestos de un segundo se suceden de manera ininterrumpida y casi como el tic-tac de un reloj, sin nada que señale nunca que algo ha acabado y comienza algo distinto. Este tic-tac, cuya triste monotonía se hace insoportable de escuchar durante mucho tiempo, ellos deben casi reproducirla con su cuerpo" (181).

Las cuestiones aquí suscitadas del ritmo de trabajo y del tipo de temporalidad que se experimenta en la fábrica son de una importancia extraordinaria por su influencia directa en el sentido que la actividad laboral puede proporcionar a la vida humana (182). S. Weil habla constantemente de la obsesión por la velocidad, por acelerar el ritmo de las acciones para responder a los imperativos de la producción, que exigen el mayor rendimiento lo más rápidamente posible. El tiempo es valorado en términos exclusivamente económicos con una indiferencia

absoluta hacia la dimensión lúdica y contemplativa de la existencia. Es algo que invade a toda la sociedad según se deduce de los parámetros normalmente utilizados para evaluar la "pérdida de tiempo". La armonía entre ritmo laboral y ritmos naturales, o la adecuación del ritmo exigido por la empresa al ritmo corporal, son casi inimaginables tras la desaparición de aquellos oficios manuales cuya cadencia venía dada por la propia habilidad de quienes los realizaban. Nuestra autora denuncia así la cuantificación del tiempo a que se ha llegado en el sistema industrial, y que supone, con palabras de J. Ballesteros: "un empobrecimiento de la visión de la temporalidad como componente existencial del hombre... y la reducción de la vida a simple ocasión de enriquecimiento económico" (183).

Sin duda, el tema de la temporalidad humana y su relación con el predominio de una visión productivista o economicista de la vida requiere un estudio profundo que Weil no realiza, limitándose a insinuarlo y a sugerir una serie de aspectos existenciales frecuentemente olvidados. En su artículo de 1941, "Expérience de la vie d'usine" leemos: "El primer detalle que en la jornada hace sensible la servidumbre es el reloj de control de fichaje. El camino de casa a la fábrica está dominado por el hecho de que se debe llegar antes de un segundo mecánicamente determinado. El transcurso del tiempo aparece por ello como algo inexorable, que no deja ningún juego al azar. Es el primer golpe en la jornada laboral de una regla cuya brutalidad domina toda la parte de la vida pasada entre las máquinas... El trabajo nuevo se impone de repente, sin preparación, bajo la firma de una orden a la que hay que obedecer inmediatamente y sin réplica. El que obedece así

experimenta entonces brutalmente que su tiempo está sin cesar a disposición de otro... El tiempo le ha resultado largo y ha vivido en el exilio. Ha pasado su jornada en un lugar en el que no se siente en su casa" (184).

Este último párrafo nos introduce en otro punto importante de la descripción weilliana de la experiencia obrera, el que viene referido a la ausencia en la fábrica de estímulos que satisfagan la necesidad del hombre de sentirse creador de algo propio, de apropiarse interiormente de aquello que le rodea, constituyendo esta ausencia el contenido esencial de la alienación. S. Weil escribe al respecto: "Nada es tan poderoso en el hombre como la necesidad de apropiarse, no jurídicamente sino con el pensamiento, de los lugares y objetos entre los que pasa su vida y gasta la vida que hay en él... La propiedad jurídica no es más que uno de los medios que proporcionan tal sentimiento, y la organización social perfecta sería la que a través de este medio y de otros medios procurara este sentimiento a todos los seres humanos" (185). Lejos de la realización de este proyecto, la realidad cotidiana muestra que "Un obrero, salvo algunos casos demasiado raros, no puede apropiarse nada por el pensamiento en la fábrica. Las máquinas no le pertenecen; él sirve a una o a otra según la orden recibida. Las sirve, no se sirve de ellas; no son para él un modo de hacer que un trozo de metal tome una determinada forma, él es para ellas un medio para hacer que un trozo de metal entre en una operación de la que ignora la relación con las que le preceden y le siguen... El mismo dolor sordo y permanente que impide al pensamiento viajar en el tiempo le impide viajar a través de la fábrica y le clava en un punto del espacio como en el momento

presente" (186) Según Weil ha podido comprobar en su propia experiencia, generalmente el obrero desconoce lo que produce, y por tanto no tiene el sentimiento de haber producido, "sino de haberse agotado en el vacío. Gasta en la fábrica, a veces hasta el límite extremo, lo que hay de mejor en él, su facultad de pensar, de sentir, de moverse; los gasta puesto que está vacío de todo ello cuando sale; y sin embargo no ha puesto nada de sí mismo en el trabajo, ni pensamiento, ni sentimiento, ni incluso, salvo en una pequeña medida, movimientos determinados por él, ordenados por él para la consecución de un fin. Su propia vida sale de él sin dejar ninguna huella alrededor". La conclusión del texto es muy significativa: " Ninguna intimidad liga a los obreros a los lugares y objetos entre los que se agota su vida, y la fábrica los convierte, dentro de su propio país, en unos extranjeros, unos exiliados, unos desarraigados" (187).

El término "desarraigo" aparece por primera vez en este artículo de 1941; se trata de un concepto difícil de definir, que ni la propia autora ni los estudiosos de su obra han delimitado de forma precisa. Las nociones de arraigo-desarraigo no presentan un contenido unívoco pues incluyen unos caracteres variados no siempre reconducibles a una significación común. El tema será abordado en un momento posterior de nuestro trabajo pues pertenece de pleno al pensamiento weiliano de madurez. No obstante, dada su incidencia en la descripción de la condición obrera, apuntamos algunas manifestaciones de la autora sobre el desarraigo obrero que ahora nos interesan de forma especial: "Los asalariados están en una condición social íntegra y perpetuamente supeditada al dinero... Aunque geográficamente permanecen en su lugar, moralmente han sido desarraigados, exiliados y

admitidos de nuevo, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. La desocupación es, desde luego, un desarraigo a la segunda potencia. No se sienten en su casa ni en la fábrica, ni en sus alojamientos, ni en los lugares de diversión, ni en los sindicatos, ni menos en los partidos políticos que se dicen hechos para ellos, ni en la cultura intelectual si tratan de asimilarla" (189). Como sabemos, el papel de la cultura es decisivo desde la perspectiva de Weil, cuestión que aparece en el núcleo de sus últimas contribuciones, ya que en el plano cultural es en el que deben interpretarse los términos arraigo-desarraigo. A propósito del desarraigo campesino se entra también de lleno en este plano, pero su consideración nos alejaría de la descripción de la vida en la fábrica que ahora nos ocupa.

Así pues, la sensación de extrañamiento que provoca el trabajo viene dada por una serie de desapropiaciones que afectan a la capacidad de comprender aquello que se está realizando: la naturaleza, la utilidad, el destino y las necesidades sociales que cubrirá el objeto producido o la forma como se encadenará al resto de actividades desempeñadas por los otros obreros de la empresa. Los encargados de coordinar y dirigir las operaciones conocen todo esto, pero el que ejecuta está al margen del resultado final y la organización requerida para su logro es para él un misterio. El aislamiento respecto a la cultura, las complejas relaciones entre compañeros (190) deliberadamente fomentadas en su vertiente negativa (191) para evitar la solidaridad, junto a todos los elementos desarraigantes que conocemos, crean un clima irrespirable, exento de finalidad y sentido, que determina, como acabamos de leer, que la condición obrera esté íntegra y

perpetuamente supeditada al dinero. El salario se convierte en el único fin del trabajo a falta de cualquier otro tipo de recompensa de carácter personal; el salario y el rendimiento son para el trabajador individual y para el trabajador colectivo, respectivamente, los que justifican con exclusividad todos los esfuerzos humanos. En una de las numerosas cartas a "un ingeniero director de fábrica" -el fundador de la revista obrera *Entre Nous* en la que Weil colabora- podemos leer a este respecto: "Los obreros no hacen nada que no sea o por coacción o por el incentivo de la ganancia. Todos sus gestos están dictados; el único terreno que depende de ellos es la cantidad y a sus esfuerzos en este terreno corresponde sólo una cantidad suplementaria de dinero. No tienen derecho nunca a una recompensa moral por parte de los otros o de sí mismos; reconocimiento, elogios, o simple satisfacción personal. Aquí se encuentra uno de los peores factores de depresión moral en la industria moderna" (192).

### 3. Revisión de la actitud del movimiento obrero en los inicios del Frente Popular.

La preponderancia de lo crematístico se refleja, como dijimos, en toda la sociedad, y el movimiento obrero no está exento de esta poderosa influencia. La cuestión salarial ha llegado a ser, según Weil, la única que preocupa a los sindicatos y partidos políticos que pretenden representar al proletariado; sus denuncias y reivindicaciones lo hace bien patente. Los párrafos que a continuación reproducimos iluminan este aspecto, tratando de llegar una vez más a la clave del error que ha impedido la superación de la opresión por la división entre trabajo manual y trabajo intelectual: "Todos nosotros sufrimos una cierta deformación que procede de que vivimos en la atmósfera de la sociedad burguesa e incluso nuestras aspiraciones hacia una sociedad mejor se resienten de ello. La sociedad burguesa está atacada por una monomanía: la monomanía de la contabilidad... Por ello, en los reproches que dirigimos al régimen económico, la idea de la explotación, del dinero extorsionado para aumentar los beneficios, es casi la única que se expresa netamente. Es una deformación de mentalidad tanto más comprensible cuanto que las cifras son algo claro, que se capta a primera vista, mientras que las cosas que no pueden traducirse en cifras demandan un esfuerzo de atención mayor. Es más fácil reclamar a propósito de la cifra señalada en una nómina que analizar los sufrimientos padecidos a lo largo de una jornada laboral. Por esto la cuestión de los salarios hace olvidar a menudo otras reivindicaciones vitales. Y se

llega incluso a considerar la transformación del régimen como definida por la supresión de la propiedad capitalista como si esto equivaliera a la instauración del socialismo" (193).

Esta equivocación del movimiento obrero a la hora de plantear sus reivindicaciones y fijar sus objetivos, por desconocer el centro neurálgico de la opresión que viene dada por la concentración del poder y la incapacidad de los destinatarios de ejercer un mínimo control sobre sus detentadores, a juicio de nuestra autora debilita considerablemente sus posibilidades de transformación social, en un mundo donde, según la perspectiva weiliana, la alianza entre las fuerzas económicas y políticas va anulando el radicalismo revolucionario de forma casi irreversible. Las huelgas de junio de 1936 en Francia y la política del Frente Popular serán objeto de reflexión por parte de Weil lo que le permitirá proporcionar nuevos datos sobre el alcance de la impotencia del movimiento obrero para cambiar la situación.

La evaluación global de los acontecimientos sociales del 36 aparece, entre otros, en este texto de finales de 1937 titulado "Examen critique des idées de révolution et de progrès"; S. Weil escribe: "Junio de 1936 ha sido un ejemplo sorprendente de la espontaneidad de las masas que se podía creer aniquilada en Francia en la sangre de la Comuna. Un gran impulso, surgido de las entrañas de la masa, ingobernable, ha abierto de pronto el torno de la violencia social, ha vuelto la atmósfera por fin respirable, ha cambiado las opiniones en todas las mentes, ha hecho admitir como evidentes cosas consideradas escandalosas hace seis meses. Gracias al incomparable poder de persuasión que posee la fuerza,



miles de hombres han mostrado, en primer lugar ante sus propios ojos, que tenían parte en los derechos sagrados de la humanidad, lo que ni siquiera inteligencias penetrantes habían podido captar en los momentos en que eran débiles. Pero esto es todo". Y aquí aparece el otro término de la valoración: "Están impregnados profundamente por las tareas del régimen en que viven, se fatigan y sufren. Sus aspiraciones tienen la marca del régimen. La sociedad capitalista reconduce todo a francos y céntimos; las aspiraciones de las masas se expresan también principalmente en francos y céntimos. El régimen se basa en la desigualdad, las masas expresan reivindicaciones desiguales. El régimen se funda en la constricción; las masas, desde que tienen derecho a la palabra, ejercen en sus propios puestos una coacción del mismo tipo. Parece difícil imaginar la forma en que podría surgir de las masas, espontáneamente, lo contrario del régimen que las ha formado, o más bien deformado" (194).

En el artículo en que figuran estas afirmaciones Weil inicia, tal como indica su título, un "examen crítico de las ideas de revolución y progreso" que se prolongará en otros importantes trabajos de las mismas fechas, como "Méditation sur l'obéissance et la liberté" y "Sur les contradictions du marxisme", o de su último año en Londres, como en el caso de los "Fragments de 1943" y el inacabado "I-a-t-il une doctrine marxiste?" (195). Todos ellos constituyen una aproximación a una serie de contradicciones y cuestiones sin respuesta que plantea el marxismo como método de análisis social e instrumento revolucionario. Como ocurría con los escritos weilianos sobre la experiencia obrera, no podemos dejar de lado al abordar estas cuestiones las

aportaciones de 1943 pues casi reproducen lo manifestado durante el Frente Popular y vienen a ser una nueva meditación sobre la misma problemática.

Las huelgas de junio del 36 son para la autora una circunstancia histórica de importante repercusión social y significación, podríamos decir, sentimental, pero de escasas realizaciones para el cambio real del régimen industrial. Los sucesos acaecidos en las fábricas al producirse la subida al poder del gobierno de L. Blum (1936) -el hombre en quien en principio confiaba, pero que después defraudará totalmente a S. Weil- proporcionan nuevos elementos para el análisis de la situación vivida por el proletariado y las dificultades teóricas y prácticas de la inversión o superación de tal situación. Las impresiones de Weil inmediatamente después de la ocupación pacífica de las fábricas denotan el entusiasmo con que vive estas jornadas y la vehemencia con que afronta todo lo que concierne a la condición obrera. En una carta de 10 de junio de 1936, dirigida al director de fábrica con quien intercambia correspondencia hasta este momento, afirma: "Vd. no dudará, supongo, de los sentimientos de alegría y de liberación indecibles que me ha suscitado este glorioso movimiento huelguista. Las consecuencias serán las que sean. Pero no pueden borrar el valor de estas bellas jornadas alegres y fraternales, ni el alivio que han experimentado los obreros al ver a quienes los dominan doblegarse por una vez ante ellos. Si le escribo así es para no dejar equívocos entre nosotros" (197). En el artículo de la misma fecha, "La vie et la grève des ouvrières métalliques" se expresa en términos similares: "¡Por fin se respira!. Es la huelga de la metalurgia. El público que ve todo esto de lejos no comprende apenas nada. ¿Qué es esto?. Un

movimiento revolucionario?. Pero todo está tranquilo. ¿Un movimiento reivindicativo?. Pero ¿por qué tan profundo, tan general, tan fuerte y tan de repente?. Cuando se tienen ciertas imágenes clavadas en la mente, en el corazón, en la propia carne, se comprende. Se comprende enseguida... Se trata, después de haberse sometido siempre, haber sufrido todo, encajado todo durante meses y años, de atreverse por fin a levantarse. Tenerse en pie. Tomar la palabra por turnos. Sentirse hombres durante algunos días. Independientemente de las reivindicaciones, esta huelga es en sí misma una alegría. Una alegría pura. Una alegría sin mezcla" (198).

Esta alegría sentida por Weil con independencia del contenido de las reivindicaciones obreras no oculta el carácter de las mismas y no impide una consideración serena, e incluso fría y exigente, de su significación y repercusiones. Siguiendo a R. Chénavier comprobamos que, para la autora, "creer que de estas movilizaciones saldrá una manera totalmente diferente de producir, que acabará con la alienación y la opresión, pone de relieve una ilusión. Las razones son evidentes. Por las huelgas de 1936 la clase obrera ha manifestado brutalmente su fuerza y su voluntad de poner fin a los sufrimientos impuestos por la producción industrial. De aquí debería resultar una situación sin precedentes que exigiría una nueva forma de organización del trabajo en las empresas. Lo que quiere decir que la clase obrera debería poder hacer frente a las responsabilidades de las condiciones nuevas que ha suscitado. Pero no está preparada para ello... Las razones de esta falta de preparación de la clase obrera para asumir las responsabilidades que corresponden a su fuerza durante el movimiento de

huelga son muy profundas" (199). R. Chenavier las reconduce a las que Weil expone en sus escritos sobre el significado en nuestros días de la palabra revolución.

Las propuestas weilianas acerca de las transformaciones que sería posible realizar dada la nueva situación son interpretadas por Dujardin como el resultado de una "actitud profundamente equívoca" (200) que debe tildarse de "ideológicamente reformista", no en el sentido de un "reformismo político", sino de un "reformismo social prioritariamente inspirado por preocupaciones morales" (201). También Accornero utiliza el calificativo de reformista para referirse a la posición de Weil tras la euforia del movimiento huelguista; sin embargo, "se trata sí de reformismo, pero duro y avanzado" (202), un "reformismo impensable", "criticable desde la izquierda y desde la derecha", que tiene vigor y pretende ser algo más que una opción posibilista motivada por las exigencias del término medio y el mal menor. El autor italiano comenta a este respecto: "S. Weil aprovecha un punto débil, no sólo de las posturas sindicales y 'gauchistes', sino del pensamiento antagonista sobre el trabajo: 'Si mañana nos apoderáramos de las fábricas no sabríamos qué hacer con ellas'. Nadie lo había enunciado con tanta fuerza nunca. Es sabido que el movimiento de esta época ni siquiera había evocado tal posibilidad... S. Weil observa que el movimiento obrero francés, no exento de pensadores, se encuentra ante un acontecimiento tan crucial sin haber pensado de forma realista en el trabajo del mañana" (203).

#### 4. Las claves del fracaso revolucionario.

Denunciar la ausencia de realismo en el pensamiento revolucionario, y la inexistencia de un análisis de los problemas concretos frente a tantas abstracciones, es tarea ininterrumpida en nuestra autora como bien sabemos. Páginas atrás ya aludimos a su opinión siempre opuesta a la de aquellos teóricos de la revolución que carecen de un conocimiento directo de las situaciones que describen, y que, construyendo un sistema desencarnado de explicación de la realidad, convierten el proyecto revolucionario en una evasión o un consuelo que acaba por paralizar la acción y la reflexión cotidianas. Cuando "si se considera el régimen que se trataría de abolir, la palabra revolución parece más actual que nunca, pues es un régimen evidentemente malo", se constata, sin embargo, que "ningún movimiento revolucionario organizado toma efectivamente la palabra revolución como una consigna que determine la orientación de la acción y de la propaganda" (204), pues su contenido es cada vez más difuso, respondiendo, según Weil manifiesta, a sentimientos e ideas muy diversos, con la paradoja de que "no hay a menudo ninguna relación entre las aspiraciones de todo tipo que traduce este término en el pensamiento de los hombres que lo pronuncian y las realidades a que podría corresponder en caso de que el futuro aportara efectivamente un cambio social" (205). Lo que ocurre en realidad es que "en el fondo se piensa actualmente en la revolución, no como en una solución a los problemas planteados por la actualidad sino como en un milagro que dispensa de resolver los problemas. La prueba de que se considera así es que se espera que caiga del cielo; se

espera que se haga, no se pregunta quién la hará" (206).

M. Castellana centra su atención en las acusaciones weilianas al tipo de revolucionario irresponsable, que crea falsas esperanzas en el proletariado asegurando la inminencia de la liberación respecto al trabajo, por una especie de "escatología revolucionaria" que hace de la confianza en la revolución una auténtica droga para el pueblo. El fracaso de los intentos históricos de transformación social radical debe mucho al enunciado de propuestas inaccesibles que se han convertido en una "evasión peligrosa", y al hecho de que "hayan sido fabricados en primer lugar los modelos de sociedad futura y en base a ellos se haya conducido ciegamente la lucha revolucionaria" (207). Nuestra autora lo proclama sin titubeos: "Si ser revolucionario implica esperar, en un futuro próximo, una bienaventurada catástrofe, un cambio que realice en esta tierra una parte de las promesas del Evangelio, y nos proporcione por fin una sociedad en la que los últimos serán los primeros, yo no soy revolucionaria, pues tal futuro, que por otra parte me colmaría, es a mi juicio, si no imposible, al menos completamente improbable; y no creo que se pueda tener hoy razones sólidas, serias, para ser revolucionario en este sentido" (208).

A partir de esta convicción se realiza en los escritos weilianos un examen, no pormenorizado ni sistemático, pero sí lleno de intuiciones relevantes, de los rasgos básicos de la concepción revolucionaria que prolonga su crítica arriba esbozada a la confusión marxista entre abolición de la explotación y fin de la opresión. Un breve texto puede resumir la posición de la autora: "Dos cosas son sólidas, indestructibles, en

Marx. Una es el método que hace de la sociedad un objeto de estudio científico buscando definir sus relaciones de fuerza; la otra es el análisis de la sociedad capitalista tal como existía en el siglo XIX. El resto no sólo no es verdadero sino que es demasiado inconsistente, demasiado vacío, para poder decirse que es erróneo. Olvidando los factores espirituales, Marx no corre el riesgo de equivocarse mucho en el análisis de una sociedad que no les dejaría en suma ningún lugar. En el fondo, el materialismo de Marx expresa sólo la influencia sobre él de esta sociedad; tuvo la debilidad de convertirse él mismo en el mejor ejemplo de su tesis respecto a la subordinación del pensamiento a las circunstancias económicas" (209).

El último párrafo de este texto nos sitúa ante uno de los puntos centrales de la interpretación weiliana del marxismo, que complementa sus anteriores observaciones sobre la incapacidad de los seguidores de Marx para construir una alternativa real a la opresión capitalista. Según Weil, Marx, que en sus escritos de juventud había intentado elaborar una filosofía del trabajo -"en un espíritu muy próximo en el fondo al de Proudhon"- (210), se desvía más tarde de este intento asumiendo "las dos creencias más corrientes de su época, ambas pobres, sumarias, mediocres y además que no pueden pensarse conjuntamente. Una el cientificismo y la otra el socialismo utópico" (211).

El cientificismo del siglo XIX se traduce para la autora en la creencia en que la ciencia "por mediación de un simple desarrollo en las direcciones ya definidas por los resultados obtenidos, proporcionaría una respuesta cierta a todos los problemas que pueden plantearse a los hombres, sin

ninguna excepción" (212). Como ya señalamos, no se trata de negar a la ciencia su papel fundamental en los ámbitos en que le corresponde desarrollarse, pues a renglón seguido Weil afirma también: "Marx fue el primero, y si no me equivoco el único, que tuvo la doble idea de tomar la sociedad como hecho humano fundamental y de estudiar allí, como el físico en la materia, las relaciones de fuerza. Es una idea genial, en el sentido estricto del término. no es una doctrina. Es un instrumento de estudio, de investigación, y quizá de construcción para toda doctrina que no quiera arriesgarse a convertirse en polvo al contacto con una verdad". Lo rechazable es la asunción por parte de Marx del "miserable científicismo de su época", del que resulta un "sistema, según el cual, las relaciones de fuerza que definen la estructura social determinan por completo el destino y los pensamientos de los hombres. Tal sistema es inexorable. La fuerza es todo; no deja ninguna esperanza a la justicia. No deja ni siquiera la esperanza de concebirla en su verdad, puesto que los pensamientos sólo reflejan las relaciones de fuerza" (213).

La segunda creencia muy difundida en la época, que Marx hace suya, es la concepción del socialismo llamado utópico, que si bien "muy pobre en esfuerzo de pensamiento, como sentimiento era generosa y humana queriendo la libertad, la dignidad, el bienestar, la felicidad y todos los bienes posibles para todos" (214). S. Weil continúa describiendo la deuda de Marx respecto al socialismo utópico y el giro decisivo que impone a esta concepción: "Marx la ha adoptado. Ha tratado simplemente de hacerla más precisa, le ha añadido ideas interesantes, pero nada que sea realmente de primer orden. Lo que ha cambiado



es el carácter de la esperanza. Una probabilidad basada en el progreso humano no podía bastarle. A su angustia le era necesaria una certeza" (215). Por ello la confianza y la búsqueda de la justicia del socialismo utópico ha sido unida a un científicismo que asegura el acceso al bien contando exclusivamente con elementos materiales, con un desarrollo de la producción que supone una perfección constante. El carácter materialista del marxismo es el mismo que predomina en toda la mentalidad del siglo XIX por una confianza en el progreso necesario semejante a una fe de tipo religioso; Weil lo manifiesta con contundencia: "El materialismo por entero, en cuanto atribuye a la materia la fabricación automática del bien, debe clasificarse entre las formas inferiores de la vida religiosa. Esto se verifica en los economistas burgueses del siglo XIX, los apóstoles del liberalismo, que ponen un acento verdaderamente religioso cuando hablan de la producción. Esto se verifica más aún en el marxismo. El marxismo es por completo una religión en el sentido más puro de la palabra. Tiene especialmente en común con todas las formas inferiores de la vida religiosa el hecho de haber sido continuamente utilizada, según la frase tan exacta de Marx, como opio del pueblo" (216).

Aunque estas líneas pertenezcan a un escrito de 1943, donde esta forma inferior de religión se contrapone a lo que Weil considera una religiosidad auténtica de índole sobrenatural -que ahora nos resultaría difícil de comprender por no conocer todavía el marco de la filosofía weiliana de madurez en que se inscribe-, hay que tener en cuenta que una explicación del pensamiento marxista casi idéntica figura en trabajos de 1937 y 1938, cuando la autora era ajena, al menos aparentemente, a la perspectiva

místico-religiosa. El contraste entre un tipo de pseudoreligión que la autora define literalmente como idolatría y otro tipo de talante místico que sí merece el nombre de religión, no puede ser abordado en este momento de nuestro trabajo por exceder al ámbito temático que ahora nos ocupa; lo que interesa en este momento es aquello que constituye propiamente la interpretación weiliana de la contribución de Marx, y en este sentido, en lo que concierne al calificativo de idolatría atribuido al marxismo, basta seguramente con transcribir este fragmento: "Marx era un idólatra. Su idolatría tenía por objeto la sociedad futura; pero, como todo idólatra tiene necesidad de un objeto presente, él lo trasladaba a la fracción de la sociedad que creía en la posición de operar la transformación esperada, es decir, el proletariado" (217). Marx, por consiguiente, tras realizar una crítica implacable a la moral social que sólo podría acabar con la desaparición de los grupos particulares, coloca finalmente más allá del mal "a la categoría social de la que él formaba parte, a la de los revolucionarios profesionales, cayendo así en la misma debilidad que tantos esfuerzos hizo por combatir" (218). La idolatría de Marx procede, a juicio de Weil, de una confusión generalizada entre nociones religiosas y nociones científicas, o más bien de la atribución a las segundas de rasgos específicos de las primeras, que se deja ver en una difundida creencia en que "las cosas serán fáciles, pues son impulsadas por un dios moderno llamado Progreso y por una providencia moderna llamada Historia que realiza para ello el mayor de los esfuerzos" (219).

H. Abosch en su interesante estudio "La critique du marxisme par S. Weil", condensa la interpretación de la autora reproduciendo sus propias

palabras en estos breves apuntes: "Marx, según S. Weil, se apropió globalmente la ideología del capitalismo y adoptó 'el culto a la producción, el culto a la gran industria y la creencia ciega en el progreso'. Y recogemos esta condena, verdaderamente espantosa para un marxista: El marxismo es la más elevada expresión intelectual de la sociedad burguesa" (220). En efecto, son estas las frases que subrayan con mayor énfasis una idea que ha ido saliendo a la luz en las páginas anteriores, como prolongación, o como una nueva proyección, de la permanente negativa de Weil a admitir la idea de progreso. Si en 1937 lamenta que Marx "el no-conformista", "se haya dejado llevar por una conformidad inconsciente" con la noción burguesa de progreso necesario, traicionando tanto el "espíritu científico como el espíritu revolucionario" (221), en 1943 manifiesta en la misma línea: "El siglo XIX creyó que la producción industrial era la clave del progreso humano. Era la tesis de los economistas, el pensamiento que permitía a los industriales hacer morir de agotamiento a generaciones de niños sin el menor remordimiento. Marx simplemente tomó este pensamiento y lo transportó al campo revolucionario, preparando así la aparición de una especie muy singular de revolucionario burgués" (222).

## V. EL PROYECTO ALTERNATIVO DE S. WEIL PARA LA UNIÓN DE TRABAJO MANUAL Y TRABAJO INTELECTUAL.

### 1. La revolución como ideal social.

Frente a la concepción marxista de revolución, que, según hemos leído, llevaba a S. Weil a confesarse no revolucionaria en el sentido expuesto, las siguientes manifestaciones de la autora apuntan otra posible concepción de la revolución que ella compartiría sin reservas: "¿Ser revolucionario es hacer votos y ayudar activamente todo lo que se pueda, directa o indirectamente, a aliviar o levantar el peso que aplasta a la masa de hombres y las cadenas que envilecen el trabajo, rechazar las mentiras por las que se quiere disfrazar o excusar la humillación sistemática del mayor número?. En este caso se trata de un ideal, de un juicio de valor, de una voluntad, y no de una interpretación de la historia humana y del mecanismo social. El espíritu revolucionario, tomado en este sentido, es tan antiguo como la propia opresión y durará tanto como ésta se prolongue, más tiempo incluso, pues si la opresión desapareciera debería subsistir para impedirle reaparecer; es eterno, no tiene que sufrir revisión, pero puede enriquecerse, aguzarse, y debe ser purificado de todas las aportaciones que vengan a disfrazarlo o a alterarlo" (223). Para entender el alcance de esta otra visión del proyecto revolucionario, y para evitar ponerse apresuradamente de parte de los que la consideran poco exigente, excesivamente débil para merecer este calificativo, anotamos este otro texto

weilliano: "La lucha de clases es de todos los conflictos que enfrentan a los grupos humanos el más concreto, aquel cuyo objetivo es más serio... La lucha de los que obedecen contra los que dominan, cuando la forma de dominio entraña el aplastamiento de la dignidad humana en los de abajo, es lo que hay en el mundo de más legítimo, de más motivado, de más auténtico" (224). En un escrito posterior delimita esta idea declarando: "Al plantear que la lucha de clases es la clave de la historia, Marx ni siquiera ha establecido que sea este un principio de explicación materialista. Ello no es de ningún modo evidente. La aspiración del alma humana hacia la libertad, la codicia de poder del alma humana, también pueden ser analizados como hechos de orden espiritual" (225).

Lógicamente, no han faltado las voces que se han levantado contra estos pronunciamientos de nuestra autora, cifrando aquí el punto final de un camino tortuoso guiado confusamente por un deseo de inserción en la condición obrera y de transformación de sus aspectos opresivos. Según esta interpretación, en la crítica a la dialéctica marxista, y en la alternativa difusa de un eterno espíritu revolucionario, se plasma el desenlace de un pensamiento que nunca ha presentado con suficiente claridad su contenido y sus objetivos. Sin duda, es nuevamente Ph. Dujardin el máximo exponente de esta evaluación de la obra weilliana, quien señala: "El liberalismo de S. Weil, que Trotski veía tentado por una 'exaltación anarquista barata', aparece en adelante en su verdad... Ni los dos artículos dirigidos a la Revolución prolétarienne, uno a continuación del Frente Popular y el otro con ocasión del congreso de la Unión de Sindicatos de la región parisina (el 10 de febrero de 1937), ni la colaboración episódica en el boletín del 'Comité de

Vigilance des intellectuels antifascistes' pueden invalidar la certeza de que S. Weil, de 1934 a 1938, no sólo se ha alejado de las doctrinas y de los grupos con los que había contactado desde su salida de la Ecole Normale a su entrada en la fábrica, sino que además ha renegado definitivamente de sus principios y sus métodos. En 1938 estaba en medio de su carrera ideológica y política. Habiendo pasado del 'bolchevismo' al liberalismo reformista de inspiración cristiana y proudhoniana, va desligándose progresivamente de la acción y organización políticas y orientándose hacia una ideología tradicional y corporativista" (226). Esta ideología, según apuntamos, se manifestará a juicio de Dujardin en las páginas de Weil consagradas al arraigo y en general en toda su contribución de los años cuarenta.

Otros especialistas que han centrado su atención en esta vertiente del pensamiento weiliano, muy especialmente M. Castellana y P. Rolland, enfocan el tratamiento del tema de forma muy diferente, a través de una explicación breve pero ilustrativa que parece conveniente reproducir para comprender mejor la postura de la autora y enlazar con las medidas concretas de organización del trabajo que ella propone. Castellana comenta: "Al 'sueño' de los revolucionarios, fruto de una filosofía de la historia que predetermina el futuro canalizándolo por vías estrechas, Weil contrapone un 'ideal' revolucionario, es decir, un juicio de valor y una acción concreta a favor de los oprimidos más allá y antes de tener una ideología, una fe o una 'historia' que realizar. La opresión según Weil existirá tal vez 'siempre' porque es 'malheur' histórica que deriva de la 'malheur' esencial a la condición humana, pero precisamente por ello deberá existir 'siempre' la Revolución como lucha

contra la opresión. Sin embargo, Weil no renuncia a concebir una 'sociedad libre' del mañana, que no se presenta como un dogma o una verdad a realizar en su perfección, sino como 'ideal' que incita a la acción. Más que una sociedad nueva, se esfuerza por concebir una 'libertad' nueva que supere a la imperfecta de hoy; el paso no es de lo imperfecto a lo perfecto, sino de lo menos perfecto a lo 'mejor'. El paso a lo 'mejor' se da a través de la concepción de lo 'perfecto' que es 'el ideal', 'ideal', que, como el sueño, es irrealizable, pero que tiene estrechas relaciones con la realidad e impulsa no de la nada al todo, sino del menos al más" (227).

En *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* se señala expresamente: "Hay que esforzarse por concebir claramente 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 no es concebible sino por lo perfecto. Sólo podemos dirigirnos hacia un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero a diferencia del sueño se relaciona con la realidad" (228). Páginas atrás ya anotamos que para nuestra autora esta libertad perfecta es aquella que el hombre disfrutaría en un sistema de trabajo que le permitiera ser consciente, pues allí se realizaría la más adecuada relación entre pensamiento y acción que define la verdadera libertad. En el extremo opuesto al de los que propugnan la emancipación del hombre por mediación de la desaparición del trabajo manual, el pensamiento weiliano está guiado por la convicción permanente de la función liberadora del trabajo cuando se dan las condiciones óptimas para que pueda ser captado en su sentido último. De ahí que reclame con

insistencia, casi con la desesperación de una voz solitaria, la necesidad más urgente que ninguna otra de pensar una filosofía del trabajo que lo coloque en el centro de nuestra civilización. En un artículo de 1937 se nos dice: "Hay que tomar lo que ha sido casi olvidado por lo que se califica de marxismo: la glorificación del trabajo productivo como actividad suprema del hombre; la afirmación de que sólo una sociedad en la que el acto del trabajo pusiera en juego todas las facultades del hombre, en que el hombre que trabaja estuviera en el primer rango, realizaría la plenitud de la grandeza humana. Se encuentran en los escritos de juventud de Marx líneas de acento lírico sobre el trabajo; se encuentran también en Proudhon; en poetas como Goethe y Verhaeren. Esta poesía nueva, propia de nuestro tiempo, y que es tal vez su mayor grandeza, no debe perderse. Los oprimidos deben encontrar ahí la evocación de una patria para ellos, que es una esperanza" (229). Después de leer este pasaje, no puede sorprender que *L'Enracinement* acabe con las siguientes frases: "Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual" (230).

Desde el punto de vista de P. Rolland, a lo largo de todo este camino permanece en S. Weil un proyecto socialista, en cuanto se conserva siempre la perspectiva de una "soberanía económica de los trabajadores". Para Rolland, "Si la inversión global de la situación, según el significado original de 'Revolution', no es pensable, la acción parcial conserva un sentido, puesto que ni la historia ni la sociedad están cerradas. El socialismo moral es por tanto un reformismo, es decir, una política que acepta proceder sólo a través de reformas necesariamente



parciales y progresivas... S. Weil no desconoce la ambigüedad del reformismo, ni que ha servido de 'pretexto para capitular'. Hay que ser capaz de concebir claramente el ideal social y S. Weil desarrolla toda una teoría del 'ideal' destinada a conjurar la ambigüedad y las vacilaciones del reformismo" (231).

El objetivo que la autora señala está muy lejos de ser la conquista y el ejercicio del poder a nivel estatal por parte de los oprimidos, pues se mueve siempre en una perspectiva extraña a los módulos políticos como hemos podido comprobar. P. Rolland lo advierte cuando se refiere a la devaluación del compromiso político ante el compromiso social del itinerario de Weil: "se trata en cierto modo de desprenderse del terreno del Estado y del Poder para comprometerse en el de la Sociedad... Las verdaderas transformaciones sociales son evoluciones lentas que proceden de las profundidades de la sociedad: transformaciones de la producción, de la cultura intelectual, de la organización social... Es la Sociedad y no el Estado, al que niega la prioridad y la exclusividad, quien debe hacer la Historia" (232). En otro momento podrá verse hasta qué punto nuestra autora considera desarraigante el papel histórico de las estructuras jurídico-políticas que conforman el estado-nación; hasta ahora ya hemos visto algunos aspectos de su análisis de la separación entre sociedad y Estado por la creciente distancia entre destinatarios y detentadores del poder.

Del análisis weiliano puede deducirse que la opresión no se eliminará por la toma del poder de una élite que represente a sus destinatarios pasivos, tal como ha puesto de relieve la experiencia soviética; el

acceso al poder si no va precedido de una alternativa real al sistema burocrático y técnico reproduce todo aquello con que trataba de acabar en un principio, sin llegar a alterar en lo sustancial el aparato de dominación (233). Simone Weil comenta en 1934: "La sociedad actual no proporciona otros medios de acción que máquinas para aplastar a la humanidad; cualquiera sea la intención de los que las toman en sus manos, esas maquinas aplastan y aplastarán mientras existan. Con las prisiones industriales que constituyen las grandes fábricas sólo se pueden fabricar esclavos y no trabajadores libres, menos aún trabajadores que constituyan una clase dominante, con cañones, aviones, bombas, se puede difundir la muerte, el terror, la opresión, pero no la vida y la libertad" (234).

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

y por las mismas razones el mantenimiento de una absoluta diferenciación entre el Estado y la clase obrera organizada en sindicatos" (235).

La búsqueda de realización del trabajador en su trabajo, en una cultura que sienta como propia creando un tejido social de resistencia y límite al poder, es el gran reto de toda la evolución de nuestra autora, desde su obrerismo inicial hasta la manifestación final de éste en sus reflexiones sobre el trabajo manual como medio de contemplación de la belleza del mundo, que le llevarán a desear "una civilización constituida por una espiritualización del trabajo que sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo" (236). Este reto no acaba en una filosofía del trabajo elaborada, o en una alternativa definida a la opresión técnico-burocrática, que, por otro lado, como hemos visto, S. Weil tampoco había caracterizado de forma muy precisa. Pero ello no parece anular el valor de las intuiciones originales que se desprenden de su crítica al sistema de dominación y a la organización del trabajo, así como de las que se aprecian en sus consideraciones sobre los elementos que servirían para crear un régimen y una organización más humanos.

A. Marchetti alude a las intuiciones más relevantes de nuestra autora en este sentido cuando escribe: "La filosofía social de S. Weil es una ética de la lucidez; es la conciencia de la necesaria equidistancia del estalinismo y del nazismo, de una burocracia de Estado y de una tecnocracia capitalista. Se basa en un idealismo humanitario y un socialismo de tipo feudal, que desea el retorno a las pequeñas comunidades y corporaciones de campesinos y artesanos. Conservadurismo y revolución son los dos polos

opuestos en torno a los que se desarrolla la crítica que S. Weil dirige a los 'tiempos modernos', al progreso alienante, a la ciencia monopolizada, a la racionalización del trabajo... Ninguna revolución es posible si no pasa a través de la liberación de la máquina y de la burocracia... Es una postura crítica que expresa radicalidad y al tiempo ambigüedad, pero que no permite considerarla expresión de una ideología liberal o social-demócrata... S. Weil, lejos de invocar cierta especie de reformismo, representa la llamada a la radicalidad y la utopía" (237). Radicalidad y utopía son términos que, además de Marchetti, Castellana o Rolland, otros intérpretes han utilizado para definir el proyecto social de Weil, sin llegar a realizar un estudio profundo y comparativo del alcance de estas expresiones en el caso de la autora y de su relación con la posición de los pensadores y movimientos a los que también se han aplicado estos calificativos. Tan sólo contamos con la especificación de una serie de manifestaciones que parecen reclamar tal denominación, y que, desde luego, es muy difícil armonizar de forma acabada en cuanto son notas dispersas que trataremos al menos de exponer con un cierto orden.

## **2. Los objetivos de la acción.**

Weil plasma sus propuestas sobre las transformaciones que requiere la organización del trabajo en escritos que van de 1930 a 1943 por la continuidad tantas veces aludida en su preocupación por este tema. Sin embargo, con mayor intensidad que

en la descripción de la condición obrera o en su crítica a la opresión tecno-burocrática, se constata una singular evolución en este punto a lo largo de estos años. En los últimos textos weilianos, especialmente en algunos consagrados al trabajo agrícola y en los Cahiers, se accede a un nivel de reflexión, en estrecha relación con el de la contemplación mística, que sería difícil reflejar con rigor sin entrar a conocer previamente los rasgos básicos de la obra de la autora en esos momentos. Otros escritos simultáneos que sugieren medidas más concretas si que serán tratados a continuación porque en ellos se completa el cuadro general de la alternativa de Weil al régimen opresivo descrito. De artículos como "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne" a *L'Enracinement*, muchas cosas han cambiado indudablemente en la actividad y en el pensamiento weilianos, por ello no pueden ser estudiados conjuntamente y de ahí las indicaciones efectuadas al principio de este capítulo. Sin embargo, aún así, parece posible proporcionar una visión global de las aportaciones weilianas diseminadas a lo largo de todo su itinerario en lo que concierne a las exigencias fundamentales de transformación del régimen de trabajo, a través de una técnica diferente y de una descentralización siempre invocada como clave de difusión del poder.

Estas dos exigencias fundamentales -nueva orientación de la técnica y descentralización- en las que nos detendremos a partir de ahora están presentes de forma especial en los dos textos más largos de la obra de nuestra autora: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* y *L'Enracinement*, donde se elabora un auténtico proyecto alternativo a la situación real, en ese intento de

establecer un 'ideal' social al que tender aún siendo conscientes de que es un objetivo inalcanzable, que no se realizará por tanto "necesariamente" ni de forma acabada, pero que puede orientar la acción. En el primero de estos textos el proyecto aparece en un epígrafe titulado "cuadro teórico de una sociedad libre", mientras en el segundo se habla de un proyecto de arraigo para sustituir los fenómenos desarraigantes antes analizados. Ambos son perfilados en sus variados aspectos por el resto de escritos ya citados en los que se alterna la crítica a la opresión y las propuestas de transformación.

A. Accornero subraya el gran acierto de las medidas concretas que Weil propone tras las huelgas del 36, en unos momentos especialmente favorable para efectuar recomendaciones realistas que, dentro del proyecto global más ambicioso, podrían ser aplicadas casi directamente. Según Accornero: "El punto de apoyo de este estatuto de derechos y deberes en el lugar de trabajo es la estructura sindical. Por consiguiente, nuevas tareas y prerrogativas de los delegados sindicales, para la tutela y el control de la seguridad y regularidad de las prestaciones, para la justa causa en los despidos y readmisiones, para la formación profesional y para las formas de participación obrera en las mejoras técnicas y en la vida de la empresa. Discutibles ciertamente, pero admirablemente bien elaboradas nos parecen hoy estas medidas, casi una reglamentación a base de sanciones negativas y positivas, garantías y arbitrajes extrajudiciales, cláusulas de salvaguardia y cosas por el estilo". Sobre todo en el artículo: "Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles" de 1936-1937, "hay aspectos dignos de relieve como el doble y recíproco poder

sancionador de la dirección y el sindicato, contra el incumplimiento de las partes representadas; como el sistema tendente a incentivar los recursos en caso de injusticia y a desincentivar la defensa de la litigiosidad; como la salvaguardia total por actos cometidos durante la huelga, salvo el recurso a la jurisdicción ordinaria y como las 'medidas a adoptar para interesar a los obreros por su trabajo'" (238).

Las medidas tendentes a interesar al trabajador en su actividad cotidiana para superar el sentimiento de enajenación antes expuesto son lógicamente el punto central del análisis weiliano, y en su búsqueda se van estableciendo una serie de criterios y recomendaciones más o menos aptos para el logro de ese objetivo. Los que Accornero nos acaba de señalar proceden de una situación muy concreta, y nos dejarían casi sin respuesta a las grandes cuestiones planteadas por la autora si no se integraran en un ideal social más radical del que nos habla en escritos anteriores y posteriores a 1936. Nuevamente queda clara la referencia al sindicato como sujeto activo del cambio social a realizar y la atención prioritaria al ámbito de la fábrica, a la necesidad de acción contra la sumisión en el lugar de trabajo, como correlato de toda su interpretación de las causas y características de la opresión por la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Pero aunque sabemos que Weil tan sólo pretende delimitar los elementos que conformarían un ideal capaz de orientar la actividad y la reflexión de quienes todavía se mueven por un proyecto revolucionario, no parece proporcionar los más elementales datos de cómo podrá comenzar a realizarse tal proyecto de inversión de la opresión o, mejor, de cómo desmontar todo el entramado del sistema opresivo, que, según su propia

descripción, parece casi inexorable. En este sentido no le falta razón a Chenavier cuando afirma: "Se podría volver contra ella lo que ella escribe sobre Marx: da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión, pero 'tanto que uno no puede imaginar cómo este mecanismo podría dejar de funcionar' (239).

Al comienzo de "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?", Weil comenta que "nunca el socialismo ha sido anunciado por menos signos precursores" (240) que en el momento presente en que el movimiento obrero se encuentra casi paralizado en toda Europa por las razones esgrimidas páginas atrás respecto a la situación de los partidos políticos, la Komintern e incluso los sindicatos, y por el efecto regresivo que produce una organización del trabajo cada vez más destinada a la atomización social y a la escisión entre quienes coordinan y quienes ejecutan el trabajo. La autora manifiesta en consecuencia: "En cuanto a la clase obrera, su situación de instrumento pasivo de la producción no le prepara en absoluto para tomar su propio destino en sus manos... Las modificaciones técnicas han arrebatado a la clase obrera su fuerza principal. Pues la esperanza del movimiento revolucionario reposaba en los obreros cualificados... ¿Las organizaciones pueden dar al proletariado la fuerza que le falta?. La complejidad del régimen capitalista, y los problemas que plantea la lucha contra él, traslada al propio seno del movimiento obrero 'la degradante división de trabajo manual y trabajo intelectual'. La lucha espontánea se ha revelado siempre impotente, y la acción organizada esconde automáticamente en alguna medida un aparato de dirección que tarde o temprano se hace opresivo. En nuestros días esta opresión se efectúa bajo la forma de un vínculo orgánico con el



aparato de Estado nacional o con el aparato de Estado ruso. Y así nuestros esfuerzos corren el riesgo, no sólo de resultar vanos, sino de volverse contra nosotros, en provecho de nuestro enemigo capital, el fascismo" (241).

La pregunta que inmediatamente suscitan estos apuntes es la que la propia S. Weil formula a continuación: "La cuestión que se plantea es la de saber si debemos o no continuar luchando... La única esperanza del socialismo reside en quienes actualmente realizan en sí mismos, tanto como es posible en la sociedad de hoy, esta unión de trabajo manual y trabajo intelectual que define la sociedad que nos proponemos. Pero, al lado de esta tarea, la extrema debilidad de las armas de que disponemos nos obliga a emprender otra. Si, como es muy posible, debemos perecer, hagámoslo de forma que no perezcamos sin haber existido... Nuestra debilidad puede impedirnos vencer, pero no comprender la fuerza que nos aplasta. Nada en el mundo puede prohibirnos ser lúcidos. No hay ninguna contradicción entre esta tarea de aclaración teórica y las tareas que plantea la lucha efectiva; hay correlación por el contrario, puesto que no se puede actuar sin saber lo que se quiere y qué obstáculos hay que vencer... en cualquier caso la mayor desgracia para nosotros sería perecer impotentes a la vez para triunfar y comprender" (242).

El objetivo final de la lucha efectiva y de la aclaración teórica es indudablemente, según muestra este texto y según todo lo expuesto hasta el momento, la unión del trabajo manual y el trabajo intelectual que define el "ideal social". Comprender en qué consiste esta unión y los elementos que la instauran es a juicio de nuestra autora la tarea que corresponde

realizar, porque la acción necesita guiarse por un proyecto bien meditado para ser verdaderamente transformadora y porque la comprensión de la realidad no puede depender exclusivamente de criterios de eficacia ni someterse por completo a la utopía revolucionaria.

Frente a la concepción que aspira a la superación del trabajo manual por el propio progreso de la producción -que Weil identifica con una visión equivocada de la libertad que cifraría la realización humana en la posibilidad de satisfacer sin esfuerzo los propios deseos- ya vimos que la alternativa de la autora tiene su centro neurálgico en el trabajo manual, el cual, en la medida en que materialice una adecuada relación entre pensamiento y acción, supondrá el acceso a una producción plenamente consciente y a una sociedad en la que el hombre adquiriera el auténtico sentido de su libertad. Para esta adecuada relación entre pensamiento y acción, o, lo que es lo mismo, para la unión entre trabajo manual y trabajo intelectual, que Weil se propone como último objetivo, de forma especial los textos antes indicados, y en general toda su obra, esbozan una serie de elementos opuestos a los operantes en la realidad que irán marcando la nueva dirección a seguir.

Los factores reales que deben ser superados son todos los que señalamos páginas atrás al estudiar la descripción weiliana de la condición obrera, pues basta conocer "la lista concreta de los sufrimientos de los obreros" en la situación actual para obtener la lista "de las cosas que deben modificarse". El siguiente texto de *L'Enracinement* nos las recuerda en pocas líneas: "Es necesario cambiar el régimen de la

atención en las horas de trabajo, la naturaleza de los estímulos que impulsan a vencer la pereza y el agotamiento -estímulos que hoy se reducen al miedo y al dinero-, la naturaleza de la obediencia, la cantidad demasiado débil de iniciativa, de habilidad y de reflexión demandadas a los obreros, la imposibilidad en que se encuentran de participar por su pensamiento y sentimientos en el conjunto del trabajo de la empresa, la ignorancia a veces completa del valor, la utilidad social, el destino de las cosas que fabrican, la separación completa de la vida de trabajo y la vida familiar. Podría aumentarse la lista" (243).

Por consiguiente, del grado de conocimiento del sistema opresivo depende en buena medida la capacidad para configurar el cuadro teórico de su inversión y para luchar efectivamente contra él; tal conocimiento ha ido siempre unido en Weil a la inserción activa en la realidad, porque la unión entre pensamiento y acción debe ser practicada en uno mismo, y porque sólo a partir de lo cotidiano y lo concreto se perfila un ideal que no degenera en la fantasía o el sueño según advertimos arriba. Los elementos que operan en el régimen industrial determinando su carácter opresivo son los que nos dan la clave de la dirección que un nuevo proyecto social debe seguir, y, como antes anunciamos, las exigencias de transformación técnica y descentralización en la organización del trabajo adquieren el papel privilegiado. Bien sabemos hasta qué punto nuestra autora considera estas exigencias prioritarias respecto a las medidas que tienden a la supresión de la propiedad privada o que sólo abordan la dimensión crematística del problema; la observación en primer lugar de los acontecimientos ocurridos en la U.R.S.S.

tras la Revolución de Octubre y de los que rodean al Frente Popular en Francia más tarde, lo han puesto claramente de relieve. Aquí se cifraba tanto el carácter de la crítica de Weil a las aportaciones de Marx como el de la aceptación de muchas de ellas.

### 3. Propuestas de transformación en la organización productiva.

#### 1). Nueva orientación de la técnica y descentralización.

La referencia a Marx por parte de la autora como punto de arranque de la propia construcción vuelve a realizarse en las páginas de *L'Enracinement* cuando manifiesta: "Si hay una certeza que aparece con una fuerza irresistible en los estudios de Marx, es que el cambio de la relación entre las clases será una pura ilusión si no va acompañado de una transformación de la técnica, transformación cristalizada en nuevas máquinas" (244). Pues las situaciones creadas siguiendo las propuestas revolucionarias de quienes también se reclaman de Marx han abierto con crudeza estos interrogantes: "¿De qué sirve a los obreros obtener a fuerza de luchas un aumento de salario y mayor suavidad en la disciplina, si mientras tanto los ingenieros de ciertos centros de estudios inventan, sin ninguna mala intención, máquinas que agotan su cuerpo y su alma o agravan sus dificultades económicas?. ¿De qué les serviría la nacionalización

parcial o total de la economía si el espíritu de esos centros de investigación no cambiara?" (245). Al hablar de la racionalización ya subrayamos que todo dependía del punto de vista que se adoptara, y que a juicio de S. Weil no era admisible ni el que atendía exclusivamente a las exigencias de la producción ni el que las ignoraba por completo en aras de cubrir las aspiraciones personales de quienes producen. Ambas deben ser conjugadas y para ello hay que ensayar todas las fórmulas posibles, al igual que se ha hecho durante años para obtener el máximo rendimiento en la producción, único objetivo hasta el momento de las investigaciones técnicas.

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

necesidades de los que fabrican, la técnica íntegra de la producción se transformaría poco a poco" (246).

La perspectiva weilliana queda grabada con radicalidad en la siguiente frase: "En general, una reforma de importancia social infinitamente mayor que todas las medidas clasificadas bajo el rótulo de socialismo sería una transformación de la concepción misma de las investigaciones técnicas" (247). S. Weil fija el objetivo y la dirección a seguir: la búsqueda de una tecnología a la medida humana, que sirva de instrumento para recrear la naturaleza actuando sobre ella y contemplando la belleza del mundo, que facilite la integración de las facultades del hombre en la armonía de su cuerpo y de su espíritu, que permita captar, en definitiva, el sentido del trabajo en su dimensión creativa y en su dimensión comunitaria. El tipo de máquina que colaborará a hacerlo posible o los útiles concretos que resultarán más adaptables a estas finalidades no pueden ser definidos de antemano, porque es ésta precisamente la función que la autora asigna a los científicos y a todos los que rodean el mundo de la fábrica, especialmente también a los sindicatos. Tan sólo encontramos algunas alusiones dispersas a la máquina-herramienta en el marco de una tecnología no agresiva para el hombre y para la naturaleza, que, sin equipararse a las técnicas artesanales primitivas, queda muy lejos del automatismo despersonalizador tantas veces cuestionado; este tipo de instrumento está vinculado al obrero cualificado que, como se recordará, representa en la óptica weilliana un modelo de trabajador manual plenamente consciente de su actividad. En la conclusión al ensayo *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* leemos: "La civilización actual contiene con

qué aplastar al hombre, pero contiene también, al menos un germen, con qué liberarlo... En nuestra técnica hay gérmenes de liberación del trabajo. No sin duda, como suele creerse, por el lado de las máquinas automáticas. Desde el punto de vista puramente técnico éstas parecen adecuadas para descargar al hombre de lo que ese trabajo puede tener de mecánico y de inconsciente, pero en cambio están indisolublemente unidas a una organización de la economía centralizada al exceso, y en consecuencia muy opresiva. Pero otras formas de la máquina-herramienta produjeron, sobre todo antes de la guerra, quizá el tipo más hermoso de trabajador consciente que haya aparecido en la historia, es decir el "obrero calificado" (248). Puede verse aquí una cierta anticipación de la autora respecto a algunos sectores del movimiento ecologista o a posturas de autores como Shumacher.

El texto citado nos introduce en el segundo elemento sustancial a superar para caminar hacia la unión de trabajo manual y trabajo intelectual al poner el énfasis en el carácter opresivo de "una organización de la economía centralizada en exceso". La excesiva centralización ocupa un puesto privilegiado en la crítica weiliana a la opresión en nombre de la función, pues es el factor que determina de forma más directa la división entre quienes coordinan y quienes ejecutan el trabajo que hace inevitable la distancia entre detentadores y destinatarios del poder. El monopolio de las tareas de coordinación y dirección por parte de lo que S. Weil apuntaba como una nueva clase opresora guarda una estrecha relación con el tamaño y concepción organizativa de la empresa. Las grandes unidades de producción, los equipos y métodos a gran escala,

implican necesariamente que una mayoría de trabajadores quede al margen de la comprensión y control de la actividad productiva realizada colectivamente; se trata ante todo de un problema de dimensión y complejidad no resoluble sin la alteración de estos datos, sin la opción previa por la sencillez y la reducción del ámbito espacial.

La descentralización de la producción y en general la búsqueda de comunidades a escala humana se hace imprescindible para romper la imagen de "un mundo donde nada es a la medida del hombre", donde "hay una desproporción monstruosa entre el cuerpo del hombre, el espíritu del hombre y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida", donde "todo está desequilibrado" (249). M. Castellana sintetiza la propuesta weiliana afirmando que trata de contrarrestar "la concentración del poder" a través de "una progresiva descentralización de la vida social y de la abolición de las grandes fábricas" (250). En su "Cuadro teórico de una sociedad libre" Weil traza el panorama casi idílico de una vida comunitaria en la que "cada trabajador controlase por sí mismo, sin referirse a ninguna regla exterior, no sólo la adaptación de sus esfuerzos con la obra a producir sino aún su coordinación con los esfuerzos de los demás miembros de la colectividad... La coordinación debería establecerse de una manera lo bastante sencilla para que cada uno tenga continuamente un conocimiento preciso en lo que se refiere a la cooperación de los trabajadores como al intercambio de los productos. Las colectividades no deberían ser jamás tan extensas que sobrepasaran el alcance del espíritu humano. La comunidad de intereses sería siempre lo bastante evidente para borrar las rivalidades... La función de coordinar no implicaría



ningún poder, puesto que un control continuo ejercido por cada uno haría imposible toda decisión arbitraria" (251). En otro momento de este texto subraya la misma idea: "Los hombres se agruparían en pequeñas colectividades de trabajo, donde la cooperación sería la ley suprema, y donde cada uno podría comprender claramente y controlar las relaciones entre las leyes a que estaría sometida su vida y el interés general" (252).

Este cuadro parece tan utópico como cualquier otro de los que la autora rechaza por tal razón, pero ella basa una y otra vez la diferencia entre el "ideal social" y la falacia de una revolución necesaria, o entre el auténtico espíritu revolucionario y una interpretación materialista de la historia, en que ese proyecto ideal de vida social pretende ser un referente orientador y estimulante para el pensamiento y la acción y no una construcción científica del futuro que determine los comportamientos; el término utopía tiene una acepción válida a juicio de Weil como aspiración hacia lo mejor siempre susceptible de perfeccionamiento. Por ello puede hablarse también de tendencia hacia el tipo de "sociedad menos mala", que sería "en resumen aquella donde el común de los hombres se encuentra más a menudo en la obligación de pensar al actuar, tiene las mayores posibilidades de control sobre el conjunto de la vida colectiva y posee mayor independencia" (253).

La llamada a una mayor independencia del hombre forma parte también del cuadro esbozado por nuestra autora para paliar la opresión, y lo es en la medida en que se reclama un estilo de producción basado en fuentes de recursos locales para cubrir las necesidades de los miembros de una comunidad

determinada, en consonancia con un estilo de vida centrado en pequeñas unidades de carácter local que permita el contacto directo con aquello de que se depende (254).

Las observaciones de la autora pasan ahora continuamente del campo de la fábrica -ámbito referencial de atención prioritaria en sus escritos- al ámbito de la sociedad en general, como si el nivel de la fábrica fuera siempre la representación expresiva de una realidad más amplia. Así, la aspiración a un estadio tecnológico de dimensión humana, y a la descentralización e independencia, se integra en un proyecto de transformación de la sociedad que tiene como lugar privilegiado la producción industrial donde se radicaliza la división social. Todos los elementos expuestos aparecen ordenados a un objetivo directo: la creación de "una clase obrera formada casi íntegramente por buenos profesionales" que ya no sería "un proletariado" (255) y que podría disfrutar plenamente del sentido auténtico del trabajo. A partir de ahí desaparecerían los sufrimientos de los trabajadores antes expuestos, pues "si la mayor parte de los obreros fueran profesionales altamente calificados, obligados a dar pruebas suficientes de ingeniosidad e iniciativa, responsables de su producción y su máquina, la disciplina actual del trabajo no tendría ya ninguna razón de ser" (256). Parece evidente que nada de esto será mínimamente realizable si no se repara por último en el aspecto que más ha reclamado la consideración de Weil a lo largo de su vida: el de la formación obrera en el marco de su extensa preocupación por los problemas globales de la educación.

## 2) Formación obrera y cultura.

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

El tema será siempre abordado por nuestra autora en diferentes planos, principalmente en el que atiende a la cultura en general, a cuya apropiación está destinada toda persona en sus diversas condiciones de tipo espacial, temporal o profesional, y en el que se centra en el carácter específico de una condición determinada, en este caso la condición obrera, y dentro de ésta tanto en lo referente a la jornada laboral propiamente dicha como en lo que concierne a la actividad desarrollada fuera de ella. Todos estos aspectos se relacionan estrechamente entre

sí, pues la formación específicamente obrera tiene como último objetivo el acceso a la herencia cultural de la humanidad pero desde la peculiar sensibilidad que proporciona el trabajo manual, mientras que la posibilidad de realizar actividades no productivas de valor económico, de tipo formativo, fuera del horario laboral depende de las propias características del trabajo desempeñado a lo largo de la jornada y tiene mucho que ver con la extensión de su duración.

La cuestión debatida hoy de la reducción del tiempo de trabajo, que tantos pensadores y movimientos actuales consideran remedio vital para corregir el desempleo que se produce en un panorama social de profunda insolidaridad, ya era suscitada por algunos en los momentos en que S. Weil escribe sobre el tema. Desde su concepción global no podía coincidir con los que apuntaban hacia una jornada laboral de tan sólo un par de horas diarias en el intento de disminuir al máximo el papel del trabajo en la vida del hombre (257). Sin embargo, sí que se encuentra en los textos weilianos alguna referencia a la jornada de 30 horas semanales (258) o a que la actividad laboral ocupe sólo una parte del día, para dedicar otra parte a tareas relacionadas con esta actividad pero que presentan un carácter formativo y no productivo en la línea de lo expuesto. Así, un régimen adecuado sería aquel en que "el trabajo ocuparía sólo la mitad de la jornada, el resto debería consagrarse a la camaradería, a conferencias técnicas para que cada obrero conozca la función exacta de las piezas que produce y las dificultades resueltas por el trabajo de los otros, a conferencias geográficas para enseñarle dónde van los productos que ayudan a fabricar, cuáles son los seres humanos que los utilizan, en qué especie de medio, de vida cotidiana, de atmósfera, esos

objetos tienen su lugar y cuál es ese lugar. A eso se agregaría una cultura general" (259).

La conexión entre el tiempo entregado al trabajo y el tiempo destinado fuera de él a la adquisición de conocimientos relacionados, y en general a la vida cultural, se establece también en razón de la incapacidad que para esta segunda actividad produce un régimen tan opresivo como el descrito, en el que la ausencia casi completa de ejercicio de las facultades creativas llega a afectar, según vimos, a todos los ámbitos de la existencia humana, pues "ser libre y soberano como ser pensante durante una o dos horas y esclavo el resto del día, es un desgarramiento tan doloroso que se hace casi imposible no renunciar, para evitarlo, a las formas más elevadas del pensamiento". R. Prévost recuerda este texto de la autora y comenta a continuación: "S. Weil ha captado perfectamente que la despersonalización causada por la inhumana organización del trabajo prolonga sus efectos fuera del trabajo, poniendo en peligro toda participación en la cultura" (260).

Pero las causas de la escisión entre la cultura y sus poseedores naturales, es decir todos los miembros de la comunidad, no proceden sólo del lado de la organización del trabajo, sin duda responsable como sabemos de la pérdida del principal factor de emancipación de la clase obrera que era la comprensión y dominio de su tiempo y técnicas de trabajo; la disociación es también imputable al carácter elitista, intelectualista y abstracto, de lo que es tenido por cultura a lo largo de las generaciones y que aparece integrado por una serie de elementos impenetrables para las masas en una orientación general de

progresivo distanciamiento. Todo ello no es ninguna novedad después de lo expuesto en las páginas anteriores; es una reflexión recurrente desde la clase de Alain, pasando por la colaboración con los miembros de la Revolution prolétarienne y por todo el análisis de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual.

Esta división, y la especialización que supone, viene fundada efectivamente en una concepción errónea de la cultura, que trataremos con mayor profundidad cuando nos ocupemos de la interpretación weilliana de la ciencia en sus diferentes etapas históricas y de la noción de desarraigo en sus aspectos más profundos. Hasta entonces, basta con retener estas ideas: "Si nuestra cultura estuviera próxima a la perfección, se hallaría por encima de las clases sociales. Pero como es mediocre, resulta en gran medida una cultura de intelectuales burgueses y más particularmente, desde hace algún tiempo, de intelectuales funcionarios... Lo que hace que nuestra cultura sea tan difícil de comunicar al pueblo no es que sea demasiado elevada, sino que es demasiado baja. Es un remedio muy singular rebajarla aún más antes de entregarla despedazada". Muy al contrario, dado que a la clase obrera, como a toda otra, corresponde una disposición particular de la sensibilidad, y por tanto, hay algo que le es extraño en lo que ha sido elaborado por otros y para otros, el remedio es "un esfuerzo de traducción. No de divulgación, sino de traducción, que es otra cosa. No tomar las verdades, ya bastante pobres, contenidas en la cultura de los intelectuales, para degradarlas, mutilarlas, quitarles su sabor, sino sencillamente expresarlas en su plenitud por medio de un lenguaje que, según las palabras de Pascal, las torne sensibles al corazón,

para gentes cuya sensibilidad se encuentra modelada por la condición obrera" (261).

La vinculación de la postura de Weil con las propuestas del sindicalismo revolucionario es siempre patente, nada más cercano a esta concepción que el respeto a la diferencia cultural de los obreros, la búsqueda de signos de identidad propios con que transformar a toda la sociedad haciendo que la función productiva y el trabajo manual ostenten el lugar prioritario en esta transformación (262). La huella también profunda de Alain en este punto hace que supere la herencia del sindicalismo revolucionario en lo que tiene de prevención contra la cultura global transmitida desde la antigüedad, pues Simone Weil, en línea con el pensamiento alainiano que comentamos al principio del capítulo, desea integrar la cultura obrera en una visión general más amplia, o, mejor, ve en la primera una mediación imprescindible para la segunda, en una simbiosis que es la clave de la originalidad de su contribución. El trabajo en la fábrica, si es desempeñado en condiciones que permitan el desarrollo de la atención y la reflexión, es el medio principal que el trabajador posee para conocer el mundo, las leyes que lo rigen y las verdades que oculta; lo mismo puede decirse para el resto de trabajos.

Cuando volvamos sobre la noción de atención en la obra de S. Weil, o sobre sus reflexiones en torno a la necesidad de realizar a través del trabajo manual una lectura de los símbolos inscritos en la naturaleza para el salto a lo sobrenatural, descubriremos el alcance de sus manifestaciones acerca del puesto decisivo de una filosofía del trabajo en una civilización más humana, y entraremos a valorar el

significado actual de su interpretación en las dimensiones hasta ahora expuestas. Como tantas veces hemos advertido, gran parte de lo que hasta el momento conocemos de la contribución weiliana continuará latiendo en el interior de nuevas búsquedas y respuestas, en el transcurso de un pensamiento que se renueva sin cesar gracias a la vitalidad de su lenguaje.



## NOTAS

(1) S. Pétrement, *La vie de S. Weil*, op. cit., pp.429-430.

(2) D. Canciani, *S. Weil prima di S. Weil*, op. cit.; "S. Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta", en *S. Weil, la passione della verità*, op.cit., pp.74-111 y "Penser le travail: S. Weil 1927-1934", *C.S.W.*, T. IX, nº4, 1986, pp.342-367.

(3) G. Kahn, "Weil, Simone, 1909-1943" en AA.VV., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, pp.2642-2649.

(4) A este respecto Ph. Dujardin llega a afirmar: "La quête spirituelle va dès lors, guider les choix, fixer les priorités dans la vie de S. Weil. Elle exacerbe son individualisme, consomme sa rupture avec le marxisme, l'écarte de tout approche scientifique des faits sociaux, vient justifier son mépris du politique et renforcer son attachement aux valeurs du passé", *S. Weil, idéologie et politique*, op.cit., p.152.

(5) G. Kahn manifiesta: "La dernière période de la vie de S. Weil, de beaucoup la plus féconde et la plus importante, va de l'été 1940 à l'été 1943. Pendant ces trois années, à Marseille d'abord, puis à New York et à Londres, S. Weil remplit des pages et des pages de considérations de toute sorte: philosophiques, religieuses, historiques, politiques", "Weil, Simone, 1909-1943", cit., p.2644.

(6) Una bibliografía detallada de las obras de Alain y de la literatura a él consagrada hasta 1961 es la de

S. Dewitt, *Alain, essai de bibliographie (1893-juin 1961)*, que deberá completarse con otras más actuales recogidas en las monografías dedicadas a su pensamiento. A ellas nos remite A. Sernin en *Alain. Un sage dans la cité*, París, Editions Robert Laffont, 1985.

(7) Este tipo de influencia era frecuente entre los alumnos de Alain, como muestra R. Aron cuando recuerda que Alain era llamado el "hombre", por reunir las condiciones de filósofo, pacifista y combatiente que tanto impresionaban a sus alumnos. Cf. *Le spectateur engagé*, París, Julliard, 1981.

(8) El *Bulletin de l'association des Amis d'Alain* se publica desde 1954. En 1978 apareció otra pequeña revista en torno a la obra alainiana: el *Bulletin de l'Association des Amis du musée Alain de Mortagne*. El profesor G. Kahn, miembro de ambas asociaciones, ha tenido la amabilidad de enviarnos algunos números de la primera.

(9) Para un estudio pormenorizado de la actividad de S. Weil durante estos años en contacto directo con Alain, puede estudiarse cualquiera de los estudios biográficos ya reseñados, en especial: J. Cabaud, *L'Experience vécue de S.W.*, op.cit., pp.22-39; S. Pétrement, *La vie de S.W.*, T.I, op.cit., pp.35-74; S. Weil. *Une femme absolue*, op.cit., pp.28-47.

(10) S. Pétrement, op.cit., Vol.I, p.64.

(11) L. Landau en su importante obra, *De l'aversion a l'estime. Juifs et Catholiques en France de 1919 à 1939*, París, Le Centurion, 1980, ve en Weil un caso paradigmático del auto-odio que caracteriza a muchos

judíos, afirmando: "Psychanalystes et psychiatres se sont attardés sur cette haine de soi qui atteint peut-être son apogée en Simone Weil, philosophe d'origine juive qui, gagnée au christianisme, refusa le baptême par haine des Juifs et des éléments juifs que le catholicisme porte en lui. L'antisémitisme a agi sur la sensibilité juive avec une acuité telle que nombre de Juifs ont subi son attraction avec une dilection pathologique. Des écrivains juifs ont évoqué cette fascination", p.288. F. de Fontette contrasta esta interpretación con la de W. Rabi, quien ha reiterado en numerosos escritos la imposibilidad de atribuir a S. Weil el calificativo de antisemita. Cf. F. De Fontette, *Sociologie de l'antisémitisme*, Paris, P.U.F., 1984, p.43.

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

(13) Nuevamente nos remitimos a las investigaciones de carácter biográfico que conocemos y que abordan este período de forma detallada en: J. Cabaud, op.cit., pp.15-21; S. Pétrement, op.cit., pp.16-61 y G. Fiori, *S. Weil, biografia di un pensiero*, op.cit., pp.22-40.

(14) S. Weil, *AD*, pp.38-39.

(15) D. Canciani, *S.W. prima di S.W.*, op.cit., p.39.

(16) En este sentido, S. Pétrement comenta que Alain utilizaba, "une méthode d'apprendre à penser par l'attention sévère portée à l'art d'écrire", *La vie de S.W.*, op.cit., Vol.I, p.72. En cuanto a la lectura simultánea de un filósofo y un literato, siguiendo a esta misma autora, vemos que en el Curso 1925/26 se estudia a Platón y Balzac y en el 1926/27 a Kant y Homero.

(17) En "Simone Weil", *La Table Ronde*, nº 28, 1950, Alain escribe a este respecto: "J'ai très bien connu S. Weil. Je l'ai jugée supérieure à ceux de sa génération, mais très supérieure. J'ai lu d'elle des commentaires de Spinoza qui dépassaient tout", p.47. Sobre la relación entre Weil y Spinoza puede verse el libro de A. Goldschläger, *S. W. et Spinoza. Essai d'interprétation*, Quebec, Ed. Naaman, 1982, pp.116-204.

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

(19) A.A. Devaux, "S. Weil ou l'abandon de l'intelligence à la vérité", *Intégration*, nº 2, 1981, p.3. Alain aborda este tema en diversas obras: En *Éléments de philosophie* se refiere a lo que llama "la véritable philosophie", París, Gallimard, 1941, p.10; en *Portraits de famille* a "la grande philosophie", Mercure de France, 1961, p.153 y en *Lettres sur la philosophie première* a "la philosophie commune", P.U.F., 1955, p.3.

(20) A. Del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit. p.167. También R. Kühn muestra la influencia en Weil de la idea de "étages" presente en la obra de Alain, en contraposición a la concepción de Brunschvicg que pretende vincular platonismo y espíritu cientificista, Cf. "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", *S.W. philosophe, historienne et mystique*, cit. p.345.

(21) Para comprobarlo basta leer párrafos como éstos: "Le néant d'action possède donc une vertu. Cette idée rejoint le plus profond de la pensée orientale. La seule force en ce monde est la pureté; tout ce qui est sans mélange est un morceau de vérité", S. Weil, *Premiers écrits philosophiques*, O.C. op.cit., op.58.

(22) S. Weil, "Le beau et le bien", *Ibid*, pp.60-73; "Du temps", *Ibid*, pp.74-79; "L'Existence et l'objet", *Ibid*, pp.80-88.

(23) G. Granel, *Traditionnis traditio*, París, Gallimard, 1972. En esta "Escuela francesa de la percepción", que va de J. Lagneu (1851-1894) a S. Weil pasando por Alain, puede situarse también a M. Alexandre (1888-1952) y a los maestros de Lagneau: F.M. Ravaisson (1813-1900) y J. Lachelier (1832-1918).

(24) S. Weil, "De la perception, ou l'aventure de Protée", *Libres propos*, n° 5, 1929, pp.237-241, O.C. pp.121-139. "Science et perception dans Descartes", *SS*, pp.9-99, O.C. pp.159-221.

(25) R. Kühn, "S. Weil ou les prémices d'une jéneusse", *C.S.W.*, T.II, n° 3, 1979, p.133.

(26) Cf. M. Sourisse, "S. Weil et la tradition cartésienne", *C.S.W.*, T.VIII, n° 1, 1985, pp.25-41.

(27) Cf. B.C. Farron-Landry, "Lecture et non-lecture chez S. Weil", *C.S.W.*, T.III, n° 4, 1980, pp.225-244.

(28) Cf. M. Sourisse, "La perception-La lecture", *C.S.W.*, T.IX, n° 2, 1986, pp.144-157.

(29) S. Pétrement desarrolla en este artículo un estudio de las semejanzas entre la tradición de Lagneau y de Alain por una parte, y por otra parte, de las principales corrientes de la filosofía alemana contemporánea, centrándose sobre todo en el pensamiento de Husserl. Pétrement afirma: "On ne peut lire les admirables analyses par lesquelles Husserl combat ce qu'il appelle le 'psychologisme' ou le 'naturalisme' sans penser à la lutte qu'ont menée, presque seuls peut-être dans la philosophie française, Lagneau et Alain... Ils avaient, eux aussi, peu d'estime pour la philosophie déductive ou spéculative; ils voulaient rester tout près de ce que Husserl nomme le 'phénomène', le 'vécu'... Ni pour Lagneau ni pour Alain il n'y avait de problème de l'existence du monde extérieur. Si en quelque chose ils se séparent de Descartes, que d'ailleurs ils admiraient tant, c'est en ceci que pour eux comme pour Husserl le cogito implique le cogitatum... La différence est que pour

Husserl los filósofos del pasado, bien que algunos de ellos hayan entrevisto verdades importantes, no han conseguido fundar sobre una base sólida el conjunto de verdades ciertas que debe ser la filosofía; él pensaba que un tal conjunto de verdades podría finalmente ser establecido gracias a la metodología fenomenológica; mientras que para Lagneau y Alain, la verdad filosófica ha sido conocida por los más grandes filósofos del pasado tanto como nunca podrá ser conocida", "Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 1, 1970, pp.292-300.

(30) Cf. R. Kühn, "Le Monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil", *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, T.64, nº 4, 1980, pp.509-530.

(31) D. Canciani, *S.W. prima di S. Weil*, op.cit., p.34.

(32) Cf. S. Pétrement, "Sur la religion d'Alain avec quelques remarques concernant celle de S. Weil", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº 60, 1950, pp.306-30.

(33) La negación del atributo de poder referido a Dios lleva a G. Pascal, uno de los más conocidos intérpretes de la contribución alainiana, a afirmar que para Alain, "Dieu n'est qu'idée". Lo que interesa a Alain no es tanto Dios como la idea de Dios, no tanto la religión como el hombre religioso, convirtiendo la teología en un hecho puramente humano. Cf. *L'idée de Philosophie chez Alain*, Poitiers, Bordas, 1970, p348. Remitimos también a la obra del mismo autor, *La Pensée d'Alain*, Bordas, 1967.

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

(35) S. Pétrement, "Sur la religion d'Alain avec quelques remarques concernant celle de S. Weil", cit. p.329.

(36) A. Del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit. pp.156-157.

(37) Cf. Ch. Moeller, "S. Weil y la incredulidad de los creyentes" en *Literatura del S.XX y Cristianismo*, Vol.I, op.cit., p.320.

(38) También G. Kahn se refiere a la superación en nuestra autora de la confianza por parte de Alain en la voluntad humana con su concepción de la atención y la obediencia, "S. Weil et Alain", *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*, nº 58, 1984, p.12. Asimismo, M.C. Laurenti muestra que "E proprio il senso del dolore e della caducità della vita che spinge Simone a ricercare una qualche giustificazione del dolore stesso. A questo punto, però, ella non può restare in un'orizzonte immanentistico: di qui il suo



lento ma progressivo ed inevitabile allontanamento da Alain. Simone comprende che l'uomo, pur nella sua grandezza, è un essere piccolo, vinto, debole, e che al di là di esso, della sua libertà, della sua moralità, esiste qualcosa che lo supera e lo trascende. E solo volgendo lo sguardo verso tale nuovo valore, il dolore può avere un senso. La divergenza tra Simone ed Alain non può allora essere tanto sulla questione dell'esistenza di Dio, ma in quella della grazia e della libertà", p.183.

(39) A. Del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit. p.158.

(40) En la irregularidad del itinerario de la autora han insistido particularmente G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", cit.; M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)" en *L'Entretien infini*, op.cit.; M. Castellana, *Mística e Rivoluzione in S.W.*, op.cit. y G. Gaeta, "Riflessioni sull'opera filosofico-religiosa di S. Weil" en *S.W. la passione della verità*, op.cit.

(41) Las obras de Alain más significativas que abordan esta temática son las tituladas: *Éléments d'une doctrine radicale*, París, N.R.F., 1925; *Le citoyen contre les pouvoirs*, París, Rieder, 1932, y *Politique*, París, P.U.F., 1952.

(42) Alain, *Histoire de mes pensées*, París, Gallimard, 1936. Un carácter también fundamentalmente autobiográfico revisten los siguientes escritos de Alain: *Correspondance avec Elie et Florence Halévy*, París, Gallimard, 1958; *Souvenirs de guerre*, París, Hartmann, 1937, y *Cahiers de Lorient*, París, Gallimard, 1963.

(43) Alain, *Histoire de mes pensées*, op.cit., p.3.

(44) R. Sibley, "Emile Chartier militant politique précurseur d'Alain penseur politique" en *Alain, philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du Colloque "Vigueur d'Alain. Rigueur de S. Weil", Cerisy-La-Salle, 1974, Paris, Association "Les Amis d'Alain", 1976, p.121.

(45) Para Alain y S. Weil, como para Mounier, "poner la vida a un lado y la investigación intelectual al otro era la escisión más escandalosa", Doménach refiriéndose a Mounier en *Mounier según Mounier*, Trad. E. Molina, Barcelona, Editorial LAIA, 1973, p.189.

(46) La mayor parte de los escritos alainianos llamados "Propos", reflexiones sobre temas diversos, fueron publicados en *Libres propos*, la revista fundada por Michel y Jeanne Alexandre. Alain escribió 3.233 propos entre 1903 y 1914, y 1.777 después de la guerra. En "Bibliothèque de la Pléiade", Gallimard, han visto la luz nuevamente, constituyendo dos volúmenes de 1956 y 1970, los propos de Alain antes recopilados en diferentes obras.

(47) S. Solmi, *Il pensiero di Alain*, Pisa, Nistri-Lischi, 1976, p.104.

(48) D. Canciani, *S. W. prima di S. W.*, op.cit., p.36.

(49) A este respecto son de gran interés las reflexiones en torno a Alain de J. Lacroix, que pueden resumirse en estas frases de su *Itinéraire Spirituel*: "Chez Alain je découvrais ce qu'il y a de meilleur -et de pire- dans l'individualisme français: un non conformisme qui est le génie même de la race, un beau

souci de la valeur et de la dignité de l'homme, un sens averti des dangers du pouvoir et de la nécessité de les contrôler, en un mot une sagesse, à courte-veu sans doute on voit tout le prix lorsqu'on crèaint de la perdre. mais Alain n'est qu'un garde-fou. Excellent pour ramenter toujours l'individu à lui-même et le faire se déprende de ses prestiges, il offre tous les incovénients et d'une méconnaissance invraissambleble de tout ce qui passe l'homme et l'élève au-dessus de lui-même: nier et s'opposer est souvent utile, mais on ne construit rien avec des négations", citado en la Tesis Doctoral de E.J. Vidal, *Persona y Derecho en el Pensamiento de Jean Lacroix*, T. I, pp.147-153.

(50) J. Fontanet, "Alain, Le citoyen grognard", *France-Forum*, nº 185-186, 1981, p.29.

(51) Alain, *Politique*, op.cit., p.30.

(52) En *Le citoyen contre les pouvoirs*, Alain escribe de forma contundente: "Il n'y que l'individu qui pense: toute assemblée est sottè", op.cit., p.160.

(53) M.T. Sur, "La conception de la démocratie chez Alain" en *Alain, philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit, p.161.

(54) Alain trastoca la división de poderes de Montesquieu distinguiendo, en una línea más rousseauniana, entre poder legislativo y poder ejecutivo, al que luego añade como un tercer poder el Contrôleur, que en ocasiones se confunde con el legislativo mientras que en otros momentos de su obra es el simple control continuo de todos los ciudadanos a cualquier manifestación de poder. Así, Alain afirma un tanto ambigüamente: "Où donc est la démocratie

sinon dans ce troisième pouvoir que la science politique n'a point défini et que j'appelle le 'contrôleur'. Ce n'est autre chose que le pouvoir continuellement efficace de déposer les rois et les spécialistes à la minute s'ils ne conduisent pas les affaires selon l'intérêt du plus grand nombre", citado por J. Touchard, *La gauche en France depuis 1900*, Paris, Seuil, 1981, p.124.

(55) M.T. Sur, "La conception de la démocratie chez Alain" en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p.169.

(56) Cf. Ph. Dujardin, *S. Weil idéologie et politique*, op.cit., p.150.

(57) En el escrito de Alain titulado "Simone Weil", y dedicado por tanto a comentar la contribución weiliana, puede leerse a propósito de los partidos políticos: "Mais, comme a dit S. Weil, aucun candidat ne deura se soumettre à un parti; car ce n'est pas du tout cela qu'on lui demande. On lui demande au contraire de ne jamais suivre un parti, et de ne jamais abandonner le vrai parti, celui de la Justice et de la Verité, choses qui ne peuvent être connues et suivies que par des individus, soutenus par leurs amis, et jamais par les partis qui s'accordent à poursuivre ensemble le Juste et le Vrai, mais qui n'y pensent jamais, attendu qu'une collectivité ne peut rien penser", cit., p.51.

(58) O. Reboul, "Alain philosophe de la culture" en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p.22.

(59) Ibid, p.23.

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

(61) O. Reboul, "Alain philosophe de la culture" en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p.24.

•

(62) Ibid, p.25.

(63) Alain, *Les Nouvelles Littéraires*, 18-II-1928, p.8, citado por R. Sibley, "Emile Chartier militant politique précurseur d'Alain penseur politique" en *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, cit., p.130.

(64) Cf. A. Del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit., p.159.

(65) D. Lindenbergh, *Le marxisme introuvable*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p.236.

(66) Con el término "intellectual de parti" se designa, como es sabido, al intelectual francés que se somete a la disciplina del P.C.F., mientras el calificativo de "compagnons de route" se atribuye a quienes tras la Revolución de Octubre se encuentran vinculados ideológicamente a partidos marxistas y en especial al P.C.F. Sobre el tema pueden verse las dos obras de D. Caute: *Le communisme et les intellectuels français 1914-1946*, Paris, Gallimard, 1966 y *Les compagnons de route (1917-1968)*, Paris, Robert Laffont, 1979. Entre las numerosas contribuciones que

abordan el clima intelectual de estos años, debemos destacar las de J.L. Del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, París, Seuil, 1969, y de J. Rabaut, *Tout est possible!*. *Les 'gauchistes' français, 1929-1944*, París, Denoël-Gonthier, 1974.

(67) Ph. Dujardin, *S. W. idéologie et politique*, op.cit., p.93.

(68) Citado por S. Pétrement, *La vie de S. Weil*, op.cit., Vol.I, p.250.

(69) S. Weil, "En marge du Comité d'Etudes", *L'Effort*, nº 286, 1931, p.2.

(70) El libro de R. Goetz-Girey, *La Pensée Syndicale française, Militants et Théoriciens*, París, Armand Colin, 1948, nos ha sido de gran utilidad para un estudio general de las diversas corrientes del sindicalismo francés. De gran interés resultan también las siguientes obras sobre el tema: H. Dubief, *Le syndicalisme révolutionnaire*, París, A. Colin, 1969; A. Andreasi, *L'anarcosindicalismo in Francia, Italia e Spagna*, Milán, La Pietra, 1981; J. Maitron, *le mouvement anarchiste en France*, París, Maspero, 1983, y la amplia contribución en numerosos libros sobre el movimiento sindical francés de G. Lefranc.

(71) Cf. D. Canciani, *S. W. prima di S. W.*, op.cit., pp.71-72; "Penser le travail: S.Weil 1927-1934", *C.S.W.*, T.IX, nº 4, 1986, pp.352-353.

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

(73) P. Durand, *Traité de Droit du Travail*, T.III, Paris, Librairie Dalloz, 1956, p.241.

(74) De ello nos habla G. Lefranc en "Une expérience d'éducation ouvrière. L'Institut Supérieur Ouvrier, les Collèges du Travail et le Centre Confédéral d'éducation ouvrière: 1932-39" en *Essais sur les problèmes socialistes et syndicaux*, Paris, Payot, 1970.

(75) D. Canciani, *S. W. prima di S. W.*, op.cit., p.80.

(76) S. Weil, "Pour la Ligue des droits de l'Homme", fragmento inédito probablemente escrito en 1929, Bibliothèque Nationale de Paris, Fonds S.W., IV, p.135.

(77) S. Weil, "Réflexions concernant le Service civil", fragmento inédito de 1928, B.N.P., Fonds S.W., IV, p.133.

(78) L. Cavani-I. Moscati, *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su S.W.*, op.cit., p.135.

(79) S. De Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958, pp.236-237. S. Fraisse se refiere a las coincidencias en las biografías de S. Weil y S. de Beauvoir, y a todas las alusiones a nuestra autora que aparecen en diversas obras de S. de Beauvoir, "S. Weil vue par S. de Beauvoir", C.S.W., T.VIII, nº 1, 1985, pp.1-12.

(80) Texto destinado a *La Critique Sociale* pero que no fue publicado, citado por S. Pétrement, *La vie de S. Weil*, Vol.I, p.425. En *La Critique Sociale* de noviembre de 1933, Weil publica una recensión en la

que, a propósito de Rosa Luxemburg, muestra nuevamente la necesidad de amar ante todo la vida para ser un auténtico revolucionario, Cf. J. Cabaud, "Note sur S. Weil et R. Luxemburg", C.S.W., T.II, nº 1, 1979, pp.38-41.

(81) A. Marchetti, *S. Weil. La critica disvelante*, op.cit., p.126. Es lo que ha inspirado el título y motivado el contenido del artículo de F. La Porta, "Amore per il presente e tensione utopica. Riflessioni su S. Weill, Ernst Bloch e altri", *Quaderni Piacentini*, I, 1981, pp.65-79. Al final de este trabajo leemos: "Ciò che separa la Weil da Bloch è in gran parte ciò che separa la Weil da noi. Eppure ritengo che nella difficile convivenza tra amore per il presente e volontà di cambiamento, tra insoddisfazione e desiderio di reconciliazione, possiamo trovare più indicazioni nella Weil o almeno nell'esperienza che i frammenti del discorso weiliano rivelano, piuttosto che in Bloch che pure appartiene di più alla nostra storia", cit., p.79.

(82) Al respecto, Rosmer-Monatte, *Syndicalisme révolutionnaire et communisme (Correspondance)*, París, Maspero, 1968; P. Daix, *Les hérétiques du P.C.F.*, París, Robert-Laffont, 1980.

(83) Cf. Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*, op.cit., p.76.

(84) S. Weil, "Une survivance du régime des castes", *Bulletin de la Section de la Haute-Loire du Syndicat National des Institutrices et Instituteurs Publics de France et des Colonies*, nº 70, 1932, p.148, citado por J. Cabaud, *L'Expérience vécue de S. Weil*, op.cit., p.64.



(85) U. Thevenon, "Une étape de la vie de Simone Weil", *La Révolution prolétarienne*, n° 362, 1952, p.13.

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

(87) G. Leroy, "S. Weil et le Parti Communiste", *C.S.W.*, T.III, n° 3, 1980, p.207.

(88) G. Baglini, *Il problema del lavoro operaio: teoria del conflitto industriale e della sperienza sindacale*, Milán, 1967.

(89) S. Weil, "Après la mort du Comité des 22", *L'Effort*, n° 288, 1932, p.2.

(90) *Ibid*, p.1.

(91) S. Weil, carta a E. Mounier publicada en C.S.W., T.VII, nº 4, 1984, pp.315-319.

(92) S. Weil, "Quelques remarques sur la réponse de la M.O.R.", *L'École émancipée*, nº 31, 1933, EHP, pp.197-202.

(93) G. Serret et altri, "Le Syndicalisme dans l'Enseignement", *Histoire de la Fédération de l'Enseignement des origines à l'unification de 1935*, citado por Ph. Dujardin en *S.W. idéologie et politique*, op.cit., p.99

(94) S. Weil, "Le Congrès de la C.G.T.U.", *L'Effort*, nº 402, 1933, p.2, citado por J. Cabaud, *L'expérience vécue de S.W.*, op.cit., pp.92-93.

(95) H. Abosch, "La critique du marxisme par S. Weil", trad. del alemán de B. Muller, C.S.W., T.VIII, nº 2, 1985, p.152. A. Thirion observa al respecto: "Les Français, surréalistes compris, n'attachèrent sur le moment qu'une importance épisodique à la victoire de Hitler et à la capitulation sans combat des partis ouvriers allemands à prétentions révolutionnaires ou à vocation réformiste", *Révolutionnaires sans révolution*, Paris, Robert Laffont, 1972, p.372.

(96) *La Révolution prolétarienne*, nº 134, 1932 y nº 138, 1932, EHP, pp.124-125 y pp.126-142. *L'École émancipée*, nº 12, 1932; nº 12 y 16, 1933; nº 18 a 23, 1933, EHP, pp.146-194.

(97) G. Leroy, "La montée de l'hitlerérisme vue par S. Weil", C.S.W., T. VIII, nº 2, 1985, p.167.

(98) S. Weil, "conditions d'une révolution allemande", *Libres propos*, n° 8, 1932, *EHP*, p.118.

(99) S. Weil, "La situation en Allemagne. Le Réformisme allemand", cit, *EHP*, p.116.

(100) Cf. G. Leroy, "La montée de l'hitlérisme vue par S. Weil", cit, p.169.

(101) H. Abosch afirma en este sentido: "C'est un jugement trop succinct qui ne traduit pas la situation réelle du S.P.D. Il paraît évident que S. Weil ne connaît ce parti que superficiellement et qu'elle ignore les différentes tendances qui existent dans ses rangs: la tendance marxiste, le courant activiste d'un Schumacher et d'un Mierendorff, la fraction des réformistes-conformistes", "La critique du marxisme par S. Weil", cit., p.153.

(102) Cf. G. Leroy, "La montée de l'hitlerisme vue par S. Weil", cit, p.170.

(103) S. Weil, "La situation en Allemagne. Le mouvement communiste allemand", cit., *EHP*, p.189. S. Weil añade a continuación: "Ce que nous savons, c'est que les principales fautes du parte communiste allemand, à savoir la lutte sectaire contre la social-démocratie considérée comme l'ennemi principal', le sabotage du front unique, la participation au soi-disant 'plébiscite rouge', la honteuse démagogie nationaliste, tout cela a été imposé au parti par l'Internationale... Etant donné la gravité de la situation en Allemagne, on peut dire que l'appareil du parti allemand, toutes les fois qu'il exclut un communiste pour désaccord avec la ligne du parti,

trahit les ouvriers allemands pour sauver la bureaucratie d'Etat russe", pp.189-190.

(104) S. Weil, "La situation en Allemagne. Le mouvement communiste allemand", cit., *EHP*, p. 188.

(105) S. Weil, carta a Thévenon citada por S. Pétrement, *La vie de S.W.*, op.cit., Vol.I, pp.289-290.

(106) S. Weil, "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?", cit., p.16.

(107) S. Pétrement, *La vie de S.W.*, op.cit., Vol.I, p.233.

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

(109) M. Surya señala que sobre el Cercle Communiste Démocratique (creado en 1926 con el nombre de Cercle Communiste Marx-Lénine): "nous ne disposons guère que du témoignage de Simone Weil qui n'en fit certes pas partie mais que le côtoya d'assez près pour que la question de sa participation fût plusieurs fois

soulevée. Ce témoignage est curieusement éclairant: il met en lumière de quelles divergences profondes ce Cercle était fait, quelles opinions s'y affrontèrent, et quel rôle Bataille y tint. Il met surtout en lumière par quelles approximations passe une pensée révolutionnaire quand on entend de part et d'autre par révolution sitôt qu'est abandonnée la référence au dogme unifiant". Surya continúa escribiendo: "La question que pose S. Weil est essentielle: 'Comment cohabiter dans une même organisation révolutionnaire quand on entend de part et d'autre par révolution deux choses contraires?'... On ne peut plus clairement le dire: il y a elle-même et il y a Georges Bataille". La divergencia en tal consideración de la revolución es expresada así por nuestra autora: "la révolution est pour lui le triomphe de l'irrationnel, pour moi du rationnel, pour lui une catastrophe, pour moi une action méthodique où il faut s'efforcer de limiter les dégats, pour lui la libération des instincts et notamment de ceux considérés comme pathologiques, pour moi une moralité supérieure?". *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Paris, Garamont-Séguier, 1987, pp.175-6.

(110) en el Prólogo a la reimpression de *La Critique sociale*, de 1931 a 1934, Paris, Editions de la Différence, 1983, Boris Souvarine se refiere en varias ocasiones a la colaboración de S. Weil en la revista y a su participación en las actividades del Cercle Communiste Démocratique durante estos años; también señala las dudas de la autora en cuanto a su adhesión al P.C.F. y sus especiales simpatías por el P.O.U.M. y los anarquistas españoles. A todo ello se refiere A. Roche en "Un premier témoignage de B. Souvirane sur S. Weil", *C.S.W.*, T.VII, nº 1, 1984, pp.51-55. Asimismo, A. Roche, en el trabajo, "S. Weil et la Critique

Sociale", C.S.W., T.VII, nº 3, 1984, pp.233-242, da cuenta de todos los artículos y reseñas que S. Weil publica en la revista de Souvarine del número 7 al 11.

(111) El *Bulletin de l'Association des amis d'Alain* en su nº 58, 1984, difunde parte de la correspondencia entre S. Weil y B. Souvarine y de nuestra autora con Alain para que éste influyera en la publicación del libro de Souvarine. Se encuentran también dos cartas de Alain a G. Gallimard y A. Malraux escritas a tal efecto. La obra de B. Souvarine ve la luz finalmente en 1935, siendo editada por Plon, a pesar de la oposición de G. Marcel y gracias a A. Detoef, industrial amigo de S. Weil: B. Souvarine, *Staline*, París, Plon, 1935, (Nouvelle éd., París, Champ Libre, 1977).

(112) H. Abosch, "La critique du marxisme par S. Weil", cit., p.152.

(113) M. Surya, *Georges Bataille, la mort a l'oeuvre*, op.cit. pp.170-171.

(114) S. Weil, carta a Thévenon citada por S. Pétrement, *La vie de S.W.*, op.cit., Vol.I, p.309.

(115) S. Weil, "Journal d'Usine", C.O. pp.35-107. El Diario de Fábrica viene encabezado por un texto en griego que traducido señala: "Bien malgré toi, sous la pression d'une dure nécessité", y otra frase que también muestra el trasfondo de las consideraciones weilianas sobre el trabajo: "Que pour chacun son propre travail soit un objet de contemplation", p.35.

(116) S. Weil, "La vie et la grève des ouvrières métallos", publicado con el pseudónimo de S. Galois en *La Révolution prolétarienne*, 10-IV-1936, C.O. pp.161-174; "Principes d'un projet pour un régime intérieur nouveau dans les entreprises industrielles", C.O., pp.207-213; "La rationalisation", C.O., pp.215-232.

(117) S. Weil, "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?", cit., O.L., pp.9-38; "Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale", trabajo redactado entre mayo y diciembre de 1934, no publicado en su momento, pasando a constituir después la parte central de *Oppression et Liberté*, pp.55-162. (En castellano ha sido editado autonomamente: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op. cit.).

(118) S. Weil, "Perspectives..." O.L., p.15. Como contestación a esta afirmación de la autora, Ph. Dujardin manifiesta: "Avancer la formule 'le mécanisme social se définit par les rouages qui le composent', revient, en effect, à penser la totalité sociale moins comme condition que comme effect de l'existence de ses partis, moins comme réalité propre que comme sommation de ses composants. Or la dispute sur une telle formulation ainsi qu'on va le voir, n'a rien de scolastique. La méthode à laquelle recourt S. Weil, qui consiste à privilégier et surtout à isoler tel élément de la totalité sociale -ici la bureaucratie d'Etat- afin de rendre compte de la nature d'un procès historique, a pour effect de rendre impensable la question su stalinisme et d'autoriser des rapprochements théoriques illégitimes", S.W., *idéologie et politique*, op.cit., pp.109-110.

(119) S. Weil, "Perspectives...", O.L., p.15.

(120) Ibid, p.21.

(121) Ibid, p.15.

(122) S. Weil, "Ne recommençons pas la guerre de Troie", *Nouveaux Cahiers*, nº 2, 1937, *EHP*, p.261-262.

(123) Cf. S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., pp.121-122.

(124) S. Weil, "Réflexions sur la guerre", *La Critique Sociale*, nº 10, 1933, *EHP*, pp.234-239. G. Leroy muestra cómo en la obra weiliana en estos momentos: "en fin de compte, s'affirme une analogie entre les patrons solidaires, au-delà de leurs rivalités, contre leurs ouvriers et les appareils guerriers d'Etats contre leurs armées"; una analogía asimismo "entre le mode moderne de la production et l'appareil politico-militaire institué par l'état de guerre", "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil", *C.S.W.*, T.VII, nº 3, 1984, p.224.

(125) S. Weil, "Réponse à une question d'Alain" (respuesta al "Questionnaire de Alain"), *Vigilance*, nº 34, 1936, *EHP*, pp.244-247; "Faut-il graisser les godillots?", *Vigilance*, nº 44/45, 1936, *EHP*, pp.248-249.

(126) S. Weil, "Réponse à une question d'Alain", cit, pp.245-247.

(127) G. Leroy comenta a este respecto que: "elle rejoint, au terme d'une réflexion qui lui est personnelle, la position à peu près unanime du pacifisme d'avant 1935-1936: l'antifascisme est



d'abord une affaire de politique intérieure reposant sur l'opposition à toute forme d'autoritarisme. L'idée d'un recours possible à la guerre était considérée au contraire comme signifiant l'abandon à la logique guerrière du fascisme". El autor relaciona esta actitud con la del *Comité de Vigilance des Intellectuels antifascistes* al que S. Weil se adhiere en diversos momentos, "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil", cit. p.225. En el libro de G. Leroy y A. Roche, *Les écrivains et le Front populaire*, se insiste en el mismo aspecto afirmando que desde este punto de vista, "le recours aux armes revenait à entrer dans la logique belliciste du phénomène que l'on voulait combattre. L'antifascisme conséquent n'avait qu'à lutter contre les tendances guerrières qui se développaient à l'intérieur de son propre pays", Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986, p.156.

(128) S. Weil, "Perspectives...", *O.L.*, pp.16-17.

(129) Ibid, pp.17-19.

(130) Ibid, pp.19-20.

(131) S. Weil, "Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points", *O.L.*, pp.41-42.

(132) Ibid, p.42.

(133) S. Weil, "Perspectives...", *O.L.*, p.11.

(134) Ibid, p.31.

(135) Desde los análisis a principios de siglo de R. Michels y R. Luxemburg y hasta el debate de la nueva izquierda, éste no ha dejado de ser uno de los temas recurrentes en el pensamiento marxista, como bien sabemos.

(136) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p.114.

(137) S. Weil, "Perspectives...", *O.L.*, p.26.

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

(139) Cf. Ph. Dujardin, *S. Weil. Idéologie et politique*, op.cit., p.117. D. Fisichella en la voz "tecnocracia" del *Diccionario de Política* dirigido por N. Bobbio y N. Matteucci, escribe en términos cercanos a los empleados por nuestra autora: "En última instancia la titularidad deja su lugar al ejercicio: entre el derecho de propiedad y la función de "control" tiende a prevalecer la segunda. La relación de tipo capitalista que une los instrumentos de producción con el "patrón" se debilita, al mismo tiempo que se consolida la relación de tipo funcional que une los instrumentos a los directores de la

producción", Segunda edición en español, Madrid, Siglo XX Editores, S.A., 1982, p.1608.

(140) A. Camus, "El hombre rebelde" en *Obras Completas II*, México, Aguilar, 1959, 6ª ed. 1973, pp.784-785. A. Treu también señala la anticipación de S. Weil respecto a otros pensadores a la hora de comenzar a hablar ya en 1933 de la opresión por la función, relacionándola con "l'idea de Burnham (il cui libro sui managers esce soltando nel 1941). Ma a differenza di Burnham, la Weil denuncia il fenomeno in una ottica di classe, pienamente consapevole del pericolo mortale che esso rappresenta per il movimento operaio", "Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in S. Weil", *Aut-Aut*, 144, 1974, p.84. Sobre la idea de Camus de que "el primer imperativo de todo compromiso político" es "la lucha contra el desarrollo hipertrófico del Estado policíaco y burocrático" puede verse el artículo de M. J. Añón, "Democracia, disidencia y participación. Un caso paradigmático", *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu*, Universitat de Valencia, 1989, pp.35-47.

(141) Ph. Dujardin, *S.W. idéologie et politique*, op.cit., pp.112-113.

(142) R. Hagnauer, *La Révolution prolétarienne*, nº 160, 1933, p.359, cit. por Dujardin, op.cit., p.113.

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

(144) L. Trotski, "la quatrième Internationale et l'U.R.S.S.", *La Vérité*, n° 175, 1933. Sobre la consideración de la burocracia como una nueva clase explotadora, Trotski afirma que la clase: "se détermine non seulement par la participation dans la distribution du revenu national, mais aussi par un rôle indépendant dans la structure générale de l'économie, par des racines indépendantes dans les fondements économiques de la société. Chaque classe élabore ses formes particulières de propriété. (Or) de tous ces traits sociaux, la bureaucratie est dépourvue. Ses fonctions se rapportent à la technique politique de la domination", cit. por Dujardin, op.cit., p.115.

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

(146) A. Birou comenta en esta línea: "Sa supériorité sur Marx provient de ce qu'elle pensait les mêmes problèmes de société, mais à partir d'une expérience vécue de lutte syndicale, d'engagement à la base et de travail d'usine qui faisaient défaut à l'intellectuel pur qu'est toujours resté Marx", "L'analyse critique de la pensée de Karl Marx chez S. Weil", *C.S.W.*, T.VII, n° 1, 1984, p.27. Dujardin manifiesta en sentido opuesto: "L'argument selon lequel les théoriciens socialistes n'ont jamais examiné le

problème du régime intérieur des entreprises, faut d'en avoir été les rouages, est, certes, bien faible et participe d'un procès d'identification du 'vécu' et du 'connu' irrecevable", *S.W. Idéologie et politique*, op.cit., p.138.

(147) S. Weil, "Trois lettres à A. Thevenon (1934-35)", *C.O.*, p.16.

(148) P. Rolland, "S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire", *C.S.W.*, T.III, n° 4, 1980, p.256.

(149) A. Gorz, *Adiós al proletariado*, Trad. M. Gil, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, p.55.

(150) S. Weil, "Perspectives...", *O.L.*, p.21.

(151) S. Weil, "Le capital et l'ouvrier", *L'Effort*, n° 298, 1932, p.1.

(152) R. Chenavier, "Relire Simone Weil", cit, p.1682.

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

(154) s. weil, "La Racionalización", *C.O.*, (trad. Castellano), p.170.

(155) S. Weil, "Condition première d'un travail non servile", 1941, parcialmente publicado en 1947 en *Cheval de Troie*, nº 4, *C.O.*, pp.261-273, (Trad. Cast. pp.304-320); "Expérience de la vie d'usine", 1941, parcialmente publicado en *Economie et Humanisme*, nº 2, 1942, bajo el pseudónimo de Emile Novis, *C.O.*, pp.241-259, (Trad. Cast. pp.104-130); "Le christianisme et la vie des champs", 1940-42, aparecido posteriormente en la *Vie intellectuelle*, julio 1953, *PSO*, pp.21-23, (Trad. Cast. pp.19-28).

(156) G. Caprograssi, *Opere*, Milán, Giuffrè, 1959, T.V., p.492. J. Ballesteros señala que en la propia obra de Caprograssi se reflexiona sobre el carácter despersonalizante del trabajo en la sociedad industrial; sus observaciones al respecto se encuentran en una línea muy cercana a la de S. Weil: "Se ha separado al hombre del trabajo, de donde surge una verdadera y auténtica prostitución. El trabajo se ha convertido en una energía o fuerza para obtener resultados técnicos y el hombre en indiferente portador y soporte de esta fuerza. En este trabajo mecanizado el individuo está totalmente fuera de sí mismo, no hay lugar para pensar ni para soñar ni para sentirse vivir... Es necesario hacer que el trabajador realice, en el acto de su trabajo, su vida con el pleno ejercicio de sus capacidades y esté totalmente presente en él y no sólo como pura cantidad de fuerza y de atención. Sólo así el trabajo -que tiene necesidad de paciencia, de fuerza y de esperanza, como la oración- será auténtica forma de vivir, modo de madurarse y podrá convertirse en oración", J. Ballesteros, *La Filosofía jurídica de Giuseppe*

Capograssi, Roma-Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973, pp.47-48.

(157) H. Abosch, "La critique du marxisme par S. Weil", cit., pp.159-160. A. Accornero recuerda otras experiencias de fábrica en Francia, Italia o EE.UU., algunas de las cuales dan lugar a diarios que relaciona con el "Journal d'Usine" de Weil, "S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale" en AA.VV., *S. Weil e la condizione operaia*, op.cit., pp.86-88. Cf. G. Navel, *Travaux*, París, Stock, 1945; M. Aumont, *Femmes en Usine*, París, Spes, 1953; D. Mothé, *Diario di un operaio 1956-1959*, Turín, Einaudi, 1960; Anónimo, *Diario di un'operaia di fabbrica*, Bolonia, Edizioni Dehoniane, 1968; R. Blauner, *Alienazione e libertà*, Milán, Franco Angeli, 1971; H. Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico*, Turín, Einaudi, 1978; D. Linhart, *Alla catena*, Milán, Feltrinelli, 1979; P. Marcenaro, V. Foa, *Riprendere tempo*, Turín, Einaudi, 1982; A. Fourcaut, *Femmes à l'usine*, París, Maspero, 1982.

(158) A. Accornero, "S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale" en AA.VV. *S. Weil e la condizione operaia*, op.cit., pp.90-93.

(159) Ibid, 103-104.

(160) Esta herencia es analizada con detenimiento por P. Rolland en su artículo, "S. Weil et le Syndicalisme révolutionnaire", cit.

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

(162) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p.79.

(163) S. Weil, "La rationalisation", cit., *CO*, pp.215-218.

(164) *Ibid*, pp.218-219.

(165) R. Chenavier, "Relire S. Weil", cit., pp.1690-1691.

(166) *Ibid*, pp.1691-1692.

(167) M. Castellana, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., p.80. S. Weil se refiere constantemente a Marx cuando analiza las deformaciones de orden



espiritual que conlleva la división del trabajo en corporal e intelectual. Según afirma J.M. Rodríguez Paniagua, para Marx, por un lado, la separación del trabajo intelectual "de las necesidades y apremios de la vida real da lugar a una auténtica deformación profesional, que se convierte en una fuente de conocimientos ideológicos", y, por otro lado, "las mismas necesidades humanas se convierten en fuente de deformación del conocimiento, tanto mayor, cuanto mayor sea el grado de deshumanización de esas necesidades", *Marx y el problema de la ideología*, Madrid, Tecnos, 1972.

(168) Ibid, p.81.

(169) Ibid.

(170) A. Marchetti, *S. Weil. La critica disvelante*, op.cit., 123-124.

(171) Ibid, p.124.

(172) Ibid.

(173) S. Weil, "Sur le livre de Lénine 'Materalisme et Empiriocriticisme'", *La critique sociale*, noviembre, 1933, *OL*, p.52. A continuación leemos: "La science est devenue la forma le plus moderne de la conscience de l'homme qui ne s'est pas encore retrouvé ou s'est de nouveau perdu, selon la belle formule de Marx concernant la religion. Et sans doute la science actuelle est-elle bien propre à servir de théologie à notre société de plus en plus bureaucratique, s'il est vrai, comme l'écrivait Marx dans sa jeunesse, que 'l'âme universelle de la bureaucratie est le secret, le mystère, à l'intérieur d'elle-même par la

hiérarchie, vis-à-vis de l'extérieur par son caractère de corps fermé", p.52.

(174) Ibid, p.52.

(175) A. Accornero, "S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale", cit, p.96.

(176) Ibid, pp.95-96. Accornero se refiere al conocimiento que Weil tenía de la obra de H. de Man y de H. Dubreuil. Cf. H. de Man, *Au pays du taylorisme*, Bruselas, Le Peuple, 1919; H. Dubreuil, *Standards. Il lavoro americano visto da un operaio francese*, Bari, Laterza, 1931.

(177) A. Accornero, Ibid, p.96.

(178) S. Weil, "Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?", cit, *OL*, p.25.

(179) Ibid, pp.22-23.

(180) S. Weil, "Fragments", *CO*, p.118.

(181) S. Weil, "Expérience de la vie d'usine", cit., *CO*, pp.248-249.

(182) En "Condition première d'un travail non servile" se afirma con rotundidad: "Le temps et le rythme sont le facteur le plus important du problème ouvrier", cit, *CO*, p.256, G. Friedmann y L. Mumford, entre otros muchos autores, han insistido también en la relevancia de estos factores en el trabajo. Cf. G. Friedmann, *El hombre y la técnica*, trad. A. Abad, Barcelona, Ariel, 1970. L. Mumford, *El mito de la máquina*, Buenos Aires,

Emecé, 1969 y *Técnica y Civilización*, trad. C. Aznar de Acevedo, Alianza Editorial, 1971.

(183) J. Ballesteros, "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes" en *Ética y política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, p.270.

(184) S. Weil, "Expérience de la vie d'usine", cit, pp.243-249.

(185) Ibid, p.250.

(186) Ibid.

(187) Ibid, p.251.

(188) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.57.

(189) S. Weil, *ibid*, pp.58-59.

(190) Al respecto, en "Expérience de la vie d'usine" podemos leer: Même l'homme le moins désireux de satisfaction d'amour-propre se sent trop seul dans un endroit où il est entendu qu'on s'intéresse exclusivement à ce qu'il a fait, jamais à la manière dont il s'y est pris pour le faire... La coopération, la compréhension, l'appréciation mutuelle dans le travail y sont le monopole des sphères supérieures. Au niveau de l'ouvrier, les rapports établis entre les différents postes, les différentes fonctions, sont des rapports entre les choses et non entre les hommes... Une force presque irrésistible, comparable à la pesanteur, empêche alors de sentir la présence d'autres êtres humains qui peinent eux aussi tout près; il est presque impossible de ne pas devenir

indifférent et brutal comme le système dans lequel ont est pris", cit., *CO*, pp.247-249.

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

(192) S. Weil, "Lettres à un ingénieur directeur d'usine", *CO*, p.146.

(193) S. Weil, "La rationalisation", cit., *CO*, pp.216-217. M. Castellana reflexiona sobre las acusaciones de la autora a las organizaciones sindicales y revolucionarias por esta equivocación en sus objetivos, comentando al respecto que estas organizaciones: "Non fanno altro che inserirsi nel mercanteggiamento (marchandage) tra operai e produttori e rivendicare per gli operai un prezzo maggiore, confermando così il denaro come unica mediazione possibile nei rapporti umani", *Mistica e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., p.88.

(194) S. Weil, "Examen critique des idées de révolution et de progrès", *OL*, pp.181-182.

(195) Todos estos artículos aparecen publicados en *Oppression et liberté* en 1955 siendo hasta entonces inéditos.

(196) La autora muestra su opinión sobre la figura de L. Blum en su trabajo de 1937, "Méditations sur un cadavre", *EHP*, pp.234-327.

(197) S. Weil, "Lettres à un ingénieur directeur d'usine" *CO*, p.157. Esta carta pondrá fin a una relación epistolar iniciada en enero de 1936, pues la respuesta de su destinatario es tajante: "Si, par hypothèse, les événements qui vous réjouissent avaient évolué à l'inverse, je ne crois pas, mes réactions n'étant pas à sens unique, que j'eusse éprouvé des 'sentiments de joie et de délivrance indicibles' à voir les ouvriers plier devant les patrons. Au moins, je suis tout à fait sûr qu'il m'aurait été impossible de vous en adresser le témoignage. Je vous prie, Mademoiselle, d'agréer mes regrets de ne pouvoir, sans mensonge, vous exprimer que des sentiments de courtoisie", *CO*, p.158.

(198) S. Weil, "La vie et la grève des ouvrières métallistes", publicado con el pseudónimo S. Galois en *La Révolution prolétarienne*, junio, 1936 y en *Cahiers de 'Terre Libre'*, julio, 1936, *CO*, pp.161-169.

(199) R. Chénavier, "Relire Simone Weil", cit., p.1694.

(200) Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*, op.cit., p.146.

(201) Ibid, p.148.

(202) A. Accornero, "S. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale", cit., p.112.

(203) Ibid, pp.111-112. Cf. H.W. Ehrmann, *La Politique du Patronat française, 1936-1955*, Paris, A. Colin, 1959.

(204) S. Weil, "Examen critique des idées de révolution et de progrès", cit, *OL*, p.179.

(205) Ibid, p.180.

(206) Ibid.

(207) M. Castellana, *Mistica e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., p.88.

(208) S. Weil, "Sur les contradictions du marxisme", cit, *OL*, p.201.

(209) S. Weil, "Fragments (Londres, 1943)", *OL*, p.215.

(210) S. Weil, "Y a-t-il une doctrine marxiste?", *OL*, p.223.

(211) Ibid, p.224.

(212) Ibid, p.225.

(213) Ibid, p.226.

(214) Ibid, p.227.

(215) Ibid.

(216) Ibid, p.229. A. Birou subraya la influencia fundamental en la interpretación de Marx de la "lectura" que Weil realiza de Platón, pues se hace patente "la signification profonde de l'option philosophique de S. Weil en faveur de la tradition platonicienne et des philosophies du salut contre les 'philosophies à système'... Nous retrouvons ici la dialectique platonicienne du Bien telle que la concevait S. Weil comme dialectique des rapports entre le temps et l'éternité, entre l'homme soumis à la nécessité et Dieu qui vient au devant de lui", "L'analyse critique de la pensée de Karl Marx chez S. Weil", cit, p.36.

(217) S. Weil, "Fragments (Londres, 1943)", cit, *OL*, p.210.

(218) Ibid, p.207. Interesa retener también estas frases de la autora describiendo la posición de Marx en este punto: "La société étant encore empoisonnée, aucun esprit n'est capable d'accéder à la vérité et à la justice. Ceux qui prononcent ces mots entent ou sont trompés par des menteurs. Celui qui veut servir du mécanisme qui aboutira à une société sans poison. Peu importe de quels procédés il se sert à cet effet; ils sont bons, s'ils sont efficaces", p.207.

(219) S. Weil, "Sur les contradictions du marxisme", cit, *OL*, p.204. Sobre la visión de la Historia como progreso necesario podríamos consultar una amplísima literatura de interés. El aspecto central de esta visión que nuestra autora insinúa en su crítica al marxismo ha sido expresada por J. Ballesteros en estos términos: "La inevitabilidad del progreso histórico

conduce al desvanecimiento de la distinción entre el bien y el mal como calificativos de la acción humana. Lo que cuenta es el resultado del proceso. El mal, en cuanto necesario históricamente, se convierte en bien. Es el papel de la 'astucia de la razón', secularización de la idea de providencia, en la que se desvirtúa totalmente su sentido. Al negarse el misterio del mal, y creerse en una situación privilegiada de conocimiento de la realidad, la violencia y la guerra no pueden ser ya juzgadas. como advierte Bobbio, sino que son sin más justificadas", *Postmodernidad. ¿Decadencia o resistencia?*, Madrid, Tecnos, 1989, p.36-37.

(220) H. Abosch, "*La critique du marxisme par S. Weil*", cit., p.156.

(221) S. Weil, "*Sur les contradictions du marxisme*", OL, pp.195-196.

(222) S. Weil, "*Fragments (Londres, 1943)*", cit., OL, p.214.

(223) S. Weil, "*Sur les contradictions du marxisme*", OL, p.202.

(224) S. Weil, "*fragments (1933-1938)*", cit., OL, p.170.

(225) S. Weil, "*Fragments (Londres 1943)*", cit, OL, p.213.

(226) Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*, op.cit., pp.151.



(227) M. Castellana, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., pp.92-93.

(228) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p.77.

(229) S. Weil, "Sur les contradictions du marxisme", cit, *OL*, p.202.

(230) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.298.

(231) S. Weil, "L'idée de révolution chez S. Weil", *France Forum*, n° 173-174, 1979, pp.67-69.

(232) Ibid, p.70.

(233) En "Examen critique des idées de révolution et de progrès" leemos al respecto: "C'est sous un régime en apparence stable que s'opèrent lentement des transformations dans la structure des rapports sociaux, des changements dans les attributions des diverses catégories sociales. Les luttes violentes, quand elles se produisent, et elles ne se produisent pas toujours, ne jouent que le rôle de balances; elles donnent le pouvoir à ceux qui l'ont déjà... Si la Revolution d'octobre, en Russie, semble avoir créé de toutes pièces du nouveau, ce n'est qu'une apparence; elle e seulement renforcé les pouvoirs qui déjà étaient les seules réels sous le tsarisme, la bureaucratie, la police, l'armée", cit., *OL*, p.184.

(234) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., pp.126-127.

(235) P. Rolland, "S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire", cit., p.265.

(236) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.107.

(237) A. Marchetti, *S. Weil. La critica disvelante*, op.cit., pp.22-28.

(238) A. Accornero, "s. Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale", cit., p.13.

(239) R. Chénavier, "Relire S. Weil", cit, p.1712.

(240) S. Weil, "Perspectives. Allons-nous vers la révolution proletarienne", cit., *OL*, p.11.

(241) Ibid, pp.36-37.

(242) Ibid, pp.36-38.

(243) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.68.

(244) Ibid, p.70.

(245) Ibid.

(246) Ibid, pp.71-72.

(247) Ibid, p.69.

(248) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., pp.131-132. La autora vuelve sobre este aspecto en *L'Enracinement*, pero en este caso afirma: "Un gran desarrollo de la máquina automática, regulable, con múltiples aplicaciones, satisfaría en gran medida estas necesidades. Las primeras realizaciones en este dominio existen, y es cierto que hay en esta dirección

grandes posibilidades. Tales máquinas suprimen la condición de obrero no calificado", *Raíces del existir*, op.cit., p.71. En una carta de 1936 se refería a la necesidad de no oponer maquinismo y artesanado, sino llegar a una tercera modalidad. Cf. "Deux lettres sur le travail et les machines", C.S.W., T.III, nº 3, 1980, pp.162-166.

(249) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p.111.

(250) M. Castellana, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op. cit., p.93.

(251) S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., pp.97-98.

(252) Ibid, p.108.

(253) Ibid, p.104.

(254) En 1934 la autora realiza manifestaciones de este tipo: "Un obrero que posee una huerta lo suficientemente grande para proveerse de legumbres es más independiente que sus camaradas que deben adquirir todos sus alimentos a los comerciantes. Un artesano que posee sus herramientas es más independiente que un obrero de fábrica cuyas manos se tornan inútiles cuando al patrón le place retirarle el uso de la máquina... Allí donde el poder de los armamentos y el carácter colectivo del combate dan el monopolio de la fuerza militar al poder central, éste dispone a su gusto de la seguridad de los ciudadanos", *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, op.cit., p.104. En 1943 llega a afirmar: "Las máquinas no pertenecerían a la empresa. Pertenecerían

a los minúsculos talleres dispersos por todas partes, que a su vez serían propiedad individual o colectiva de los obreros. Cada obrero poseería además una casa y un pedazo de tierra". *Raíces del existir*, op.cit., p.85.

(255) S. Weil, *Raíces del existir*, p.71.

(256) Ibid, p.72.

(257) Cf. S. Weil "Deux letters sur le travail et les machines", cit, p.162 y ss.

(258) S. Weil, "La condition ouvrière", cit., *CO*, p.236.

(259) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.85.

(260) R. Prévost, "La philosophie du travail de S. Weil", *Economie et humanisme*, nº 259, 1981, p.64.

(261) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., pp.78-80.

(262) Cf. P. Rolland, "S. Weil et le syndicalisme révolutionnaire", cit., p.256 y ss.

**CAPITULO TERCERO: LOS ELEMENTOS QUE CONFIGURAN  
EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO WEILIANO.**

## CAPITULO TERCERO

### LOS ELEMENTOS QUE CONFIGURAN EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO WEILIANO.

#### I. NOTAS PRELIMINARES.

Si después de todo lo que llevamos dicho del pensamiento de S. Weil transcribiéramos ahora alguna de las frases aparecidas en sus últimos escritos, especialmente en los de carácter místico, pensaríamos seguramente que nos encontramos ante un autor diferente, perteneciente a otro universo mental, y ante una obra que poco recuerda a la que hemos estado analizando en las páginas anteriores, si bien hemos señalado algunas notas que anticipaban las nuevas dimensiones de su contribución. En otro momento de nuestro estudio ya aludimos a la sorpresa que suscitó la lectura de los Cahiers de S. Weil entre los que hasta entonces sólo habían podido conocer los trabajos de la autora publicados durante su vida, referidos en su mayoría a los temas arriba abordados. También realizamos algunas sugerencias acerca de los rasgos peculiares de la escritura weiliana, que quizá sería oportuno releer para comenzar a afrontar los aspectos de la obra de nuestra autora que han merecido interpretaciones más diversas, y que a primera vista

pueden parecer totalmente alejados de la preocupación social y política hasta ahora predominante.

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

En cualquier caso, se hace imprescindible atender a los diversos factores que ayudan a comprender la evolución de Weil hacia posiciones divergentes, al menos en apariencia, a las mantenidas en sus primeros años. Las circunstancias históricas y las experiencias personales de la autora son decisivas

en esta evolución. Después de todo lo visto en el capítulo anterior no puede sorprender este lazo entre escritura y experiencia presente a lo largo de todo su itinerario, aunque sea menos evidente en un momento posterior cuando se nos ofrecen las condiciones para una relativa sistematización de la obra weiliana. Pero es precisamente en el paso a lo que es tenido por el "pensamiento maduro" de Weil donde la inserción en los acontecimientos del momento y sus vivencias más íntimas juegan un papel fundamental. Por ello nos parece imprescindible analizarlas con cierto detenimiento antes de entrar a considerar los escritos weilianos de madurez.

Con carácter introductorio, indicamos algunos criterios de periodificación de la obra de Weil utilizados en la literatura a ella consagrada desde el libro de J. Cabaud, *L'Expérience vécue de S. Weil* (1957), que colocaba en torno a 1936 la fecha clave del despegue de la autora hacia posiciones no predecibles en su contribución anterior. El recorrido por otras interpretaciones que se fijaban en la periodificación nos hizo reparar en singulares coincidencias, en medio de las divergencias en cuanto a los motivos y la valoración de la evolución. La conclusión muy general que extraíamos de este recorrido ha podido ser confirmada a lo largo de nuestro análisis, pues hemos comprobado la tendencia ascendente en una misma línea temática y de la actividad de la autora hasta 1934, en que se detiene a evaluar y reconsiderar la experiencia y la reflexión acumuladas durante este período. Lo que se produce en esta recapitulación, ocupando páginas de indudable interés, no difiere sustancialmente de lo precedente, aunque sea revalorizado con una serie de vivencias que acabarán por significar más tarde la asunción de



nuevas perspectivas. Así pues, a partir de 1934 y hasta el inicio de la Guerra Mundial de 1939 -factor determinante en la dirección que tomará el pensamiento de la autora- se sucede un buen número de escritos reconducibles a un denominador común por lo que concierne a la crítica y propuestas que integran. Junto a ellos aparecen durante estos años otros escritos cuyos elementos son ya una anticipación de la etapa siguiente, y, en consecuencia, para no perturbar la exposición, hemos reservado su comentario al actual capítulo.

El objeto de dicho capítulo estará por tanto constituido en primer lugar por el análisis de estos escritos situados entre 1935 y 1939, que están estrechamente ligados a los acontecimientos del momento y cuyo conocimiento, como hemos señalado, resulta imprescindible para comprender el sentido de lo que permanece y lo que cambia en la producción weiliana. Junto a ellos, será necesario centrarse en una serie de experiencias personales de Weil fundamentales también para entender la asunción de una nueva temática y el curso que su obra debería seguir. Sólo después de realizar estas aproximaciones nos encontraremos en condiciones de afrontar los aspectos que configuran el pensamiento weiliano posterior a 1939, al que dedicaremos la parte final del presente capítulo y el capítulo siguiente.

## II. LOS ESCRITOS SOBRE LA GUERRA Y EL COLONIALISMO.

Los escritos de 1936 a 1939 que a continuación estudiaremos acabarán de configurar la valoración que Weil realiza de la política del Frente Popular. Como sabemos, las reflexiones arriba analizadas sobre la racionalización productiva, la condición obrera o la idea de revolución se inscribían en una evaluación crítica del panorama socio-político de Francia durante estos años. El centro de atención es diferente ahora, pues estos escritos están destinados a participar en el debate suscitado a propósito de la postura neutral de Francia respecto a la guerra civil española y a una potencial guerra europea, cuestión que nuestra autora entronca con el tema del colonialismo, directamente vinculado a su vez al del desarraigo. El tratamiento de los problemas de la guerra y el colonialismo, además de abrirnos paso a las nuevas dimensiones de la obra weiliana, reviste un indudable interés por sí mismo, aunque muy pocos intérpretes se hayan detenido en su estudio pormenorizado.

De los trabajos relativos a tal problemática algunos fueron publicados en las revistas en que Weil colabora durante este período en la forma reflejada páginas atrás: así los titulados: "Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français" en *Essais et combats* (1), "Le Maroc, ou de la prescription en matière de vol" y "Ces membres palpitants de la patrie" en *Vigilance* (2) o "Le sang coule en Tunisie" y "L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?" en *Feuilles libres de la Quinzaine* (3). Hay que tener en cuenta que se trata en todos los

casos de artículos breves de estilo periodístico ligados a la actualidad, que encierran, por tanto, un buen número de observaciones a las que no aludiremos buscando más bien el enfoque general. Junto a éstos, pertenecan al mismo orden de reflexión otra serie de textos weilianos difundidos gracias a la aparición en 1960 del libro *Esquisses historiques et politiques*, entre los que cabe citar los siguientes: "La politique de neutralité et l'assistance mutuelle", "Non-intervention généralisée", "Qui est coupable des menées antifrançaises?" y "Réflexions sur la conférence de Bouché" (4).

Este sector de la obra weiliana es de los menos conocidos y estudiados en la literatura consultada; tan sólo G. Leroy se ha detenido en él monográficamente, aunque tampoco puede decirse que lo haya hecho con la debida profundidad. Se echa en falta la existencia de un análisis que proporcione una visión completa del tema y que conecte las opiniones de nuestra autora con las de otros pensadores de la época interesados en el mismo. Son inexplicables las razones de este olvido sobre todo en las investigaciones encaminadas a interpretar el pensamiento político de S. Weil. G. Leroy se pronuncia sobre esta materia en artículos como "S. Weil et la Front populaire", "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil" y el más elaborado "S. Weil et les problèmes du colonialisme". A ellos nos referiremos a continuación en varias ocasiones (5).

## 1. Consideraciones a propósito de la hegemonía alemana en Europa.

### 1) Neutralidad y no-intervención.

Respecto a la interpretación que S. Weil realiza de la situación de Francia ante las amenazas bélicas del nazismo y de la postura que debe adoptarse desde la perspectiva pacifista que ella mantiene, es evidente que algunas de sus opiniones a partir de 1936 expresan un punto de vista del que ya dimos cuenta al hablar de las primeras actividades de la autora, próxima desde 1927 a grupos y opciones de este signo, o al aludir a la relación que señala más tarde entre la "opresión en nombre de la función" y el fenómeno de la guerra. Cabe recordar aquí las crudas frases en que Weil caracteriza la guerra como un asunto de política interior, siempre acompañado de un grado de humillación y engaño sin paliativos. La razón de que retomemos ahora esta cuestión viene dada por el estrecho lazo existente en la obra weiliana entre las consideraciones acerca de la guerra y las que conciernen al colonialismo, en ambos casos con referencia a la actitud francesa en la línea de efectuar una nueva valoración de la política del Frente Popular. Así pues, no se trata de una contribución general sobre la guerra ni de una propuesta pacifista encuadrable dentro de los tipos de pacifismo que normalmente se conocen; es más bien un conjunto de observaciones suscitadas por los acontecimientos, y derivadas de una convicción previa de rechazo de la guerra como medio para poner fin a

los conflictos internacionales y de afirmación de la necesidad de buscar un orden en que la paz duradera sea posible sin menoscabo de la justicia por el sacrificio de los más débiles.

Un punto de la biografía de nuestra autora puede chocar con esta tendencia pacifista; al menos para algunos sería una incongruencia el mantenimiento de esta postura y su participación activa, aunque muy breve por un accidente, en la guerra civil española, donde lucha en el verano de 1936 bajo las órdenes de Durruti. La propia S. Weil se defiende años después de esta acusación declarando: "No quiero la guerra; pero lo que me ha producido mayor horror siempre en la guerra es la situación de los que se encuentran atrás. Cuando comprendí que, a pesar de mis esfuerzos, no podía impedirme a mí misma participar moralmente en esta guerra, es decir, desear todos los días, a todas horas, la victoria de unos y la derrota de los otros, me di cuenta de que París era para mí estar atrás y cogí el tren hacia Barcelona con la intención de alistarme" (6). Weil se une, como es natural dada su trayectoria, a los anarco-sindicalistas de la C.N.T., algunos de los cuales ya conocía de un anterior viaje a España. La corta experiencia de la guerra le marcará profundamente como ocurriera con su experiencia obrera (7).

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

impresiones y conclusiones personales de la experiencia.

Respecto a los primeros son suficientemente elocuentes las palabras de la autora cuando escribe: "¿Qué es lo que se ha producido al otro lado de los Pirineos en el mes de julio?. Una agresión característica que no puede dejar duda para nadie. Está claro que no es una nación la que ha atacado a otra. Es una casta militar la que ha atacado a un gran pueblo. Estamos directamente interesados en la resolución del conflicto. Las libertades del pueblo francés están estrechamente ligadas a las libertades del pueblo español. Si la doctrina de la asistencia mutua fuera razonable sería esta la ocasión o ya no lo será nunca de intervenir por la fuerza armada, de acudir en ayuda de las víctimas de la agresión. Esto no se ha hecho por miedo a implicar a toda Europa. Se ha proclamado la neutralidad... Ante el conflicto más doloroso para nosotros hemos dejado al gobierno proclamar la neutralidad. Que no se imagine en adelante hablándonos de asistencia mutua... La política actual de neutralidad constituiría la peor traición por parte de las organizaciones obreras francesas si no estuviera dirigida contra la guerra, y no lo será si no se extiende, si el principio de neutralidad no sustituye por completo al principio mortal de la asistencia mutua" (8).

El argumento se reafirma en el texto siguiente, que también transcribimos, a pesar de su extensión, por incluir otros aspectos de interés en este momento de nuestro estudio: "Los obreros, los campesinos que, al otro lado de los Pirineos, luchan por defender su vida, su libertad, por levantar el peso de la opresión social que les ha aplastado tanto

tiempo, por llegar a ser dueños de su destino, no están ligados a Francia por ningún tratado escrito. Pero todos, C.G.T., partido socialista, clase obrera, nos sentimos ligados a ellos por un pacto de fraternidad no escrito, por vínculos de carne y de sangre más fuertes que todos los tratados... Si en algún caso la suma de sufrimientos, de sangre y de lágrimas, que representa una guerra pudiera justificarse, este sería cuando un pueblo lucha y muere por una causa que quiere defender, no por un trozo de papel del que nunca tuvo conocimiento... Si hemos aceptado sacrificar a los mineros de Asturias, a los campesinos hambrientos de Aragón y de Castilla, a los obreros libertarios de Barcelona antes que emprender una guerra mundial, nada en el mundo debe llevarnos a emprender la guerra. Nada, ni Alsacia-Lorena, ni las colonias, ni los pactos. Que no pueda decirse que nada en el mundo nos es más querido que la vida del pueblo español" (9).

Como puede verse, en la línea de sus consideraciones sobre la guerra apuntadas en el capítulo precedente, S. Weil interpela de nuevo al gobierno Blum, a la izquierda francesa en coalición de la que ella se siente parte, ahora respecto a su política internacional. A juicio de la autora, la postura del Frente Popular de mantener la paz a cualquier precio, salvo en el caso de que "una agresión contra nuestro territorio o los territorios garantizados por nosotros nos constriña a la guerra" (10), es incompatible con los principios socialistas que por otro lado se postulan. Ningún tratado es más vinculante que una exigencia de solidaridad que por definición supera las fronteras del Estado; si tal exigencia no justifica la guerra, mucho menos podrá justificarla cualquier otra razón. De esta convicción,

compartida por tantos otros pacifistas de la época, arrancan los artículos antes mencionados, en los que nuestra autora invoca el compromiso de neutralidad tácitamente asumido por el gobierno según lo expuesto.

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

La enorme potencialidad alemana, unida a la ideología totalitaria nazi, debía conducir necesariamente a la guerra, como los hechos demuestran. Pero no era únicamente Alemania la que había sufrido el rearme; la consigna de "más cañones y menos mantequilla" se había extendido a otros países. La paz era puesta en peligro. Singularmente, buen número de pacifistas franceses, entre los que se encuentra S. Weil, tras el pacto firmado por Laval con Stalin en mayo de 1935, combaten el aumento del armamento francés y ven la alianza franco-soviética



como un factor de guerra. Según muestra G. Leroy, ello supone la división del movimiento pacifista en Francia "entre aquellos -sobre todo los comunistas y sus simpatizantes- que, sin decirlo de manera explícita, consideran la eventualidad de una guerra y los que siguen obstinadamente fieles a un pacifismo intransigente, hostil a cualquier idea de guerra, tal como había presidido la fundación del 'Comité de Vigilance des Intellectuels antifascistes'" (11). Nuestra autora se encuadra claramente en esta segunda tendencia; para comprobarlo basta leer su trabajo, "L'Europe en guerre pour la Tchecoslovaquie?", publicado en mayo de 1938.

El contexto en que surge este artículo es también de sobra conocido. Dos meses antes de su publicación las tropas alemanas habían ocupado Austria, obteniendo días después el reconocimiento de Francia e Inglaterra; en este momento se trataba de la reivindicación del territorio sudeta, la zona germanófono de Checoslovaquia, por parte de Alemania. S. Weil escribe al respecto: "Se puede estimar que la dependencia a que sería arrojada Checoslovaquia respecto a Alemania es algo injusto. Sin duda; pero el 'statu quo', por otra parte, es una injusticia inflingida a los sudetas... Injusticia por injusticia, puesto que habrá una de todas formas, elegimos la que corre menos riesgos de llevar a una guerra" (12). Para llegar a la misma conclusión continúa esgrimiendo otra serie de argumentos como los siguientes: "Se discute mucho sobre los compromisos de Francia respecto a Checoslovaquia... Hace poco más de un cuarto de siglo, Francia violó su firma cuando se apoderó de Marruecos, arriesgando con ello una guerra europea; bien podría hoy hacer lo mismo para evitar una guerra... Pero si se da, como es al menos posible, una acción efectiva

por las armas, me pregunto cuántos jóvenes movilizables, padres, madres, mujeres movilizables se encontrarían que juzgaran razonable y justo que la sangre francesa corra a propósito de Checoslovaquia" (13).

Otro texto de las mismas fechas -en este caso se trata de una carta a Bergery, director de La Flèche insiste en la propuesta pacifista a ultranza a través de manifestaciones que muy probablemente estarían en la mente de nuestra autora cuando poco tiempo después se lamenta de sus opiniones en este sentido llegando a suponer casi una obsesión hasta su muerte. Algunas de estas opiniones en la "lettre à G. Bergery" se expresan así: "Una guerra en Europa sería una desgracia cierta, en todos los casos, para todos, desde todos los puntos de vista. Una hegemonía de Alemania en Europa, por amarga que sea la perspectiva, a fin de cuentas puede no ser una desgracia para Europa. Si se tiene en cuenta que el nacional-socialismo, bajo su actual forma de extrema tensión, no es quizá duradero, se puede concebir a una tal hegemonía, en el curso próximo de la historia, muchas consecuencias posibles no todas funestas" (14).

La Conferencia de Munich, a la que asisten Daladier, Chamberlain, Hitler y Mussolini, acaba con un acuerdo por el que se accede a las reivindicaciones alemanas, en un nuevo intento por mantener la paz, con la confianza de que serán "las últimas" en plantearse. S. Weil, consecuente con lo dicho, aprueba esta medida, a la que muchos califican de concesión irresponsable determinante de los acontecimientos posteriores. Frente a la actitud de nuestra autora, común a buena parte de intelectuales pacifistas de izquierda y al sector de la derecha que veía en Hitler

un freno al bolchevismo, aparecen, en ostensible oposición a los Acuerdos de Munich, numerosas declaraciones de comunistas, de conservadores temerosos por la honorabilidad de Francia y, del grupo de Esprit, que dedica un número especial de octubre de 1938 (15) a denunciar dichos acuerdos. En especial, E. Mounier emite duras acusaciones contra Daladier y rechaza la defensa de la paz cuando puede suponer la instauración del totalitarismo en toda Europa (16).

Pocos meses hicieron falta para que el incumplimiento del Pacto de Munich por Hitler diera la razón a esta última tendencia y mostrara la equivocación de los que, como Simone Weil, creían en la posibilidad de impedir la contienda. El Führer conseguiría que el presidente checoslovaco "solicitará" la "protección" de Bohemia por Alemania y a las pocas horas, el 15 de marzo de 1939, sus tropas invaden Praga. Sólo faltaba medio año para que quien había manifestado en 1933: "sería un crimen contra la humanidad emprender una guerra por el pasillo de Danzig" (17) enviara a sus ejércitos para cruzar la frontera polaca provocando el inicio de la guerra (18).

## 2) Los límites del pacifismo.

Siguiendo a G. Leroy, podemos decir que "la violación de los acuerdos de Munich por Hitler entrafía la renuncia de S. Weil al pacifismo convencido del que había dado pruebas hasta aquí. Como para muchos franceses que habían aprobado Munich, esperando poner

fin al expansionismo nazi, la invasión de Checoslovaquia significa la muerte de sus esperanzas" (19). La primera manifestación de este cambio se encuentra en el artículo "Réflexions en vue d'un bilan" (20), cuya valoración global por parte de G. Leroy también hacemos nuestra, afirmando que "en él Weil da la impresión, a pesar de su virtuosismo dialéctico, de estar acorralada casi en un callejón sin salida. Dedicándose a inventariar los diversos casos de figuras posibles, llega sólo a desprender conclusiones frágiles y precarias: la coyuntura se ha hecho incomprensible y debilita todo proyecto de acción. En él reconoce sobre todo que los esfuerzos desplegados para fundar los principios de la vida internacional de forma distinta a la astucia y a la guerra ahora son completamente superados por los acontecimientos, no que reniegue de ellos, sino que constata que, a falta de haber sido llevados a la práctica a tiempo, se han hecho inoperantes" (21).

"Réflexions en vue d'un bilan" se debate efectivamente entre las diversas salidas posibles a la precaria situación internacional señalando los incalculables riesgos de cualquiera de ellas. En realidad, sólo pueden darse tres resultados diferentes según se actúe en un sentido determinado o se deje seguir el curso de los acontecimientos que puede derivar de forma distinta. Es decir, a juicio de S. Weil, dadas las circunstancias que conocemos, lo más factible, según todos los signos apuntan, es la guerra, pero continúa existiendo, si se deja evolucionar el régimen nazi, la posibilidad tanto de una hegemonía alemana en Europa como de un debilitamiento espontáneo de dicho régimen, que acabe con él sin necesidad de desencadenar el conflicto armado. La autora se refiere a esta posibilidad como

la última que podría justificar el mantenimiento de la paz, aunque es claramente consciente de las dificultades de su realización y de los peligros y sacrificios que entrañaría. Por ello, se ve obligada a reconocer la inexistencia de una solución positiva y a aceptar la guerra como un mal seguramente inevitable; el mal que hasta entonces siempre había tildado de "peor de los posibles". Esta aceptación pesará mucho en la orientación del pensamiento weiliano en adelante.

Algunas líneas del artículo que comentamos son especialmente sugerentes por atender a un aspecto en el que muy pocos reparan en estos momentos. Se trata de una observación de nuestra autora relativa al riesgo que representa, al final de la inminente guerra, la probable implantación de una hegemonía diferente a la alemana pero también negativa por parte de otra nación; así escribe: "La guerra no es sólo una catástrofe, sino que además sólo puede acabar en una paz que constituye por sí misma una nueva catástrofe.... Si la guerra mundial estalla, Alemania, una vez metida en esta guerra, tendrá necesariamente como objetivo la dominación universal. Las potencias democráticas y sus aliados tendrán necesariamente como objetivo la aniquilación de Alemania. La aniquilación de un país así implica o que otro país adquiera la 'dominación universal' -que no sería mejor entre sus manos- o más probablemente, pues ningún país parece capaz de jugar este papel, la ruina completa de Europa, destinada, sin duda, desde entonces a convertirse a su vez en un territorio colonial" (22). Sobre este último punto volveremos con mayor detenimiento.

Pasamos a ver ahora las reflexiones weilianas acerca de la posible desaparición del nacional-socialismo por desarrollo de su propia lógica sin intervención externa, según acabamos de enunciar. De estas reflexiones entresacamos las más características: "El debilitamiento progresivo de Alemania, bajo el efecto de su propio régimen, comienza ante nuestros ojos, al mismo tiempo que su poder se incrementa. Las taras profundas que lo producen proceden todas de la misma causa. Lo que hace a estos regímenes terroríficos es también lo que los debilita con los años, esto es, su prodigioso dinamismo. En estos regímenes, todo lo que asegura la permanencia de la fuerza es sacrificado a lo que procura su progreso; así, cuando el progreso ha alcanzado un cierto límite, la parálisis sobreviene" (23).

Muy variados factores confluyen en el debilitamiento del régimen totalitario, como continúa indicando Simone Weil: "Por una parte, los elementos sólidos de la nación, los ciudadanos serios, activos y dispuestos a servir al régimen que sea, son humillados sin cesar, destrozados o incluso suprimidos, como durante el período agudo de una revolución; por otra parte, los elementos exaltados, que son por un lado lo que hay de más sincero en un movimiento y por otro lado lo que hay de más despreciable, son sin cesar eliminados por caer en desgracia, por la prisión o la muerte, como durante la reacción que sigue a una revolución. Muchos seres insignificantes, colocados entre estas dos clases de hombres, comparten su suerte. Los que desaparecen son reemplazados; pero el proceso se perpetúa". Por otra parte se da el siguiente factor de debilitamiento: "En el terreno de la técnica la debilidad esencial de estos regímenes es

particularmente evidente. Manejan la materia humana inexorablemente, pero la revancha es que los hombres pierden el estímulo que toman por la conciencia de su superioridad sobre la materia. Bajo tal régimen los únicos estímulos para la tarea cotidiana son el miedo y el hambre de poder". Por último: "desde el punto de vista puramente político, los regimenes totalitarios se caracterizan esencialmente por mantener año tras año una situación que sólo es natural en el entusiasmo... Pero el entusiasmo se gasta mecánicamente; entonces se siente el constreñimiento... La axfisiante necesidad de disimular conduce finalmente a un odio sordo, y desde entonces toda la miseria, privaciones o humillaciones que uno sufre, incluso si el régimen no es directamente responsable, alimentan el odio" (24).

Estas largas citas enumeran una serie de manifestaciones del nazismo que permiten confiar en su disolución automática por el desarrollo de las contradicciones que incluye su estructura. Si la hemos reproducido tan detalladamente es más porque nos interesan en cuanto descripción de algunos rasgos constitutivos del fenómeno totalitario, que porque creamos que S. Weil todavía recomendaba la detención de la guerra en aras de esta disolución o debilitamiento espontáneo del régimen. Para constatarlo, basta con leer estas frases de la autora, extraídas también de "Réflexions en vue d'un bilan": "Otra tentación es la de dejar que la expansión del poder alemán prosiga hasta su límite natural, sea el que sea, sin correr nunca el riesgo de una guerra para disminuirlo o detenerlo, con la esperanza de que los factores internos de descomposición del régimen acarrearán un reflujo con el mínimo de daños. La tentación es grande... pero el riesgo también es

grande, si el reflujo no se produjera. Es todavía mayor que hace veintiún siglos. Sin duda, a causa de Roma, el aburrimiento, la uniformidad y la monotonía de la existencia mataron todo tipo de frescura, de originalidad y de vida en una gran parte del globo" (25).

Esta comparación entre Roma y la Alemania nazi, por primera vez vinculadas aquí, reviste una importancia que sólo la evolución de la obra weiliana podrá descubrir en todas sus dimensiones. Como en el caso de los párrafos que a continuación transcribimos, se trata del esbozo de uno de los aspectos más originales y controvertidos del pensamiento de nuestra autora; es necesario, por consiguiente, leer con atención estas consideraciones: "Sin embargo (en el caso de Roma) existían todavía civilizaciones independientes; existían, gracias al cielo, los bárbaros, que al cabo de algunos siglos introdujeron rudamente en el mundo la diversidad y la vida, fuentes de una nueva civilización. Nosotros no tenemos nada que esperar de los bárbaros; los hemos colonizado. Hemos colonizado también a todas las civilizaciones diferentes de la nuestra. Hoy el mundo entero, poco más o menos, está asimilado o sometido a Europa. Si Europa cayera durante varias generaciones, con los territorios que posee, bajo una misma y ciega tiranía, no se puede calcular lo que la humanidad perdería con ello" (26).

Queda clara la exigencia de impedir la hegemonía alemana, y Weil reafirma tal opinión en relación siempre a Roma, que ocupará en su obra, según analizaremos detenidamente, el extremo contrapuesto a Grecia, simbolizando todo lo negativo y desechable. Las declaraciones de la autora en este sentido no



pueden ser más expresivas, como se ve en el tono tajante que emplea al confirmar: "yo que creo que las conquistas romanas, con su forma atroz de aniquilar material y espiritualmente poblaciones enteras, han sido la gran catástrofe de la historia, acepto con facilidad, conforme a la opinión general, que una dominación universal ejercida por Alemania sería una catástrofe. El precedente de Roma basta al menos para preguntarse si tal peligro es o no ficticio" (27).

Todas estas manifestaciones, aunque sean vertidas a propósito de la situación internacional previa a la guerra, anticipan el núcleo central de los escritos sucesivos, particularmente del titulado, "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" (28), uno de los más extensos de la producción weilliana, donde se aprecia el carácter de su evolución por integrar ya las nociones más características de la última etapa.

## 2. La perspectiva anticolonialista.

### 1) Peculiaridades en la atención al problema.

Los trabajos de nuestra autora dedicados a reflexionar sobre las circunstancias que anteceden a la Segunda Guerra Mundial están directamente vinculados al tratamiento del colonialismo en los escritos arriba mencionados entre 1936 y 1939. El tratamiento de esta cuestión comporta también, aunque desde otro punto de vista, una valoración de las posiciones y actuaciones

de la izquierda francesa en estos años, mostrando su estrecha dependencia respecto a la política interna y los sucesos internacionales del momento. Ratificamos, por consiguiente, lo ya dicho sobre la necesidad de tener bien en cuenta esta parte del pensamiento de S. Weil, dada su virtualidad para hacernos entrar en los temas que la autora incorporará desde ahora al ámbito de su reflexión, al tiempo que por recordarnos el grado de conexión existente entre toda la contribución weiliana y la situación real de que parte.

En efecto, las consideraciones de S. Weil acerca de la cuestión colonial aparecen ligadas a las reflexiones que acabamos de comentar en torno a la intervención de Francia en la guerra. Como en el caso de estas últimas, no se trata ni de una elaboración sistemática del tema, ni de una toma de postura en relación a las dos interpretaciones clásicas - económica y política- del fenómeno colonial. Son solamente una serie de observaciones de actualidad, referidas siempre a la colonización francesa (29), que sin constituir un estudio global de los diversos aspectos del problema, apuntan un enfoque normalmente olvidado en otros estudios más rigurosos.

La preocupación de la autora por la opresión que engendra el colonialismo se remonta según sus biógrafos a la Exposición colonial celebrada en París en 1931. Ante la ostentación francesa por el imperio, el segundo del mundo en extensión con una población de casi cien millones, S. Weil comienza a interesarse por la situación real de esos habitantes de las colonias y por la posición ambivalente de Francia en sus relaciones exteriores, justificando para sí misma lo

que denuncia cuando se trata de otra nación. Así, algunos años después de la Exposición internacional, los escritos weilianos que conocemos aluden a las contradicciones en que incurre Francia al oponerse al expansionismo alemán mientras defiende la sumisión de los territorios de ultramar ganados con similares métodos.

En este sentido, abundan las afirmaciones de tenor semejante a éste: "El mayor obstáculo a esta política de repliegue es que Francia es un imperio. Pero es un impedimento que deshonra, pues no se trata de conservar su independencia sino la dependencia en que mantiene a millones de hombres... Lo confieso, según mi sentir, sería menos vergonzoso para Francia la pérdida de una parte de su independencia que continuar pisoteando a Arabes, Indochinos y demás (30)". En un contexto relativo también a la intervención de Francia en el conflicto armado para evitar la hegemonía de Alemania en Europa pueden leerse asimismo frases tan contundentes como la siguiente: "No basta, para luchar adecuadamente, defender una ausencia de tiranía. Hay que estar comprometido en un medio en que toda la actividad esté dirigida, de una manera efectiva, en un sentido contrario a la tiranía. Nuestra propaganda no puede estar hecha de palabras; para ser eficaz, es necesario que esté constituida por realidades evidentes" (31).

La conexión entre pacifismo y anticolonialismo se hace patente en Weil si observamos que su posición pacifista a ultranza, sólo entra en cuestión cuando se pone a pensar en la posibilidad de que la guerra contribuya a acabar con la opresión colonialista al cambiar necesariamente, como de hecho ocurrió, el panorama mundial (32). Sus palabras no

ofrecen dudas al respecto: "Cuando pienso en una eventual guerra, se mezcla, lo confieso, al espanto y al horror que me causa tal perspectiva, un pensamiento un poco reconfortante. Es que una guerra europea podría servir de señal a la gran revancha de los pueblos coloniales para castigar nuestra despreocupación, nuestra indiferencia y nuestra crueldad" (33). Sobre todo desde que se conoce hasta qué punto llega la autora en su llamada a impedir la guerra casi a cualquier precio puede comprenderse el valor de estas afirmaciones. Aunque sean pocos los artículos que abordan directamente el tema, las razones últimas del anticolonialismo de Weil serán las mismas que fundamentan el resto de sus inquietudes y aportaciones: el sufrimiento y el desarraigo como los ejes de toda su contribución sucesiva.

El primer artículo sobre colonialismo, sin contar la "Lettre aux Indochinois", escrito inédito de 1936, es el titulado "Le Maroc ou de la prescription en matière de vol", que data de febrero de 1937. Como prueba del tono irónico de estas páginas a propósito de Marruecos pueden servir sus líneas iniciales: "El principio del año 1937 nos puso en alerta roja. El territorio de la patria estaba amenazado... Se trataba de Marruecos. Sí, Marruecos, esta provincia tan esencialmente francesa. Algo casi increíble, Alemania parecía manifestar veleidades de poner la mano sobre la población marroquí, de arrancarle de las tradiciones heredadas de sus antepasados los galos, de cabellos rubios y ojos azules. ¡Pretensión absurda!, Marruecos siempre ha formado parte de Francia. O si no siempre, al menos desde tiempo inmemorial. Sí, exactamente desde diciembre de 1911. Para todo espíritu imparcial, es evidente que un territorio que

es de Francia desde 1911 es francés de derecho para la eternidad" (34).

El mismo recurso al contraste entre imágenes compartidas en cierta medida por todos, pero que desvelan aquí su carácter ilusorio, es usado a lo largo de todo el artículo para manifestar la incoherencia que se oculta tras un patriotismo basado en el empleo de criterios opuestos para enjuiciar lo que existe dentro y fuera de la nación. Otro párrafo del mismo texto es igualmente elocuente como ejemplo de esta actitud: "Desde entonces (1906) la cuestión que se planteaba era: ¿cómo violar el Acta de Algeciras?. En efecto, este Acta era nula de pleno derecho, puesto que no otorgaba Marruecos a Francia. Este punto debe estar claro para toda inteligencia media. Sólo espíritus primarios podrían comparar la violación del Acta de Algeciras y la violación del Tratado de Versalles. Estos dos casos no guardan ninguna relación. El Acta de Algeciras desfavorecía a Francia, era pues nulo desde su aparición. El tratado de Versalles debía ser eterno por la razón contraria" (35). Weil volverá reiteradamente sobre los graves riesgos que se desprenden de esta lógica; por ello, más adelante tendremos la oportunidad de estudiar sus numerosas consideraciones en torno a las consecuencias de la razón de estado y la voluntad de poder.

En una misma perspectiva, aunque haciendo hincapié en otros aspectos del problema, es evidente que S. Weil "a diferencia de las reacciones espontáneas de una gran parte de la opinión, no tiene la tentación de explicar fundamentalmente por causas exteriores la agitación en las colonias y el crecimiento de los movimientos nacionalistas, que son, a sus ojos, incidencias directas de la propia política

francesa. Atribuir a la sola acción de los instigadores la resistencia que encuentra Francia en ultramar es ignorar todo el contexto de conjunto que permite a la propaganda anticolonial su credibilidad y el ganar terreno en las poblaciones" (36). Con G. Leroy resumimos así el contenido de otro texto interesante de la autora en el tratamiento de la cuestión colonial, el titulado precisamente "Qui est coupable des menées antifranaïses?". En él se valora muy negativamente la actuación del poder estatal en los territorios alejados del centro imperial, y de forma no menos negativa la disposición ante la situación en las colonias de la mayor parte de la sociedad civil, que se caracteriza también por la indiferencia hacia la opresión que experimentan cotidianamente los pueblos dominados.

Weil comienza este trabajo preguntando: "¿Quién es culpable de hacer el juego a las ambiciones fascistas desacreditando a Francia y al régime democrático?". La respuesta viene enseguida: "Aquellos a los que se llama 'cabecillas', es decir, los militantes, no crean los sentimientos de rebelión, los expresan simplemente. Los que crean los sentimientos de rebelión son los hombres que se atreven a humillar a sus semejantes... Todos los hombres, sea el que sea su origen, su medio social, su raza, el color de su piel, son seres nobles por naturaleza. Allá donde se oprime a los hombres se excita la rebelión" (37). La autora continúa explicando: "Los hombres que están hoy en el poder comprenden un poco esta verdad cuando los oprimidos son obreros franceses y los opresores los patronos. Dejan de comprenderlo por completo cuando los oprimidos son indígenas de las colonias y los opresores, entre otros, ellos mismos, hombres en el poder. ¿Por qué?. Creen que el hecho de tener la piel

de color un poco oscuro hace más fácil de soportar la humillación?. Si lo creen, hago votos por el día en que los hechos les obligarán a reconocer que están equivocados. El día en que poblaciones indígenas de las colonias francesas tendrán por fin el equivalente de lo que fueron las jornadas de junio de 1936 para los obreros franceses" (38). Inmediatamente acuden a nuestra memoria las observaciones de Weil respecto a estas jornadas registradas en su momento; continuando el mismo espíritu, aquí se desplaza hacia otro punto el centro de gravedad del análisis de la opresión. Podríamos decir que se pasa del plano intrasocietal al plano intersocietal; pero volveremos sobre ello.

Otro escrito cercano en el tiempo y en su contenido a "Qui est coupable des menées antifrançaises?" es "La sang coule en Tunisie", publicado por *Feuilles libres de la Quinzaine* en marzo de 1937. Lo que la autora 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. Como introducción a esta crítica pueden servir estos sugestivos apuntes: "Pero a los millones de proletarios de las colonias todos nosotros los hemos olvidado. En primer lugar, están lejos. Un hombre que es golpeado, agotado por el hambre, que tiembla ante sus jefes, allá abajo en Indochina, representa un sufrimiento y una injusticia menores que un obrero metalúrgico de la región parisina que no obtiene su 15% de aumento, o un funcionario víctima de un decreto-ley... Por otra parte, esta gente -amarillos, negros, moros- está acostumbrada a sufrir. Es bien sabido que después del tiempo que llevan muriendo de

hambre y sometidos a una arbitrariedad total ya no les afecta. Y además no hay nada de espectacular en el drama de estas gentes..., las lágrimas derramadas en silencio, las desesperaciones calladas, las rebeliones reprimidas, la resignación, el agotamiento, la muerte lenta -quién pensaría en preocuparse por estas cosas?" (39).

La interpelación tiene un destinatario directo: la izquierda francesa en el poder, que olvida sus reivindicaciones de solidaridad internacional, invocadas durante decenios, cuando se trata de aplicarlas a los lejanos habitantes de las colonias, reproduciendo con ello la mentalidad y el comportamiento tantas veces denunciados por ella misma. S. Weil reafirma así su decepción, aunque desde otro punto de vista, por la política del Frente Popular, y en general su reprobación a la postura de socialistas y comunistas respecto al problema colonial (40).

Si bien es evidente que antimilitarismo y anticolonialismo se enraizan en la tradición marxista, no es menos cierto que la tesis de la "primacía de la Revolución proletaria occidental" se había impuesto en Europa desde los años veinte, significando la ruptura con las propuestas leninistas y toda la batalla anticolonialista de los partidos socialistas al principio del siglo (40). Ahora, en cambio, "en el fondo nosotros -y cuando digo nosotros, me refiero a todos los que se adhieren a una organización del 'Rassemblement Populaire' somos exactamente igual que los burgueses... Nosotros que nos unimos en nombre de la lucha contra la miseria y la opresión, somos indiferentes respecto al destino inhumano que sufren a lo lejos millones de hombres que dependen del gobierno



de nuestro país... Nosotros también 'franceses de izquierda', continuamos haciendo que pese sobre los indígenas de las colonias la misma coacción inexorable... La burguesía se interesa por un crimen, un suicidio, un accidente de ferrocarril, y no piensa nunca en aquellos cuya vida es aplastada, triturada y destruida por el juego cotidiano de la máquina social. Y nosotros también ávidos de noticias sensacionalistas, no hemos dedicado ni un pensamiento a los millones de seres humanos que sólo confían en nosotros, que desde el fondo de un abismo de esclavitud y desgracia vuelven los ojos hacia nosotros... Que cada uno de nosotros se mire en un espejo, verá a uno de los responsables... Si p.ej. León Blum hubiera tenido la impresión de que estamos más preocupados por la esclavitud colonial que por los sueldos de los funcionarios, habría consagrado seguramente a las colonias el tiempo pasado preparando para los funcionarios un bonito discurso" (42).

La sentencia de S. Weil es contundente: "si me avergüenzo de mi país desde hace siete años - (Exposición colonial)-, experimento ahora desde hace un año y medio - (Frente Popular)- un sentimiento todavía más doloroso. Me avergüenzo de aquellos de los que me he sentido siempre más próxima. Me avergüenzo de los demócratas franceses, de los socialistas franceses, de la clase obrera francesa" (43).

## 2) En busca de una salida a la situación colonial.

Con estas manifestaciones, S. Weil trata de concienciar a la opinión pública de la metrópoli sobre el papel que puede jugar en la resolución del problema colonial; en especial, los sectores más progresistas son llamados a responder a esta cuestión de forma coherente en relación al resto de sus reivindicaciones, tal como esperan los oprimidos del otro lado del imperio. Bastaría probablemente con que se produjera "el nacimiento de un movimiento de opinión en la nación colonizadora contra las espantosas injusticias impuestas a las colonias" (44) para que de manera paulatina, a través de métodos que podrían ser inventados en colaboración mútua, se caminara hacia el fin de la compleja conjunción de dominación política, explotación económica y desarraigo cultural que toda conquista colonial acaba por comportar. Pero tal movimiento es por el momento inexistente, o al menos tan débil que no parece capaz de ejercer una influencia real, ya que, salvo en casos aislados, prevalece en la población francesa una ignorancia consentida y un difuso sentimiento de superioridad respecto a las condiciones de vida indígena.

Precisamente es en este último punto, a juicio de nuestra autora, donde debería producirse el cambio sustancial de enfoque, pues "los europeos que van a otros continentes podrían no sentirse desorientados entre seres considerados inferiores si conocieran mejor su cultura y su historia; no creerían entonces que los suyos han inventado todo" (45). La

colaboración "en vías a la independencia económica y política" (46) debe partir de un intercambio respetuoso, que continuará bloqueado si no se corrige la visión eurocéntrica que en su día había hecho confundir el interés colonial con una supuesta "misión civilizadora". Sólo un cambio tan profundo que implicara dejar de enjuiciar la situación en las colonias según códigos culturales europeos podría conducir a la mejor solución posible del problema. Una vez iniciada la guerra, cuando los propios acontecimientos apuntan a un trastocamiento de todas las situaciones dadas, S. Weil propone ir a la raíz de la dominación colonial, a la concepción del mundo que subyace al colonialismo.

En ausencia de un movimiento de opinión en la nación colonizadora que promueva la modificación de las relaciones existentes, "otro medio, que se presenta ante la mente como el más natural, consiste en una rebelión victoriosa; pero es difícil que una rebelión colonial sea victoriosa" (47). Efectivamente, resulta casi imposible concebir la emancipación de la población de una colonia por su propia sublevación, aunque sea cada vez mayor la fuerza de los elementos nacionalistas que la preparan. Nuestra autora se refiere en varias ocasiones a la escasa viabilidad de este procedimiento para poner fin a la dominación colonial, e incluso a los graves riesgos que generaría en el caso de triunfar; en este sentido escribe: "El número estaría del lado de los rebeldes; pero el monopolio de la técnica y de las armas más modernas pesa más en la balanza de fuerzas... De forma general, aun suponiendo que una rebelión armada fuera victoriosa, la adquisición y el mantenimiento de la independencia en tales condiciones, la necesidad de asegurar la defensa contra la nación que hasta ahora

dominaba, a la vez que contra las otras naciones pretensoras, exigiría tal tensión moral, una puesta en juego tan intensa de todos los recursos materiales que la población correría el riesgo de no ganar con ello ni bienestar ni libertad. Sin duda, la independencia nacional es un bien; pero cuando supone una sumisión al Estado tal que la coacción, el agotamiento y el hambre son tan grandes como bajo una dominación extranjera, entonces resulta vana" (48).

Aparentemente, S. Weil nos sitúa en otro callejón sin salida, y "sin embargo", según sus propias palabras, "existe una salida; existe una tercera posibilidad". A reflexionar sobre esta posibilidad dedica las páginas del artículo "Les nouvelles données du problème colonial dans l'empire français" publicado en diciembre de 1938 -después de la Conferencia de Munich- en la revista *Essais et combats*. En él se lee: "La tercera posibilidad es que la nación colonizadora tenga interés ella misma en emancipar progresivamente a sus colonias, y que comprenda este interés. Ahora bien, las condiciones de esta solución existen. El juego de fuerzas internacionales hace que Francia tenga interés, un interés urgente, evidente, en transformar a sus súbditos en colaboradores. Es necesario que sea consciente de este interés" (49).

La autora se está refiriendo al nuevo orden surgido tras los acuerdos de Munich, que, si bien, por el carácter de las concesiones, es algo "horrible para los alemanes de los Sudetes no seducidos por el régimen hitleriano; doloroso para Checoslovaquia que sólo conserva una sombra de independencia nacional, y amargo para los Estados democráticos, cuyo prestigio y por tanto cuya seguridad aparecen disminuidos, abren,

si se mira a Asia y a Africa.. esperanzas hasta ahora quiméricas". Las razones son obvias para Weil: "Francia, cuya posición en Europa ha sufrido un golpe tan grande, sólo se mantiene en el rango de las grandes potencias gracias a su Imperio. Pero lo que le queda de fuerza y de prestigio no le puede bastar para conservar este Imperio si los que lo componen no desean ellos mismos permanecer en él" (50). Francia favorecerá, en consecuencia, por sus propios intereses, las modalidades de "autonomía administrativa, de colaboración en el poder político y militar, de defensa económica" (51) que sean requeridas por los habitantes indígenas para su estabilidad. La exigencia prioritaria de una participación activa de estos habitantes en los proyectos a realizar debe ser ante todo garantizada.

La salida que las condiciones reales permiten no es la ideal desde el punto de vista de la autora, si atendemos a sus manifestaciones anteriores sobre la necesidad de fomentar un cambio radical de mentalidad en la nación colonizadora, pero sí es, en todo caso, una vía que puede producir efectos positivos en la búsqueda de una solución definitiva. Queda claro en las siguientes líneas: "Yo, sin duda, la considero infinitamente preferible, si se realiza, a una emancipación que resultaría de un levantamiento victorioso. Pues permitiría a las poblaciones sometidas a tan intolerable violencia acceder al menos a una libertad parcial, sin ser forzadas a caer en un nacionalismo furioso -a su vez imperialista y conquistador-, en una industrialización a ultranza fundada en la miseria de las masas populares que se prolongaría indefinidamente, en un militarismo agudo, en una estatalización de toda la vida social análoga a la de los países totalitarios" (52).

La experiencia histórica posterior mostrará el grado de acierto en este último punto, pero el estallido de la guerra impedirá que la evolución en la descolonización se produzca de la forma prevista por la autora. En realidad, tan sólo había esbozado algunas observaciones de interés sobre el modo en que podría realizarse dicha evolución; G. Leroy las resume en términos muy generales diciendo: "De una manera realista, S. Weil no preconiza una emancipación inmediata e instaurada para todos los territorios. No ignora la heterogeneidad y la complejidad de las situaciones locales y prevé que modalidades y ritmos diferentes se impondrán según los lugares" (53). Así lo subraya la propia autora en otro párrafo del artículo de diciembre de 1938: "Estas modalidades diferirían necesariamente según las colonias. Las mismas soluciones no son aplicables sin duda a los annamitas que no han esperado a la invasión francesa para ser un pueblo altamente civilizado, y a determinados territorios del centro de Africa. El pasado, las costumbres, las creencias deben ser tenidas en cuenta. Pero sean las que sean las modalidades, el éxito sólo es posible si se inspiran en la misma necesidad urgente: las poblaciones de las colonias deben participar activamente, y con vistas a su propio interés, en la vida económica y política de su país" (54).

La "lettre à Jean Giraudoux" pone también el énfasis en la diversidad de los pueblos y territorios coloniales, en razón de su pasado y sus rasgos de identidad continuamente menospreciados por el exogrupo conquistador. S. Weil escribe al respecto: "¿No ha tomado Francia a Annam por conquista?, ¿no era éste un país apacible, unido, organizado, de antigua cultura, penetrado de influencias chinas, hindúes y

budistas?... Hemos matado su cultura; les prohibimos el acceso a los manuscritos en su lengua; hemos impuesto una pequeña parte de nuestra cultura, que no tiene raíces en ellos y no puede hacerles ningún bien. Allí, las poblaciones del Norte mueren crónicamente de hambre, mientras el Sur rebosa de un arroz que exporta... Las familias venden el altar de los antepasados, el bien para ellos más precioso, no para evitar morir de hambre sino para pagar los impuestos... Y respecto a África, ¿ignora la expropiación masiva de que han sido víctimas, todavía después de la guerra, los Arabes y los negros?, ¿se puede decir que hemos aportado la cultura a los Arabes, que han conservado para nosotros las tradiciones griegas durante la edad media?. Sin embargo, he leído diarios redactados por Arabes en París en francés, porque ni ellos ni su público saben leer árabe" (55). Los ejemplos de "subordinación y explotación" en las colonias abundan en los textos weilianos con descripciones semejantes a ésta.

Las últimas consideraciones enlazan con uno de los escritos más sugerentes de toda la producción de Weil, el titulado "A propos de la question coloniale, dans ses rapports avec le destin du peuple français" (56), que data de 1943. Aunque este trabajo, como indica su título, viene referido a la cuestión colonial que ahora estamos tratando, posponemos su estudio para más adelante, pues en él se contienen aspectos de la máxima relevancia, que conviene examinar detenidamente cuando nos adentremos de lleno en el pensamiento maduro de nuestra autora. Los métodos coloniales serán entonces equiparados a los del nazismo, como otra variante del modelo romano; lo que se buscará, ya no es preferentemente la denuncia de la política francesa y de la situación que crea en

las colonias o la mejor solución posible para las circunstancias presentes, sino una erradicación drástica de las bases en que se asienta toda dominación colonial generadora de violencia y uniformidad. Las manifestaciones de estos fenómenos, tantas veces atribuidas a otros factores, pero provenientes principalmente según nuestra autora de la pérdida de la memoria colectiva, del desarraigo, serán abordadas por ella como anticipación de una línea de pensamiento que, después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaría a insistir en la atención al nivel cultural, junto al político y económico, para comprender adecuadamente la situación actual del Tercer Mundo (57).

El terreno en que se desarrollan las intuiciones weilianas en esta materia había sido abonado por las observaciones que acabamos de apuntar acerca del carácter prioritario del respeto a las condiciones peculiares de cada población y la exigencia de su participación activa para resolver el problema colonial. Simone Weil en sus frecuentes referencias a la actuación de los diversos grupos nacionalistas en las colonias -aunque no se plantea si existían auténticas naciones antes de la colonización, ni en qué medida el nacionalismo en las colonias es una extensión del europeo- parece consciente de que estos grupos no se mueven sólo por reacción contra lo impuesto por el dominador extranjero, sino que, junto a este rechazo, tratan de crear un nuevo orden de convivencia que se enraiza en sus costumbres y tradiciones, al tiempo que intenta revonarlas considerablemente. Esta renovación será, por tanto, distinta según los rasgos peculiares de que se parta y los objetivos a que se tienda, no pudiendo asimilarse los diferentes procesos por la reducción del problema



al simple enfrentamiento entre potencias imperialistas  
y un "tercer mundo subdesarrollado" (58).

### III. LA EXPERIENCIA COMO CLAVE DE LA EVOLUCION WEILIANA.

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

#### 1. Momentos decisivos.

En el capítulo anterior estudiamos los escritos de la autora sobre el trabajo manual que

habían sido preparados por su conocimiento directo de la situación del proletariado industrial antes de la victoria en Francia del Frente Popular; vimos entonces en qué medida la experiencia weilliana en este ámbito había posibilitado una descripción y un análisis que gran parte de autores han considerado del máximo valor precisamente por provenir de un testimonio real, interno e inmediato de la condición obrera. Aunque algunos intérpretes han cuestionado la posibilidad de vivir con autenticidad una condición asumida voluntariamente y por un determinado espacio de tiempo, casi todos coinciden en lo que se refiere al sacrificio, a la ausencia de prejuicios y al carácter puramente humano del testimonio de Weil. Ello nos permite comprender la enorme repercusión de la experiencia obrera en nuestra autora, tanto en el plano personal como en el desarrollo de su obra, por darle la oportunidad de vivir con todo rigor las dimensiones de la desgracia -la "malheur"-, en un "contacto con la realidad" profundamente transformador.

Ya apuntamos con anterioridad unas primeras notas de la importancia de esta experiencia en la evolución del pensamiento de Weil, además de su influencia decisiva en la elaboración de su crítica y sus propuestas en torno al trabajo manual. Dado que dedicamos un buen número de páginas a conocer los rasgos que configuran la vida cotidiana en la fábrica, y el resto de observaciones sobre la opresión que la autora comprueba y perfila gracias a su inserción en el medio obrero, nos limitaremos ahora a reproducir algunas manifestaciones de S. Weil en las que no deja duda sobre la impronta en ella de tal inserción. La proyección más tardía e indirecta en los escritos filosófico-religiosos no es menor que la que esta

experiencia había tenido en el terreno socio-político, según los textos weilianos reseñados en su momento.

Nuestra autora no pretende divulgar sus impresiones sobre la condición obrera en lo que atañe a las consecuencias de tipo personal, por esto los comentarios en este sentido aparecen en cartas privadas, entre las que cabe señalar las dirigidas a A. Thévenon, a una de sus alumnas y a B. Souvarine, hoy publicadas en *La Condition Ouvrière* (59). Weil comienza declarando: "Me parece que para expresar lo que importa sería necesario usar otro lenguaje. Esta experiencia, que se corresponde en muchos aspectos con lo que esperaba, en otros se ve separada de ello por un abismo: es la realidad, no la imaginación. Y esta realidad ha hecho cambiar en mí, no ya esta o aquella idea (por el contrario, muchas de ellas se me han confirmado), sino infinitamente más: mi perspectiva total de las cosas, el sentimiento mismo que tengo de la vida (60).

Idéntica radicalidad en la vivencia se desprende de otra carta a A. Thévenon, en que leemos: "He sufrido mucho en estos meses de esclavitud, por nada del mundo quisiera no haberlos conocido. Me han permitido probarme a mí mismo y palpar con mis manos lo que sólo había podido imaginar. He salido muy distinta de como era cuando entré -estoy físicamente agotada pero moralmente endurecida" (61). La misma destinataria recibe esta otra confidencia de la autora durante su año de fábrica: "Todas las razones exteriores (que antes creía yo interiores) sobre las que se basaba el sentimiento de mi dignidad y el respeto a mí misma, en dos o tres semanas han sido radicalmente destrozadas bajo el golpe de una presión brutal y cotidiana... Lentamente, en el sufrimiento,

he reconquistado, a través de la esclavitud, el sentimiento de mi dignidad de ser humano, un sentimiento que no se apoyaba en nada exterior esta vez (62).

No parece necesario añadir nada más para comprobar lo dicho sobre la huella que había dejado en Simone Weil su experiencia como obrera manual; tan sólo transcribimos las frases finales del "Journal d'Usine" que vienen a reforzar las conclusiones extraídas de sus cartas. Nuestra autora se pregunta: "¿Qué he salido ganando con esta experiencia?"; la respuesta viene a continuación: "He logrado un contacto directo con la vida. El sentimiento de mi dignidad personal tal y como ha sido fabricado por la sociedad burguesa está roto para mí. Se debe construir otro. Debo esforzarme en conservar este otro sentido de la condición humana que es antítesis del burgués" (63).

Otro diario, el "Journal d'Espagne" (64), más caótico y de menor interés, es también significativo por lo que concierne al efecto que produjera en la autora la vivencia día tras día de otra situación buscada también por razones sociales o políticas pero que conduce a una reflexión fundamental sobre el comportamiento humano y sobre ella misma. Se trata en este caso de su participación en la guerra civil española, que, como anunciamos páginas atrás, daba lugar a dos tipos de escritos: los relativos a la posición del gobierno francés ante la contienda, que ya conocemos, y los que recogen las impresiones de su experiencia, cuyo comentario pospusimos. La "lettre à Bernanos" (65) se presentaba como el texto weiliano más ilustrativo en este punto.

Era por todos sabido, cuando S. Weil escribe su carta probablemente en 1938, que G. Bernanos se había alineado en el bando contrario al de nuestra autora al principio de la guerra civil en España; no obstante, su obra *Les Grands cimetièrs sous la lune* tiende un puente entre ambos pensadores, superando, por su independencia y objetividad al narrar los hechos, las discrepancias ideológicas o las simpatías de que se parte. En efecto, tanto Bernanos como Weil, y a la lista sólo cabría añadir alguna otra excepción (66) fueron capaces de neutralizar su inicial partidismo para dar testimonio de una realidad que nuevamente dista mucho de las imágenes preconcebidas, escapando otra vez a las explicaciones externas, alejadas del escenario concreto en que se expresa la condición humana.

Como Bernanos, pero desde el otro lado, nuestra autora cuenta diversas ejecuciones y actos violentos que pudo presenciar o de los que tuvo noticia en su estancia en el verano de 1936 en España; el marco de una carta no permite el detenimiento en la descripción de los hechos y de las actitudes que se da en el libro de Bernanos, quizá también porque lo que S. Weil quería mostrar no era tanto determinados sucesos y acciones de esta guerra, sino una serie de datos permanentes que se le manifiestan ahora y que podían condensarse en las frases siguientes: "Lo esencial es la actitud respecto a la muerte. No ví nunca, a nadie expresar, incluso en la intimidad, repulsión, repugnancia o sólo desaprobación respecto a la sangre vertida inútilmente... Hombres aparentemente valerosos, en medio de una comida llena de compañerismo, contaban con una gran sonrisa fraternal cuántos sacerdotes o "fascistas" -término muy amplio- habían matado. Tuve el sentimiento de que cuando las

autoridades temporales y espirituales han puesto a una categoría de seres humanos fuera de aquellos cuya vida tiene un valor, nada es más natural para el hombre que matar... Hay un impulso, una embriaguez a la que es imposible resistir sin un vigor de espíritu que debo creer excepcional puesto que no lo he encontrado en ningún sitio" (67). Esta comprobación guarda una estrecha relación con las reflexiones weilianas sobre el poder y "la fuerza" -conceptos básicos en la contribución filosófica de la autora a partir de la fecha aproximada que se calcula a la carta a Bernanos.

Precisamente, los estudiosos de la biografía y la obra de S. Weil suelen situar en 1938 el comienzo de otra experiencia, esta vez casi incommunicable, que parece transformar como ninguna las dimensiones más profundas de la personalidad y la escritura de nuestra autora; se trata de lo que ha sido calificado de "experiencia interior" o "experiencia mística", que tiene como momento clave la estancia y participación en los actos litúrgicos de Semana Santa en el Monasterio de Solesmes. Durante años, Weil mantuvo en absoluto secreto esta experiencia, esperando a 1942 para describirla en dos cartas: una titulada por ella misma "Autobiografía espiritual", dirigida a J.M. Perrin, y la otra que tiene por interlocutor a J. Bousquet (68). En la primera se encuentran estas afirmaciones: "En 1938 pasé diez días en Solesmes, del Domingo de Ramos al Martes de Pascua siguiendo todos los oficios. Tenía dolores de cabeza intensos... Esta experiencia me permitió por analogía comprender mejor la posibilidad de amar el amor divino a través de la desgracia (malheur). Está claro que en el curso de estos oficios el pensamiento de la Pasión de Cristo entró en mí de una vez para siempre..." (69).

La autora continúa exponiendo su experiencia con referencia a la lectura del poema "love" de G. Herbert, del que tuvo conocimiento en Solesmes: " En mis razonamientos sobre la insolubilidad del problema de Dios no había previsto la posibilidad de esto, de un contacto real, de persona a persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios. Había oído hablar vágamente de cosas de este tipo, pero no me lo había creído" (70). La confesión a J. Bousquet en la carta de 1942 es muy semejante; sorprende en igual grado su contenido notablemente distante de todos los textos weilianos hasta ahora reproducidos: "La misma palabra Dios no tenía ningún lugar en mis pensamientos. Lo tuvo sólo a partir del día, hace alrededor de tres años y medio, en que ya no pude rehusarlo. En un momento de intenso dolor físico, mientras me esforzaba en amar, pero sin creerme en el derecho de dar un nombre a este amor, sentí, sin estar en absoluto preparada para ello -pues no había leído nunca a los místicos- una presencia más personal, más cierta, más real que la de un ser humano... Desde este instante, el nombre de Dios y el de Cristo se mezclaron cada vez más irresistiblemente en mis pensamientos" (71).

Antes de atender a estas singulares revelaciones, parece oportuno aludir a lo que nuestra autora define en su "Autobiografía espiritual" como sus otros dos "contactos con el catolicismo", que precedieron a su experiencia mística de Solesmes. El primero tiene lugar en Portugal, inmediatamente después del año de fábrica, y S. Weil se refiere a él diciendo: "Estando en la fábrica, confundida a los ojos de todos y ante mis propios ojos con la masa anónima, la desgracia (malheur) de los demás entró en mi carne y en mi alma... Con este estado de ánimo, y en un estado físico miserable, entré en este



pueblecito portugués... Era el día de la fiesta patronal. En la orilla del mar. Las mujeres de los pescadores daban la vuelta en barca, en procesión, llevando cirios y cantando cánticos muy antiguos, de una tristeza desgarradora. Nada puede dar una idea de aquello.... Allí, de repente tuve la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no pueden dejar de adherirse a ella, incluida yo" (72). A pesar de la semejanza aparente con una interpretación nietzscheana del cristianismo, el sentido dado por Weil a los términos empleados aquí desvelará las diferencias sustanciales en la concepción de la autora cuando nos aproximemos a sus escritos religiosos. El segundo "contacto con el catolicismo" es narrado brevemente en el mismo texto: "En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola, en la pequeña capilla románica del siglo XII de Sta. María de los Angeles, incomparable maravilla de pureza, donde San Francisco rezaba muy a menudo, algo más fuerte que yo me obligó a arrodillarme por primera vez en mi vida" (73).

## 2. La dimensión mística.

Según apuntamos más arriba, de la bibliografía sobre S. Weil se desprende un marcado contraste entre la escasa consideración que han recibido algunos sectores de la literatura weiliana - ya pudimos apreciarlo en el caso del colonialismo o la guerra- y la enorme atención suscitada por otros; desde luego, entre los más estudiados sobresale el tema que ahora nos ocupa. La experiencia mística de la

autora, su aproximación al cristianismo y las razones de que no culminara en la recepción del bautismo, así como los textos en que se perpetúa su posición en el terreno "metafísico-religioso", siguiendo la denominación de Vetö (74), han sido interpretados tan amplia y diversamente que sólo para hacerse una cierta idea de estas cuestiones debe consultarse un gran número de estudios, incomparablemente mayor que en el resto de aspectos.

La explicación de este desequilibrio nos hace volver atrás, a lo ya señalado acerca de la tendencia hagiográfica dominante en los comentaristas de la contribución de nuestra autora durante mucho tiempo, y a lo también sugerido en cuanto a una actitud extendida de dirigir la lectura de los textos weilianos a objetivos preestablecidos, queriendo encontrar a toda costa lo que es buscado de antemano; actitud muchas veces presente entre autores católicos y judíos para apropiarse o para descalificar en su conjunto el pensamiento filosófico de Weil. Sin embargo, esta explicación, que en el primer contacto con la producción de nuestra autora parece dar cuenta del citado desequilibrio, aunque persiste, se va desplazando en el orden de importancia cuando se profundiza en la filosofía weiliana y comienza a comprenderse que los escritos de inspiración mística o los que se refieren a la Iglesia o al cristianismo encierran las claves para la comprensión de toda la obra. A partir de entonces, se entiende la abundancia de las investigaciones en este ámbito y se ve la necesidad de referirse a él antes de afrontar las otras vertientes del pensamiento weiliano de madurez.

Lo que es evidente, antes de cualquier reflexión sobre esta materia, es que, como no podía

ser de otra forma dada su trayectoria, la nueva dirección en las preocupaciones de la autora viene precedida por el elemento experiencial, por la vivencia de un encuentro de tal impacto que se hace creativo, transformador, en el contenido y en el lenguaje, que reclama nuevas formas de expresión para una realidad antes oculta. La cuestión de saber en qué medida puede predicarse tal dependencia, hasta qué punto la orientación tomada por los escritos weilianos a partir de la guerra es deudora de su experiencia mística, y, por tanto, la consecuencia de un suceso "extraordinario" que pudo no producirse, es imposible de resolver, pero sí puede aclararse parcialmente recordando la importancia en la evolución del pensamiento de Weil de otros acontecimientos y experiencias ya estudiados, y a través del análisis de las nociones que configuran su obra posterior, que, según tendremos oportunidad de observar, manifiestan por sí mismas la conexión con su conversión interior, pero también otras influencias y el desarrollo de elementos que han ido gestándose a lo largo de los años.

Para comprender el "pensamiento maduro" de Weil tal vez sea conveniente partir de una hipótesis, que esperamos poder confirmar a lo largo de nuestro estudio, consistente en considerar el núcleo de dicho pensamiento como el resultado de la tensión entre la novedad de una dimensión desconocida de lo real que se desvela en la experiencia, y el intento de explicarla, de asumirla y comunicarla, sin desprenderse de la visión de la realidad, de las convicciones y prejuicios, hasta entonces presentes. Como introducción a este enfoque, debemos volver al apartado que dedicamos a estudiar la influencia del magisterio de Alain en la obra weiliana, donde veíamos

diversas opiniones en el sentido de establecer una relación directa entre la formación recibida por nuestra autora y la peculiar dirección en que se manifestará su pensamiento desde el reconocimiento de lo trascendente. La concreta forma en que se produjo este reconocimiento no es en absoluto indiferente a la hora de conocer los extremos de la tensión apuntada, y por ello parece justificado reflexionar sobre la experiencia mística de S. Weil.

De los numerosos trabajos que abordan este tema nos apoyaremos preferentemente en los que dan pistas para averiguar el grado de vinculación entre la experiencia mística de nuestra autora y su posterior producción filosófica, aunque ninguno de ellos aborde con suficiente profundidad esta conexión. Estos trabajos pueden agruparse en dos sectores, según interpreten o no el misticismo desde una perspectiva cristiana. En el primer caso, merecen resaltarse los estudios de F. Castellana, de J. Kaelin y, por supuesto, de J.M. Perrin; en el segundo revisten un especial relieve las aportaciones de M. Blanchot y M. Castellana (75).

La coincidencia en cuanto al carácter irregular o singular de la experiencia mística de Weil es una primera muestra de las dificultades que encontraremos al aproximarnos a este punto de nuestro estudio. Los mismos que hablan de irregularidad o singularidad en el caso de nuestra autora son conscientes de que toda experiencia de esta clase es, por su propia naturaleza, única e irreductible: el término "mística", procedente de "mustérion", "mustikós", que significa "oculto", "secreto", viene siempre referido a una experiencia y un conocimiento extraordinarios, y por ello incommunicables,

inexpresables con el lenguaje habitual. En S. Weil lo inefable de todo fenómeno místico se une a una serie de elementos peculiares para determinar que su experiencia haya sido calificada de irregular o singular más allá de la unicidad siempre ligada a la dimensión mística (76).

Los calificativos de irregular o singular son aplicables a la autora por la imposibilidad de encuadrarla dentro de las tipologías que en este terreno suelen señalarse: no parece encajar ni en la distinción entre "mística natural" y "sobrenatural" (77) o entre "mística natural" y "religiosa" (78), ni en la que diferencia entre "mística de fusión" y "mística de unión" (79). Ninguna de estas categorías - en las que tienen cabida experiencias tan dispares como las de Nietzsche, S. Juan de la Cruz, Huxley o Plotino- nos parece apta para clasificar a S. Weil, o por lo menos no lo sería sin anular o forzar en exceso alguno de sus aspectos.

Para valorar adecuadamente la experiencia mística de nuestra autora hay que tener presente que no se trata de una experiencia aislada, sin continuidad en el tiempo o independiente de otros planos de su vida. Muy al contrario, los primeros contactos con lo trascendente, a pesar de ser vividos como algo repentino e inesperado, en alguna medida habían sido preparados por su certeza inquebrantable sobre la primacía del Bien en oposición al Poder, por la experiencia del "désir" como espera de la Verdad, y la experiencia de la "malheur" como atención al otro (80): todos ellos elementos básicos de su filosofía, encontrados en su propia vida, que la dimensión mística dota de un nuevo sentido.

Las palabras de Weil son elocuentes a este respecto: "El prójimo, los amigos, las ceremonias religiosas, la belleza del mundo, no caen en el rango de cosas irreales después del contacto directo entre el alma y Dios. Por el contrario, sólo entonces se hacen reales todas estas cosas. Antes eran medio sueños. Antes no había ninguna realidad" (81). Es lo que lleva a J.M. Perrin a considerar el texto weiliano "Les formes de l'amour implicite de Dieu" como la generalización de la propia experiencia de la autora (82), ya que, según veremos, a su juicio, Dios responde al hombre, se hace explícito, cuando se dan una serie de datos que sin saberlo representan una búsqueda, o más bien, una espera silenciosa y atenta, un amor en el vacío que será colmado por El. Es también lo que impulsa a M. Blanchot a escribir: "Cuando uno se pregunta sobre 'la certeza de S. Weil' (su certeza sobre el bien) hay una respuesta simple: esta certeza es de origen místico, es el eco de la experiencia extática en la que estuvo varias veces en contacto con el 'bien incondicional' por un conocimiento experimental... Esta respuesta es verdadera en cierto modo, pero no basta... El verdadero conocimiento es sobrenatural. Todos los escritos de S. Weil, todos sus pensamientos se orientan hacia esta afirmación. Sólo que la palabra sobrenatural debe leerse de una manera siempre ambigua, que indica tal vez la aproximación a la única 'realidad' auténtica, pero que no indica nunca que sea necesario para aproximarse a ella nada sobrenatural, nada al menos que no tenga por principio y condición los datos generales: deseo, atención, obediencia, renuncia" (83).

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

En efecto, desde la tipología que distingue entre mística de fusión y mística de unión, así como si acogemos las categorías de mística natural-mística religiosa, es decisivo para catalogar la experiencia en el primer o segundo grupo el que el sujeto extraiga o nó de la misma unas consecuencias prácticas, cree a partir de ella, comunique a los demás las posibilidades de transformación interior que él ha experimentado. En el caso de una experiencia claramente encuadrable en la mística fusional o natural, como es la de Nietzsche en Sils Maria -por aludir a un ejemplo que ha sido comparado al de Weil- la dualidad bueno-malo (altruismo-egoísmo) desaparece, y la relación con el otro se desvanece ante la

disolución de la persona en el encuentro fusional con el todo cósmico (84).

Nada más lejos de nuestra autora que la indiferencia hacia los acontecimientos históricos, la despreocupación por los demás o la sensación de situarse más allá de lo justo y lo injusto, que esta experiencia produce (85). Como hemos visto, el encuentro místico de Weil no supone un desinterés por lo que antes conformaba el objeto de su atención, sino el paso a un estado de conciencia en el que todo ello se hace más real. Por lo menos esto es lo que la autora continúa manifestando en todos sus escritos posteriores y lo que parece deducirse del compromiso social y la inquietud política presentes hasta su muerte (86).

G. Bataille realiza una lectura de la dimensión mística en S. Weil que proporciona sugerentes puntos de reflexión en la línea de lo expuesto. El artículo "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit" incluye las siguientes afirmaciones: "Que el cristianismo sea 'moral' y por ello el instrumento de la instauración de un orden no podría caer bajo el golpe de una dura crítica. Pero, como fue sin duda inevitable, ha dado una consagración a la confusión entre el interés y el 'bien'. La propia S. Weil sabía que la verdad del cristianismo no era el bien público, sino lo que los místicos revelaban. Se deja llevar por la seducción de las obras útiles, pero no deja de prestar al 'mal' un testimonio semejante al de los místicos. Indudablemente, hubo en ella, más allá de las obras útiles, una atracción dominante hacia el mal y a la alteración del orden de las cosas que es la 'malheur'. Es cierto que a la fulguración de la idea de



anonadamiento se liga la consideración precisa del bien público. Pero la fulguración en sí misma es inconmensurable por el interés" (87). M. Castellana, en el capítulo que dedica a examinar las relaciones entre Bataille y nuestra autora dentro de su libro *Mística e rivoluzione in Simone Weil* (1978), ilustra estas consideraciones con su propia visión del pensamiento weiliano.

M. Castellana comienza su análisis explicando el punto de que parte Bataille en su interpretación de la obra de S. Weil; así escribe: "Por un lado hace ver que se produce en Weil una contradicción, vivida realmente, entre una verdad afirmada, la inmutabilidad de las leyes fundadas en la obligación, y la experiencia real, que la lleva por senderos distintos de los admitidos teóricamente y en llamativo contraste con ellos, esto es, la experiencia mística, abierta y en continua tensión. Por otro lado, Bataille se siente próximo del resultado de la experiencia de S. Weil, en la búsqueda de 'su salida', que, sin quererlo, llega a un punto en que demuestra la imposibilidad y la derrota de cualquier proyecto moral basado en el concepto de bien, considerado en su estabilidad deontológica. La experiencia mística derrumba cualquier búsqueda del bien, entendido como axioma" (88). Castellana desarrolla la idea de Bataille del significado que reviste la mística como apertura extrema frente al carácter cerrado de la moral, y se refiere nuevamente a la forma en que puede ser aplicado al caso de nuestra autora: "La experiencia de Weil es mística para Bataille en este sentido, es decir, vivida en su pureza como alternativa y remedio radical al cristianismo practicado, ya que precisamente la verdad cristiana puede tener cierto sentido sólo en esta medida, en la 'noche oscura' del 'vide' místico;

pero Weil quiso comunicar su experiencia de por sí incommunicable, usando un aparato conceptual con categorías de la vieja moral que se superponen, conduciéndola hacia un pasado histórico, el mundo griego" (89).

La obra de S. Weil adolece, por consiguiente, según esta interpretación de una contradicción interna que ya insinuamos al hablar de la ruptura del discurso filosófico en su escritura fragmentaria. Para Bataille la mística es algo independiente y podríamos decir incompatible con la religión y la moral, pues consiste justamente en superar la dicotomía bien-mal por una percepción de la realidad que libera de la obediencia a las normas morales y de la exigencia de conversión propia de la conciencia religiosa (90).

No cabe duda de que ciertamente en nuestra autora la experiencia mística, lejos de suponer esta especie de libertad "dionisiaca", conduce a un reforzamiento en su filosofía de las ideas de bien y obligación, comportando ante todo la búsqueda de una conversión basada en la obediencia y la renuncia. Lo que no puede comprender Bataille es la posibilidad de que, partiendo de estas ideas y del reconocimiento de la necesidad de conversión, se llegue también a una crítica de la religión y la moral, cuando estas degeneran en un conjunto de deberes impuestos al hombre como algo externo y asfixiante (91). Desde un tipo de experiencia interior, que como la de Bataille se concibe a sí misma como única alternativa real de liberación por el acceso a la inocencia impersonal de la naturaleza, parece inaceptable cualquier intento de articular la sabiduría del místico con una actitud de adoración, de escucha y de gratitud.

Esta actitud hace patente la referencia al Absoluto como "alguien" a quien el sujeto reconoce y con el que se relaciona. En la mística de fusión o en la mística natural, según dijimos, la alteridad desaparece porque se alcanza la unificación con el Todo, perdiendo su sentido la idea de un Dios personal que ama al hombre y al que el hombre puede amar. La presencia del amor es el elemento que permite encuadrar más claramente una experiencia en el ámbito de la llamada mística de unión -de "comuni6n"-, o, dicho de otra forma, de una mística que puede tildarse de religiosa por respetar la "relaci6n con Dios", lejos de la idolatría o el panteísmo. Los términos en que Weil expresa su experiencia mística no ofrecen dudas a este respecto; basta ver la alusi6n constante a Cristo y la manifestaci6n de un "contacto real, de persona a persona, entre un ser humano y Dios", o de una "presencia de amor análogo al que se lee en la sonrisa de un rostro amado" (92). Como hemos señalado, esta experiencia no aparece aislada, sino que será continuada por otros muchos encuentros con Cristo, según las palabras de nuestra autora. Esta identificaci6n del objeto místico con Cristo es bien significativa y no deja de sorprender teniendo en cuenta su educaci6n y toda su trayectoria (93).

La descripci6n de su propia experiencia introduce, por consiguiente, a S. Weil en el campo de la mística religiosa, allá donde el sujeto "se une" al objeto místico revistiendo un carácter personal; de momento nada impediría hablar incluso de la existencia de una presencia mística cristiana, ya que la certeza sobre la presencia de Cristo nunca es puesta en cuesti6n por la autora. En los escritos filos6fico-religiosos y en los fragmentos que conforman los Cahiers se encuentran numerosas referencias a la

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

Si, por una parte, nuestra autora elabora su doctrina sobre la base de elementos de clara raigambre cristiana, por otra parte, en efecto, su concepción de la "decreación" -en la que entran en conflicto lo personal y lo impersonal-, sus reflexiones acerca de la temporalidad -partiendo de la crítica a la idea de progreso- así como sus referencias a universos culturales de los que se declara deudora y que ella misma opone a la tradición judeo-cristiana, manifiestan la distancia de la filosofía weiliana respecto a esta tradición, tal como podremos ver más detenidamente el estudiar estos aspectos. También sería difícil integrar en una consideración cristiana de la mística la relación que Weil propone entre mística y religión, no en el sentido antes expuesto de disolución de la segunda por la eliminación del reconocimiento y la relación con Dios, sino en una línea cercana a la de Bergson, a pesar de la negativa valoración que la autora realiza de la filosofía bergsoniana. Para Weil como para Bergson la mística es la fuente auténtica de las diferentes religiones (94), el origen común del que surge la Verdad que las religiones positivas encierran. J.M. Perrin comenta al

respecto: "Bergson ve en el testimonio de los místicos la única vía de acceso al conocimiento de Dios, sorprendido como estaba por el valor deslumbrante y la convergencia de los diversos místicos, incluso en la diversidad de sus culturas y de sus religiones... Simone Weil llega a la misma conclusión en lo que concierne a la experiencia mística" (95).

Poner el acento en esta convergencia de los diversos místicos e identificar lo mejor de la religión con el conocimiento directo de la verdad última que sólo la mística proporciona, corre al menos el riesgo de abocar a una solución gnóstica (96), tantas veces considerada la clave para interpretar la obra weiliana. Estos rasgos de talante gnóstico no serían aceptables desde la teología cristiana, que, con notables variantes según los casos (97), siempre ve la santidad como el fin último del hombre, venga o no acompañada de la experiencia mística nunca equiparable a la vida religiosa provista de otras posibilidades (98).

Una objeción puede paralizar en este momento la aproximación a los motivos gnósticos del pensamiento de nuestra autora; la objeción hace referencia a la confusión en que incurriríamos si pusieramos en un mismo plano el estudio de la experiencia mística de S. Weil, de la que habla en los textos transcritos, y el estudio de los escritos en que revela sus reflexiones sobre el fenómeno místico como parte de su concepción filosófica. Podría pensarse entonces que los aspectos que la separan del cristianismo, presentes en estos escritos, no afectan a su propia experiencia, la cual, narrada en los términos que conocemos, encajaría perfectamente en la mística cristiana. Sin embargo, aún admitiendo lo

razonable de esta objeción, hay un punto decisivo que dificulta esta inclusión, y que, por cierto, tiene mucho que ver con la referida tendencia gnóstica y sincretista; se trata de la negativa de Weil a entrar en la Iglesia católica, de cuyo "umbral", como ella misma afirma (99), no pudo pasar por una serie de razones del máximo interés.

Conviene señalar en este punto que un criterio fundamental para encuadrar una experiencia mística en las categorías hasta ahora manejadas, se basa en el tipo de relación que se establece entre la experiencia y el conjunto de elementos doctrinales e institucionales que constituyen el cuerpo de una determinada religión. En el caso de la mística cristiana existe siempre una sumisión al Misterio en la objetivación de su revelación, a su manifestación histórica, doctrinal y sacramental, que es prioritaria respecto a la propia experiencia interior (100). El amor entre Cristo y la Iglesia es el centro en torno al que gira toda la revelación, en cuyo seno debe producirse la experiencia mística para poder hablar de mística cristiana. La exclusión de la mediación eclesial en la relación entre el hombre y Dios, la ausencia de la dimensión comunitaria, son rasgos dependientes de la preeminencia otorgada a la mística por aquellos que la sitúan en el origen y en el destino último de toda religión. La posición de Weil ante la Iglesia interesa de forma particular para comprender su pensamiento, no sólo para situar su experiencia mística.

### 3. Proximidad y distancia respecto a la Iglesia.

Llegamos así a un momento crucial de la biografía y la obra weilianas, ya que el conocimiento de la actitud y las opiniones de la autora respecto a la Iglesia sirve como primera aproximación a su "pensamiento maduro", es decir, al sector de su contribución que situamos de 1939 en adelante.

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

Aunque sobre esta cuestión se han pronunciado buen número de intérpretes, en continuidad con lo apuntado en torno a la experiencia mística de Weil, parece imprescindible otorgar la palabra a quienes fueron testigos directos de la lucha interior de

nuestra autora en cuanto a la recepción no culminada del bautismo. Nos referimos a J.M. Perrin y G. Thibon, coautores de *S. Weil telle que nous l'avons connue* y autor el primero del libro *Mon dialogue avec S.W.* Ambas obras, ya comentadas en la primera parte de nuestro estudio, describen con detenimiento la relación que mantuvieron con la autora los dos depositarios de sus escritos y responsables de su posterior publicación; relación que tuvo su inicio en 1941 en Marsella a dónde S. Weil había llegado con su familia tras la entrada en París de las tropas alemanas.

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

Si de entre las obras que abordan la preocupación religiosa de Simone Weil en Marsella, las de Perrin y Thibon son las más recomendables, para conocer las propias palabras de la autora al respecto debemos acudir sobre todo a las cartas recogidas en *Attente de Dieu*, algunas de cuyas frases han sido ya comentadas al estudiar su experiencia mística. En esta obra se encuentran diseminadas las razones que separan a la autora de la Iglesia, a pesar de esta declaración contenida en su primera carta: "Amo a Dios, a Cristo y la fe católica, tanto como le es posible amarlos a un ser tan miserablemente insuficiente... Me gusta la liturgia, los cantos, la arquitectura, los ritos y las



ceremonias católicas" (101); o esta otra afirmación en un texto posterior: "Creo en Dios, en la Trinidad, en la Encarnación, en la Redención, en la Eucaristía, en las enseñanzas del Evangelio" (102).

¿Cuáles eran, entonces, las razones que impedían la entrada de S. Weil en la Iglesia?. No es fácil tampoco comprender qué es lo que la condujo tan claramente al "umbral", como ella dice, de la Iglesia católica y por qué nunca dudó en pertenecer a cualquier otra confesión religiosa (103). La respuesta a estos interrogantes nos lleva a adentrarnos en su peculiar visión de la historia, que aparece en el centro de su concepción filosófica como veremos a continuación.

Para quien había sido educada en un ambiente familiar agnóstico y en la escuela laica de principios de siglo, y había desempeñado toda su actividad en medios sindicalistas carentes de preocupación religiosa, no era fácil adecuar su pensamiento a una serie de afirmaciones doctrinales que se le presentaban como algo exterior, ajeno, y en muchos casos contrario a lo que se le manifestaba en la propia experiencia. S. Weil, desde la revelación mística de Solesmes, había buscado la forma de expresar y de compartir su relación personal con Dios, y en esta búsqueda se encuadra su amistad con el dominico J.M. Perrin y con el escritor católico Thibon. Como hemos visto, la autora tuvo siempre la certeza del contacto con Cristo y la convicción de que de todas las confesiones religiosas la "fe católica" es "la más llena de luz" (104), la única que desearía hacer suya si no se encontrara ligada a una realidad histórica e institucional para ella incompatible con

el sentido de universalidad que había descubierto experimentalmente.

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

El lugar privilegiado que para la autora posee la mística en la economía de la salvación después de su propia experiencia conecta directamente con la pretensión universalista de su concepción filosófico-religiosa. Aunque la experiencia personal en Weil venga siempre referida a un encuentro personal con Cristo, y le lleve a aproximarse a la fe católica tal como hemos visto hasta ahora, hay que considerar con atención las afirmaciones siguientes: "Dios me había impedido misericordiosamente leer a los místicos para que me pareciera evidente que yo no había fabricado este encuentro absolutamente inesperado. Sin embargo, todavía rehusé a medias, no mi amor, sino mi inteligencia. Pues me parecía cierto, y lo creo todavía hoy, que nunca se resiste demasiado a Dios si

se hace por pura preocupación por la verdad. Cristo quiere que se prefiera la verdad a él, pues antes de ser Cristo es la verdad. Si uno se aparta de él para ir hacia la verdad, no se hará un largo camino sin caer en sus brazos. Después de esto es cuando sentí que Platón es un místico, que toda la Iliada está bañada de luz cristiana, y que Dionisio y Osiris son en cierta manera Cristo mismo; y mi amor se duplicó por ello" (105).

Reflexiones de este tipo presiden todos los escritos weilianos en adelante, muy particularmente aquellos que surgen de las conversaciones con Perrin y de las reuniones organizadas por él para analizar las coincidencias de las diversas religiones y tradiciones místicas; así los textos recogidos en *Intuitions pré-chrétiennes* y *La source grecque*, o el largo manuscrito, *Lettre à un religieux*, redactado en Nueva York para mostrar todas las semejanzas e identidades detectables en culturas alejadas espacial y temporalmente.

El estudio comparativo de culturas y de experiencias religiosas y místicas a lo largo de la historia constituye una de las principales actividades de la autora en la etapa de Marsella. Dicha actividad se complementa con otras de signo variado: colaboración en distintos grupos y revistas -como *Cahiers du Sud*, la *Société d'études Philosophiques* y *Cahiers du Témoignage Chrétien*-, defensa a sectores marginados procedentes de las colonias o delincuentes, y trabajo agrícola durante algunos meses, por citar sólo las más destacadas por sus biógrafos (106). La lectura y traducción de textos griegos y orientales, en especial presocráticos, platónicos y estoicos, por un lado, y el *Bhagavad-Gitā* y los *Upanishads* por otro,

así como de textos pertenecientes al folklore de pueblos diversos, forman parte de su preocupación religiosa de igual modo que su relación personal con Perrin o sus otros vínculos con el cristianismo.

Es el propio Perrin quien recuerda: "yo trataba de exponerle el pensamiento de la Iglesia; a ella le gustaba enseñarme textos griegos y orientales en que encontraba un pensamiento semejante... Así es como llegamos a desear reunir los más bellos testimonios místicos de cristianos y no-cristianos; a ella le encantaba S. Juan de la Cruz, cuyas obras le había prestado Thibon en lengua original... En sus Cahiers y en su carta de enero de 1942 Simone reflexiona sobre la manera de reconocer la voluntad de Dios. Afirma que no hay ninguna diferencia entre el 'amor fati' estoico y el abandono cristiano" (107). Como ésta, una infinidad de equiparaciones entre ideas de diferente procedencia y las aportaciones del cristianismo, o más exactamente, la identificación como "implícitamente" cristianas de todas aquellas manifestaciones cuyo contenido, a juicio de S. Weil, participa de la Verdad. Estas líneas de *La connaissance surnaturelle* lo hacen patente: "No existe el punto de vista cristiano y los otros, sino la verdad y el error. No: lo que no es cristiano es falso, sino: todo lo que es verdadero es cristiano" (108).

Según Weil, la historia muestra que la Iglesia opera de forma inversa a la resumida en este último párrafo, y ello se deja ver principalmente en dos puntos a los que la autora se refiere en buena parte de sus escritos: el primero alude al uso histórico de la condena por anatema de pensamientos considerados contrarios a los dogmas pronunciados por

la Iglesia; el segundo es definido como la ausencia de un cristianismo que sea efectivamente católico.

J.M. Perrin recuerda el rechazo por parte de S. Weil de la fórmula agustiniana "Fuera de la Iglesia, ninguna salvación", del que se derivan las citadas desavenencias. En este sentido comenta: "Hay que reconocer que uno no puede imaginarse una formulación del misterio cristiano más contraria a su espíritu que tal proposición. Es diametralmente opuesta a su apertura a lo universal y más opuesta todavía a su experiencia de Cristo como único Mediador y Redentor... Recuerdo haber llegado a hablar, en alguno de nuestros encuentros, con un volumen en braille bajo el brazo del 'Cathéchisme des incroyents' del P. Sertillanges, uno de los mejores teólogos de nuestro tiempo que dedica un capítulo a la cuestión: Simone escuchaba ávidamente, hacía suyos los pensamientos del autor, pero, por no sé qué extraña obstinación, no se dejaba convencer del todo" (109).

A continuación, Perrin reflexiona acerca de la proximidad de la postura weiliana y las declaraciones del Vaticano II, que "a este respecto han resultado evidentes para hacer comprender que el amor de Cristo se ofrece a todo hombre y que cualquiera, si es fiel a su conciencia, puede ser asociado al misterio pascual" (110); una consideración detenida de la doctrina de Sto. Tomás sobre la "fe implícita" mostraría también, a su juicio, la penetración de las intuiciones de nuestra autora en este tema (111). El libro colectivo, *Réponses aux questions de Simone Weil*, proporciona, en esta línea, numerosos textos que ayudan a aproximarse a los aspectos en que Weil se anticipa al espíritu del Concilio (112). Parece interesante tenerlo en cuenta,

aunque no entremos ahora a evaluar la novedad de la obra weiliana en esta vertiente o su relación con escritos brillantes de la teología contemporánea, como por ejemplo los de K. Rahner sobre los "cristianos anónimos" (113).

Hay que tener presente el momento en que nuestra autora escribe sobre la Iglesia, y, en concreto, sobre el uso de las dos palabras que según manifiesta reiteradamente le impiden entrar en ella; se trata de las palabras "anathema sit", que han ido perdiendo protagonismo en la evolución del Magisterio eclesial justamente desde los años en que aparecen los escritos weilianos. Las afirmaciones de Weil son elocuentes cuando manifiesta: "Permanezco fuera de la Iglesia por dificultades irreductibles, me temo, de orden filosófico, concernientes no a los misterios en sí mismos, sino a las precisiones con que la Iglesia ha creído deber rodearlos a lo largo de los siglos, y sobre todo al uso, al respecto, de las palabras 'anathema sit'" (114). En su "Autobiografía espiritual" confirma esta opinión matizándola con una serie de observaciones que conectan perfectamente con las consideraciones de carácter sociopolítico arriba vertidas; así podemos leer: "La Iglesia actualmente defiende la causa de los derechos imprescriptibles del individuo contra la opresión colectiva, de la libertad de pensar contra la tiranía. Pero son causas que abrazan voluntariamente los que se encuentran momentáneamente con que no son los más fuertes. Es su único medio de volver a ser un día quizá los más fuertes. Esto es bien conocido... Para que la actitud actual de la Iglesia sea eficaz y penetre verdaderamente, como una cuña, en la existencia social, sería necesario que dijera abiertamente que ha cambiado o que quiere cambiar. De lo contrario, ¿quien

podría tomarla en serio recordando la Inquisición?... Después de la caída del Imperio romano que era totalitario, fue la Iglesia la primera que estableció en Europa, en el S.XIII, después de la guerra de los Albigenses, un esbozo de totalitarismo. Este árbol ha tenido muchos frutos. Y el resorte de este totalitarismo es el uso de estas dos breves palabras: 'anathema sit'" (115).

Weil analizará en otros contextos la cruzada contra los albigenses y lo que supuso para las regiones del Languedoc la conquista de Simón de Monfort; en cualquiera de sus referencias a una determinada etapa histórica está presente la búsqueda de su significación religiosa, y un juicio sobre la autenticidad de su inspiración en relación siempre al respeto de la conciencia que implica. Desde la perspectiva weiliana, la Iglesia en su lucha contra la herejía mantiene un mecanismo de opresión espiritual y mental que impide el contacto libre entre el hombre y Dios. Para la autora, "la función propia de la inteligencia exige una libertad total, que implica el derecho a negar todo y ninguna dominación. Dondequiera que usurpe en precepto hay un exceso de individualismo. Dondequiera que se sienta molesta hay una colectividad opresiva o varias" (116). Es, sin duda, algo más que una reflexión sobre la Iglesia, es otro intento de dar expresión a una concepción filosófica y socio-política cuyo núcleo, desde su vinculación inicial a Alain y hasta este momento, no queda muy lejos de una formulación de este tipo.

La primacía de la mística se encuentra aquí tan implicada que S. Weil escribe a continuación: "Cuando auténticos amigos de Dios -como fue a mi entender el maestro Eckart- repiten palabras que han

escuchado en lo secreto, entre el silencio, durante la unión de amor, y que están en desacuerdo con el magisterio de la Iglesia, es simplemente que el lenguaje de la plaza pública no es el de la habitación nupcial... La palabra de Dios es la palabra secreta. Quien no ha escuchado esta palabra, aunque se adhiera a todos los dogmas enseñados por la Iglesia, carece de contacto con la Verdad" (117). En la óptica de nuestra autora sólo la experiencia personal es fuente de conocimiento y amor sobrenatural; la mística, como bien sabemos, supera a la teología, convertida la primera en la verdad de la religión.

Sin embargo, todo ello no impide que la Iglesia ocupe un decisivo papel desde el planteamiento de Weil, pues "la función de la Iglesia como conservadora colectiva del dogma es indispensable", pero, "comete un abuso de poder cuando pretende coaccionar al amor y a la inteligencia a tomar su lenguaje por norma. Este abuso de poder no procede de Dios. Viene de la tendencia natural de toda colectividad, sin excepción, a los abusos de poder" (118). Otro fragmento, recogido en las últimas ediciones de *Attente de Dieu*, perfila este aspecto incluyendo las primeras alusiones a la "attention", noción clave para entender la obra weiliana de madurez. Entresacamos las frases más relevantes del texto: "En cuanto a la existencia de un bloque compacto de dogmas fuera del pensamiento, creo que este bloque compacto es algo infinitamente precioso. Pero creo que se ofrece a la atención más que a la creencia. Cuando en un tal bloque se han captado de forma manifiesta puntos de luz, se debe pensar que las partes oscuras lo parecen lo más a menudo porque no han sido miradas con la suficiente atención" (119).



A la vista de las razones que S. Weil invoca para explicar su posición ante la Iglesia, puede entenderse su insistencia en considerarla la única coherente con una vocación personal que no procede de sí misma. La autora pretende ser fiel a sus propias convicciones cuando reafirma su negativa a recibir el bautismo, pues iría en contra de su percepción experimental de la Verdad y de su solidaridad con aquellos que están fuera de la Iglesia si aceptara entrar en una estructura doctrinal e institucional para ella excluyente y opresiva. La carta de enero de 1942 aborda esta cuestión con claridad en los términos siguientes: "Me parece que la voluntad de Dios no es que yo entre en la Iglesia actualmente... No puedo dejar de continuar preguntándome si, en estos tiempos en que una parte tan grande de la humanidad está impregnada de materialismo, Dios no quiere que haya hombres y mujeres que se entreguen a él y a Cristo y que, sin embargo, permanezcan fuera de la Iglesia. En cualquier caso, cuando me figuro concretamente y como una cosa que podría estar próxima el acto por el que entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me produce más pena que el de separarme de la masa inmensa y desgraciada de los no-creyentes" (120). Es fácil advertir nuevamente la semejanza entre la actitud weiliana y la de Bergson en esta última declaración (121).

Pero en nuestra autora, como sabemos, el sentimiento de comunión con los que quedan fuera de la Iglesia recorre el espacio y el tiempo, alcanzando a todos los que deberían ser considerados cristianos y que, sin embargo, no tienen de hecho un tal reconocimiento. La auténtica

catolicidad -universalidad- se condensa en este reconocimiento, al que S. Weil condiciona la posibilidad de una encarnación plena del cristianismo. Sus palabras al respecto son las que mejor permiten comprender esta idea fundamental de su contribución: "Desde mi punto de vista el cristianismo es católico de derecho y no de hecho. Tantas cosas están fuera de él. Toda la inmensa extensión de los siglos pasados, anteriores a los veinte últimos; todos los países habitados por razas de color, toda la vida profana en los países de raza blanca, en la historia de estos países, todas las tradiciones acusadas de herejía, como la tradición maniquea y albigense; todas las cosas surgidas del Renacimiento, muy a menudo degradadas, pero no sin valor". La conclusión es especialmente elocuente: "yo pienso, y Vd. también (Perrin), que la obligación de los dos o tres próximos años, obligación tan estricta que no se puede conculcar sin traición, es la de hacer aparecer al público la posibilidad de un cristianismo verdaderamente encarnado... Pero todo está tan ligado a todo que el cristianismo sólo puede estar verdaderamente encarnado si es católico, en el sentido que acabo de definir" (122).

#### IV. PRESUPUESTOS DE LA REFLEXION FILOSOFICA DE WEIL A PARTIR DE 1939.

##### 1. Su interpretación de la historia.

###### 1). Contra la historia de los vencedores.

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

La cuestión de fondo podría enunciarse diciendo que esta transformación es equivalente a la

encarnación real del cristianismo, que nuestra autora considera dependiente de su "catolicidad" en el sentido específico dado por ella al término. Si hemos reflexionado acerca de la experiencia mística de Weil y sus manifestaciones sobre la Iglesia es en la medida en que pensamos que ello contribuye a comprender la evolución de la obra weiliana desde los años en que la crítica y la alternativa a la opresión de nuestra sociedad se situaba al margen de la cuestión religiosa. En este momento parece posible entender hasta qué punto la inversión de los elementos opresivos del mundo actual depende, en efecto, para Simone Weil de lo que ella considera el redescubrimiento de la verdad universalmente revelada.

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

El primer escrito de nuestra autora que se adentra detenidamente en el tema, el titulado "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme", parte, como ya apuntamos, de la descripción de la Alemania nazi para buscar a lo largo

de la historia los antecedentes de la política hitleriana, que se sitúan desde su punto de vista en la Roma imperial y en determinados rasgos característicos de la edad moderna. Al igual que en este texto, como ya sabemos, en el posterior de 1943, "A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français", desarrolla una larga reflexión sobre los aspectos comunes al régimen nazi y los métodos coloniales en conexión una vez más con el Imperio romano; es una nueva tentativa para superar los análisis concretos de determinadas situaciones coloniales y tratar de descubrir los elementos que configuran toda dominación colonial, entrando de lleno en sus valiosas consideraciones en torno al desarraigo.

En el tiempo transcurrido entre los dos artículos citados -el primero publicado en los inicios de la guerra mundial y el segundo escrito por S. Weil ya en Londres como parte de su trabajo para la Dirección de l'Intérieur de la 'France Libre'- aparecen numerosos textos de la autora en que vuelve la mirada a diversos períodos históricos para emitir su juicio sobre el grado de verdad, belleza y bondad que cada uno de ellos contiene. De los textos dirigidos directamente a esta peculiar relectura de la historia -aunque toda la producción weiliana de madurez gira alrededor del tema-, nos parecen especialmente relevantes los siguientes: "L'Illiade, ou le poème de la force"; "Israel et les Gentils"; "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", "L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique", "Lettre à un religieux", "Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne" y "L'Enracinement" (123). Todos ellos continúan la línea marcada por "Quelques réflexions sur les origines de

l'hitlérisme" en el sentido de mirar al pasado para comprender el presente y de alguna manera preparar un mundo más habitable para el hombre, surgiendo, por consiguiente, con la intención de contribuir a dar respuesta a las grandes cuestiones constitutivas de una crisis sin precedentes.

No debemos dejar de tener en cuenta que las ideas que vertebran la concepción weiliana de madurez han ido consolidándose gracias a las experiencias más radicales de la autora, desde la experiencia obrera a la experiencia mística, pasando por una vivencia cotidiana de los especiales acontecimientos históricos del momento, en los que quiso comprometerse más allá de la mera reflexión. Bien sabemos que para Simone Weil la interpretación del tiempo presente requiere una participación activa en la realidad y la atención paciente para que esta realidad se haga comprensible en sus dimensiones más profundas. El trabajo diario de nuestra autora en favor de expatriados y delincuentes, difundiendo literatura clandestina o preparando planes de combate no exentos de ingenuidad, tanto en Marsella como en Nueva York y Londres, parten de la misma inquietud que le llevará simultáneamente a traducir textos griegos y sanscritos, a leer a los grandes místicos de varias religiones o a comparar las investigaciones científicas de las diversas épocas o sus diferentes visiones del arte. Todo ello late en las páginas de los escritos que ahora comentamos, en un intento genial -en la acepción más positiva y más negativa del término- por conjugar aquellos elementos cuya emancipación, más bien desintegración, se intuye como la clave para entender los males de nuestro mundo.

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

Desde los más entusiastas admiradores de la obra weiliana hasta sus más contundentes detractores, todos los que han investigado con seriedad la producción de nuestra autora coinciden en la crítica a los argumentos aducidos por ella para justificar sus afirmaciones en este terreno. El propio G. Thibon comenta al respecto: "Creo que la parte débil de Simone Weil es su visión de la historia. Por ejemplo, su exaltación de determinados pueblos, de determinadas religiones, de determinadas culturas: los egipcios, los griegos, los indios en particular. En detrimento de otros pueblos, de otras culturas, de otras religiones. En concreto, nunca cesábamos de disputar a propósito de los judíos y de los romanos, que eran para ella las ovejas negras de la historia, las dos religiones sin trascendencia, sin mística, dos religiones del 'gran animal' social del que habla Platón". G. Thibon llega a afirmar en este sentido: "Todo era límpido en Simone Weil, pero, vistas desde fuera, ciertas cosas podrían hacer pensar en la mala fe. Cuando hablaba del Antiguo Testamento, hacía abstracción de todo lo bueno que podía encontrarse -

por ejemplo, los trances místicos de los profetas, el libro de Job: es de importación iraníana o egipcia, decía-, para no retener más que lo que le parecía sospechoso. Con los romanos sucedía rigurosamente lo mismo... Estos dos pueblos se identificaban para ella casi con el mal. Ahí está el lado más vulnerable del pensamiento de Simone Weil" (124).

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

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



realizadas por los asesinos acerca de sus víctimas y de ellos mismos" (125).

Toda la obra L'Enracinement se basa en esta idea central, oponiendo a la "falsa concepción de la grandeza" -la que confunde lo grandioso con lo grande, con lo potente- una concepción auténtica de la grandeza, que se fija en lo sencillo, lo puro, lo escondido, y que a juicio de la autora nunca ha sido tomada en cuenta por los historiadores.

La inversión de estos criterios, el cambio de una concepción por otra, es imprescindible para una transformación real de la situación actual. Las frases en este sentido reflejan aspectos sustanciales del pensamiento de Weil: "Nuestra concepción de la grandeza es la tara más grave y la que menos concebimos como una tara... No hay compasión por las cosas totalmente destruidas... Sería sencillo hacer consigo mismo el pacto de no admirar en la historia más que las acciones y las vidas a través de las cuales resplandece el espíritu de justicia, de verdad y de amor, y por debajo de ellas, esas otras en el interior de las cuales podemos discernir la acción de un presentimiento real de ese espíritu... Es necesario amar la parte muda, anónima, desaparecida. Es absolutamente falso que un mecanismo providencial transmita a la memoria de la posteridad lo que una época tiene de mejor. Por la naturaleza de las cosas es la falsa grandeza la que se transmite. Hay un mecanismo providencial, pero sólo opera para mezclar un poco de grandeza auténtica a mucha falsa grandeza, a nosotros nos toca discernirlas. Sin él estaríamos perdidos" (126).

Dado que Weil escribe *L'Enracinement* como una más de sus colaboraciones en la Resistencia en la búsqueda de una alternativa a una visión del mundo que ha permitido la subida al poder de un hombre como Hitler, la referencia directa a Hitler no podía hacerse esperar: "Se habla de castigar a Hitler. Pero no puede castigársele. Deseaba una sola cosa y la tiene: pasar a la historia... También para este idólatra de la historia todo lo que es historia es un bien... El único castigo capaz de alcanzar a Hitler y de apartar de su ejemplo a los niños sedientos de grandeza en los siglos futuros, es una transformación tan total del sentido de la grandeza que lo excluya" (127).

Ph. Gauthier, en su estudio "S. Weil et la Grèce antique", se refiere a la imposibilidad de contrastar las observaciones de Weil con las de cualquier historiador mínimamente riguroso, ya que, a pesar del título de un conocido libro sobre la autora, *S. W., philosophie, historienne et mystique*, puede decirse que "S. Weil se aleja fatalmente de los razonamientos o de las explicaciones que se pueden llamar históricas. A las cuestiones que ella plantea los historiadores no podrían aportar respuestas. Y las respuestas que ella da, al historiador le parecen parciales o pueriles... La zanja entre la historia que ella sueña y la historia que se escribe es tal que no es sorprendente verla condenar severamente a los historiadores de oficio, acusados de miopía" (128). Gauthier, aludiendo a las palabras de Weil anteriormente transcritas, concluye: "Lo que le exasperaba era pensar por ejemplo que, pasara lo que pasara, Napoleón o Hitler serían para siempre divos históricos, capaces de entusiasmar a los adolescentes a pesar de todo el mal que han hecho. Sería necesario,

según ella, que fuera transformado radicalmente en el espíritu del hombre el sentido de la grandeza, a fin de que aspirara a conocer la historia de la gracia más que la de la gravedad. Se piense lo que se piense de este deseo... los historiadores no pueden imaginar una especie de historia de lo invisible que no haría inteligible a ninguna de las civilizaciones que han dejado sus huellas" (129).

Aunque admite la crítica efectuada por Gauthier en cuanto a la distancia entre la forma de operar del historiador profesional y la de Simone Weil, E. Gabellieri trata de mostrar que de ella no puede deducirse la negación en la autora del sentido de la historia o la ausencia de una preocupación por el conocimiento y la recepción del pasado, sino algo muy diferente que él explica en los siguientes términos: "Si hay un 'dualismo weiliano' debe ser concebido, no como una oposición entre el Bien eterno y la historia, sino como la oposición, en el 'corazón de la historia' entre 'lo que', en ella, 'es reflejo de la eternidad' y 'lo que, en ella es rechazo del Bien eterno'. Hay pues, en efecto, 'dos historias' mezcladas en un mismo transcurso del tiempo, pero dos historias en la que una, 'la historia de la fuerza', es infinitamente más visible aquí abajo, que la otra, que es 'la historia de la gracia'... Comprender el sentido de la historicidad será, por tanto, buscar que, más allá del espectáculo de la fuerza, se revele una historia frecuentemente escondida y poco aparente, pero que es la 'única historia que cuenta', la historia de los pueblos y las civilizaciones que están abiertos a la gracia, se han dejado irrigar por ella y han extraído de ella sus actos creativos" (130).

Indiferente al hecho de que nuestra autora identifique la "única historia que cuenta" con la historia de determinados pueblos y civilizaciones, Gabellieri vuelve a reflexionar sobre el tema en el artículo, "Psychologie du 'gros animal' et philosophie de la barbarie chez S. Weil"; el planteamiento no difiere mucho del anterior, como se advierte en estas líneas: "La visión weiliana de la historia excluye toda idea de una orientación inevitable de ésta hacia el Bien o hacia el Mal. A nivel del análisis histórico y filosófico, la historia no puede ser pensada en términos de progreso o de decadencia global, no puede ser pensada como si tuviera un sentido irreversible (tal es el caso en las 'filosofías de la historia'); sólo puede ser comprendida por el contrario como una oscilación permanente entre el Bien y el Mal... Lo que invita a un análisis más atento de las dos 'figuras' de esta oscilación que aparece constantemente en la obra de Simone Weil: 'L'enracinement' y la 'barbarie'" (131).

En este último párrafo se insinúa la cuestión sustancial que plantea la concepción weiliana de la temporalidad, pues detrás de sus búsquedas a través de la historia se va consolidando un combate contra la idea de progreso, que, según comentamos al principio de nuestro estudio, se había iniciado años antes bajo la influencia directa de Alain; un combate no exento de problemas interpretativos, ya que Weil se opone, tanto a la visión del tiempo en la tradición judeo-cristiana, como a la moderna de progreso necesario, desde una perspectiva propia muy difícil de encuadrar. A ella dirigiremos nuestra atención una vez hayamos conocido las manifestaciones de cada una de las "dos historias" -la de la fuerza y la de la gracia o la de

la barbarie y el arraigo- que se entremezclan en esa oscilación permanente de que nos habla Gabellieri.

## 2) Un controvertido recorrido histórico.

Un texto como el que sigue da buena cuenta del extremismo con que S. Weil afronta el tema: "Los griegos, casi siempre, tuvieron la fuerza espiritual que permite no mentirse; fueron recompensados por ello y supieron alcanzar en todas las cosas el más alto grado de lucidez, pureza y simplicidad. Pero el espíritu que se transmite de la Iliada al Evangelio, pasando por los pensadores y los poetas trágicos, casi no ha franqueado los límites de la civilización griega, y desde que Grecia fue destruida no quedan más que reflejos. Romanos y hebreos se creyeron ambos sustraídos a la común miseria humana, los primeros en tanto nación elegida por el destino para ser dueña del mundo, los segundos por favor de su Dios y en la medida exacta en que lo obedecían... Romanos y hebreos han sido admirados, leídos, imitados en actos y palabras, citados siempre que hubo necesidad de justificar un crimen, durante veinte siglos de cristianismo" (132).

Antes de extraer consecuencias de estas manifestaciones o de introducirnos en las razones con que la autora pretende justificarlas, seguramente resultará más clara la exposición si continuamos reproduciendo los textos que van señalando lo estimable y lo rechazable de cada época histórica. La aportación de los griegos está fuera de toda discusión

a juicio de Weil, al igual que no ofrece dudas la herencia negativa de hebreos y romanos. Pero de la Antigüedad muchos otros pueblos son destacados en las páginas de la obra weiliana por haber transmitido elementos enormemente valiosos para toda la humanidad. en general, S. Weil habla en muchas ocasiones de la necesidad de complementar nuestra cultura con la visión de la realidad que proporciona Oriente, partiendo siempre, en sus constantes alabanzas a Grecia, de que la Grecia que ella admira es la transmisora del legado de las civilizaciones orientales.

Por escoger uno de los numerosos comentarios en este sentido, veamos el siguiente: "Si un Americano, un Inglés y un Hindú están juntos, los dos primeros tienen en común lo que llamamos la cultura occidental, es decir, una cierta participación en una atmósfera intelectual compuesta por la ciencia, la técnica y los principios democráticos. A todo esto es ajeno el Hindú. En cambio, el Inglés y él tienen en común algo de lo que el Americano está absolutamente privado. Esto es un pasado. Sus pasados son diferentes, ciertamente. Pero mucho menos de lo que se cree". S. Weil reflexiona a continuación sobre este pasado constituido por muchos elementos comunes: " El pasado de Inglaterra es el cristianismo y antes un sistema de creencias probablemente próximo del helenismo. El pensamiento hindú está muy próximo a uno y otro... Se ha convertido en un lugar común decir que nuestra civilización siendo de origen greco-latino se opone a Oriente. Como tantos lugares comunes es un error... En cuanto a los Griegos, fuente auténtica de nuestra cultura, habían recibido lo que nos han transmitido... Había antes de los tiempos históricos una civilización mediterránea cuya inspiración

procedía ante todo de Egipto y en segundo lugar de los Fenicios... El origen oriental del cristianismo es evidente" (133)...

Pasando de la Edad Antigua a la Edad Media, en este recorrido rápido que estamos realizando por el panorama global que la autora dibuja de cada período de la historia, constatamos la misma valoración positiva de la influencia de Oriente: "En cuanto a la edad media, sus momentos brillantes han sido aquellos en que la cultura oriental volvió de nuevo a fecundar Europa, por mediación de los Arabes y también por otras vías misteriosas, puesto que hubo infiltraciones de tradiciones persas" (134). En el propio origen del medievo, la invasión de los bárbaros es igualmente destacada por S. Weil en lo que significa de apertura a una gran diversidad cultural portadora de criterios nuevos con que sustituir la uniformidad reinante. Las palabras de Weil nos recuerdan ahora lo que ya vimos en esta línea al referirnos a su análisis de la cuestión colonial: "Los Bárbaros afortunadamente llegaron a destruir a la Bestia y a aportar una sangre joven y fresca con tradiciones lejanas. A finales del siglo X la estabilidad, la seguridad fueron reencontradas, las influencias de Bizancio y Oriente circulaban libremente". Y aquí encontramos la afirmación fundamental: "Entonces apareció la civilización románica. Las iglesias, las esculturas, las melodías gregorianas de esta época. algunos frescos que nos quedan de los siglos X y XI, son lo único casi equivalente al arte griego en majestad y pureza. Este fue el verdadero Renacimiento. El espíritu griego renacía bajo la forma cristiana que es su verdad" (135).

Aunque todavía no nos centremos en el alcance de estas últimas frases, enseguida observaremos la equivalencia que nuestra autora establece entre la "civilización románica" y la occitania de los siglos X al XIII, y cómo para ella este auténtico renacimiento de la humanidad es pronto pervertido tras la destrucción de occitania y el paso del románico al gótico. El texto que a continuación reproducimos nos da una idea de todo ello: "A partir del siglo XIII Europa se repliega sobre sí misma y ya no sale más que para destruir. Había los gérmenes de lo que llamamos hoy en día nuestra civilización. Estos gérmenes fueron enseguida enterrados hasta el Renacimiento. Y todo esto, el pasado, el exterior, el futuro, estaba envuelto de la luz sobrenatural del cristianismo. Lo sobrenatural no se mezclaba con lo profano, no lo aplastaba, no buscaba suprimirlo. Lo dejaba intacto y por ello permanecía puro. Era su origen y su destino". Frente a este momento de esplendor, "La edad media gótica, que apareció tras la destrucción de la patria occitana, fue un ensayo de espiritualidad totalitaria. Lo profano como tal no tenía derecho de ciudadanía. Esta falta de proporción no era ni bella ni justa; una espiritualidad totalitaria está por ello mismo degradada. No es esta la civilización románica prematuramente desaparecida tras un asesinato. Es infinitamente doloroso pensar que las armas de este crimen eran manejadas por la Iglesia. Pero lo doloroso es a veces cierto" (136). Muchas otras referencias a la Inquisición insisten en la misma idea.

Por lo que respecta a la Edad Moderna, como es de esperar en un pensador que consagra su principal atención a los problemas del momento en que vive, toda la obra weiliana es una reflexión sobre la concepción del mundo -en los diversos niveles en que ésta se



proyecta- que predomina en Occidente desde el Renacimiento, y en la que todavía nos encontramos inmersos, a pesar de que singulares transformaciones hayan dado paso a la llamada Edad Contemporánea, cuyo inicio, como es bien sabido, no está pacíficamente establecido.

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

Al igual que no se da en la producción de S. Weil una confrontación precisa entre los aspectos que caracterizan a la Edad Moderna y Contemporánea, tampoco hay elementos suficientes que permitan hablar de una distinción clara entre Renacimiento y Modernidad, o de una reivindicación del Renacimiento frente a la Edad Moderna como en tantos otros autores desde la vertiente marxista a la cristiana (137). Si por una parte, Weil refleja una gran admiración por el Renacimiento en un primer estadio en que "fue una resurrección del espíritu griego", muestra inmediatamente su repulsa ante un segundo momento en que lo fue "del espíritu romano", pues "sólo en esa segunda etapa obró como un disolvente del cristianismo" (138). Así, como no podía ser de otra forma según todo lo dicho hasta ahora, no se valora en su conjunto lo que generalmente es tenido por más relevante del período renacentista, esto es, la vuelta a la antigüedad greco-latina, sino que nuevamente se desecha la herencia de Roma para atender sólo a la de Grecia, y una vez más, por descontado, se hace sin el más mínimo rigor histórico.

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

para hacer de ellos moradas permanentes. Se cree posible abandonar el cristianismo para volverse hacia el espíritu griego, mientras que ambos están en el mismo lugar" (139).

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

## **2. Nostalgia de la dialéctica platónica y sentido de la mediación.**

El hecho de que nuestra autora se refiera a la época del románico, y concretamente a la cultura occitana, como referente privilegiado para la

transformación de la situación presente, no debe hacernos pensar en que para ella se haya producido un mejoramiento en este período histórico respecto a momentos anteriores, en los que la humanidad había logrado alcanzar, según veíamos hablando de Grecia, "el más alto grado de lucidez, pureza y simplicidad". La oscilación entre el Bien y el Mal es permanente a lo largo de la historia tal como apuntamos; la literatura weiliana insistirá constantemente en este aspecto pues nada es más combatido en sus páginas que el "dogma del progreso", ya que éste "deshonra el bien al hacerlo un asunto de este mundo" (140).

Las siguientes líneas pueden encontrarse casi reproducidas en otros textos más breves que L'Enracinement; aquí se manifiestan, sin duda, aspectos sustanciales, -temas recurrentes hasta la obsesión- del pensamiento de S. Weil: "El espíritu de verdad, justicia y amor no tiene absolutamente nada que ver con una fecha; es eterno; el mal es la distancia que separa de él las acciones y pensamientos; una crueldad del siglo X es exactamente tan cruel, ni más ni menos, que una crueldad del siglo XIX. Es algo que se comprendería irresistiblemente si se amara como a sí mismo a todos los desgraciados que, hace dos o tres mil años, sufrieron por la crueldad de sus semejantes". A pesar de la extensión, parece necesario continuar transcribiendo las palabras de la autora en este punto: "La superstición moderna del progreso es un subproducto de la mentira por la cual se hizo del cristianismo la religión romana oficial; está ligado a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por Roma, a la ocultación de la perfecta continuidad entre esos tesoros y el cristianismo, a una concepción histórica

de la redención que ha hecho de ella una operación temporal y no eterna. Más tarde la idea de progreso se hizo laica; ahora es el veneno de nuestra época" (141).

En el mismo sentido, en un texto anterior, S. Weil se enfrenta a dos ideas predominantes en la cultura moderna que se derivan de la difundida confianza en el progreso: por una parte, la idea de que la fuerza bruta es impotente para acabar con los valores espirituales, ya que desde su punto de vista, "acaba con ellos muy deprisa y muy fácilmente" (142), pues como afirmará en otro momento: "Nada es más cruel hacia el pasado que el lugar común según el cual la fuerza no puede destruir los valores espirituales; en virtud de esta opinión, se niega que las civilizaciones borradas por la violencia de las armas hayan existido alguna vez; se puede hacer sin temer el desmentido de los muertos. Se mata así una segunda vez lo que pereció, y uno se asocia a la crueldad de las armas" (143). Por otra parte, la de que "no hay quizá una sola idea moral entre los hombres que no se remonte más allá de los tiempos históricos, aunque nuestra ignorancia y nuestro orgullo nos persuadan de que sí la hay" (144). Ambos puntos anticipan las bases en que se asientan sus reflexiones sobre el desarraigo y toda su construcción filosófico-religiosa de inspiración mística, opuesta radicalmente a la creencia en un perfeccionamiento progresivo por el desarrollo de las fuerzas humanas, lo que nos traslada a las observaciones analizadas en el capítulo anterior sobre la recepción por parte de Weil del pensamiento

de Alain y el rechazo de las utopías productivistas burguesa y marxista.

Una aproximación a las aportaciones weilianas que configuran su contribución de madurez no puede prescindir de un conjunto de consideraciones sobre la noción de progreso resumidas en el artículo "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?". Al comienzo de este artículo la autora se refiere a un cierto cambio de orientación observable ya en los primeros años de la guerra que puede relacionarse con el cambio producido en la visión contemporánea de la ciencia que analizaremos más adelante; así leemos: "Desde hace varios siglos, hemos vivido bajo la idea de progreso. Hoy el sufrimiento ha arrancado casi esta idea fuera de nuestra sensibilidad. Ningún velo impide reconocer que no estaba fundada en la razón". S. Weil continúa su reflexión manifestando: "Se ha creído que estaba ligada a la concepción científica del mundo, mientras la ciencia le es tan contraria como la filosofía auténtica. Esta enseña, con Platón, que lo imperfecto no puede producir lo perfecto ni lo peor lo mejor. La idea de progreso es la idea de un alumbramiento por grados, en el curso del tiempo, de lo mejor por lo peor. La ciencia muestra que un crecimiento de energía sólo puede venir de una fuente exterior de energía... Siempre el movimiento descendente es la condición del movimiento ascendente. Una ley análoga rige las cosas espirituales. Sólo podemos hacernos mejores por la influencia sobre nosotros de lo que es mejor que nosotros. Lo que es mejor que nosotros no podemos encontrarlo en el futuro" (145). Weil hará de esta articulación de movimiento descendente y movimiento ascendente la clave explicativa de su concepción de la "decreación" en el momento álgido de su obra.

Entrando, por consiguiente, en un terreno hasta ahora sólo insinuado, en el que estará siempre presente el referente privilegiado de Platón, vemos cómo el lenguaje empleado por nuestra autora va modelando una nueva dimensión de su pensamiento con la que la interpretación debe ir sintonizando tratando de superar las dificultades que plantea. En el escrito titulado precisamente "Dieu dans Platon" -dirigido a valorar en profundidad la "sabiduría de Platón" que para Weil "no es una filosofía, una búsqueda de Dios a través de la razón humana", sino "una orientación del alma hacia la gracia" (146)- vuelve a pronunciarse sobre lo que considera central en la noción de progreso cuando afirma: "En el dominio espiritual el mal no produce más que mal y el bien sólo produce bien (Evangelio). Y el bien y el mal consisten en el contacto (contacto por similitud) o la separación de Dios. (Se trata pues de algo distinto a una concepción abstracta de Dios a la que la inteligencia humana pueda llegar sin la gracia, se trata de una concepción experimental)" (147).

Frente al materialismo del siglo XIX, consistente ante todo en una falsa ecuación entre necesidad y bien o entre fuerza y justicia por la que la necesidad o la fuerza están por sí mismas orientadas al bien y la justicia, se trata de redescubrir otra forma de superación de la "contradicción esencial de la condición humana, la de que el hombre está sometido a la fuerza y desea la justicia. Está sometido a la necesidad y desea el bien" (148). Frente a la solución que como se recordará en los escritos sobre el marxismo tildara de idolatría, nuestra autora opta por la solución que proporciona una "auténtica actitud religiosa", pues "sólo pueden escapar a este error los que han apelado

al pensamiento incomprensible de que hay una unidad entre la necesidad y el bien, dicho de otra forma, entre la realidad y el bien, fuera de este mundo. Estos creen también que algo de esta unidad se comunica a los que dirigen hacia ella su atención y su deseo. Pensamiento todavía más incomprensible, pero experimentalmente verificado" (149).

La dialéctica moderna, que, según A. Peduzzi, se concreta para S. Weil en la reducción al terreno de la historia con exclusión de lo sobrenatural (150), ha perdido el sentido originario del término en el mundo griego, y es este sentido el que hay que retomar tras el proceso de degeneración sufrido desde Hegel y pasando por Marx. Pero todavía el marxismo contiene en este aspecto un elemento de verdad que le convierte en interlocutor válido muy por encima del escaso interés de las posturas, que, negando el terreno de lo sobrenatural, pretenden quedar al margen también de las corrientes materialistas. En el artículo tantas veces citado, "Y a-t-il une doctrine marxiste?", aparece este pasaje a propósito del tema: "El materialismo da cuenta de todo, excepto de lo sobrenatural. No es una laguna pequeña, pues en lo sobrenatural, está todo contenido e infinitamente superado. Pero si no se tiene en cuenta lo sobrenatural, se tiene razón de ser materialista. Este universo, prescindiendo de lo sobrenatural, no es más que materia. Describiéndolo sólo como materia se posee una parte de verdad. Describiéndolo como una combinación de materia y de fuerzas específicamente morales que pertenecerían a este mundo, que estarían al nivel de la naturaleza, se falsea todo. Por ello, para un cristiano, los escritos de Marx son mucho más valiosos que los de, por ejemplo, Voltaire o los Enciclopedistas, que habrían encontrado la forma de



ser ateos sin ser materialistas... Creían que la justicia es de este mundo. Es la ilusión extremadamente peligrosa encerrada en lo que se llama los principios de 1789, la fe laica, etc." (151).

Estas manifestaciones enlazan con aspectos en los que profundizaremos más adelante; para no perder el hilo argumental de la autora, interesa delimitar las diferencias entre los dos tipos de dialéctica que se oponen en este texto. Las siguientes afirmaciones pueden servir a tal efecto: "Marx atribuyó pura y simplemente a la materia social este movimiento hacia el bien a través de las contradicciones que Platón describió como el de la criatura pensante tirada hacia lo alto por la operación sobrenatural de la gracia... Los Griegos empleaban el término dialéctica cuando pensaban en la virtud de la contradicción como soporte del alma conducida hacia lo alto por la gracia. Como Marx por su lado combinaba la imagen material de la contradicción y la imagen material de la salvación del alma, esto es, el choque entre fuerzas y el progreso de la producción, tuvo tal vez razón al emplear este término de dialéctica. Pero por otra parte este término, aparejado al de materialismo, revela enseguida el absurdo. Si Marx no lo comprendió es por que no tomó el término de los Griegos, sino de Hegel, que lo empleaba ya sin significación precisa" (152).

Como puede verse, la personal lectura que S. Weil realiza de Platón se proyecta con carácter polémico en su también peculiar interpretación de Marx, y, sin duda, es algo que no puede sorprender si tomamos en consideración los datos antes expuestos que han ido conformando su trayectoria y el acceso al nuevo campo de reflexión en que se encuadra su obra posterior al comienzo de la guerra (153). A. del Noce

penetra en este ámbito proporcionando algunas notas de interés: "No es extraño que el pensamiento de Platón le aparezca, casi sin ella buscarlo, en el paso a la fase metafísico-mística de su pensamiento. El encuentro con Platón en la crítica a Marx es, podríamos decir, una necesidad inscrita en la esencia filosófica. Porque con Marx se inicia la filosofía del 'primado de la acción'... La crítica del marxismo no puede por tanto no encontrar a Platón como el filósofo del 'primado de la contemplación'... Pero miremos la forma en que el platonismo es alcanzado. Llega a él partiendo de la crítica a una aspiración revolucionaria, que muestra vana la idea de una autorredención en la cual, por obra de la propia humanidad, a través de la dialéctica de la realidad histórica, venga realizado en el mundo el bien absoluto" (154).

En otro apartado de nuestro estudio ya tuvimos oportunidad de advertir cómo en efecto la autora se desmarca claramente de la perspectiva revolucionaria así entendida, y parece cierto que el encuentro con Platón era el desenlace previsible capaz de dotar a su pensamiento de una nueva orientación, que, de algún modo, era prefigurada por su actitud general ante el mundo. La primacía del Bien frente al Poder guarda una estrecha relación con su voluntad invariable de estar de parte de los oprimidos, porque "la justicia es la eterna fugitiva del campo del vencedor". Platón es además el autor en quien podía basar su propia visión de la realidad sin romper con su oposición constante al pensamiento bíblico, haciendo posible compatibilizar la dimensión mística experimentalmente asumida con la formación recibida en su juventud.

Otros especialistas en la obra weiliana han intentado explicar la conexión entre proyecto revolucionario y recepción del platonismo; podemos destacar la reflexión de M. Castellana, quien ve en el momento revolucionario la preparación, "el material mismo sobre el que se efectúa después el salto místico" (155), y a partir de aquí, "el discurso social no puede ser separado del sobrenatural y en particular del místico", pues para Weil, según señala Castellana, "el árbol (sociedad) está plantado en la tierra, pero cuanto más sol recibe (sobrenatural) más hunde las raíces en la tierra" (156). La preocupación de la autora por la condición obrera y el sentido de la actividad laboral culmina en una concepción del trabajo que lo convierte en medio privilegiado por el que el hombre puede acceder al terreno en que se supera la contradicción entre Bien y necesidad a través de la contemplación, y para ello se hace ineludible una transformación de las condiciones de trabajo y de la organización social que impiden tal acceso. Un proyecto revolucionario guiado por los principios analizados en el capítulo anterior se encuentra en la base del paso a una dimensión nueva en la que se alcanza una percepción diferente de la realidad. Todas las instituciones político-sociales deberán ser confrontadas con la terrible realidad de su poder para acabar con la facultad humana que condiciona el paso a la nueva percepción, esto es, con la atención.

El tema de la mediación -los "metaxù" heredados de Platón- y de la posibilidad de realizar "lecturas superpuestas" -"leer la necesidad detrás de la sensación, leer el orden detrás de la necesidad, leer a Dios detrás del orden" (157)- entran ahora en juego haciendo patente la originalidad del pensamiento

weilliano. Castellana aporta una serie de notas sobre la contradicción y la mediación en nuestra autora que conviene reproducir para introducirnos en los aspectos más intrincados de su obra.

La contradicción, lejos de suponer un criterio de error, es para Weil signo de verdad y expresión de lo real, pues es en lo imaginario, en lo ilusorio, donde no existe contradicción. Pero para que pueda llegar a manifestarse como instrumento adecuado hay que hacer de la contradicción un "uso legítimo", frente a lo que califica de uso ilegítimo consistente, ante todo, en eliminar uno de sus términos constitutivos: M. Castellana comenta al respecto: "Weil sostiene en efecto que hay que servirse de la contradicción como de un utensilio, una pinza con dos brazos para comprender con un contacto directo lo que el pensamiento discursivo no alcanza y que pertenece al terreno de lo trascendente" (158). Es lo que ha permitido hablar a propósito de la autora de una complementariedad de "razón natural" y "razón sobrenatural" y de un paso dramático de una a otra, pues se realiza a través de la propia anonadación, resultado del despotenciamiento del sujeto al ritmo de lo real.

Como una profundización de la misma idea, en la obra *Mística e rivoluzione in S. Weil* leemos: "La contradicción, que es el centro mismo de la realidad, es el motor del 'camino' dialéctico, del paso de lo ficticio a lo real, alienta la dialéctica de los contrarios que es la 'decreación"... Teniendo presente la dialéctica descrita hasta ahora, de ascendencia claramente platónica, en su doble aspecto de absurdo para la mente y de sufrimiento para el corazón, Weil elabora un proceso muy particular para alcanzar la

verdad, el bien" (159). La noción de mediación, de relación, la búsqueda de puentes, *metaxù*, se convierte en el punto decisivo de este proceso ya que la dialéctica depende de la existencia de vehículos que permitan el contacto del hombre con la Verdad-Bien a través de la atención, entendida como lectura de los símbolos inscritos en la realidad.

La noción de mediación es tan sustancial a juicio de Weil que la falsedad de las concepciones de Dios en que prima la idea de existencia sobre la de bien, o la falsedad de todo lo que proviene de la "superstición de la cronología", reside, según muestra D. Raper, "en que emanan de una ecuación entre lo necesario y el bien planteada en términos de este mundo, sin plano intermedio" (160). P. Little, en su artículo "Le refus de l'idolatrie dans l'oeuvre de S. Weil", realiza un amplio estudio del tema partiendo del mismo punto de vista. Little recuerda que para nuestra autora los verdaderos ídolos son "bienes relativos pensados como bienes fuera de toda relación" (161), fenómenos que se identifican con el bien absoluto, haciendo aparecer como un fin, como un valor en sí mismo, aquello que debería ser considerado como un medio, aquello que encuentra su sentido en la idea de relación: "La crítica que elabora S. Weil del marxismo, y de todo pensamiento que se funda en el progreso histórico, toma su origen de este juicio" (162).

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

En cuanto a la creencia en la perfectibilidad histórica presente en el marxismo y en toda la mentalidad de los últimos siglos ya conocemos algunos puntos de la crítica de S. Weil; interesa poner ahora toda la atención en el otro extremo de la crítica weiliana al que alude P. Little: "La noción que ella no acepta es la 'noción (judeo-cristiana) de historia como continuidad dirigida'... La idea de la idolatría como adoración de la historia está así en la base de su crítica del judaísmo y de algunos aspectos del cristianismo... La idea de un Dios que realiza su voluntad a través de la historia, y el concepto paralelo de un pueblo elegido que actúa como instrumento de esta realización, era profundamente antipática a S. Weil... En el centro de su condena se encuentra siempre su oposición a una cierta concepción de Dios : un Dios que se revela como poderoso más que como bien, y del que pueden leerse en la propia historia los signos de su voluntad. Esta confusión del Bien y de lo necesario contrasta de forma evidente con su distinción absoluta en el mundo griego, según la interpretación de Simone Weil... Israel, al rechazar la idea de mediación que le revelaron las civilizaciones circundantes , trata de servirse de la nación como vía hacia Dios" (163). Con ello, en opinión de Weil, el judaísmo se aleja del "verdadero monoteísmo", entendido como "identificación del Ser Supremo con el Bien y no con el poder o el interés colectivo" (164).

Las más profundas interpretaciones del pensamiento de Simone Weil que han abordado el tema ponen el acento en la repercusión de su oposición a la "noción (judeo-cristiana) de historia como continuidad dirigida", no considerando, desde luego, de menor importancia el término situado entre paréntesis. Especialmente, los estudios de Daniélou, del Noce, Giniewski y Kühn ven en la ampliación de la crítica weiliana de la idea moderna de progreso necesario a la concepción hebraica, y a ciertas dimensiones de la visión cristiana, una cuestión fundamental, con implicaciones múltiples en diferentes planos de su obra capaz de suscitar lecturas muy diversas. La síntesis de toda esta problemática es expresada con precisión por Daniélou cuando ve en el helenismo de la autora "el punto de ruptura entre religión mítica y religión bíblica", pues, mientras "para la religión mítica, toda perfección existe ya en un mundo precósmico, ejemplar..., para la religión bíblica lo que Dios ha prometido a los profetas es más grande que nada de lo que ha existido en el pasado". Como continúa advirtiéndolo J. Daniélou: "S. Weil no sólo critica la noción de progreso desde el punto de vista humano, lo que para muchos está justificado, sino que la idea de un designio de Dios que se realice a través de la historia y cuyos momentos decisivos serían la Encarnación y la Resurrección le es extraña. Para ella se trata más de alcanzar los arquetipos eternos saliendo del tiempo -y Cristo es el más perfecto de estos arquetipos- que de creer en un gesto de Dios que venga a tomar el tiempo para darle un sentido y salvarlo" (165).

No cabe duda en cuanto a que la admiración constante de nuestra autora por la concepción griega de la religión, de forma singular por la tradición

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

Según la tesis de del Noce: "Respecto a S. Weil se debe hablar de una forma de pensamiento negativo a través del que se 'revelan' (en el sentido fuerte de la palabra revelación: 'como por gracia') las ideas del Orden como principio metafísico y de la obediencia a Dios como virtud esencial, y la conjunción entre platonismo y cristianismo". A este respecto, continúa escribiendo Del Noce "por pensamiento negativo debe entenderse el rechazo total de las 'mentiras vitales' y de los falsos ídolos... En esta actitud, en que es absolutamente eliminada la pretensión de hacer de nuestras exigencias la medida del ser, y en que se alcanza la máxima mortificación del yo, la verdad puede revelarse. Estamos en el punto límite a que puede llegarse en el antipragmatismo, el antisubjetivismo y el antihistoricismo... Se trata de un platonismo reencontrado, podríamos decir, 'platónicamente', es decir, a través de un proceso de reminiscencia, por el que las tesis platónicas se hacen manifiestas en su aspecto de verdad eterna, no de verdad de un tiempo" (166).

Desde este planteamiento que exige muchas matizaciones pero que es en lo fundamental el de



nuestra autora, la idea judeo-cristiana de Revelación, por su carácter esencialmente progresivo, es radicalmente negada; la correlación entre iluminación profética y acontecimiento histórico que implica es el extremo opuesto a la creencia de la autora en el valor único de las revelaciones particulares de índole mística. Para ella, el cristianismo en la medida en que se decanta por la primera opción, asumiendo la principal tara del judaísmo, debe ser visto como una corriente peligrosa a sustituir por una comprensión auténtica del cristianismo que se coloca en el otro terreno predominantemente místico y simbólico. Es en este sentido en el que puede entenderse el punto 23 de los 35 en que enumera sus obstáculos para entrar en la Iglesia a lo largo de la *Lettre à un religieux*: "De una manera general, no hay ninguna razón para establecer una relación entre grado de perfección y cronología. El cristianismo introdujo en el mundo esta noción de progreso, desconocida antes; y esta noción se ha convertido en el veneno del mundo moderno, lo ha descristianizado. Es preciso abandonarla" (167).

Pero es el judaísmo el que es juzgado en las páginas de la obra weiliana con una exarcebación sin apenas precedentes tan extremos y poco rigurosos; lo que pretende ser un juicio severo se convierte en un cúmulo de acusaciones en buen grado injustificadas que acaban en una sentencia de condena inapelable. Como correlato de la opinión que merecía a los estudiosos del pensamiento de Weil la orientación de su recorrido por la historia, la coincidencia es también aquí unánime en la valoración muy negativa de los aspectos más superficiales de su condena de Israel. Por lo que concierne a las razones de fondo que se encuentran detrás de ese conjunto de descalificaciones, los

comentarios ya no pueden ser, lógicamente, tan pacíficos. Entre las razones fundamentales de la total reprobación que merece el judaísmo para nuestra autora, la cuestión de la temporalidad es la cuestión medular recubierta por todas las otras derivaciones del problema. Las posiciones de los intérpretes son discrepantes en lo referente al significado último de esta cuestión en la contribución weilliana.

P. Giniewski, en su libro monográfico sobre la actitud personal y la postura de Weil ante el legado de Israel, proporciona un criterio de gran interés por provenir de un experto tanto en la obra de la autora como en la visión judaica del mundo, aunque caiga en una caracterización de ambos excesivamente apasionada. El deseo de desenmascarar un aspecto poco conocido y poco apreciado en la literatura sobre Weil, que, según Giniewski, debería conducir a revisar la admiración generalizada por su búsqueda de la Verdad y su defensa del oprimido, le lleva a olvidar buena parte del pensamiento weilliano y a despreciar los rasgos de la doctrina cristiana que la autora hace suyos. Para Weil la creencia más peligrosa del judaísmo es la de que el mediador entre el hombre y Dios es el hombre; para Giniewski lo más peligroso del pensamiento weilliano es la exigencia de otras mediaciones de las que se excluye todo motivo procedente de la historia de Israel.

Según las consideraciones de Giniewski, si se comparan las aportaciones de la autora y las aportaciones del judaísmo sobre el trabajo se desprende el diferente papel que se asigna "teológicamente hablando, al hombre en la creación" (168). Esta comparación pone de manifiesto la alternativa en el terreno social y económico entre dos

modelos, "según que el hombre y la sociedad sigan el esquema creador de la civilización hebraica (y judeo-cristiana) o el esquema de creador weiliano" (169). El punto de vista de Weil invocando el Sermón de la Montaña, aparece contrapuesto a la filosofía hebraica y judía, y el error de tal perspectiva es, para Giniewski, el puesto de manifiesto por J. Rivière en su obra *La ruine du monde antique*, donde afirma: "El verdadero sistema social fundado en el Evangelio sería una especie de parasitismo universal, viviendo cada uno del otro dando cada uno lo que tiene y reclamando del otro lo que necesita" (170).

La conclusión de P. Giniewski pretende mostrar el éxito de la cultura cristiana heredera de la tradición hebraica y el fracaso que supondría, por el contrario, una cultura cristiana que se reclamara de las tradiciones que nuestra autora admira. El siguiente texto lo hace explícito: "Pero las sociedades que se sitúan en la civilización cristiana no están fundadas precisamente en el manifiesto del Sermón y en otros pasajes del Evangelio del mismo signo. Extraen su sustancia de una cultura religiosa judeo-cristiana, viven de la letra y del espíritu del conjunto de las Escrituras, y por ello subsisten... En cuanto al cristianismo, sus corrientes progresistas se han alimentado de las ideas hebraicas sobre el trabajo. Sus corrientes reaccionarias de las ideas nacidas en Egipto, en Grecia y en las civilizaciones orientales" (171).

No es esta la única ocasión en que partiendo de la crítica weiliana a la idea hebraica de progreso se ha tildado a la autora de pensadora reaccionaria, poniendo el énfasis en su intento de articular acción y contemplación a través de la lectura en el trabajo

de los símbolos inscritos por Dios desde la creación. Pero Giniewski insiste todavía más en otra de las razones profundas que separan a Weil de la mentalidad judaica: la divergencia en cuanto a la idea de pueblo elegido que representa para ella un auténtico escándalo al suponer la intervención de Dios en la historia y el ejercicio de su poder en favor de una colectividad, haciendo que la religión se convierta en la más estricta idolatría.

El tono de los innumerables textos en que la autora plasma este pensamiento no facilita su defensa cuando es calificada de irracional en este ámbito; basta con reproducir algunos de ellos para comprenderlo: "Israel dio a su fetiche nacional el nombre de Dios. El pueblo elevó a su pequeño ídolo nacional al rango de creador del universo. Su Dios es un soberano temporal, un Dios de la tribu, bárbaro y cruel, que se impone a través de masacres y sortilegios. La creencia en un Dios único sin distinción de personas ni de principios del bien y del mal tiene por consecuencia o por causa, en todo caso es inseparable, de la ceguera moral que se encuentra en los Hebreos. Dios concebido sólo como uno, y no como dos y de ahí tres, obliga cuando se le representa como creador a confundir lo necesario y el bien. Los Hebreos atribuían a Dios todo lo que es extra-natural, las cosas diabólicas y las cosas divinas, y esto porque concebían a Dios bajo el atributo de poder y no bajo el atributo de bien. Conocer la divinidad sólo como poder y no como bien es la idolatría y poco importa entonces que se tenga un Dios o varios. Sólo porque el Bien es único hay que reconocer un solo Dios" (172).

La pregunta que Weil formula a continuación es decisiva: "¿Por qué esta obsesión por la unidad de Dios y este rechazo de las imágenes?, ¿no hay una relación entre el rechazo de las imágenes y la teocracia?" (173). Este otro párrafo es también ilustrativo al respecto: "Sólo puede haber contacto de persona a persona entre el hombre y Dios por la persona del Mediador. Fuera de él no puede haber más presencia de Dios en el hombre que colectiva, nacional. Israel ha elegido el Dios nacional y al mismo tiempo ha rechazado el mediador. Israel ha tendido quizá en determinados momentos al verdadero monoteísmo. Pero siempre ha recaído, no podía dejar de recaer, en el Dios de la tribu" (174).

Afirmaciones de este tenor han permitido críticas de todo tipo, y en primer lugar una contestación que subraya la ignorancia por parte de la autora de la historia de Israel, de la hermenéutica bíblica, del pensamiento rabínico post-bíblico o de las corrientes judías modernas. P. Giniewski trata con detenimiento las repercusiones de cada uno de estos desconocimientos en la obra weiliana, advirtiendo la presencia incluso de una selección de textos guiada a veces por una auténtica mala fe. Así, comenta: "A la ignorancia de S. Weil se mezcla la simple mala fe... Los rasgos de mala fe son los efectos de una erudición, podríamos decir, voluntariamente ausente. Cuando encuentra pureza en el judaísmo se prohíbe a sí misma ahondar más. La sospecha de lo contrario estimula su ardor. Por contra, en las civilizaciones que estima trata de justificar absurdamente los rasgos más negros y magnifica indefinidamente la menor huella de pureza" (175). E. Lévinas no dista mucho de esta opinión cuando escribe: "Respecto a las Escrituras su actitud es ambigua: las trata a la vez como libros

históricos para todo lo que apoya su tesis y como falsos para todo lo que no concuerda" (176).

Aunque es evidente que S. Weil ignoraba elementos sustanciales del judaísmo, una respuesta como la que acabamos de transcribir no alcanza al fondo del problema en cuanto que, como el propio Giniewski reconoce, la distancia entre nuestra autora y el pensamiento hebraico tiene su raíz, más allá del desconocimiento o de una actitud tendenciosa, en una concepción de la realidad, de Dios, del hombre y de la naturaleza, manifiestamente opuesta. La crítica weiliana a la concepción judeo-cristiana de progreso, y singularmente al papel que se asigna a Dios y al hombre en la historia, no puede ser liquidada con una serie de carencias en S. Weil, por mucho que gran parte de ellas le sean efectivamente atribuibles. R. Kühn proporciona algunas reflexiones que aportan luz sobre el tema, principalmente en dos de sus trabajos: "L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image" y "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil".

Kühn explica que el enfrentamiento de Weil a la "obsesión por la unidad de Dios y el rechazo de las imágenes" presente en Israel es debido a que su filosofía, centrada en la idea de mediación, encuentra un obstáculo invencible en el carácter iconoclasta de un pueblo para el que el lenguaje, "la palabra", ostenta "el privilegio de ser el único 'lugar' admisible para que la realidad se desvele como verdad" (177). Desde este punto de vista, la autora se situaría entre aquellos que aseguran que el judaísmo ha favorecido "la tendencia racionalista en Occidente", un concepto de Dios como pura "referencia ética sin eficiencia metafísica", viendo en la

"vocación de Israel" una llamada a "edificar el tiempo", mientras los otros pueblos edifican el espacio (178).

Los términos con que R. Kühn se expresa en esta materia, a pesar de su dificultad, ayudan a comprender el núcleo del pensamiento weiliano de madurez: "El abandono problemático de la jerarquización 'teológica' del espacio, representada simbólicamente como 'medio' arraigante a expensas de las ideologías 'progresivas' y por tanto niveladoras, hace que lo que S. Weil denuncia como una prolongación directa de Israel en el capitalismo liberal, el marxismo, etc, sea una observación mejor fundada de lo que parece a primera vista... La síntesis vivida de un platonismo cristiano se adhiere a las imágenes y pone su fe en su verdad inmanente, lo que provoca una proliferación de representaciones icónicas en cuanto que 'cifras' de la transcendencia. Esta metafísica concreta, habitable y, por consiguiente, íntimamente terapéutica, permanece crítica en la medida misma en que su simbólica instaura la función mediadora entre la transcendencia del significado y el signo concreto, es decir, que todo lo real es llamado constantemente a ser transfigurado sin perder su estatuto de referencia de una revelación posible. La historia se engloba en la importancia, en todo momento, de una actitud contemplativa que rechaza la reducción del ser a un simple campo operatorio" (179). Siguiendo la argumentación de Kühn, en el extremo opuesto al propugnado por nuestra autora "la iconoclastia favorece el paso reductor del símbolo al signo puramente funcional, como muestra el ejemplo de Descartes y, consecuentemente, el racionalismo ampliado por la cultura científico-técnica, porque el sentido de la naturaleza física y humana sólo se lee

en la óptica de las operaciones combinatorias, que transforman el conjunto de lo real material y social en diferencias abstractas" (180).

La facultad de toda realidad para convertirse en mediación, en icono que "certifica la transfiguración de la materia por la luz, realizada en la encarnación por la persona del Hijo de Dios" (181), es, según S. Weil, una dimensión incompatible con la creencia en una única "filiación" entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que implica la imposición de las Escrituras a la diversidad de los pueblos a través incluso de la fuerza. Es lo que se desprende con claridad de textos como el siguiente: "Cuando Cristo dijo: 'Enseñad a todas las naciones y llevadles la noticia' ordenaba llevar una noticia, no una teología..., que se añadiera la buena noticia de la vida y de la muerte de Cristo a la religión de cada país. Pero la orden fue mal interpretada a causa del nacionalismo ineliminable de los Judíos, que ha provocado que impusieran su Escritura por todas partes" (182).

#### **4. El retorno al paganismo y la exigencia de un cristianismo encarnado.**

##### **1) La recuperación de lo sacral y simbólico.**

El cristianismo es para S. Weil una realidad ambivalente que ha suscitado históricamente dos



interpretaciones opuestas: la que lo entiende como cumplimiento del Antiguo Testamento en Cristo y en la Iglesia -pueblo de Dios de la nueva y eterna alianza y plenitud de Cristo-, y la que lo entiende como la respuesta definitiva a todas las búsquedas de las diferentes religiones y tradiciones espirituales de todos los tiempos negando la singularidad de Israel. Como tantas veces hemos señalado, es con esta segunda corriente con la que Weil se identifica, en correlación a sus ideas ya expuestas en torno al riesgo de no-catolicidad en que la Iglesia incurre cuando se muestra excluyente a través de la condena por anatema y de otras formas de marginación.

Daniélou realiza un acertado análisis de los problemas que plantea el pensamiento weiliano en esta vertiente; su aspecto más positivo, a tener siempre en cuenta para una valoración global de la contribución de la autora, es resumido en los siguientes párrafos del artículo significativamente titulado, "Héllénisme, judaïsme, christianisme": "Siendo la religión como la lengua un aspecto de la cultura de un pueblo, cambiar de una religión a otra es un peligro, una traición y un absurdo. La conversión al cristianismo, por el contrario, no es un cambio de religión. Es el paso de la religión a la revelación, es decir, de la pregunta a la respuesta. El cristianismo no es la religión de una cultura, es una revelación dirigida a los hombres de todas las religiones y de todas las culturas. Convertirse al cristianismo no es, por tanto, traicionar su religión particular, sino cumplirla a condición sin embargo de recibir la buena nueva y de expresarla siguiendo las estructuras de su propia tradición religiosa" (183).

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

Varios autores han reflexionado sobre el tema, pero es indudablemente J. Daniélou quien lo aborda con especial claridad y penetración; los textos que reproducimos a continuación lo ponen de manifiesto: "Hay un aspecto por el que el Antiguo Testamento es incontestablemente superior a las religiones de Grecia y a todas las religiones paganas: en cuanto que es revelación de Dios en la historia, alianza y presencia. S. Weil desconocía totalmente este aspecto. Pero por otra parte en el Antiguo Testamento se expresa también el genio religioso semita... En este punto, la posición de S. Weil representa una reacción muy positiva contra la

tendencia a querer dotar a Israel de un carácter privilegiado diferente al de haber sido durante dos mil años objeto de una elección divina. Esta elección no significa en ningún caso que el genio religioso semita sea superior. Puesto que si la revelación es una, las formas del sentimiento religioso están ligadas esencialmente a la diversidad de los pueblos... Es perfectamente legítimo preferir la manera helénica de recibir la palabra de Dios a la manera semítica" (184). En este sentido, también reviste gran interés el párrafo siguiente: "Hay un valor del paganismo, como percepción de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, al que S. Weil fue profunda y legítimamente sensible, y que temía ver destruido irreparablemente por la civilización moderna y técnica" (185).

La percepción de la dimensión simbólica y sacral del cosmos, clave para S. Weil de la reconciliación de la ciencia y la religión, dramáticamente dissociadas en la modernidad, es perfectamente iluminada por el espíritu de la religión griega, que encuentra su máxima expresión en las tradiciones pitagórica y órfica, fuentes, a juicio de la autora, del pensamiento de Platón. La obra weiliana se reconoce deudora de una gran variedad de manifestaciones de religiosidad no-bíblica con continuas alusiones a la sensibilidad religiosa de Oriente, en especial al hinduismo y budismo de la India, al budismo del Tíbet y de Japón y al taoísmo de la China; más concretamente, los Upanishads y el Bagavad-Gita son releídos en una constante rememoración de su valor imperecedero.

Pero es del mundo griego del que S. Weil cree extraer los principales elementos de su filosofía

a través de la figura de Platón, a quien considera transmisor de lo mejor de la antigüedad de Oriente y Occidente, llegando casi a poner en su boca todo lo que ella misma desea comunicar. En cierto grado hay que dar la razón a los que piensan que nuestra autora reconstruye la contribución de Platón desde sus propias ideas, como M. Narcy que habla de la dimensión weiliana de Platón, de la creación de un Platón discípulo de Weil, a la medida de sus aspiraciones más profundas (186).

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

Daniélou destaca el valor de la experiencia weiliana de la afinidad entre determinados textos

griegos y el Evangelio. La percepción de sus similitudes es captada por nuestra autora gracias a una lectura en la que la atención adquiere un carácter casi místico. Esta percepción de la proximidad entre helenismo y cristianismo experimentada de forma inmediata es, por tanto, previa y efectivamente más valiosa que la interpretación o las consecuencias que deducirá posteriormente. Las principales resonancias cristianas aparecen en algunas figuras de la leyenda griega immortalizadas en las páginas de los poetas y trágicos clásicos, que S. Weil invoca constantemente como si su solo recuerdo alimentara y estimulara su propia creación. Junto a Electra, Antígona, Prometeo y los personajes de la Iliada fundamentalmente, la inspiración cristiana late a juicio de la autora en diversos fragmentos de Platón, donde se manifiesta como el heredero de una tradición religiosa. S. Weil descubre una auténtica anticipación del cristianismo en el mito de Fedra y en el de la caverna, en el eros del Banquete, en algunas imágenes de la República y en ciertos párrafos del Timeo y Teeteto (187). A ellos alude a lo largo de toda su obra de madurez, y de un modo especial en sus Cahiers y en los escritos agrupados en *Intuitions préchrétiennes* y *La source grecque*.

El valor del pensamiento de Pitágoras o de Platón para comprender el Evangelio es incomparablemente superior desde la perspectiva weiliana al de todo el Antiguo Testamento; en Grecia se encuentran los precursores del cristianismo, los auténticos profetas que enlazan la sabiduría de la antigüedad con el mensaje evangélico, la espiritualidad religiosa de los orígenes con su plena manifestación en la Redención. Toda la intensidad de esta convicción se plasma en párrafos como los

siguientes: "La Sabiduría de Dios debe ser vista como fuente única de toda luz aquí abajo. La mitología griega está llena de profecías. Se comentan normalmente algunas parábolas de Cristo en relación a las profecías hebraicas. Pero otras parábolas podrían ser comentadas en relación a las profecías no hebraicas" (188). Aunque no puede olvidarse que S. Weil sólo retiene del paganismo sus aspectos más positivos ignorando todo lo que sería prácticamente incompatible con sus propias ideas, no cabe duda de su capacidad para conectar con los valores del helenismo religioso y la religiosidad pagana en general, que aparecen como la más pura expresión de la búsqueda de Dios a través de la historia.

La autora se pronuncia una y otra vez en favor del renacimiento de los valores paganos, pues "la extrema importancia actual de este problema proviene de que resulta urgente remediar el divorcio que existe, entre la civilización profana y la espiritualidad en los países cristianos" (189). J. Daniélou reflexiona sobre este punto afirmando: "para ella el divorcio entre la civilización y la espiritualidad sólo puede ser resuelto por el retorno a los valores sacrales propios de nuestra civilización que el cristianismo ha puesto en peligro, no por su propia esencia sino por su vinculación con los valores sacrales semitas... S. Weil pone en guardia contra la actitud de aquellos cuyo ideal parece ser una vida cristiana en un mundo laico y totalmente desacralizado, mostrando en primer lugar que la separación entre la civilización y la espiritualidad, es decir, la laicización de la civilización es un disparate, y en segundo lugar haciendo que se tome conciencia de que allí donde el cristianismo no encuentra un punto de apoyo en cierto sentido

elemental de lo sagrado, se corre el riesgo de que no subsista más que en algunos individuos" (190).

Pero es el propio Daniélou quien, tras subrayar el interés del mensaje weiliano sobre el valor permanente del paganismo, se refiere a la falsa apreciación en nuestra autora de las relaciones del cristianismo y el helenismo a causa ante todo de su tendencia a forzar asimilaciones desmentidas por la historia de las religiones y la exégesis de manera unánime. El texto de Weil que reproducimos a continuación no aparece aislado y no es ni siquiera de los más extremados en este sentido: "Platón conocía con claridad e indicó con alusiones en sus obras los dogmas de la Trinidad, de la mediación, de la Encarnación, de la Pasión y las nociones de la gracia y de la salvación por el amor" (191). Las analogías son numerosas partiendo de la presencia de determinados símbolos en el mundo griego y en el cristianismo; la coincidencia en la utilización de algunas imágenes es prueba, a juicio de Weil, de la equiparación en los contenidos que son así expresados. El empleo por parte de S. Juan de los términos Logos y Pneuma muestra la afinidad con el estoicismo griego (192); el simbolismo del árbol cósmico prefigura el significado de la Cruz (193); el bautismo visto como una muerte es el equivalente de las iniciaciones antiguas, "el empleo de la palabra 'misterio' para designar los sacramentos indica la misma equivalencia" (194); la aparición frecuente de referencias a la vinya, el vino o los sarmientos en el Evangelio manifiesta la proximidad con Dionisos y "la frase 'si el grano no muere' expresa su afinidad con las divinidades muertas y resucitadas que tenían la vegetación por imagen" (195). Manifestaciones de este tipo pueden ser encontradas en cualquier escrito de la

autora a partir de 1939, y de una manera específica en *La lettre à un religieux*.

Precisamente es en esta obra donde leemos en la línea de lo expuesto pero saliendo del ámbito exclusivo de Grecia: "Cantidad de relatos de la mitología y del folklore podrían traducirse en verdades cristianas sin forzar ni deformar nada, proyectando en ellos por el contrario una viva luz. Y estas verdades también se encontrarían iluminadas. Siempre que un hombre ha invocado con un corazón puro a Osiris, Dionisos, Krishna, Buddha, el Tao, etc, el Hijo de Dios ha respondido enviando al Espíritu santo. Y el Espíritu ha actuado en su alma, no llevándole a abandonar su tradición religiosa, sino proporcionando luz -y en el mejor de los casos la plenitud de la luz- en el interior de esta tradición" (196). No es de extrañar que en "Hellénisme, judaïsme, Christianisme", Daniélou escriba como conclusión de su interpretación del pensamiento weiliano: "La simbólica cristiana toma muchos símbolos de la religión cósmica. Pero los interpreta a la luz de su propia significación, que es fe en el acontecimiento de la Encarnación y la Resurrección. Y es aquí donde tocamos el fondo de la dificultad de S. Weil. Si no percibió la diferencia entre los mitos paganos y los sacramentos cristianos, los símbolos cósmicos y las figuras bíblicas, es porque no captó la originalidad del hecho cristiano. Este le aparecía como la más alta de sus expresiones sin duda, pero no como algo diferente a una de sus expresiones. La importancia del cristianismo como acontecimiento ocurrido en un momento del tiempo e irreversible no fue asumida por ella" (197).



R. Kühn, quien también reflexiona sobre las afirmaciones weilianas relativas a la vinculación paganismo-cristianismo, llega a conclusiones semejantes, manifestando en su ensayo "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil": "Platón es el representante de una tradición a la búsqueda de una 'sabia persuasión', tradición que nunca se ha perdido totalmente. Y el cristianismo, que Weil conoció de una forma directa por una especie de experiencia interior, reconoce en el centro de su fe esta verdad vivida en un acto de obediencia por un ser divino completamente sometido a las condiciones fenoménicas. Esta síntesis, elaborada tanto en la práctica como especulativamente, y donde reaparece el pensamiento antiguo bajo formas míticas, religiosas, poéticas, científicas y filosóficas procedentes de Oriente, por no decir nada de los materiales aportados por otras tradiciones para una filosofía religiosa, testimonia, en tanto que platonismo cristiano, el conocimiento transhistórico de una sola 'revelación' para la época moderna. El lazo explícito de esta síntesis con un 'nuevo tipo de santidad'... significa que la comunicación de la verdad está ligada a su encarnación en hechos simbólicos" (198). Cristo es la plenitud de esta encarnación, el puente perfecto, la mediación en su expresión definitiva y completa; la Cruz culmina la revelación, pero ésta se ofrece, en efecto, a un conocimiento transhistórico en radical incompatibilidad con su plasmación exclusiva en un momento determinado.

## 2. La polémica en torno al gnosticismo.

Lo que se ha dado en calificar como platonismo cristiano a la hora de identificar la posición de S. Weil, y que resume las dimensiones de la conexión que ella establece entre la religiosidad no-bíblica y el cristianismo, ha llevado a un gran sector de la doctrina a plantearse la relación de la autora con aquellas expresiones filosófico-religiosas que a lo largo de la historia han intentado la misma síntesis, y, como es fácil suponer, el gnosticismo y el catarismo son aquí especialmente significativos; no en vano Weil muestra de forma explícita sus simpatías por la herejía cátara en alguno de sus escritos. Lejos de entrar en disquisiciones teológicas, una breve reflexión sobre el tema se hace imprescindible si queremos llegar a una interpretación global de la obra weiliana, porque de su comprensión parece depender la posibilidad de captar algunos de los enlaces internos que dan coherencia a las consideraciones en diversos ámbitos de la última etapa.

La afirmación central de nuestra autora en cuanto a que "el conocimiento esencial sobre Dios es que Dios es el Bien" (199), junto a su rechazo del judaísmo como religión basada en el progreso y el poder, y la atracción paralela por todas las representaciones simbólicas que operan una mediación entre ésta y la otra realidad, reciben un juicio general que se resume en la certeza de encontrarse ante un caso singular de experiencia religiosa voluntariamente trasladada al campo cristiano en su vertiente católica, pero en polémica constante con los

misterios y los conceptos que explican la revelación en la tradición y el magisterio de la Iglesia. Admitida unánimemente la excepcionalidad del planteamiento weiliano de una identificación sustancial e intemporal de helenismo y cristianismo, las discrepancias se inscriben en el terreno de las razones que motivan esta peculiar postura y en la posibilidad de desarrollarla o no en sentido cristiano.

Hay que tener en cuenta que el encuentro de S. Weil con el cristianismo reviste un carácter prioritariamente experiencial; el deseo y la "malheur" como condiciones de salvación, o la atención como facultad capaz de leer conjuntamente la miseria humana y el amor divino, se van haciendo explícitas gracias a una serie de experiencias, vividas en la radicalidad de la experiencia-límite, a las que nos hemos referido detenidamente. Tales experiencias parecen jugar un papel decisivo en la distancia que Weil toma de manera creciente respecto a la mentalidad en que había sido educada sobre todo de la mano de Alain y al ambiente general de sus primeras actividades y reflexiones. Esta distancia se hace patente en su afirmación radical de lo sobrenatural como elemento imprescindible de salvación y en su llamada a encarnar el cristianismo a través de una auténtica catolicidad, según lo visto en las páginas precedentes. Sin embargo, como también sabemos desde el principio de nuestro trabajo, no se trata de una distancia lo suficientemente grande como para llegar a superar por completo los motivos alainianos de carácter racionalista y los rasgos de la filosofía griega que habían ido configurando su pensamiento y que en muchos aspectos se encuentran claramente enfrentados a la

dimensión sobrenatural, sobre todo cuando supone la exigencia de un cambio personal y social.

La persistencia de una vocación de transformación en el ámbito social y político, de la que es prueba evidente la obra *L'Enracinement*, contrasta, según opinión generalizada, con el momento platónico-gnóstico en el que S. Weil al menos corrió el riesgo de detenerse. Algunos estudiosos de su pensamiento que ven en este momento la clave explicativa de toda su filosofía, y por tanto no un riesgo o una tendencia sino su última palabra en la interpretación de la realidad, se encuentran obligados a afirmar que la biografía de la autora no se corresponde con su obra a partir de la caída en lo que Moeller califica como "corriente cristiana que a través de la gnosis, del maniqueísmo, del catarismo, llega a nuestra época", convertida en una "auténtica replica a todos los dogmas esenciales de la tradición judeocristiana" (200).

Es el propio Ch. Moeller quien manifiesta en este sentido que la demanda de reformas sociales expresada con una "elocuencia abrasadora" (201) en las páginas de *L'Enracinement* choca con el sistema religioso weiliano mostrando "por su feliz ilogicismo que ella era mucho mejor que sus doctrinas" (202). Partiendo de esta convicción añade más adelante: "Me inclino respetuosamente ante la vida de S. Weil... Creo también en la autenticidad de sus dones místicos; pero no puedo dejar de mostrar la herejía latente del sistema en que aprisiona sus experiencias espirituales. Su mensaje contiene grandes verdades, útiles a los cristianos, pero su 'inspiración fundamental' es tan contraria a la fe cristiana, que

las partes positivas pierden en ella lo mejor de su verdad" (203).

Del Noce, con quien ya pudimos reflexionar acerca de la vinculación entre S. Weil y Alain, había señalado que la continuidad de esta vinculación una vez reconocido el valor de lo sobrenatural por parte de la autora determina la asunción de una perspectiva cristiana ligada al gnosticismo, pues es la que permite "dejar intacta la oposición inicial al pensamiento bíblico" (204) y todo lo que se deriva del rechazo del poder como criterio fundamental de verdad. Sin embargo, contrariamente a Moeller, del Noce considera muy valiosa la aportación weiliana por plantear con claridad la opción contemporánea entre "dos interpretaciones de la realidad, la que reconoce lo sobrenatural y la que lo excluye, y la necesidad del paso de la segunda al materialismo" (205), lo que viene a significar una salida del esquema riguroso del gnosticismo, en el que la disyuntiva se diluye en la afirmación de dos principios metafísicos, del bien y del mal.

Antes de referirnos a los aspectos del pensamiento weiliano por los que ha podido ser incluida en el movimiento gnóstico y a los que apoyan, por el contrario, su interpretación en un sentido distinto al de la gnosis, debemos reparar en un texto de la autora en que explícitamente se declara admiradora de la herejía maniqueo-gnóstica de los cátaros. Nos referimos a su carta de enero de 1941 a D. Roché (206) donde expresa las razones de su atracción por el catarismo, y, como era de esperar, "una de las principales razones es su postura ante el Antiguo Testamento" (207). Las siguientes líneas de este texto subrayan otras razones de interés: "El

catarismo ha sido en Europa la última expresión viva de la antigüedad pre-romana... Lo que hace del catarismo una especie de milagro es que se trata de una religión y no de una simple filosofía. Quiero decir que alrededor de Toulouse en el siglo XII el más elevado pensamiento vivía en un medio humano y no sólo en el espíritu de un cierto número de individuos. Pues ésta me parece la única diferencia entre la filosofía y la religión si se trata de una religión no dogmática. Un pensamiento sólo alcanza la plenitud de existencia encarnado en un medio humano y por medio entiendo algo abierto al mundo exterior, que impregna la sociedad, no simplemente un grupo cerrado de discípulos alrededor de un maestro" (208).

La razón más profunda de la aproximación de Weil al catarismo es creer haber encontrado en la cultura cátara una manifestación histórica de vida comunitaria dotada de sentido, capaz de servir de modelo para el mundo actual. Al final de la carta a Roché lo expresa con claridad: "Nunca ha sido tan necesario como actualmente resucitar este tipo de pensamiento. Estamos en una época en que la mayoría de la gente siente confusa, pero vivamente, que lo que se llamaba en el siglo XVIII 'las luces' constituye -incluida la ciencia- un alimento espiritual insuficiente; pero este sentimiento está conduciendo a la humanidad por los peores caminos. Es urgente trasladarse en el pasado a las épocas que fueron favorables a esta forma de vida espiritual de la que es tan sólo un reflejo algo degradado lo más precioso de las ciencias y de las artes" (209). Se trata, pues, de la misma exigencia y de la misma admiración que las indicadas en el recorrido por la historia que realizamos con nuestra autora páginas atrás, cuando situábamos en la occitania medieval la

plasmación real más próxima al ideal weiliano de civilización. La inspiración última procederá siempre de la fuente griega y cristiana, pues la virtud del catarismo reside en que "puede ser mirado como un pitagorismo o un platonismo cristiano" (210).

Buena parte de la doctrina reduce la conexión de Weil con el catarismo a sus simpatías hacia un pueblo destruido violentamente por una cruzada que representa la barbarie y el desarraigo. Desde este punto de vista, la inclinación de la autora hacia el gnosticismo sería tan sólo la derivada de una aproximación a su forma cátara, no por considerarla afín desde la perspectiva filosófica, sino por aparecer como un caso paradigmático de olvido a los vencidos de la historia, un símbolo de riqueza espiritual destruida por la fuerza en su realización temporal y en la memoria histórica. Se daría así en la obra weiliana una "identificación abusiva del catarismo con la civilización occitana" (211), según reza el título de uno de los epígrafes del artículo que A. Birou dedica al tema.

A. Birou en "S. Weil et le catharisme" comenta al respecto: "Se puede lamentar que S. Weil haya parecido confundir o haya querido identificar civilización occitana y catarismo. Se equivocó al atribuir al catarismo lo que es propiamente cultura occitana, compartida entonces por el pueblo cristiano y la Iglesia meridional entera. El catarismo se inculturó en la civilización occitana y no al contrario" (212). Dos puntos resumen la opinión de Birou en este sentido;

"1º Que S. Weil proyecta, con cierta ingenuidad histórica, en toda la edad media occitana

hasta 1209 su ideal de cristianismo platónico o de platonismo cristiano, y

2º que de ésta admira esencialmente algo muy diferente al catarismo: la civilización cristiana de la época románica, con su cultura y su arte de vivir... S. Weil atribuye a los Cátaros el ideal cristiano románico" (213).

No cabe duda en cuanto al acierto de este diagnóstico si leemos con detenimiento los dos artículos de Weil publicados en *Cahiers du Sud* (214). Pero el hecho de que la autora identificara el catarismo con este momento de la historia no significa necesariamente que su relación con lo gnóstico-cataro se limite a su adhesión a la cultura románica, erróneamente confundida con la cultura cátara, ya que, más allá de lo manifestado explícitamente, numerosos elementos parecen apuntar a la existencia en el pensamiento weiliano de una tensión interna en que la gnosis ejerce una fuerza decisiva.

Nadie ha subrayado los aspectos gnósticos en S. Weil con tanta vehemencia como Ch. Moeller, quien continúa la reflexión en la misma línea de Moré y Rouquette (215). La interpretación se condensa en la denuncia de una peligrosa herejía que se encuentra en la raíz de lo más negativo del pensamiento moderno y que alcanza su plena realización en el pensamiento de nuestra autora. La concepción de la creación-decreación es el primer elemento invocado para justificar esta opinión (216); a partir de él muchas otras nociones y pasajes de la obra weiliana son juzgados en este sentido, desde los planteamientos que ya conocemos sobre el Antiguo Testamento o la Iglesia hasta sus lucubraciones sobre los sacramentos, el Padrenuestro, la parábola del hijo pródigo, los hijos



de Noé o toda su reflexión acerca de la necesidad y la providencia impersonal (217).

Frente a esta interpretación, un amplio sector de la literatura sobre nuestra autora aporta una serie de datos también relevantes, y en general un estilo diferente de aproximación a su obra para mostrar que en ella late un pulso personal que no puede trasladarse al universo gnóstico. La creencia en la Encarnación y en el sentido último de la Cruz o las ideas de mediación y arraigo difícilmente pueden integrarse en la visión del mundo proporcionada por la gnosis a juicio, entre otros, de Heidsieck (218), Blech-Lidolf (219) y Birou (220).

Hay que tener en cuenta que estos autores, al igual que los que tildan el pensamiento weiliano de gnóstico, utilizan el término "gnosis", no en su acepción etimológica o filosófica, sino en la del lenguaje de los historiadores de la religión, donde vendría a significar "el conocimiento por antonomasia, que se sustrae al mundo y tiene por objeto propio la 'Divinidad'" (221). Al ligarse, además, el posible gnosticismo de Weil a las formas maniquea y cátara se entra en el ámbito del movimiento gnóstico occidental surgido en el seno del cristianismo, y que aparece en conflicto con él ya en los primeros siglos después de Cristo y a lo largo de la Edad Media. Por consiguiente, la polémica en torno a los rasgos gnósticos de la obra de S. Weil se sitúa en los extremos de una concepción sobre el gnosticismo -la que lo reducía al movimiento gnóstico iniciado en el S.II- superada por la investigación histórico-religiosa contemporánea. Actualmente se aplica el término gnosis a múltiples doctrinas ajenas por completo al cristianismo, desde las tradiciones

"mitológico-metafísicas" (222) orientales como el hinduismo, budismo y taoísmo, hasta algunas corrientes del judaísmo como la Cábala, y en el interior del cristianismo se habla de la pertenencia a la gnosis de las enseñanzas de Clemente de Alejandría, Orígenes, Evagrio o Eckhart.

Precisamente son estas doctrinas las que en muchas ocasiones se invocan para explicar determinadas nociones filosófico-religiosas del pensamiento weiliano. La relación de nuestra autora con Eckhart es evidente en algunos textos en los que ella misma se refiere con admiración al gran maestro de la mística. Asimismo, algunos Padres griegos aparecen aludidos a lo largo de su obra, y diferentes intérpretes han afirmado que las grandes lagunas y contradicciones de S. Weil se hubieran resuelto de haber entrado en contacto con la Iglesia de Oriente; no en vano es citada con entusiasmo por los grandes pensadores ortodoxos de la actualidad (223). Más sorprendente resulta la vinculación frecuentemente establecida entre la autora y la Cábala judía teniendo en cuenta su rechazo visceral del judaísmo, y sin embargo es una vinculación que se apoya también en argumentos convincentes (224). Respecto a la proximidad de algunos rasgos de la obra de Weil y las tradiciones espirituales extremo-orientales que hemos citado sólo podemos advertir de momento que sus páginas están efectivamente plagadas de referencias expresas a todas ellas, reconociéndose la deuda respecto a dicha herencia (225).

Observamos, por consiguiente, que limitar la reflexión a la conexión de la autora con el gnosticismo de tipo cátaro resulta insuficiente y reductivo, por mucho que sea éste el que más se ha

comparado a su ideal platónico-cristiano. La cuestión se plantea, más bien, en los términos de una compleja red de relaciones no asumidas de forma consciente, a las que llega casi intuitivamente, en la espontaneidad del contraste entre la propia experiencia interior y los módulos de pensamiento recibidos que poseía para explicarla. La transcripción de la experiencia en lenguaje filosófico precipita a Simone Weil en un abismo de nociones difíciles de ordenar, que resisten la integración en la lógica de la historia de las ideas, pero en las que subyace, a nivel cada vez más profundo, el original mensaje que quiere comunicar al mundo en momentos de crisis. En este mensaje es en el que nos interesa ahondar para acabar de configurar la aportación de nuestra autora. La mayor o menor presencia de elementos gnósticos podrá ser detectada al abordar las consideraciones de Weil sobre la creación, la relación entre el hombre y Dios, la relación con la naturaleza o sus reflexiones imperecederas en torno a la "malheur" y la atención.

## NOTAS

(1) S. Weil, "Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français", *Essais et combats*, 2, 3, 1938, *EHP*, pp.351-356.

(2) S. Weil, "Le Maroc, ou de la prescription en matière de vol", *Vigilance*, 48-49, 1937, pp.28-29, *EHP*, pp.331-335; "Ces membres palpitants de la patrie", *Vigilance*, 63, 1938, pp.18-19, *EHP*, pp.244-350.

(3) S. Weil, "L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?", *Feuilles libres de la Quinzaine*, 58, 1938, pp.149-151, *EHP*, pp.273-278. "Le sang coule en Tunisie", *Feuilles libres de la Quinzaine*, 33, 1937, pp.75-76, *EHP*, pp.336-338.

(4) S. Weil "La politique de neutralité et l'assistance mutuelle", *EHP*, pp.250-251; "Non-intervention généralisée", *EHP*, pp.252-255; "Qui est coupable des menées antifrançaises?", *EHP*, pp.339-343; "Réflexions sur la conférence de Bouché", *EHP*, pp.279-282.

(5) G. Leroy, "S. Weil et le Front populaire", *C.S.W.*, T.II, n° 1, 1979, pp.27-37; "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de S. Weil", *C.S.W.*, T.VIII, n°3, 1984, pp.219-232; "S. Weil et les problèmes du colonialisme", *C.S.W.*, T.VI, n° 3, 1983, pp.259-274.

(6) S. Weil, "Lettre à Georges Bernanos", *E.H.P.*, p.221.

(7) S. Weil se sitúa entre aquellos que apoyan al Gobierno de la República en España, mientras se oponen contundentemente al régimen soviético; postura que desde la derecha era considerada incongruente o falsa. Esta era asimismo la posición de *Esprit* cf. E. J. Vidal, *Persona y Derecho en el pensamiento de J. Lacroix*, Tesis Doctoral inédita, Vol.I, pp.62-76.

(8) S. Weil, "La politique de neutralité et l'assistance mutuelle", cit, pp.250-251.

(9) S. Weil, "Non-intervention généralisée", cit, pp.254-255.

(10) Ibid, pp.252-253.

(11) G. Leroy, "Sur le pacifisme des écrivains...", cit, p.226; Cf. N. Racine, "Le comité de vigilance (C.V.I.A.)", *Le Mouvement Social*, oct-dic. 1977.

(12) S. Weil, "L'Europe en guerre pour la Tchéslovaquie?", cit., *EHP*, p.274. Para comprender la posición de Weil, hay que tener en cuenta sus constantes críticas, desde tiempo atrás, a las injusticias del Tratado de Versalles, que, como es bien sabido, han sido consideradas determinantes del apoyo de un gran sector del pueblo alemán a Hitler. A este respecto, la autora comenta a G. Bernanos recordando los años del Tratado: "J'avais dix ans lors de traité de Versailles. Jusque-là j'avais été patriote avec toute l'exaltation des enfants en période de guerre. La volonté d'humilier l'ennemi vaincu, qui déborda partout à ce moment (et dans les

années qui suivirent) d'une manière si répugnante, me guérit une fois pour toutes de ce patriotisme naïf. Les humiliations infligées par mon pays me sont plus douloureuses que celles qu'il peut subir", *EHP*, p.224.

(13) S. Weil, "L'Europe en guerre pour la Tchécoslovaquie?", cit, *EHP*, pp.276-277.

(14) S. Weil, "Lettre à Gaston Bergery", *EHP*, p.287.

(15) Cf. M. Winock, *Histoire politique de la Revue "Esprit", 1930-1950*, Paris, Le Seuil, 1975; P. de Senarclens, *Le mouvement "Esprit". 1932-1941*, Lausanne, L'Age d'homme, 1974.

(16) E. Mounier escribe en noviembre de 1938: "Que les democracies opposent menace à menace, force à force, intimidation à chantage. Qu'elles renoncent à la maladie de sous commissions et au vice de non-intervention et se fassent un style d'action foudroyant... qu'elles pratiquent la représaille automatique, tant qu'un autre langage ne sera pas compris... l'énergie seule intimide la violence", cit, por E.J. Vidal, *Persona y Derecho en el Pensamiento de J. Lacroix*, cit. pp.102-103, donde se estudia la posición del grupo de *Esprit* ante los Acuerdos de Munich, la confrontación al respecto entre sus miembros y en general su contribución al panorama político del momento.

(17) Cit. por J. Vicens Vives en *Historia General Moderna, T. II*, Barcelona, Montaner y Simón S.A., novena edición 1974, p.581.

(18) Puede ser interesante recordar muy brevemente las interpretaciones más destacadas de las causas que

provocaron la II Guerra Mundial. Ch. Bettelheim representa la explicación económica del fenómeno, que conduce a ver la guerra como consecuencia del desencadenamiento de la crisis financiera y monetaria de Alemania; P. Renouvin subraya, por el contrario, los motivos políticos del conflicto armado, dada la primacía para el nazismo del prestigio, el poder y la voluntad de dominio de la nación; desde otra perspectiva, G. Bouthoul señala como causa principal de la guerra una "agresividad" de origen demográfico ligada a la idea de "espacio vital". Gran parte de la historiografía es ecléctica respecto a estas interpretaciones, conjugándolas de forma diversa. Para todo ello, hemos consultado, entre otros, el estudio bien documentado de J.B. Duroselle, *Europa de 1815 a nuestros días, vida política y relaciones internacionales*, trad. A. Sallés, Barcelona, Editorial Labor, 4ª ed. 1975, pp.190-215.

(19) G. Leroy, "Sur le pacifisme des écrivains...", cit. p.230.

(20) S. Weil, "Réflexions en vue d'un bilan", *EHP*, pp.296-312.

(21) G. Leroy, "Sur le pacifisme des écrivains...", cit. p.230.

(22) S. Weil, "Réflexions en vue d'un bilan", cit. p.299.

(23) Ibid, pp.301-306.

(24) Ibid, pp.306-308.

(25) Ibid, p.309.

(26) Ibid.

(27) Ibid, p.298.

(28) S. Weil, "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" (2ª parte), *Nouveaux Cahiers*, 53, 1940, pp.14-21, publicado íntegramente en *EHP*, pp.11-60.

(29) Suele hacerse dos tipos de distinciones en el colonialismo: el que diferencia entre un "método germánico" de colonización y un "método latino", y el que diferencia entre colonialismo inglés y francés; en el inglés se cuenta con un modelo, a través de los Dominios y el Commonwealth, para un posible autogobierno de las colonias; en el francés, en cambio, se tiende desde el principio a la "asimilación", ya que la política colonial francesa, centralista y autoritaria, se basa en la superioridad cultural de Francia, incluso después de la Primera Guerra Mundial en que comienza la reorganización del imperio según principios de "asociación".

(30) S. Weil, "Lettre à G. Bergery", cit. p.289.

(31) S. Weil, Fragment, *EHP*, p.314.

(32) Como resume J.B. Duroselle: "Cabe observar que la descolonización, hasta 1962, revistió dos formas esencialmente distintas: una fue la aceptación por parte de la metrópoli de la idea de emancipación. La independencia se logró entonces de modo casi pacífico. Este fue el caso de la mayor parte de las colonias británicas, empezando por la India en 1947. Este fue también el caso del Africa francesa al Sur del Sahara. La otra forma de descolonización fue consecuencia de la negativa opuesta por la metrópoli a la



reivindicación de los nacionalistas indígenas: de ello resultó una fase de hostilidad, pronto interrumpida (Indonesia) o bien larga y cruenta (Indochina, Argelia)", op.cit., p.234.

(33) S. Weil, "Le sang coule en Tunisie", cit, *EHP*, p.338.

(34) S. Weil, "Le maroc ou de la prescription en matière de vol", cit., *EHP*, p.331.

(35) Ibid, pp.332-333.

(36) G. Leroy, "Simone Weil et les problèmes du colonialisme", cit. p.265.

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

(38) S. Weil, "Qui est coupable des menées antifránçaises?", cit. pp.340-341. En el mismo escrito, nuestra autora se refiere a aquellos que provocan los sentimientos antifranceses en los territorios del imperio: "Tous ceux à qu'il est arrivé de traiter un Arabe avec mépris; ceux qui font verser le sang arabe par la police; ceux qui ont opéré et

opèrent l'expropriation progressive des cultivateurs indigènes; ceux qui, colons, industriels, traitent leurs ouvriers comme des bêtes de somme; ceux qui, fonctionnaires, acceptent, réclament qu'on leur verse pour le même travail un tiers de plus qu'à leurs collègues arabes; voilà quels sont ceux qui sèment en territoire africain la haine de la France", pp.339-340.

(39) S. Weil, "Le sang coule en Tunisie", cit, *EHP*, pp.336-337.

(40) G. Lefranc señala algunos rasgos de la política colonial del Frente Popular en *Histoire du Front populaire*, Paris, Payot, 1974, pp.284-307.

(41) Basta recordar las consideraciones del líder socialista J. Jaurés antes de la I Guerra Mundial. Sobre la conexión entre esta posición y el antimilitarismo, así como sobre la ambigua actitud de los social-demócratas, es interesante la obra de M.M. Drachkovitch, *Les socialistes français et allemands et le problème de la guerre*, Ginebra, 1953, Cf. J.B. Duroselle, *Quelques points controversés de l'histoire de l'expansion coloniale*, Bruselas, 1958.

(42) S. Weil, "La sang coule en Tunisie", cit. pp.337-338.

(43) S. Weil, "Qui est coupable des menées antifránçaises?", cit, p.341. La descripción alcanza a otros aspectos de la situación que también conviene conocer: "Que les ouvriers français, mal informés, harrassés, par le travail, ne se préoccupent pas beaucoup de ce qui se passe dans des territoires lointains, c'est assez excusable. Mais depuis des

années ils voient leurs compagnons de travail nord-africains souffrir à leurs cotés plus de souffrances qu'eux-mêmes, subir plus de privations, plus de fatigues, un esclavage plus brutal. Ils savent que ces malheureux sont encore des privilégiés par rapport aux autres maheureux qui, poussés par la faim, ont vainement essayé de venir en France. Le contact a pu s'établir entre travailleurs français et arabes au cours des longues journées d'occupation des usines. Les ouvriers français ont constaté à ce moment-là comment l'Etoile Nord-Africaine les a soutenus; ils l'ont laissé dissoudre sans protester. Ils sont restés indifférents à la condamnation de Messali", Ibid, pp.341-342. A esta organización y a su líder se refiere S. Weil más ampliamente en "Ces membres palpitants de la patrie", cit.

(44) S. Weil "Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français, cit, *EHP*, p.352. La llamada se dirige a la opinión pública no organizada, aunque no se rechaza la posibilidad de que un grupo organizado actúe como "grupo de presión" en el sentido indicado.

(45) S. Weil, Ibid, p.351.

(46) Ibid, p.352.

(47) Ibid, p.353.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

(50) Ibid, p.354.

(51) Ibid, p.355.

(52) Ibid, p.356.

(53) G. Leroy, "S. Weil et les problèmes du colonialisme", cit, p.271.

(54) S. Weil, "Les nouvelles données du problème colonial dans l'Empire français", cit, *EHP*, p.355.

(55) S. Weil, "Lettre a Jean Giraudoux", *EHP*, p.362.

(56) S. Weil, "A propos de la question coloniale, dans ses rapports avec le destin du peuple français", *EHP*, pp.364-378.

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

(58) Para el estudio de la tesis que rebate la reducción del nacionalismo a anticolonialismo y rechaza asimismo la explicación de la problemática del

Tercer Mundo en términos unitarios, nos ha resultado de gran interés la obra de A. D. Smith, *Las teorías del nacionalismo*, trad. Ll. Flaquer, Barcelona, Península, 1976, pp.107-132.

(59) S. Weil, *CO*, pp.15-31.

(60) S. Weil, "Trois lettres à Albertine Thâvenon", *CO*, (Trad. cast. cit.), p.15-16.

(61) *Ibid*, p.19.

(62) *Ibid*, p.22.

(63) S. Weil, "Journal d'usine", *CO*, pp.279-281.

(64) S. Weil, "Journal d'Espagne", *EHP*, pp.209-216.

(65) S. Weil, "Lettre à Georges Bernanos", *EHP*, pp.220-224.

(66) Octavio Paz se refirió a Gide, Orwell, Weil y Bernanos como casos excepcionales de "independencia moral" a este respecto en el Discurso de apertura del Congreso de Intelectuales y artistas celebrado en Valencia en julio de 1987, cincuenta años después del II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas.

(67) S. Weil, "Lettre à Georges Bernanos", cit, *EHP*, p.223.

(68) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", *AD*, pp.35-62; "Lettre à Joë Bousquet", *PSO*, pp.73-84.

(69) S. Weil, "Autobiographie sipirituelle", cit, *AD*, p.43.

(70) Ibid, pp.44-45.

(71) S. Weil, "Lettre à Jöe Bousquet", cit, *PSO*, p.81.

(72) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit, *AD*, pp.42-43.

(73) Ibid, p.43.

(74) Según el propio título de su libro *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op.cit.

(75) F. Castellana, *La discesa di Dio*, op.cit.; J. Kaelin, "Expérience mystique de Simone Weil et Foi Théologique" en *Réponses aux questions de S. Weil*, op.cit., pp.63-87; J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit.; M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)", cit; G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", cit.

(76) F. Castellana comenta al respecto: "L'analisi dell'esperienza di Weil non è facile perché ella sfugge ad ogni possibile inquadramento in una corrente di pensiero o di spiritualità poiché frantuma ogni schema e riemerge sempre più imponente... Esistenzialismo, eccezionalità del suo genio, el non battesimo, l'esperienza mistica, tutto concorre a rendere ancora più singolare e unica la sua vicenda. E, a tutti i livelli, una 'diversa'. Per lei si potrebbe parlare di una 'unicità' alla seconda o terza potenza", S. Weil, *La discesa di Dio*, op.cit., pp.39-40.

(77) El propio F. Castellana proporciona algunas notas distintivas entre mística natural y sobrenatural: "la mística naturale che pur presentando una fenomenologia

simile a quella soprannaturale è però essenzialmente diversa; la prima è vissuta fundamentalmente all'interno del 'é' del místico, che mediante tecniche opportune, cerca di dilatare la coscienza ed è di natura eminentemente intellettuale; la seconda invece vive l'Assoluto come dono e consiste sostanzialmente nella stessa vita di fede vissuta però in modo particolare. Caratteristiche della mistica soprannaturale (esperienza, alleanza, amore, fede, martirio, alterità, ineffabilità, certeza, morte...)", Ibid, pp.41-42. Cf. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, Desclée, 1966.

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

(79) En la "mística de fusión" el místico se disuelve en el objeto encontrado, desapareciendo la dualidad mientras en la "mística de unión" se mantiene la alteridad por crear una relación personal entre sujeto y objeto místicos. Cf. F. Colomer, especialmente su trabajo. "Para una tipología de la experiencia mística"; también el resto de sus estudios sobre la relación entre mística y religión y sobre los rasgos específicos de la mística cristiana: *Carthaginensia*, Vol. II, nº 2, 1986, pp.225-248; "Estética y Religión", *Anales de Filosofía de la Universidad de Murcia*, Vol. I, 1983, pp.29-43 y "Mística y Religión" *Cuadernos de Realidades Sociales*, nº 29-30, 1987, pp.173-199.

(80) Basta recordar el texto de la autora transcrito en el capítulo anterior, en el que con sólo catorce años de edad ya hablaba de la certeza del acceso a la Verdad a través del deseo y la atención. Respecto al rechazo del poder y la experiencia de la "malheur" hemos visto que toda la obra hasta ahora abordada se manifestaba en este sentido.

(81) S. Weil, "Formes de l'Amour implicite de Dieu", AD, p.214.

(82) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p.48.

(83) M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, la malheur)", cit, pp.165-167.

(84) Nietzsche en "La inocencia del devenir" lo manifiesta en los siguientes términos: "Somos brotes de un único árbol, ignorando qué podemos devenir en beneficio del árbol. Más nuestra conciencia nos sugiere que queremos y debemos serlo 'todo', una fantasía de 'yo' y todo 'no-yo'. ¡Dejemos de sentirnos tal yo fantástico!. ¡Aprendamos paso a paso, a 'echar por la borda al presunto individuo!. ¡Descubramos los errores del ego!. ¡Percatemonos del 'egoísmo en cuanto error'!. ¡No le contraponamos en absoluto como término antitético el altruismo!. ¡Sería el amor a los otros presuntos individuos!. ¡Pasemos más allá de 'mí' y 'tí'!. ¡Sintamos cósmicamente!", *Obras completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, T.V, p.647.

(85) F. Colomer se refiere a otros casos de mística fusional, como la denominada "mística psicodélica" producida por alucinógenos, en que la conclusión es la misma: "A la exaltación inmediata de la experiencia



psicodélica sigue una apatía y un desinterés total por la vida y los seres. Huxley lo confiesa abiertamente y ve en ello una manifiesta insuficiencia por la que el camino de la droga no permite alcanzar la plenitud de la contemplación. La transcendencia del tiempo y del espacio conduce, en la mística personal, a un desarrollo de las más altas posibilidades creadoras del hombre. Bergson tuvo una aguda conciencia de ello subrayando la originalidad propia del amor que la experiencia mística verdaderamente religiosa genera: un amor que no es de naturaleza afectiva ni racional sino 'metafísica'. La experiencia psicodélica conduce, sin embargo, a una indiferencia absoluta hacia la historia concreta", "Para una tipología de la experiencia mística", cit, p.230. Cf. A. Huxley, *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, Barcelona, Aedhasa, 1984; R. Daumal, *Les pouvoirs et la parole*, París, Galimard, 1972; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, París, Quadrige/Presses universitaires de France, 1982.

(86) M. Castellana ve en Weil un ejemplo claro de oposición a lo que Bergson califica de "misticismo incompleto", esto es, al "che porta all'inattività e al blocco del divenire, cioè fermarsi per contemplarsi. Al contrario il mistico completo non perde mai di vista l'uomo; l'azione è lo sviluppo e il completamento della contemplazione. Passività e attività, contemplazione e azione sono in relazione reciproca, no occasionale, ma strutturale", op.cit., p.53. Aquí sitúa M. Castellana a nuestra autora como es fácil suponer teniendo en cuenta su itinerario anterior y posterior a su experiencia mística. Para entender en todo su sentido la repercusión en el ámbito práctico de la concepción bergsoniana de la mística y de la "emoción creadora que se difunde

necesariamente, que comunica y arrastra" remitimos a las reflexiones de F.J. de Lucas sobre la serie "Intuición-Elan d'amour-Aspiración-Obligación", en "H. Bergson: la justicia, entre presión social y elan d'amour", *Anuario Filosófico*, Vol.XIII, nº 2, 1980, pp.27-65, especialmente pp.43-44.

(87) G. Bataille, "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", cit, p.801.

(88) M. Castellana, *Mística e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., pp.113-114.

(89) Ibid, p.118.

(90) Cf. G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971.

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

*hombre*, Madrid, Encuentro, trad. M. González, 1983, pp.15 y 71.

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

(93) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit., AD, p.49.

(94) Las consideraciones de Bergson en su obra *Les deux sources de la morale et de la religion* son bien elocuentes en este sentido con afirmaciones como la siguiente: "La religión es al misticismo lo que la divulgación es a la ciencia", op.cit., p.253.

(95) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p.51.

(96) F. Schuon es el autor contemporáneo más representativo de la gnosis propugnando la superioridad de la mística respecto a las diversas religiones y la identificación de todos los místicos,

como puede verse en su obra *De l'unité transcendante des religions*, Paris, Seuil, 1979.

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

(98) Aunque "por un lado, lo que comúnmente se entiende por mística -cognitio Dei (o bien Divini) experimentale- es decir, una vivencia de Dios o de lo divino, no nocional sino existencial, es una dimensión de la fe cristiana en cuanto tal y, por lo tanto, en cierta medida, un atributo de todo creyente...", "Por otro lado, sin embargo, el término 'mística' ha venido a designar en su uso histórico una 'modalidad' concreta de la experiencia cristiana, en la que el elemento 'experiencial' está desarrollado con mucha mayor intensidad que en la común experiencia de fe... El místico cristiano no busca ser místico sino tan sólo cristiano y en el seno del cristianismo el ideal no es el místico sino el santo", Ibid, pp.237-238.

(99) J.M. Perrin señala al respecto: "Quand S. Weil vient me voir en juin 1941, elle me définissait sa position 'au seuil de l'Eglise', le plus près que l'on puisse en être quand on reste dehors. C'était, de sa

part, réelle illusion. Elle était très loin du christianisme et semblait, sur bien des points, fort ignorante", *S. Weil telle que nous l'avons connue*, op.cit., p.49. También G. Thibon comenta: "On a dit et répété qu'elle était au seuil de l'Eglise. C'est vrai. Mais cette proximité même, qui ne voulut jamais devenir intériorité, pose déjà un redoutable problème. Refuser d'entrer quand on est au seuil est le signe d'un profond éloignement intérieur...". La conclusión de Thibon es de gran interés si pensamos en una actitud muy generalizada entre los intérpretes del pensamiento weiliano: "Nous n'avons pas à baptiser, morte, celle qui n'a pas voulu être baptisée vivante", *Ibid*, p.181.

(100) Como afirma rotundamente H.U. Von Balthasar: "El misterio objetivo goza de preeminencia sobre el reflejo experimental subjetivo", *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Edica, 1985, p.333.

(101) S. Weil, "Hésitations devant le baptême", *AD*, p.21.

(102) S. Weil, "Dernier texte", *PSO*, p.149.

(103) En efecto, "Ce n'est pas Prométhée qu'elle rêve de rejoindre en son supplice. Jamais la question ne s'est posée pour elle de l'entrée dans une Eglise, si ce n'est dans l'Eglise catholique. C'est là, au coeur de cette Eglise que le dynamisme intérieur de la grâce, comme son expérience profonde, la poussait", J. Kaelin, "L'Expérience mystique de Simone Weil et la foi théologique", cit, p.75.

(104) S. Weil, cit por G. Thibon, *S. Weil telle que nous l'avons connue*, op.cit., p.76.

(105) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit, AD, pp.45-46.

(106) S. Pétrement describe con detenimiento esta etapa de la vida de nuestra autora en su obra *La vie de S. Weil*, op.cit., T.II, pp.281-414. Cf. J. Cabaud, *L'Expérience vécue de S. Weil*, op.cit., pp.213-308 y G. Fiori, *S. Weil biografia di un pensiero*, op.cit., pp.221-267.

(107) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., pp.78-80.

(108) S. Weil, "Cahiers d'Amérique", CS, p.24.

(109) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p.86-97.

(110) Ibid, p.87.

(111) J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p.88.

(112) Esta obra colectiva fue promovida por Perrin con la intención de reflexionar sobre la anticipación de S. Weil respecto al Concilio Vaticano II, ya que "Le concile Vatican II, en abandonnat la forme d'anathèmes pour ses décisions doctrinales, en prenant cordialement à coeur les besoins des peuples sous-développés et en se plaçant au coeur du monde moderne avec ses aspirations et ses malheurs, avec son universalité et ses angoisses, en voulant montrer l'Eglise du Christ comme l'Eglise des pauvres, répond à bien des questions que Simone posait à l'Eglise catholique", J.M. Perrin, *Réponses aux questions de S. Weil*, op.cit., pp.9-10. No debe olvidarse que tanto

Juan XXIII como Pablo VI han manifestado su admiración por la figura y la obra de S. Weil. Cf. J.M. Perrin, *Mon dialogue avec S. Weil*, op.cit., p.92; à Guitton, *Entretiens avec Paul VI*, París, Fayard, 1967, p.142.

(113) Cf. B. Serboué, "Karl Rahner y los 'cristianos anónimos'", *Selecciones de teología*, nº 99, Vol.25, 1986, pp.197-204. Rahner escribe en su *Tratado fundamental de la fe*: "Quien asume plenamente su ser de hombre (y con mayor razón quien asume el ser de otro), ese ha acogido ya al Hijo del hombre, porque en El Dios acoge al ser humano. Y si en la Escritura leemos que quien ama al prójimo ha cumplido la ley, nos encontramos ante una última verdad, puesto que Dios se ha convertido en este mismo prójimo y porque en todo prójimo se trata siempre de este Ser único, cercano y lejano a la vez, al cual se ha acogido y amado", cit. por Serboué, quien se refiere también a las críticas a esta faceta del pensamiento de Rahner por parte de Von Balthasar y H. de Lubac.

(114) S. Weil,

(115) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit, *AD*, pp.60-61.

(116) *Ibid*, p.56.

(117) *Ibid*, pp.57-58. Al respecto J. Kaelin comenta: "Une double erreur est seulement à éviter. Refuser l'authenticité de l'expérience à cause des formulations maladroites et incompatibles avec la foi. Et, à l'inverse, sous prétexte que L'Expérience ne saurait être mise en doute, accepter sans discernement la théologie en laquelle elle s'est formulée ou qu'elle s'est donnée comme contexte. Car cette

théologie, élaboration rationnelle, est de fait conditionnée par une mentalité, des conceptions, une philosophie même, que l'événement spirituel n'a pas forcément remises en question", "L'expérience mystique de S. Weil et la foi théologique", cit, pp.85-86.

(118) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit., *AD*, pp.58-59.

(119) S. Weil, *AD*, pp.248-249.

(120) S. Weil, "Hésitations devant le baptême", cit, *AD*, pp.18-19.

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

(122) S. Weil, "Autobiographie spirituelle", cit, *AD*, pp.52-53.

(123) "L'Illiade ou le poème de la force", *SG*, pp.11-42; "Israël et les Gentils", *PSO*, pp.47-62; "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", *EHP*, pp.75-84; "L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique", *EHP*, pp.66-74; *Lettre à un religieux*,



op.cit.; "Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne", *AD*, pp.229-246.

(124) G. Thibon, *Entre el amor y la muerte*, trad. J.M. Carrascal, Madrid, Rialp, 1977, pp.120-122. A. Birou señala igualmente como el gran error del pensamiento de Weil la separación del Bien y el Mal en los acontecimientos históricos, Cf. "Comment 'lire' S. Weil?", *C.S.W.*, T.IV, nº 4, 1981, pp.201-212.

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

(126) *Ibid*, pp.219-232. B. Casper se refiere a la búsqueda por parte de Weil de lo que califica de "Historia de la compasión" en "Le temps sauvé. Réflexions sur le compréhension du temps chez S. Weil", *C.S.W.*, T.VIII, nº 3, 1985, pp.240-252.

(127) *Ibid*, pp.226-227.

(128) Ph. Gauthier, "S. Weil et la Grèce antique", *Commentaire*, nº 10, 1980, pp.249-250.

(129) *Ibid*, p.250.

(130) E. Gabellieri, "Le sens de l'historicité chez S. Weil", *C.S.W.*, T.VIII, nº 3, 1985, pp.271-272.

(131) E. Gabellieri, "Psychologie du 'Gros Animal' et philosophie de la barbarie chez S. Weil", *C.S.W.*, T.IX, n° 3, 1986, p.260.

(132) S. Weil, "L'Illiade ou le poème de la force", cit, *S.G.*, pp.40-41.

(133) S. Weil, "A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français", cit, *EHP*, pp.371-373.

(134) Ibid, p.373.

(135) S. Weil, "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", cit, *EHP*, p.78.

(136) Ibid, p.79.

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

(138) S. Weil, *Raíces del Existir*, op.cit., p.149.

(139) S. Weil, "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", cit, *EHP*, p.78. En "Formes de l'amour implicite de Dieu" manifiesta en el mismo sentido: "La Renaissance a cru renouer les liens spirituels avec l'Antiquité par-dessus le christianisme... Elle n'a pas retrouvé le contact avec la beauté du monde. Aux XI et XII siècles il y avait eu le début d'une renaissance qu'aurait été le vrai si elle avait pu porter des fruits; elle commençait à germer notamment dans le Languedoc... D'ailleurs, l'esprit occitanien mit sa marque en Italie et n'a peut-être pas été

étranger à l'inspiration franciscaine", *AD*, pp.150-151.

(140) S. Weil, *Raíces del existir*, op.cit., p.229.

(141) Ibid, pp.228-229.

(142) S. Weil, *EHP*, p.108.

(143) S. Weil, "L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique", *EHP*, p.74.

(144) S. Weil, *EHP*, p.116.

(145) S. Weil, "en quoi consiste l'inspiration occitanienne?", cit, *EHP*, p.75.

(146) S. Weil, "Dieu dans Platon", *SG*, p.79.

(147) Ibid, p.72. La autora muestra en otro fragmento de su obra: "L'idée athée par excellence est l'idée de progrès, qui est la négation de la preuve ontologique expérimentale, car elle implique que le mediocre peut de lui-même produire le meilleur", *PG*, p.174, Cf. M.M. Davy, *Simone Weil*, Paris, Editions Universitaires, 1961, p.73; E. Gabellieri, "Le sens de l'historicité chez S. Weil", cit., pp.268-269.

(148) S. Weil, "Fragments (Londres, 1943)", *OL*, p.209.

(149) Ibid, pp.209-210.

(150) Cf. A. Peduzzi, "S. Weil et Héraclite", *C.S.W.*, T.VIII, nº 1, 1985, pp.13-24. Son especialmente interesantes las siguientes observaciones: "L'attitude antidialectique de S. Weil n'est pas dirigée seulement

contre le matérialisme auquel aboutit Marx, mais aussi contre l'aspect 'exhaustif' de la dialectique réelle (le système chez Hegel). Elle conçoit celui-ci comme réduction au domaine de l'histoire à exclusion du surnaturel (une histoire interprétée d'une manière positiviste comme processus vers le bien), en d'autres termes, elle critique toute forme de pensée dialectique en tant qu'"unidimensionnelle"... La dialectique est donc le panthéisme même, à savoir l'anéantissement de la 'distance entre la nécessité et le bien'... Si on pose sur le même plan la nécessité et le bien, c'est-à-dire si on essaie de trouver un sens historique immanent au réel, on obtient du 'panthéisme', cette religion de la matière (de l'esprit chez Hegel) qui est reprochée à Marx", p.19.

(151) S. Weil, "Y a-t-il une doctrine marxiste?", cit, *OL*, pp.232-233.

(152) *Ibid*, pp.249-250.

(153) Cf. A. Birou, "L'analyse critique de la pensée de K. Marx chez S. Weil", donde señala: "S. Weil critique Marx esencialmente a partir de la 'lectura' que ella hace de Platon", cit., p.33; Ph. Gauthier muestra cómo la experiencia de "malheur" en el año de trabajo en la fábrica, "le hace descubrir simultáneamente l'entendimiento de la miseria humana y los acercamientos de l'amour divin; elle le fait donc relire l'Iliade, Sophocle et Platon d'un oeil nouveau, ou pour mieux dire d'un coeur nouveau", "S. Weil et la Grèce antique", cit., p.246.

(154) A. del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit, pp.143-146. Según del Noce: "Se questa critica weiliana del marxismo venisse portata a

sviluppo integrale, si arriverebbe probabilmente pure definire l'opposizione fra il platonico Vico ed Hegel e Marx, e il senso della presente attualità del pensiero vichiano", p.145.

(155) M. Castellana, *Mistica e rivoluzione in S. Weil*, op.cit., p.98.

(156) Ibid, p.101.

(157) S. Weil, C.II, p.164.

(158) M. Castellana, *Mistica e rivoluzione en S. Weil*, op.cit., p.71.

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

(160) D. Raper, "Les modèles de religion et la notion de vérité", en *S. Weil. Philosophe, historienne et mystique*, op.cit., p.62. Entre otros muchos puede citarse este fragmento de Weil: "Les choses créées ont pour essence d'être des intermédiaires. Elles sont des intermédiaires les unes vers les autres, et cela n'a

pas de fin. Elles sont des intermédiaires vers Dieu.  
Les éprouver comme telles", *SG*, pp.146-147.

(161) S. Weil, *C.I.*, p.278.

(162) P. Little, "Le refus de l'idolatrie dans  
l'oeuvre de S. Weil", *C.S.W.*, T.II, n° 4, 1979,  
p.200.

(163) *Ibid*, pp.201-205.

(164) *Ibid*, p. 205.

(165) J. Daniélou, "Hellénisme, judaïsme,  
christianisme" en *Réponses aux questions de S. Weil*,  
*op.cit.*, pp.35-36.

(166) A. del Noce, "S. Weil interprete del mondo di  
oggi", *cit*, pp.140-141.

(167) S. Weil, *LR*, p.50.

(168) P. Giniewski, *S. Weil ou la haine de soi*,  
*op.cit.*, p.130.

(169) *Ibid*.

(170) J. Rivière, *La ruine du monde antique*, Paris,  
1902, *cit.* por Giniewski, *op.cit.*, pp.133-134.

(171) P. Giniewski, *op.cit.*, p.134. Cf. *Le néo-  
judaïsme*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966.

(172) S. Weil, Cf. M. Broc'lapeyre, "Les Hébreux" en *S. Weil, Philosophe, historienne et mystique*, op.cit., pp.129-131.

(173) S. Weil, CS, pp.63-64.

(174) S. Weil, C III, p.222.

(175) P. Giniewski, op.cit., pp.185-188. Por su parte, M. Buber subraya el desconocimiento de Weil especialmente de la doctrina hasídica, aunque en general "ne connaît ni l'antique religion d'Israël, ni ses cheminements ultérieurs, c'est-à-dire le déploiement de sa tendance fondamentale dans des conditions historiques nouvelles", "Bergson et S. Weil devant Israël", *C.S.W.*, T.VI, nº 1, 1983, p.54. También R. Girard se refiere a este desconocimiento afirmando que es consecuencia de la formación recibida por la autora de sus maestros helenistas que caen en la especie de horror sagrado respecto al texto bíblico característica generalizada en todo el pensamiento moderno. Cf. *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p.268.

(176) E. Lévinas, "S. Weil contre la Bible", *Evidences*, nº 24, 1952, reproducido en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, p.162. En la entrevista de 1981 que incluye la obra de S. Molka, *Lire Lévinas*, Cerf. 1984, Levinas se muestra más receptivo respecto al pensamiento weiliano al menos en cuanto a su rechazo del "yo triunfante", p.110.

(177) R. Kühn, "L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image", *C.S.W.*, T.III, nº 2, 1980, p.131.

(178) Ibid. Sobre este aspecto fundamental ha reflexionado E. Lévinas, que critica en términos radicales la postura de la autora: "L'Eglise demeure fidèle à une profonde tendance juive quand elle cherche l'émancipation religieuse de l'homme en 'imposant', comme s'en plaint S. Weil, les Ecritures juives partout'. Tout parole est déracinement. Toute institution raisonnable est déracinement. La constitution d'une véritable société est un déracinement -le terme d'une existence où le 'chez soi' est absolu, où tout vient de l'intérieur. Le paganisme c'est l'enracinement, presque au sens étymologique du terme. L'avènement de l'écriture, n'est pas la subordination de l'esprit à une lettre, mais la substitution de la lettre au sol. L'esprit est libre dans la lettre et il est enchaîné dans la racine. C'est sur le sol aride du désert où rien ne se fixe, que le vrai esprit descendit dans un texte pour s'accomplir universellement", "S. Weil contre la Bible", cit, p.165.

(179) R. Kühn, "L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image", cit, pp.131-132.

(180) Ibid, p.132.

(181) Ibid, 135.

(182) S. Weil, *LR*, pp.30-31.

(183) J. Daniélou, "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit, p.26.

(184) Ibid, pp.23-24.

(185) Ibid, pp.22-23.



(186) Cf. M. Narcy, "Ce qu'il y a de platonicien chez S. Weil", *C.S.W.T.V*, n° 4, 1982, pp.250-267.

(187) Cf. P. Savinel, "S. Weil et l'hellénisme", *Bulletin de l'Association G. Budé*, n° 1, 1960, pp.122-144; A. Peduzzi, "I Greci di S. Weil", *ACME*, Vol.XXXIX, III, 1986, pp.49-65.

(188) S. Weil, *LR*, p.20.

(189) Ibid, p.18.

(190) J. Daniélou, "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit, pp.29-30.

(191) S. Weil, *LR*, pp.27-28.

(192) Cf. Ibid, pp.26-27.

(193) Ibid, p.25.

(194) Ibid, p.29.

(195) Ibid, p.21 .

(196) Ibid, pp.29-30.

(197) J. Daniélou, "Hellénisme, judaïsme, christianisme", cit, pp.33-34.

(198) R. Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", cit, pp.359-360.

(199) S. Weil, "Israël et les gentils", *PSQ*, p.47.

(200) Ch. Moeller, "S. Weil y la incredulidad de los creyentes" en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, op.cit., p.327.

(201) Ibid, p.307.

(202) Ibid, p.308. Moeller comenta al respecto: "La vida de Simone Weil se expresa totalmente en esta frase que escribió a G. Thibon 'Nunca he podido resignarme al hecho de que todos los seres humanos distintos de mí no estén completamente preservados de toda posibilidad de desgracia'. Esta frase, admirable porque ha sido vivida, permite decir que la existencia de S. Weil se desarrolló toda entera en el plano que Pascal llamaba 'el orden de la caridad'".

(203) Ibid, p.315.

(204) A. del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit, p.153.

(205) Ibid. del Noce afirma además: "In realtà, il suo quietismo, logicamente svolto, avrebbe dovuto condurla a una forma di spinozismo, dunque a una nova negazione del soprannaturale. Un approfondimento completo di questo punto porterebbe a dimostrare come lo gnosticismo non possa venir considerato che come un momento del suo pensiero", p.153.

(206) S. Weil, *PSO*, pp.62-67. Esta carta fue publicada en *Cahiers d'études cathares* en dos ocasiones: en el nº 2 de 1949 y en el nº 19 de 1954. La autora escribió otra carta a Roché en la que se refiere a la necesidad de editar los textos cátaros originales que ella había comenzado a conocer a través del artículo de Roché "Les Cathares et l'Amour spirituel", *C.S.W.*, T.I, nº

3, 1978, pp.3-5. Cf. D. Roché, "Philosophie platonicienne des gnostiques, des manichéens et des cathares" en AA.VV., *Les Cathares*, Paris, Ed. de Delphes, pp.410-448. J. Riaud cita la obra de Roché de 1937 titulada *Le Catharisme. Son développement dans le Midi de la France et les Croisades contre les Albigeois*, Cf. "S. Weil et les Cathares", *C.S.W.*, T.VI, nº 2, 1983, p.107.

(207) S. Weil, *PSO*, p.63.

(208) *Ibid*, pp.64-65.

(209) *Ibid*, p.66.

(210) *Ibid*.

(211) A. Birou, "S. Weil et le Catharisme", *C.S.W.*, T.6, nº 4, 1983, p.341.

(212) *Ibid*, pp.342-343.

(213) *Ibid*, 343.

(214) "L'agonie d'une civilisation vue à travers un poème épique" y "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", *EHP*, pp.66-74 y 74-84.

(215) Cf. M. Moré, "La pensée religieuse de Simone Weil", *Dieu Vivant*, nº 17, 1950, pp.47-54; R. Rouquette, "Mystère de Simone Weil", *études*, 1951, pp.104-106.

(216) Para Moeller, "el error fundamental de S. Weil es el mismo que vicia todos los sistemas gnósticos: si la creación es un error, es preciso que desaparezca.

Hacer que recaiga sobre la creación, en sentido metafísico, la maldición que sólo se pronuncia contra el pecado, es el error fundamental secretamente escondido en el corazón de todos los dualismos y de todos los monismos. Lo que pretenden estas doctrinas perversas es 'que el hombre no exista'", cit, p.332.

(217) Sobre la opinión de Moeller respecto a la posición weiliana ante el Antiguo Testamento puede verse su artículo "S. Weil et l'Ancien Testament", *Cahiers Sioniens*, junio 1952. Sobre el resto de aspectos basta con recordar estas frases del autor: "Los historiadores habrán reconocido el clásico comentario maniqueo de la parábola del hijo pródigo"; "El texto sobre Noé y Cam (AD, pp.223-236) es puro catarismo... La doctrina de S. Weil sobre los sacramentos recoge la doctrina cátara del 'consolamentum' reservada a los espirituales. La práctica exclusiva de la recitación del Paternoster es igualmente costumbre cátara... El horror de S. Weil frente a la Iglesia, el 'gran animal', no es más que la doctrina cátara que opone a Roma una 'iglesia espiritual'", "S. Weil y la incredulidad de los creyentes", cit., pp.335-343.

(218) Cf. F. Heidsieck, "Dialectique ascendante et dialectique descendante" en AA.VV., *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op.cit., pp.259-266; "Platon, maître et témoin de la connaissance surnaturelle", *C.S.W.*, T.V, nº 4, 1982, pp.241-249.

(219) L. Blech-Lidolf en "S. Weil et le Gnosticisme" escribe: "Alors que les premiers (les gnostiques) ont une attitude de fuite devant le réel et le concret et se réfugient dans l'intemporel, S. Weil, elle, a choisi

l'enracinement qui est d'abord obéissance", C.S.W., T.VI, nº 2, p.166.

(220) A. Birou resume en dos aspectos la distancia que separa a Weil del gnosticismo: en su diferente concepción sobre el Bien y el Mal que no es dualista y en sus afirmaciones sobre Cristo. Respecto al primer aspecto señala: "Il y a pour elle un Bien suprême identifié à Dieu, qui est seul transcendent et supérieur au bien et au mal de la création; à ses yeux, le monde matériel n'est pas mauvais en soi et le mal lui-même n'est ni absolu, ni irrémédiable". Sobre el segundo leemos: "Ce que S. Weil dit du Christ, tout au long des quatre ou cinq derniers années de sa vie, est totalement opposé à cette mythisation gnostique. Le Christ historique et la Croix du Christ sont, pour elle, au contraire, la seule clef de la véritable connaissance (gnose)", "S. Weil et le Catharisme", cit, p.344.

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

(222) Siguiendo la definición de G. Vallin en su ilustrativa obra *Voie de gnose et voie d'amour*, Sisteron, Editions Présence, 1980.

(223) M. M. Davy ha subrayado especialmente la coincidencia de S. Weil con los Padres griegos de los primeros siglos, *S. Weil, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, op.cit. Sobre la relación de la autora y la ortodoxia puede verse el artículo de G. Charot, "Note sur quelques points de rapprochement possible entre S. Weil et l'ortodoxie", *C.S.W.*, T.V, nº 2, 1982 y los interesantes trabajos de B. Farron-Landry como los titulados: "Détachement, renoncement et origine du mal selon S. Weil", *C.S.W.*, T.V, nº 3 y nº 4, 1982, y "Remarques sur la lumière 'incrée' et le malheur dans l'ascèse weilienne", T.IV, nº 4, 1981.

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

(225) Sobre este tema revisten un especial interés los siguientes estudios: D. Raper, "L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez S. Weil" en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op.cit., pp.93-101; R. Prévost, "Réflexions sur l'interprétation weilienne des conceptions chrétienne et hindouiste de la Trinité", *C.S.W.*, T.V, nº 2, 1982; L. Kapani, "S. Weil, lectrice des Upanisad Védiques et de la Bhagavad-Gita: l'action sans désir et le désir

sans objet", C.S.W., T.V, nº 2, 1982; D. Minton, "S. Weil et les conceptions indiennes de l'ordre du monde", C.S.W., T.V, nº 2, 1982 y M. E. Colin, "Chemin de Vérité et Voie orientale", C.S.W., T.VII, nº 4, 1985.

**CAPITULO CUARTO: NOCIONES ANTROPOLOGICAS Y PROYECTO  
SOCIO-POLITICO.**



## CAPITULO CUARTO

### NOCIONES ANTROPOLOGICAS Y PROYECTO SOCIO-POLITICO.

#### I. INTRODUCCION.

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

La idea de mediación es sin duda la idea central sobre la que Weil construye el edificio conceptual de su "pensamiento maduro", expresión con la que suele definirse según vimos el sector de su obra posterior a 1939. Los conceptos que a continuación analizaremos, como los de "atención", "malheur", "arraigo" u "obligación", derivan, en efecto, de la oposición mediación-idolatría sobre la que hemos reflexionado en las páginas precedentes. En esta oposición se hace patente la exigencia de inserción en la realidad pero en una realidad capaz de servir de puente para el contacto con el Bien que es irreductible a toda realidad, y de ahí que para Weil sea ineludible su búsqueda a través de las diferentes culturas y expresiones simbólicas, con la conciencia de que se trata siempre de un proceso abierto, susceptible de "múltiples lecturas", ninguna de ellas estable y definitiva.

La oposición mediación-idolatría, convertida en el eje de los últimos escritos de S. Weil, da buena cuenta de la imposibilidad de separar en ellos el plano "metafísico-religioso" del plano socio-político; separación en la que radica a su juicio la crisis de la época, sólo superable por una "encarnación" real del cristianismo, que exige cambios radicales en todos los órdenes. P. Rolland ha puesto un énfasis especial en este punto, por lo que nos servimos de sus reflexiones como introducción a este último capítulo de nuestro estudio en que analizaremos las nociones que vertebran la filosofía weiliana hasta la muerte de la autora en 1943.

Rolland aborda la relación política-religión en dos de sus artículos sobre la obra de S. Weil: "Approche politique de 'L'Enracinement'" y "Religion

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

Lo que se trata de evitar estableciendo una adecuada relación entre religión y política, o más propiamente entre lo sagrado y lo profano, es la idolatría en sus diversas formas, tanto allí donde "el poder se diviniza" como donde "la religión toma el poder" (3). En el primer supuesto se encontraría para Weil Roma o la Alemania nazi y en el segundo Israel o la Inquisición. Pero además de los casos históricos más patentes de idolatría, en que la política se convierte en religión o la religión en política, la modernidad representa en general un planteamiento

erróneo de los términos en conflicto pues se desconoce "la función propia de la religión, que consiste en impregnar de luz toda la vida profana, pública y privada, sin dominarla nunca de ningún modo" (4).

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

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

que destruyó la civilización románica llevó más tarde como reacción al humanismo que no se equivocó al pensar que la verdad, la belleza, la libertad y la igualdad tienen un valor infinito, sino al creer que el hombre puede conseguirlos sin la gracia" (8).

En la conclusión al artículo "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", donde se recogen las citadas afirmaciones, S. Weil se pregunta si es inevitable continuar indefinidamente esta "oscilación monótona" que va "del clericalismo al laicismo", o si es posible un reencuentro del punto de equilibrio; parece que la solución debe pasar en todo caso por la "contemplación de la belleza", en torno a la que giraban las culturas ejemplares del pasado (9). Después de todo lo visto en el capítulo anterior no puede sorprender desde luego cuanto podamos decir sobre la coimplicación entre lo sagrado y lo bello, pero es un aspecto en el que todavía debemos profundizar.

Aunque las ideas de S. Weil sobre la belleza serán retomadas más adelante, de modo especial cuando analicemos sus escritos sobre las diversas perspectivas científicas, parece necesario reproducir ahora un texto fundamental en el que la alusión al papel de la belleza armoniza el primado de la mística y su intento de proyectarlo en el cambio social. Además, de por este motivo, globalmente el ensayo de 1943 "Cette guerre est une guerre de religions" es un marco referencial insustituible para situar las nociones weilianas que abordaremos en adelante, las cuales pretenden esbozar vías para acabar con la "oscilación monótona" a que nos acabamos de referir. La autora enuncia el siguiente punto de partida: "lo que hace que el hombre no pueda evitar el problema

religioso es que la oposición del bien y del mal es para él una carga intolerable; la moral es algo donde no se puede respirar" (10).

Tras analizar el "método irreligioso" -que niega la oposición bien-mal- y el "método idolátrico" -que identifica un bien relativo como bien absoluto- Weil se detiene a considerar la única solución que desde su punto de vista es liberadora para el hombre: "el tercer método que es la mística". En efecto, "la mística es el paso más allá de la esfera en que el bien y el mal se oponen, y ello por la unión del alma con el bien absoluto: el bien absoluto es distinto al bien que es contrario o correlativo del mal, aunque sea su modelo y su principio" (11). Son aspectos del pensamiento weiliano que ya conocemos; nos interesan de forma particular los párrafos siguientes: "La naturaleza misma de este paso impide que se puede esperar verlo realizado por todo un pueblo. Pero la vida entera de un pueblo puede estar impregnada por una religión que esté por completo orientada hacia la mística. Sólo esta orientación distingue la religión de la idolatría. La escuela sociológica francesa tiene casi razón en su explicación social de la religión. Le falta algo infinitamente pequeño para que tenga razón. Sólo este infinitamente pequeño es el grano de mostaza, la perla en el campo, la levadura en la masa, la sal en el alimento. Este infinitamente pequeño es Dios, es decir infinitamente más que todo" (12).

La referencia a este "infinitamente pequeño" será constante a partir de ahora, sobre todo en los escritos de Londres en 1943, incluido por supuesto *L'Enracinement*, que son sin embargo los más centrados en la temática socio-política. La conexión entre mística y realidad social a través de la belleza queda

plasmada en estas líneas: "En la vida de un pueblo como en la vida de un alma se trata sólo de poner este infinitamente pequeño en el centro. Todo lo que no está en contacto directo debe estar como impregnado por mediación de la belleza. Es lo que estuvo a punto de realizar la edad media románica, este período prodigioso en el que cotidianamente los ojos y los oídos de los hombres estaban colmados de belleza perfectamente simple y pura" (13).

Después de leer todas estas consideraciones la novedad y la complejidad de la relación religión-política establecida por nuestra autora se hacen todavía más patentes que al principio. Volviendo otra vez a la interpretación de P. Rolland parece justificado afirmar que S. Weil lamenta que "el conjunto de una sociedad o de una cultura dada no se reconozca en un Sentido principal del que se deriven las significaciones particulares. Sólo hay un agregado de sentidos particulares sin coordinación ni jerarquía, entre los cuales el hombre 'bricole' la significación individual de su existencia, de su inserción en el mundo. Cuando la cultura de una sociedad estalla, el sentido se privatiza, es decir, sólo está sometido al arbitrio de las elecciones individuales. S. Weil critica así el hecho de que la religión se convierta en un asunto privado" (14). Como la religión, la ética y la estética se privatizan desvalorizándose correlativamente: la justicia, la verdad, el bien y la belleza, faltos de objetividad desde la óptica moderna, quedan relegados a un segundo plano en un proceso que la autora explica como proceso de escisión y sectorialización de la racionalidad, por el que el hombre parece renunciar a la aspiración a la unidad en la búsqueda del sentido.

Rolland describe las consecuencias para nuestra autora de esta desvertebración y privatización del sentido: "convertido en la única exterioridad que permite a los individuos afirmar algo que sea común a la totalidad de la sociedad, el Estado se impone como único objeto de fidelidad" (15); "en la sociedad secular moderna, la política llega a ser el único lugar público y colectivo en que una sociedad expresa su búsqueda de una (o de la) verdad social e histórica" (16). Aunque requerirían muchas matizaciones todas estas afirmaciones, no cabe duda de que insinúan aspectos sustantivos de la concepción weiliana de los que nos ocuparemos posteriormente: "la oposición privado-público, que funda todo el sistema jurídico de la libertad de conciencia y de la tolerancia laica es objeto en S. Weil de una reevaluación, muy particularmente en materia religiosa... Porque la religión es fundante debe poner de relieve cosas públicas que, en la sociedad moderna y secular, son las únicas obligatorias. S. Weil no pone en cuestión el principio de tolerancia y de libertad de conciencia; lo que pone en cuestión es una 'laicidad' demasiado racionalista que no quiere ver lo que la religión puede decir sobre la sociedad" (17).

La privatización de la religión se hace mucho más compleja desde la perspectiva weiliana cuando se comprueba que es un hecho admitido e incluso favorecido por los propios creyentes y de ahí que el cristianismo se haya quedado en un asunto del "domingo por la mañana" para una minoría que carece de cohesión interior porque sus convicciones no conllevan exigencias en los asuntos públicos. La autora escribe: "la noción de ortodoxia, al separar rigurosamente el terreno relativo al bien de las almas, que es el de una sumisión incondicionada del pensamiento a una



autoridad exterior, y el terreno relativo a las cosas llamadas profanas, en el que la inteligencia es libre, hace imposible la penetración mutua de lo religioso y lo profano" (18). El absurdo para Weil de la distinción "en tanto que cristiano", "en tanto que hombre" radica aquí, pues "el punto de vista cristiano, o bien no tiene ningún sentido, o bien pretende abarcar todas las cosas de este mundo y del otro" (19).

Ya vimos al hablar de la posición de Weil ante la Iglesia que la sumisión incondicionada del pensamiento a la autoridad le parecía absolutamente opresiva y tan absurda como la ignorancia de que la vida religiosa es de por sí una experiencia totalizadora. Sólo desde estos dos presupuestos, y la novedad es concebirlos conjuntamente, la religión puede tener una función crítica liberadora. Así a juicio de nuestra autora, según explica de forma muy acertada P. Rolland, "El cristianismo auténtico juega el papel de una doble purificación de lo político y de la religión, a través de una crítica radical de la representación clásica de Dios y del poder. La concepción de la no-acción y de la ausencia de Dios aquí abajo es directamente política a través de la crítica de todas las representaciones y justificaciones del poder. En efecto, si Dios se ha retirado del mundo que él ha creado, si sólo regresa a él bajo la fórmula del Pobre, ningún poder, religioso o político, puede estabilizar o fijar su propia legitimidad y su propia representación en la de Dios" (20). Con palabras de S. Weil observamos que "la cristiandad se ha hecho totalitaria, conquistadora y exterminadora porque no ha desarrollado la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo" (21).

Por tanto, parece justificada la necesidad del estudio de la relación Dios-hombre-naturaleza sobre la base de las ideas de ausencia y no-acción que remiten a las nociones antropológicas a través de las cuales se estructura la filosofía weiliana de madurez. Sin este estudio, al que consagraremos una atención pormenorizada, no sería posible comprender las aportaciones de la autora más directamente conectadas con el plano socio-político según parece deducir de lo que llevamos expuesto. El análisis de la "matefísica religiosa" de S. Weil tratará de poner al descubierto una serie de intuiciones de gran originalidad que han sido consideradas lo más valioso de su pensamiento.

Por el contrario, las consecuencias prácticas que Weil deriva de su reflexión filosófica no pueden dejar de decepcionar al lector si se tiene en cuenta que al profundizar en la fundamentación se van insinuando posibilidades de desarrollo, en los ámbitos social, político y jurídico, que no reciben la respuesta esperada. Se ha hablado en este sentido de que la obra weiliana es una obra inacabada, en buena medida a causa de la muerte temprana de la autora, pero también porque ella misma queda atrapada en sus callejones sin salida o, al menos, en laberintos de difícil solución. Su crítica al "clericalismo" y al "laicismo", o su filosofía de la renuncia y del arraigo, que pasamos a abordar, en cuanto tratan de purificar lo religioso y lo político y de proponer una articulación armónica de ambas dimensiones, apuntan e integran problemas tan complejos que deben permanecer necesariamente abiertos a la búsqueda de otras búsquedas guiadas por la misma inquietud.

## II. HACIA UNA FILOSOFIA DE LA RENUNCIA.

### 1. Elementos básicos.

#### 1) La precariedad del discurso sobre el Absoluto.

Todo lo que acabamos de señalar apoya la tesis de que la comprensión del mensaje de nuestra autora sólo es posible si abordamos las nociones fundamentales que estructuran lo que Veto define como "la metafísica religiosa de S. Weil". A pesar de este calificativo comúnmente aceptado por la importancia de la obra de Veto así titulada, se trata como hemos apuntado de una contribución teológica y antropológica sumamente original que ataca en sus propias raíces a la concepción occidental de la metafísica y de la religión, por partir de una idea del Absoluto muy alejada de los hábitos de pensamiento con que Weil pudo encontrarse. Correlativamente, la antropología weilina aparece como el extremo opuesto del subjetivismo moderno, exarcebando al final de su itinerario, en la idea de decreación, la radicalidad con que afronta desde el principio los problemas humanos.

Además de la obra de Veto, numerosos estudios se aproximan a estas ideas de la autora, coincidiendo en las dificultades que plantea su interpretación, pero atisbando en esta dimensión del pensamiento

weiliano la clave para una auténtica comprensión de su significado y alcance. De entre estos estudios el de E. Przywara, "E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie" resulta particularmente valioso para introducirnos en la magnitud de la distancia que separa "la metafísica religiosa" de Weil de las concepciones metafísicas, teológicas o antropológicas dominantes en nuestro ámbito cultural. De tal distancia da buena cuenta el recurso a la paradoja de un "ateísmo cristiano" para identificar el punto de vista de la autora. A partir de aquí todos los esfuerzos se destinan a intentar explicar una visión de la realidad en la que la relación Dios-hombre-naturaleza gira alrededor de una complicada articulación de los términos presencia-ausencia, ser-existencia o bien-fuerza.

Según Przywara, frente a las filosofías existencialistas, en las que permanece un "idealismo esencial" en el seno del "realismo existencial", S. Weil es "la única que despoja la existencia real de todo 'idealismo progresivo'. La existencia en la materia -"malheur" y vacío- no recibe su 'dinámica' interna del idealismo, sino que esta existencia, absolutamente reducida a sí misma, se basta para ser su propia dinámica, que no es 'progresiva' sino por decirlo así 'degresiva', pues no anima 'al hombre de la subida', más bien hace vivir con el 'Dios de la caída', y sólo tiene por ideal este 'con' y un ideal escondido, ideal de 'vacuidad' de 'sometimiento' de 'anonadación' y de una muerte que sea una crucifixión... La paradoja de un 'materialismo cristiano' o de un 'ateísmo cristiano' toma forma con la existencia en la materia de malheur y de vacío, con una existencia en la que el Dios 'ausente' es el único Dios verdaderamente 'presente'; es por ello por lo que

en la corriente contemporánea S. Weil es, frente al materialismo dialéctico ateo, la presencia auténticamente cristiana" (22).

Nada de lo dicho puede extrañar conociendo las reflexiones weilianas acerca del judaísmo, la historia oficial o la mediación dialéctica. Como hemos ido viendo a lo largo de nuestro estudio, el intento de compatibilizar el "antihistoricismo" y el "anticlericalismo" heredados de Alain con la presencia de lo sobrenatural, preparada por su convicción sobre el acceso a la Verdad a través de la atención y su apertura al otro y realizada en la experiencia mística, conduce a una crítica de toda forma de pensamiento y acción que venga presidida por la confusión entre Bien y poder, por la ignorancia de la distancia que separa la esencia de lo necesario de la esencia del Bien. El Bien auténtico es de origen sobrenatural y es único; según recuerda R. Rees, "el politeísmo para S. Weil consiste en creer que 'hay muchos bienes distintos y mutuamente independientes', que cada uno puede ser buscado por sí mismo: el arte por el arte, la verdad por la verdad, la moral por la moral y así sucesivamente" (23). Volviendo a nuestras consideraciones anteriores, frente a todas las formas de idolatría, la certeza sobre el Bien reviste un carácter apofático, negativo, basado en la seguridad de que nada de lo que existe es el Bien, de que cualquier realidad puede convertirse en mediación y sólo en cuanto tal encuentra su verdadero sentido.

No se manifiesta por tanto una oposición maniquea entre dos principios del Bien y del Mal, sino la afirmación del Bien infinito frente al cual el mal es tan sólo una negatividad pasajera; Simone Weil intenta expresarlo de este modo: "Tal es la fuente de

la seguridad y el fundamento de la virtud de la esperanza. El mal que hay en nosotros es finito como nosotros mismos. El bien con la ayuda del cual lo combatimos está fuera de nosotros y es infinito. Por tanto, es absolutamente seguro que el mal se agotará" (24). Vimos que para Weil la idolatría era la consideración de lo finito como fin en sí mismo, la absolutización de lo relativo, mientras que al hablar de mediación se insiste en la consideración de lo real como puente para el paso a un Bien que no es de este mundo, pero que se encuentra radicalmente comprometido en el tiempo por su dimensión de renuncia y amor. Para nuestra autora la superioridad del símbolo sobre el ídolo debe ser restablecida aprendiendo a leer la realidad en diferentes planos, desde una nueva perspectiva estrechamente ligada a la exigencia de conversión.

M. Sourisse, en el artículo "La perception-la lecture" al que ya aludimos al comentar los primeros escritos de Weil, aborda el tema con particular lucidez, partiendo de la conocida frase de Ricoeur "es necesario que un ídolo muera para que empiece a hablar un símbolo del ser" (25) que pone en relación con la idea weiliana de un "ateísmo purificador" como remedio ante las falsas representaciones de lo divino. Según Sourisse, a propósito de Weil "se puede hablar, retomando el vocabulario de Ricoeur, de una 'hermeneútica de los símbolos' y no de los ídolos, pues en un ídolo no hay nada que descifrar, nada que leer" (26). A juicio de nuestra autora, "las cosas creadas tienen por esencia ser intermediarias. Son intermediarias unas respecto a otras y esto sin fin. Son intermediarias hacia Dios" (27). Se trata, como dijimos, de realizar "lecturas superpuestas" (28) pues "el mundo es un texto de muchas significaciones" (29).

Así se llega, siguiendo las reflexiones de Sourisse, "al último terreno que el modelo perceptivo permite explorar, el del conocimiento sobrenatural, ya que Dios es incognoscible en sí mismo, pero es posible, por la vía de la analogía y del símbolo, acercarse a su misterio... Lo que no existe posee la plenitud de la realidad. Lo invisible es más real que lo visible: es el centro de la filosofía platónica. Dios está ausente de este mundo, pero la ausencia aparente de Dios es la realidad de Dios" (30). La concepción weiliana de la Trinidad se basa en este presupuesto, pues "leemos la sabiduría eterna del Padre contemplando el rostro del Hijo. No podemos pensar en Dios pero podemos pensar en Cristo en tanto que Verbo encarnado, es decir como Mediador" (31). La dimensión trinitaria permite superar la visión idolátrica de Dios como poder y de la religión como opresión en oposición a la concepción del judaísmo que desconoce la riqueza de la idea de mediación. Para la autora, la relación entre el hombre y Dios requiere de la mediación, pues "no se puede acceder a Dios creador y soberano sin pasar por Dios vaciado de su divinidad" (32).

El sentido profundamente crítico respecto a la reducción de la religión -y en especial del cristianismo- a mera utilidad o consuelo para el hombre que encierra el llamado "ateísmo purificador" de S. Weil ha sido captado con gran agudeza por M. Blanchot, de quien tomamos el siguiente texto: "Hay en ella un movimiento que le lleva a no detenerse nunca en su hacer cada vez más puros el pensamiento del absoluto y el deseo orientado hacia este pensamiento. Categóricamente y casi con horror, rechaza todos los divertimentos de la fe... Pensar que Dios existe es pensarlo todavía presente, es un pensamiento a nuestra

medida, destinado sólo a nuestro consuelo. Es más justo pensar que Dios no existe, hay que amarlo tan puramente que pueda sernos indiferente que no exista. Por esta razón el ateo está más cerca de Dios que el creyente. El ateo no cree en Dios; es el primer grado de verdad a condición de que no crea en ningún tipo de dioses; si se diera esto, si no fuera de ningún modo idólatra, creería en Dios absolutamente, incluso ignorándolo y por la gracia de esta ignorancia. No 'creer' en Dios. No saber nada de Dios. Y no amar de Dios más que su ausencia, para que el amor, siendo en nosotros renuncia a Dios mismo, sea amor absolutamente puro y sea este 'vacío que es plenitud'" (33).

En *L'Enracinement*, con un lenguaje más accesible que el de los Cahiers, al analizar el "fenómeno moderno" de "la incompatibilidad entre ciencia y religión", la autora se expresa del siguiente modo respecto a la visión utilitarista de la última: "La necesidad no es un lazo legítimo entre el hombre y Dios. Como dice Platón, hay una gran distancia entre la naturaleza de la necesidad y la del bien. Dios se da al hombre gratuitamente y por añadidura, pero el hombre no debe desear recibirlo. Debe darse totalmente, incondicionalmente, y por el sólo motivo que, después de haber errado de ilusión en ilusión en la búsqueda ininterrumpida del bien, esté seguro de haber discernido la verdad orientándose hacia Dios... Dios no puede ser para el corazón humano una razón de vivir como el tesoro lo es para el avaro... Se puede afirmar sin temor a exagerar que el espíritu de verdad está actualmente casi ausente de la vida religiosa... El pragmatismo ha invadido y manchado la concepción misma de la fe" (34).



Con ello, según hace ver J.L. López Aranguren, S. Weil rechaza dos modos de cercanía de Dios: el heroísmo que supone el ascenso del hombre a Dios, la religión como "hazaña ante y para Dios", y la "discreción", que se asimila al orden obligacional burgués y concibe la religión como "seguro de vida eterna" (35). Frente a estas formas "humanas" de cercanía de Dios, para nuestra autora Dios está presente en su "lejanía", en su "ausencia", pues "las palabras de Cristo en la Cruz 'Dios mío, ¿por qué me has abandonado?' expresan la verdadera condición humana" (36).

La búsqueda de pureza lleva a nuestra autora a un extremo que a juicio de muchos de sus lectores es casi inhumano e inalcanzable. La distinción entre vida y verdad, o entre existencia y ser, se sitúa en el límite de una incompatibilidad reductiva, que exige la eliminación de uno de los términos. Las mayores divergencias en la interpretación de la obra weiliana se producen entre aquellos que consideran que la autora ha traspasado efectivamente este límite, cegando la visión humana ante el resplandor infinito del Absoluto, y los que piensan, por el contrario, que este resplandor es la luz necesaria para iluminar al hombre en su conversión interior y en la transformación del mundo, no acabando con lo humano sino desvelando su auténtico sentido.

Con especial penetración B.C. Farron-Landry se adentra en las profundidades de la polémica; sus ensayos sobre Weil sugieren e impulsan en los momentos en que parece más difícil comprender algunas de sus reflexiones filosóficas. Farron-Landry cree que para entender el pensamiento weiliano hay que situarlo cerca de la teología negativa por recurrir al método

apofático como vía de apertura de la inteligencia a lo inaccesible (37). Quien escribiera en uno de sus Cahiers, "todas las afirmaciones respecto a Dios tienen verdadero sentido como negaciones" no dejará de insistir en la sola posibilidad de acceso a lo desconocido del Absoluto a través de una especie de "ignorancia sabia" que posee el hombre decreado, el hombre convertido en deseo y espera que es iluminado por la "genialidad" de una "nueva santidad" (38). No debe perderse de vista que S. Weil identifica el "genio", la creatividad realmente valiosa, con la "virtud de la humildad en el terreno del pensamiento", con una actitud de "adoración" por la que el ser humano se hace permeable a la Verdad.

A juicio de Weil, la gran aportación del cristianismo, que había sido intuida y prefigurada por lo mejor de la antigüedad en Grecia y en Oriente, es la realización en Cristo de la divino-humanidad, estableciéndose definitivamente como forma de relación entre el hombre y Dios la de un amor cuya única fuerza es la debilidad asumida en un movimiento de mutua renuncia. La Encarnación y la Pasión culminan la renuncia de Dios al ejercicio de su poder, su autolimitación y anonadamiento, puestos ya de manifiesto en la creación, entendida como un acto de amor infinito por el que el "Todopoderoso" se convierte en "el mendigante que espera a la puerta del corazón" (39). El hombre, a imitación de esta "abdicación" divina, debe renunciar a sí mismo a través del proceso de decreación, debe hacer desaparecer la propia individualidad y no ser más que pura transparencia de lo impersonal.

## 2) Subjetividad y "decreación".

La peculiar visión weilliana de la creación-decreación da lugar a interpretaciones variadas que fluctúan en los extremos antes señalados. Para comprobarlo podemos ver algunos de los ejemplos más significativos, como el del Noce que relaciona esta visión con la idea del mal presente en el mito de Anaximandro, que se encontraría en la base del racionalismo moderno y que implica la aceptación de la naturalidad de la muerte y la creencia en la autoredención humana, aunque la autora rechace expresamente esta posibilidad (40). En conexión con esta interpretación, en muchas ocasiones las reflexiones weilianas como bien sabemos han sido comparadas al ideal gnóstico en su acepción más estricta, que atribuye el mal a la creación y no a un momento posterior del que el hombre sería responsable. La opinión contraria es mantenida por los que piensan que no puede atribuirse este maniqueísmo a S. Weil dado que la creación no es para ella una mala acción o caída sino un acto de amor (41).

Dentro de las tendencias de índole gnóstica, en la acepción más amplia del término a que nos hemos referido anteriormente, la concepción de nuestra autora sobre la creación guarda indudables concordancias con la idea de "Tsimtsum" de la Cábala judía retomada en el siglo XVI por Isaac Luria, donde se mantienen también que la creación es ante todo un acto de abandono de Dios (42). Estas concordancias, especialmente destacadas por Blanchot y Rabi (43), son cuestionadas contundentemente por Giniewski, quien afirma que con ello se olvida que "para los cabalistas

el 'tsimtsum' es sólo la primera fase de una doble operación. La retirada, acción de Dios, es seguida por el 'tikkun' (o reparación). Los dos aspectos son inseparables" (44). En el ámbito cristiano, en la línea de la vinculación que establecía Farron-Landry entre S. Weil y la teología apofática, se ha subrayado reiteradamente la semejanza de las afirmaciones weilianas sobre la kenosis divina y la doctrina patristica (45). No pueden dejar de sorprender algunos comentarios de la autora prácticamente idénticos a los de un Máximo el Confesor o un Nicolás Cabasilas si tenemos en cuenta su desconocimiento de estos autores, la kenosis, como "amor loco" de Dios al hombre, es sin duda un tema sustancial, cuyas consecuencias van más allá de lo que a primera vista pudiera pensarse alcanzando a cuestiones aparentemente alejadas del problema religioso.

Lo propio de esta posición es trasladar el momento kenótico de la encarnación a la creación misma, ya que "no es el poder de Dios el que desborda en la creación sino su amor y este desbordamiento es una auténtica disminución" (46). Tal como subraya Veto: "el sacrificio de la creación, el hecho de que 'el Cordero haya sido inmolado desde el principio del mundo', aparece como una ruptura originaria entre las dos personas divinas, así este 'espacio' que Dios ha dejado al mundo no se sitúa fuera de Dios, sino 'entre' Dios y Dios" (47). Hasta aquí no resulta especialmente problemática la "metafísica religiosa" de nuestra autora, pues, como recuerda O. Clément, "entre los mayores testigos del período patristico, de San Ireneo de Lyon a San Gregorio de Nisa y San Máximo el Confesor, se interpreta el tema de la creación del hombre por Dios en el sentido de un riesgo corrido voluntariamente por el Creador, de una infinita

vulnerabilidad asumida entonces por él... En el colmo de la omnipotencia creadora se inscribe el riesgo. La omnipotencia se consume limitándose. En el propio acto creador, Dios se limita de alguna manera, se retira, para dar al hombre el espacio de su libertad. El summum de la omnipotencia encubre, así, una paradójica impotencia" (48).

Los problemas comienzan realmente a la hora de intentar comprender cómo concibe S. Weil el "espacio" que aparece "entre" Dios y Dios, cuál es desde su punto de vista el papel que juega aquí la naturaleza humana y el resto de la creación. M. Veto nos interpela a este respecto cuando escribe: "Queda por saber si es el ser entero el que se interpone así entre Dios y Dios o bien sólo uno de sus niveles ontológicos. La solución de esta alternativa no dejará de revelar las líneas fundamentales de toda esta metafísica" (49). La explicación de Veto trata de despejar incógnitas resumiendo sus conclusiones en el siguiente texto: "El ser como tal, cuya verdad es la necesidad, no puede representar este obstáculo que se interpone entre Dios y Dios... Sólo la existencia autónoma, y no el ser entero, separa a Dios de Dios. El hombre y la materia están los dos entre Dios y Dios: el hombre en tanto que pantalla y la materia en tanto que espejo, pero sólo la pantalla es obstáculo al intercambio de amor entre el Padre y el Hijo a través de este espejo perfectamente transparente que es la creación material... El obstáculo entre Dios y Dios es el reino de la autonomía... La idea de la decreación se presenta como una exigencia ontológica (50). Para basar su interpretación Veto cita frases de la autora tan elocuentes como ésta: "Por efecto de la gracia poco a poco el yo desaparece y Dios se ama a través de la criatura, que se convierte en vacío, que

se convierte en nada" (51). Los riesgos que se esconden en el trans fondo del pensamiento weiliano se pueden ir intuyendo; el propio vocablo empleado por la autora para mostrar la tarea que le corresponde al hombre -la decreación- es ya de por sí muy significativo.

R. Kühn rastrea los orígenes de este neologismo tan estimado por nuestra autora, observando que la utilización que hacen de él pensadores de relieve como Ch. Péguy y D. de Rougemont queda bastante lejos del significado dado por ella al término. Más semejante parece ser el sentido en que se usa desde Eckhart hasta Rahner el término alemán "entwerden" con que podría traducirse el francés "décréer" o "décréation" (52). Las diferentes "dimensiones especulativas del concepto de decreación que implica ante todo una onto-teología y una antropología han sido captadas con gran acierto por Veto -continúa argumentando Kühn- pro al gran conocedor de la obra de S. Weil le ha faltado desarrollar las posibilidades que ofrece la perspectiva hermenéutica y la fenomenológica para comprender la noción de decreación" (53). Desde una perspectiva hermenéutica, Ricoeur se refiere a la decreación casi como sinónimo de desestructuración al aludir al papel del mito en la historia. Por su parte H. Duméry relaciona expresamente la decreación weiliana con la reducción eidética del método fenomenológico, pues ve en la decreación un camino de apertura a lo real que exige la conversión radical del sujeto (54).

Al encuentro con la fenomenología se refiere también Farron-Landry que escribe en su artículo "Lecture et non-lecture chez S. Weil": "Para entrar en

contacto con la realidad hemos visto que debemos renunciar a nuestra inteligencia, a nuestra voluntad y a nuestra facultad humana de amar. Debemos dejar hablar al objeto de nuestras búsquedas... Un encuentro con la fenomenología parece aquí evidente. La suspensión weilliana del juicio sería la "épojé" de la fenomenología, es decir la suspensión o puesta entre paréntesis de la realidad empírica para hacer surgir las esencias en su pureza sin que nada de nosotros venga a alterar el surgimiento" (55). Pero en el mismo texto a continuación se establecen una serie de reservas a esta aproximación, en cuanto "para los fenomenólogos la puesta entre paréntesis es una vía necesaria para alcanzar una lectura verdadera de lo real mientras en S. Weil la puesta en suspenso no es un ejercicio previo, es más bien final o consecutivo a lecturas diferentes" (56); y, además, la orientación a lo sobrenatural, la proyección mística en nuestra autora le coloca en un plano distinto a aquél en que se sitúa la corriente fenomenológica.

Acerca de la relación que al menos en algunos aspectos puede establecerse entre la fenomenología y el pensamiento de Weil, M.C. Laurenti se ha referido a la idea de decreación como un intento de superación de la "metafísica de la subjetividad heideggeriana" en la forma en que ha sido analizada por S. Cotta (57). La decreación sería desde este punto de vista una manifestación extrema de rechazo de la "absolutización del sujeto" que vendría aparejada a otra noción típicamente weilliana, la de arraigo, pues, como es sabido, en el análisis de Cotta la negación de la "memoria histórica" es uno de los corolarios de la "metafísica de la subjetividad" (58). R. Kühn ha declarado sin titubeos que "la noción de arraigo es complementaria de la decreación" (59) y en este

sentido sería a su juicio un error grave separar las consideraciones de la autora acerca de la conversión interior del hombre por la de creación y sus consideraciones sobre las exigencias de transformación social que el hombre de creación tendrá la misión de cumplir y que son al mismo tiempo necesarias para que sea posible tal conversión; como sabemos, la realidad socio-política será valorada desde la óptica de su adecuación o no a las necesidades materiales y espirituales del ser humano, que quedan así estrechamente vinculadas, según tendremos oportunidad de comprobar.

Pero atendiendo a las palabras de Veto y a los propios textos de la autora sobre la de creación - "Nosotros no poseemos nada en el mundo (pues el azar puede arrebatarnos todo) más que la capacidad de decir Yo. Es esto lo que hay que dar a Dios, es decir, destruir" (60) parece que no basta con destacar lo positivo de la efectiva lucha de Weil contra todo solipsismo individual o colectivo. El concepto de de creación puede hacer pensar en la destrucción de los elementos constitutivos de lo humano como consecuencia de un desconocimiento esencial de las ideas de libertad y persona, que quedarían diluidas en la confusa percepción de un libre arbitrio capaz sólo de mala acción y de un individuo siempre aislado y egoísta. Moeller, que como otros autores, atribuye este error de base a Weil, le acusa además de haber llegado a crear un sistema en el que "la materia se torna más bella que el hombre... La materia se hace superior al hombre 'porque nunca ha desobedecido'" (61).

La trayectoria de Weil permite pensar, tal como hemos comentado reiteradamente, en las



dificultades que supone para ella trasladar sus experiencias vitales, desde la experiencia de la malheur hasta la experiencia mística, a lenguaje filosófico, pues resulta imposible interpretar y comunicar las dimensiones más propias de su obra desde los módulos de pensamiento en que había sido formada. Cuando S. Weil habla de la necesidad de renunciar al libre albedrío y de acabar con la idea de persona lo hace sin el más mínimo interés por entrar en las coordenadas de las corrientes de pensamiento del momento y en los significados comúnmente aceptados para cada término de los que emplea, como si su inspiración rebasara todos los límites del discurso y exigiera una automarginación que la excluyera del diálogo directo con la cultura contemporánea.

Las reflexiones de G. Thibon sobre el término "persona" son bastante semejantes a las de S. Weil y pueden servir para clarificar las opiniones de la autora a este respecto sobre todo si tenemos en cuenta que Thibon se manifiesta heredero de la concepción weiliana. Por lo que atañe a la etimología de la palabra persona, Thibon afirma que "Personare" alude a la voz de Dios que se hace oír a través de la máscara... La etimología nos aclara el fondo religioso del problema: si la personalidad es una máscara, es decir, una apariencia y un instrumento, su papel consistirá, no en encerrarse en sí misma, sino en dejarse penetrar por la realidad y en abrazar dócilmente la voluntad del artista... Así, el verdadero 'personalismo' no estriba en la independencia y afirmación del yo, sino en que es aceptación, desaparición, obediencia... La nada no tiene otra misión que la de dejar actuar al Ser" (62).

Las coincidencias existentes entre nuestra autora y Bergson, en lo que respecta principalmente a la primacía de la mística, son ocultadas por un juicio apresurado sobre el concepto de "elán", en el que nuestra autora detecta el error de hacer prevalecer la vida sobre la verdad llevando a que la fe se degrade al nivel de "una píldora Pink de especie superior que comunica un grado prodigioso de vitalidad" (63). Por lo que concierne al movimiento personalista, al que S. Weil se podría haber aproximado por diversos motivos, la crítica recae precisamente en el puesto central que en él se otorga a la noción de persona, cuando para la autora "lo que es sagrado, muy lejos de ser la persona, es lo que en el ser humano es impersonal" (64). Palabras como derecho, democracia y persona, a las que los personalistas se adhieren para redescubrir todo su sentido, deben ser sustituidas, a juicio de Weil, por otras como verdad, justicia, bien y amor casi olvidadas a lo largo de la modernidad (65). Sin embargo, de forma similar a lo que ocurre en torno al derecho y la democracia, en la crítica weiliana a la concepción "personalista de persona" se reproducen aspectos de la crítica que especialmente E. Mounier dirige a la idea de individuo al considerar la conversión como el paso "del individuo a la persona" a través del "recogimiento" y la "entrega" (66). Podríamos aludir a muchos otros signos de la confusión terminológica presente en los últimos escritos de nuestra autora, muy particularmente en los Cahiers, donde rompe con sus propios moldes de expresión a través del fragmento y la paradoja.

Partiendo siempre de las peculiaridades de la escritura weiliana, en las que ya nos detuvimos en los

inicios de nuestro trabajo, la mejor manera de comprender las dimensiones de la decreación, la situación del "yo" y la relación con "el otro", es escuchar las palabras de la autora, si fuera posible en esa actitud de apertura sin prejuicios que ella reclama para toda forma de conocimiento. Más allá de las conexiones implícitas con las doctrinas de otros autores y corrientes de pensamiento, S. Weil vincula expresamente su visión de la decreación al programa de conversión diseñado por Platón en varios Diálogos y en la República, que encuentra su plasmación más acabada en el mito de la "caverna" sobre el que reflexiona ampliamente en su ensayo "Dieu dans Platón".

Para Weil, la grandeza de Platón procede, según pudimos comprobar, de haber sido el continuador de una tradición mística desde los misterios de Eleusis y la herencia pitagórica hasta remotas tradiciones de Oriente. Lo que Platón recibe y conserva es una vocación sobrenatural entendida como llamada a buscar la mediación entre la nada de la criatura y la gloria de Dios. Vocación sobrenatural a la que no responden aquellos que niegan la necesidad en el hombre de tomar conciencia de su propia nada, escondiendo así la clave del conocimiento, y de la que carecen también aquellos que admiten este presupuesto pero caen en un nihilismo por no aceptar correlativamente la transcendencia de Dios (67).

Antes que en Platón, en la Iliada se desborda el genio griego, cuya "última y maravillosa expresión" será el Evangelio (68). S. Weil relaciona estrechamente ambas percepciones de la miseria humana y afirma en un texto muy significativo: "Los que piensan que Dios mismo, una vez hecho hombre, no pudo tener ante sus ojos el rigor del destino sin temblar

de angustia deberían comprender que sólo pueden elevarse en apariencia por encima de la miseria humana los hombres que disfrazan el rigor del destino por el recurso a la ilusión, la embriaguez o el fanatismo. El hombre que no está protegido por la armadura de una mentira no puede sufrir la fuerza sin ser alcanzado hasta el alma. La gracia puede impedir que este golpe le corrompa pero no puede impedir la herida" (69). Aquí entran en juego todos los elementos de la concepción de Weil: la condena de la idolatría como huida de la realidad por la evasión individual o colectiva; la identificación correlativa entre conocimiento de la verdad y aceptación de la propia miseria, y la presencia de la gracia como contrapunto de la fuerza en una tensión que ha servido para definir el pensamiento de la autora, pues, recordando el título dado por Thibon a su recopilación de escritos weilianos, este pensamiento resulta de la relación entre "la pesanteur et la grâce" (70).

Con la intención de no alterar el escenario en el que se mueven los diferentes elementos de la deconstrucción, reproduciremos a continuación los sustanciosos comentarios de la autora a los parágrafos de las obras de Platón en que ella ve latir el pulso de una exigencia de conversión vital para el ser humano. Los textos platónicos fundamentales en lo que respecta a la manifestación del hombre en la realidad de su miseria y nulidad, una vez desprendido de las falsas representaciones de sí mismo y del mundo, son, por un lado, algunos fragmentos del Fedón y el Gorgias donde la condición humana se desvela en la verdad de su desnudez.

Desde el punto de vista de Weil, "la imagen de la caverna, imagen terrible de la miseria humana",

describe, en efecto, lo que "es el hombre antes de la conversión" (71) pero "nacemos y vivimos en la inconsciencia. No conocemos nuestra miseria. No sabemos que estamos castigados, que estamos en la mentira -creemos vernos a nosotros mismos y sólo vemos nuestras sombras-, que somos pasivos -no tenemos ninguna libertad, se es libre después de la conversión (ya durante), no antes-, no sabemos, claro está, que somos inconscientes" (72). A partir del momento en que se toma conciencia de todo esto, y desde que se descubre "que este mundo no es todo, que existe algo mejor que hay que buscar", comienza la conversión. La lectura de los Diálogos de Platón se orienta en el mismo sentido (73). Para S. Weil en el parágrafo 523 del *Giorgias* se encuentra "la idea de que el juicio no es otra cosa que la expresión de lo que cada uno es en realidad... La imagen de la desnudez ligada a la de la muerte. Esta doble imagen es mística por excelencia... La verdad es secreta. La verdad sólo se manifiesta en la desnudez y la desnudez es la muerte, es decir, la ruptura de todas las ataduras que constituyen para el ser humano la razón de vivir: los allegados, la opinión de otro, las posesiones materiales y morales, todo. Platón no lo dice, pero ello implica que para ser justo, lo que exige el conocimiento de sí mismo, hay que convertirse desde esta vida en un ser desnudo y muerto" (74). En el 64a-67d del *Fedón* aparece la misma idea y Weil la sitúa del siguiente modo: "Es casi seguro que esta doble imagen de la desnudez y de la muerte como símbolo de salvación espiritual procede de las tradiciones de los cultos secretos que los antiguos denominaban los misterios... Papel de esta doble imagen en la espiritualidad cristiana. Muerte. S. Pablo. Desnudez, S. Juan de la Cruz, S. Francisco. Si la justicia exige que durante esta vida se esté

desnudo y muerto es evidente que es una cosa imposible para la naturaleza humana, sobrenatural" (75).

El papel de lo sobrenatural en la presencia transformadora de la gracia y el amor es intuído por Platón en una profundidad sólo redescubierta por el cristianismo, según continúa mostrando nuestra autora al hilo de los textos platónicos. Recogiendo sus propias palabras, observamos cómo en "la República, Fedro, el Banquete, ... Platón se sirve de imágenes. La idea fundamental de estas imágenes es que la disposición del alma que recibe y acoge la gracia no es otra que el amor... Platón al dar a Dios el nombre de bien expresa con toda la fuerza posible que Dios es para el hombre aquello a lo que dirige el amor... Sólo en tanto el alma se orienta hacia lo que hay que amar, es decir, en tanto que ama a Dios, es apta para saber y conocer. Es imposible al hombre ejercer plenamente su inteligencia sin la caridad, porque no hay otra fuente de luz más que Dios. Así, la facultad de amor sobrenatural está por encima de la inteligencia y es su condición. El amor de Dios es la única fuente de todas las certezas... Cuando el alma ha realizado el movimiento de desprendimiento total de este mundo para volverse toda entera hacia Dios, es iluminada por la verdad que desciende de Dios" (76).

El desprendimiento exigido por la conversión, o la conversión entendida como un giro de la mirada dirigida al Bien sobrenatural, no debe hacernos pensar en un desprecio por parte de nuestra autora hacia las personas y situaciones cotidianas o en una despreocupación por la realidad temporal, aunque algunas de sus manifestaciones puedan dar pie a esta interpretación. Ya lo dijimos al abordar su experiencia mística y es algo que se hace evidente en

sus consideraciones sobre la mediación o el arraigo; de forma aún más patente si recordamos sus reflexiones acerca de cuestiones socio-políticas de inmediata actualidad. Pero es directamente en el tratamiento de las condiciones y consecuencias de la decreación donde se muestra la relación necesaria entre conversión y apertura al mundo, pues la decreación consiste precisamente en la renuncia a la pretensión del hombre de salvarse a sí mismo, en una vuelta respetuosa hacia el otro a través de un amor que es consentimiento a su existencia. Una frase como la que a continuación transcribimos pone en guardia contra toda explicación espiritualista y desencarnada del pensamiento weiliano: "Las cosas carnales son el criterio de las cosas espirituales... Si bajo el pretexto de que únicamente tienen valor las cosas espirituales se rechaza tomar por criterio la iluminación proyectada en las cosas carnales se corre el riesgo de no tener más tesoro que la nada" (77).

La mayor deuda que S. Weil cree tener respecto a Platón es la de haberle enseñado que el conocimiento auténtico de la realidad sólo es posible a través de la conversión. Esta intuición, que la autora ve definitivamente plasmada en la Cruz cristiana, supone la primacía del amor sobre la inteligencia, o, más bien, la apelación a una sabiduría que los unifique, y tiene su repercusión principal en el terreno ético, pues "si el asesino supiera que su víctima existe realmente no podría hundir su cuchillo en ella" (78). El sujeto antes de la descentración que implica la decreación, colocado como centro de visión, es incapaz de comprender el mundo y de coexistir auténticamente, pues todos los ámbitos de lo real, incluidos los seres humanos, sólo son apreciados en función de sí mismos. Como afirma M.

Veto: "ser centro de referencia significa interpretar el universo en función de los propios deseos, creencias y ambiciones" (79).

Siguiendo la exposición de Veto nos encontramos en el punto en que "aparecen las terribles consecuencias de la perspectiva falsa: se es incapaz de reconocer que los otros seres tienen tanto derecho como nosotros mismos a creerse centros. Este mundo es esencialmente la coexistencia de seres y 'todos los crímenes, todos los pecados graves son formas particulares del rechazo de esta coexistencia'. La primera prescripción de la metafísica del hombre para S. Weil es reconocer esta coexistencia, protegerla y si es necesario restablecerla... Se acepta ser disminuido en favor de la existencia de un ser diferente a uno mismo. Ya no se es el centro del mundo, se da el consentimiento amoroso y activo a otro ser con nosotros, se 'conserva' al otro. Esta conservación es la obra de la 'persona impersonal decreada'; implica el reconocimiento en el universo de relaciones independientes de nosotros, es decir, de la realidad en cuanto tal" (80). La aceptación de la existencia para seres independientes de nosotros reproduce el sacrificio de Dios en la creación. S. Weil lo repetirá sin cesar a lo largo de sus Cahiers con frases que una vez más dejan perplejos a sus lectores: "participamos en la creación del mundo decreándonos nosotros mismos" (81): "yo soy la abdicación de Dios... Debo reproducir en sentido inverso la abdicación de Dios, rechazar la existencia que me ha sido dada" (82). Lógicamente surgen de nuevo interpretaciones opuestas, no podría ser de otra forma cuando leemos: "Dios me ha creado como un no-ser que tiene la apariencia de existir, para que renunciando



por amor a esta existencia la plenitud del ser me anonade" (83).

La lectura detenida de los Cahiers sugiere dejar de lado la valoración que cada una de estas afirmaciones merecería por sí misma en un análisis filosófico riguroso, para tratar de comprender el contenido de lo que Weil quiere comunicar mediante un lenguaje impactante, que provoca al interlocutor desde la desnudez de la experiencia interior en que se origina. En esta llamada a la conversión dos nociones configuran la decreación según lo expuesto: la noción de atención y la noción de deseo, ambas fundamentales para entender la obra weiliana. La atención y el deseo son las condiciones antropológicas que permiten la transformación interior para eliminar la subjetividad y acceder al Bien. De las notas que las conforman se desprende que nuestra autora concibe la relación entre el hombre y Dios como un descenso, una búsqueda de Dios al hombre, y no como un ascenso esforzado del hombre a Dios.

## **2. Pensamiento anti-idolátrico y acceso a lo real.**

Aunque la experiencia mística inspira profundamente los últimos escritos weilianos sobre la atención, un balbuceo no despreciable acerca de este concepto aparece ya en los primeros años, según vimos. S. Weil se refiere a la atención con la paradoja de un "esfuerzo negativo". Este esfuerzo, que "no comporta ningún cansancio", "consiste en suspender el pensamiento, dejarlo disponible, vacío y penetrable al objeto" (84). Con ello se postula una actitud vital en

la que la humildad y la gratitud adquieren un protagonismo incomprensible desde el prisma occidental, pues nuestro mundo ha olvidado que "los bienes más preciosos no deben ser buscados sino esperados" (85). Sólo cuando el hombre renuncia a todo, a toda posesión y dominio, recibe todo; la realidad se manifiesta a quien se abre a ella respetuosamente, ya que a juicio de Weil la raíz de la sabiduría estriba en comprender que nada le es debido al hombre, que todo le es dado, y de ahí que la gracia, vínculo de amor entre el ser humano y Dios, sea la fuente de comunicación de todas las certezas.

Weil se aproxima a la idea de atención desde diferentes planos, pues no puede colocarse en el mismo nivel por ejemplo "la atención intelectual" y un tipo de "atención superior" que conecta directamente con lo sobrenatural. Ello no impide, desde luego, que se produzca una continuidad esencial entre las diversas formas de atención, ya que la atención es la capacidad para la realización de "las lecturas superpuestas" a que nos referíamos al hablar de la mediación, suponiendo un encadenamiento necesario entre cada momento de apertura a lo real. La capacidad de atención es el constitutivo humano por el que todas las dimensiones de la vida pueden recobrar un sentido, en cuanto "es la única fuente del arte perfectamente bello, de los descubrimientos científicos verdaderamente luminosos y nuevos, de la filosofía que va verdaderamente a la sabiduría, del amor al prójimo verdaderamente compasivo; es la que dirigida directamente a Dios constituye la verdadera oración" (86).

Parain-Vial destaca la importancia del vínculo entre atención y oración en el capítulo que

consagra a S. Weil en su obra *Tendances nouvelles de la philosophie*. Poniendo el énfasis en la recepción del pensamiento de Platón en la concepción weilliana, escribe: "La contemplación es la forma acabada del acto de atención en que se unen conocimiento y amor. La atención es en nosotros de esencia divina. Es como para Malebranche una forma de la oración y a ella responde la Gracia. La oposición entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente, entre amor y sabiduría, son transcendidas en el conocimiento atento" (87). Parain-Vial alude asimismo a la idea de "attente", de espera, también omnipresente en los últimos escritos de Weil, que es en realidad otra forma de apelar a la permanencia de la atención, a la continuidad de una actitud por la que "el alma se vacía de todo su contenido propio para recibir en sí misma al ser que ella mira tal como es, en toda su verdad" (88).

No es esta la primera ocasión en que vemos conectados los pensamientos de Malebranche y de Weil sobre la atención. M.M. Davy ya se había referido a esta conexión afirmando que ambos "pueden considerarse los filósofos de la atención" (89). Davy recuerda cómo desde los primeros escritos de S. Weil "el reino de la verdad -que engloba al de la belleza y el bien- le parecía accesible a todos los seres humanos con la única condición de que se haga perpetuamente un esfuerzo de atención para alcanzarla" (90); esfuerzo que nuestra autora puso en práctica durante toda su vida, dado que para ella, como para Malebranche, "la atención es de tal importancia que encuentra su lugar en todos los terrenos" (91). A. del Noce llega aún más lejos a la hora de confrontar las dos contribuciones, como se ve claramente cuando leemos: "Hay que tener en cuenta las estrechísimas semejanzas en el tema de la

atención como 'oración natural', y, en consecuencia, en la relación entre humildad e inteligencia; en la superación del pesimismo por una visión estética del orden del mundo; en la teoría de la providencia, y en la atención dirigida especialmente a la providencia impersonal y de ahí la desconfianza hacia los milagros; la asociación entre ciencia, contemplación y purificación espiritual; el hecho de que uno y otra utilicen el término 'Sabiduría eterna' para designar el aspecto de Dios al que son particularmente sensibles; la propia expresión con que Malebranche resume su filosofía, 'No se puede ver a Dios y vivir'" (92). R. Kühn asume estas mismas relaciones y ve en ellas el puente que pondría a Simone Weil en el camino antes mencionado de la fenomenología. Kühn recuerda que el propio Husserl había remontado hasta Malebranche la tradición fenomenológica (93); la idea de atención, en cuanto apertura desinteresada a lo real, sería sin duda la más fácilmente encajable en los esquemas del pensamiento husserliano.

La constatación de las semejanzas existentes entre la concepción de nuestra autora y el anti-vitalismo de Malebranche no debe llevarnos a pensar que ella se detiene en el momento contemplativo como una instancia de goce espiritual separada del drama cotidiano en que se debate la condición humana, como una huida de las situaciones concretas que comprometen la existencia especialmente en las experiencias-límite. De ahí que no pueda entenderse la noción de atención sin una correlación esencial con la de *malheur*, pues la apertura a la realidad es apertura al otro hasta compartir la desnudez de su desgracia y contemplar la Verdad es descubrirla como el Bien auténtico ante el que se transforma toda la vida del hombre. La atención weiliana no es una especulación

abstracta, sino la lectura de una realidad concreta en la que el amor complementa al pensamiento para una hermenéutica de todos los símbolos inscritos en la creación. En este sentido pueden resultar muy pertinentes las observaciones de B. Casper y M. Blanchot sobre la atención.

Tras confirmar que a juicio de Weil "en la atención impersonal desaparece el centro de atención, el punto central en torno al cual se distribuyen la perspectiva, el punto de vista y el orden de lo que está por ver interior y exteriormente", M. Blanchot define "la relación entre atención y malheur" en los términos de la "relación que únicamente la plenitud del amor puede restablecer con el desgraciado. Es sólo el amor -el amor convertido en la inmovilidad y la perfección de la atención- el que en la mirada de otro abre una vía a lo cerrado de la desgracia. El desgraciado, en esta mirada del amor y de la atención, se deja mirar... La desgracia es el extremo de la carencia de atención" (94). El intento de superación de toda forma de quietismo o espiritualismo por parte de Weil parece evidente; la "com-pasión" aquí invocada remite a la ruptura también con el lenguaje legalista o moralista con que suele pronunciarse todo discurso sobre el bien y el mal. B. Casper descubre efectivamente en los conceptos de atención y espera una especie de abandono confiado gracias al cual "el mal se hace perceptible 'en tanto' que mal", ya que "el mal sólo se hace visible como mal por el bien absoluto del que yo no soy capaz y que se sitúa, por esta misma razón, fuera de mi tiempo". Por otra parte -continúa afirmando Casper- el bien es para quien "lo contempla del mismo modo, inmóvil y atento, algo irresistible, porque el bien se revela justamente como lo que no es producido por mí mismo, como lo que se

manifiesta realmente en tanto que bien más allá de mi poder" (95).

El contenido de la atención reclama la presencia de otro elemento antropológico permanente que S. Weil considera decisivo en el proceso de creativo: el "désir", el deseo insaciable del hombre que le aproxima al "bien absoluto", ante el cual el resto de "bienes" deseados, una vez poseídos, muestran su carácter ilusorio, su incapacidad para colmar la tendencia del hombre al Bien. El mal para la autora es el lugar de la repetición, del aburrimiento; en la idolatría el ser humano se encuentra engañado, fascinado por algo relativo que se absolutiza erróneamente, pero no hay ninguna plenitud. Weil sentencia con agudeza: "La maldad imaginaria es romántica y diversa; la maldad verdadera es aburrida, monótona, triste y vacía. La bondad imaginaria es sosa; la bondad verdadera siempre resulta sorprendente, maravillosa, alucinante" (96). El pensamiento weiliano vibra en la sintonía bien-realidad y mal-imaginación, porque el hombre se imagina capaz de saciar por sí mismo su sed de infinito pero en la realidad su única salvación viene dada por la mirada orientada al Bien, por su deseo insaciable que es conciencia de un vacío que demanda ser colmado infinitamente.

El punto de partida es siempre el mismo: "Nada de aquí abajo es verdaderamente un objeto para el deseo que yo tengo en mí" (97), es un motivo constante en la obra de la autora que da lugar a afirmaciones tan expresivas como la siguiente: "el deseo es la palanca que nos arranca de lo imaginario a lo real, del tiempo a la eternidad y fuera de la prisión del yo" (98), o a comentarios difíciles de

analizar pero fuertemente sugerentes como: "Pero se me dirá ¿existe ese bien?. ¿Qué importa?. Las cosas de aquí abajo existen, pero no son el bien. Exista o no el bien, no hay otro bien que el bien. Y ¿qué es el bien?... Es aquello cuyo nombre únicamente, si se adhiere mi pensamiento, da la certeza de que las cosas de aquí abajo no son el bien" (99). Blanchot destaca la importancia de este párrafo pues "si se reflexiona acerca de este 'Parí' se verá que toda su fuerza procede de la fuerza y la pureza del deseo, incapaz de satisfacerse y de reposar en nada, y más todavía de la extraordinaria y soberana atracción que el nombre del Bien ejerce sobre Simone Weil. Esto es singular. En este sentido, si fuera verdad que es cristiana, es a Platón a quien se lo debe, pues es en primer lugar en Platón donde ha encontrado el Bien y por la belleza de los textos griegos el nombre del Bien se le ha manifestado como la única realidad, la respuesta única capaz de iluminar la propia realidad de su deseo y la irrealdad de todo el resto" (100).

En este contexto puede entenderse que Weil manifieste: "para los falsos bienes deseo y posesión son diferentes; para el verdadero bien no hay ninguna diferencia" (101). La pureza del deseo reviste por sí misma un carácter soteriológico, y ello es posible en cuanto que el deseo, una vez conocida la experiencia de la insatisfacción, desprendido de los falsos ídolos, se convierte en el hueco que sólo el Bien auténtico podrá llenar plenamente; el deseo transforma la ausencia del Bien en presencia del Bien porque donde ha desaparecido la confianza en los bienes relativos comienza la esperanza verdadera. Las razones que justifican el que pueda hablarse de un "ateísmo cristiano" o de un "ateísmo purificador" en nuestra autora son cada vez más claras.

Ningún escrito weilliano es tan revelador a este respecto como el titulado "Réflexions sans ordre sur l'amour de Dieu". De él tomamos las frases siguientes a las que no parece necesario añadir ningún comentario pues son una buena síntesis de la concepción de la autora sobre el deseo y la atención: "Hay un esfuerzo que hacer que es de lejos el más duro de todos, pero no pertenece al terreno de la acción. Es mantener la mirada dirigida hacia Dios... Es muy duro porque lo que llamamos nuestro yo se siente condenado a muerte por esta aplicación de la mirada sobre Dios. El yo no quiere morir. Se rebela. Fabrica todas las mentiras susceptibles de apartar la mirada... Y la mirada es lo único eficaz en esta materia. Pues hace descender a Dios. Y cuando Dios descende hasta nosotros nos eleva, nos pone alas. Nuestros esfuerzos musculares sólo tienen eficacia y uso legítimo para eliminar, para abatir todo lo que nos impide mirar: es un uso negativo... El hombre no tiene que buscar, ni incluso que creer en Dios. Debe sólo rehusar su amor a todo lo que es diferente a Dios. Basta con constatar lo que es una evidencia, que todos los bienes de aquí abajo, pasados, presentes y futuros, reales o imaginarios, son finitos y limitados, radicalmente incapaces de satisfacer el deseo de un bien infinito y perfecto que arde perpetuamente en nosotros" (102). El final de este texto expresa la máxima convicción de la autora sobre la condición humana: "Sólo hay que esperar y llamar. No llamar a alguien pues no se sabe si hay alguno. Gritar que se tiene hambre, que se quiere pan. Se gritará más o menos tiempo pero al final se recibirá el alimento, entonces no se creará, se sabrá que existe verdaderamente pan. Mientras no se ha comido no es necesario ni incluso útil creer en el pan. Lo esencial es saber que se tiene hambre" (103).



Si lo esencial es el grito que brota en el hombre cuando no puede vivir de los falsos alimentos proporcionados por la idolatría y la imaginación, se hace comprensible el lugar que para Weil ocupa en la economía de la salvación el sufrimiento y la malheur, pues en la ausencia de recompensas humanas, lejos de toda autosatisfacción personal, se produce una apertura desconocida al Amor sobrenatural, único que puede llenar el hueco inmenso de un abismo existencial. No podría ser de otra forma desde la convicción de que la verdad y la muerte están del mismo lado, desde la exigencia de decreación dado que "no hay amor a la verdad sin un consentimiento total, sin reservas a la muerte" (104).

### 3. Reconocimiento del otro y compasión: la idea de "malheur".

Entrar en el tema de la malheur es entrar en contacto con un término al que S. Weil dota de un significado tan propio que no nos parece posible encontrar un vocablo adecuado para su traducción, ya que lo que normalmente entendemos por desgracia - siempre en relación a un acontecimiento adverso- no se ajusta del todo al contenido que ella da a esta noción fundamental para comprender su obra y su experiencia vital. La lectura detenida del escrito "L'amour de Dieu et le malheur" (105) nos aproxima a la malheur como el estadio extremo en que se manifiesta la verdad de la condición humana, obligándonos a "reconocer como real lo que no se cree ni posible" (106), colocando al hombre en el planteamiento desgarrador de "la

cuestión: ¿por qué?. La cuestión esencialmente sin respuesta. De la que se espera la no-respuesta. 'El silencio esencial'" (107).

La caracterización de la malheur parte de su distinción respecto a la "souffrance", pues "en el terreno del sufrimiento, la malheur es una cosa aparte, específica, irreductible. Es algo diferente al simple sufrimiento. Se apodera del alma y la marca hasta el fondo con una marca que sólo pertenece a ella, la marca de la esclavitud" (108). "Sólo hay verdaderamente malheur cuando el acontecimiento que se ha apoderado de una vida y la ha desarraigado le alcanza directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica, física... El gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento es la malheur... Es sorprendente que Dios haya dado a la malheur el poder de alcanzar al alma misma de los inocentes y de adueñarse de ella absolutamente" (109).

Habría que reproducir todo el texto para dar una idea exacta del contenido que nuestra autora atribuye a la malheur; en pocas ocasiones se ha descrito con tanta crudeza la experiencia humana en el límite: "La malheur endurece y desespera porque imprime hasta el fondo del alma, como un hierro incandescente, el desprecio, el asco e incluso la repulsión de sí mismo, la sensación de culpabilidad y de suciedad que el crimen debería lógicamente producir y no produce... Otro efecto de la malheur es hacer cómplice al alma poco a poco inyectando un veneno de inercia. En quien ha sido desgraciado durante mucho tiempo hay una complicidad respecto a su propia malheur. Esta complicidad dificulta todos los esfuerzos que podría hacer para mejorar su suerte;

llega hasta a impedirle buscar los medios de ser liberado, a veces incluso a impedirle desear la liberación" (110). Por no copiar tantos fragmentos textuales de la autora y al tiempo sin atrevernos a sustituir sus propias palabras en este tema, citamos estas últimas notas de su descripción: "La malheur es ante todo anónima, priva a los que posee de su personalidad y los convierte en cosas. Es indiferente, y es el frío de esta indiferencia, un frío metálico, el que hiela hasta el fondo mismo del alma de aquellos a los que alcanza... Cristo fue un 'malheureux'. No murió como un mártir. Murió como un criminal de derecho común, mezclado con los ladrones, sólo que un poco más ridículo. Pues la malheur es ridícula. Sólo la necesidad ciega puede arrojar a los hombres al punto de extrema distancia, al lado de la Cruz" (111).

La referencia a la Cruz en las reflexiones acerca de la malheur es otra constante a tener en cuenta para comprender la "metafísica religiosa" de la autora. Como correlato de su concepción de la creación, en la que Dios se retira del mundo por amor al hombre, la Encarnación y la Pasión de Cristo culminan el mismo acto de abdicación, suponiendo la asunción de la condición humana en la más extrema distancia de Dios entendido como poder, es decir, la conversión misteriosa de Dios en su propia negación, en su ausencia radical a través de la malheur. S. Weil escribe en el estilo propio de los Cahiers: "Dios ha abandonado a Dios. Dios se ha vaciado. Esta palabra relaciona a la vez la creación y la Encarnación con la Pasión" (112). Según hemos visto, el vacío de Dios no es sin embargo el absurdo, ya que en cuanto tal aparece en su dimensión de mediación: "Mediación suprema, armonía entre el 'por qué' de Cristo (repetido sin parar por toda alma en la malheur) y el

silencio del Padre. El universo (incluidos nosotros) es la vibración de esta armonía" (113).

M. Castellana trata de poner luz en el tema partiendo de este presupuesto: "L'amour de Dieu et le Malheur' contiene las páginas más profundas sobre la infelicidad humana pero en una dimensión distinta al simple análisis de la situación, análisis que llevaría a S. Weil a la desesperación; había heredado de Alain un antisociologismo y un antipsicologismo en favor de una visión metafísicamente pura que ahora la defiende de la desesperación que continuamente le amenaza" (114). El autor italiano intenta llegar a la raíz de la malheur weiliana cuando escribe: "Necesidad, azar, mecanismo ciego no definen todavía del todo la malheur, pero preparan lo que parece la definición más profunda: la malheur es 'distancia'. El concepto weiliano de distancia encuentra su verdadero origen metafísico en Dios mismo e histórico en la experiencia en la cruz de Cristo... Si la distancia de Dios es máxima y la proximidad a Cristo tan próxima entonces el hombre vive la verdadera malheur. Pero Dios es amor y por tanto máxima proximidad, entre sí y sí mismo, que crea identidad; Weil instaura una relación dialéctica entre máxima distancia (distinción) y máxima proximidad que es la vida misma de Dios, esto es, continua superación dialéctica de la 'separación' y victoria de la unión sobre la 'distancia'" (115).

La relación entre máxima distancia y máxima proximidad constituye, según sabemos, la relación Dios-hombre, hombre-hombre y hombre-naturaleza como momentos de la relación entre Dios y Dios en que toda la realidad se consume. Sólo la Cruz parece responder a los enigmas que este círculo plantea; el misterio de la cruz en cuanto puede ser experimentado abre la

puerta a un conocimiento que, como ya dijimos, implica a toda la persona. S. Weil afirma: "Cristo es la clave que encierra conjuntamente al Creador y la creación. Siendo el conocimiento el reflejo del ser, Cristo es también la clave del conocimiento" (116).

Desde la perspectiva weiliana la Pasión de Cristo, revivida a lo largo de la historia por todos los "malheureux" que la han compartido secretamente, se convierte en el lugar desde el que el mundo debe ser pensado, conocido y transformado. La verdad y la malheur son indisociables; podemos hablar de una "alianza natural entre la verdad y la malheur porque una y otra son suplicantes mudas, eternamente condenadas a permanecer sin voz ante nosotros" (117). Recordando sus consideraciones sobre la historia vemos cómo S. Weil desarrolla todo su pensamiento desde una preocupación invariable por "los que nos esperan con sus derechos irredentos" en palabras de Benjamin. De esta ecuación entre verdad y malheur, a pesar de las incógnitas que ambos términos contienen, reciben su sentido los diversos ámbitos de la obra weiliana, desde sus consideraciones teológicas hasta su actividad y reflexión de índole socio-política. No en vano la autora muestra que "una verdadera política" debería remediar ante todo el problema esencial de que "muchas de las verdades que salvarían a los hombres no son dichas porque los que podrían decírlas no pueden formularlas y los que podrían formularlas no pueden decírlas" (118).

La experiencia de la malheur, de la verdad última del hombre y el mundo, se encuentra generalmente en sujetos marginados de los medios de expresión, mientras que quienes saben manejar el lenguaje y tienen acceso a los órganos de comunicación

suelen desconocer la realidad muda de la desgracia. Dejar la palabra a los olvidados de la historia es nuevamente el objetivo central, ahora en la voz siempre muda de los hambrientos, los encarcelados, los trabajadores anónimos, los enfermos y los hombres y mujeres de mala vida, aquellos cuya vida está efectivamente marcada social, psicológica y físicamente por la malheur.

A juicio de Weil, estos "malheureux" que "suplican sileciosamente que se les proporcione palabras para expresarse", gracias a su condición despreciada, poseen una sabiduría secreta que sólo el contacto directo con la realidad puede proporcionar; el conocimiento experiencial del mundo, que de alguna forma "entra por la carne", les coloca ante una verdad que es pura impotencia, incapacidad radical de ser formulada por el discurso racional dominante, pues según un paralelismo muy característico de la autora, "Como un vagabundo acusado en un Tribunal correccional por haber cogido una zanahoria en un campo se mantiene de pie ante el juez, quien cómodamente sentado, ensarta elegantemente preguntas, comentarios y bromas, mientras que el otro no logra casi ni balbucear; así se mantiene la verdad ante una inteligencia ocupada en alinear elegantemente opiniones" (119).

Desde la plasticidad de esta imagen puede entenderse la distinción recurrente en la obra weiliana entre "genio" y "talento", que es simbolizada por las figuras, para la autora opuestas, de Platón y Aristóteles. Como señalamos más arriba, Weil asimila genio y humildad, pues "no se entra en la verdad sin haber pasado a través del propio anonadamiento; sin haber permanecido mucho tiempo en un estado de extrema y total humillación" (120). El deseo en el vacío,

depurado de los ídolos y convertido en atención y espera de la Verdad, lleva a poseer "la clave, el secreto que hace caer todos los muros. A estar más allá de lo que los hombres llaman inteligencia, allí donde comienza la sabiduría" (121). Por el contrario, en el talento, según leemos en *L'Enracinement*, no hay ninguna "grandeza", en tanto lo que suele proponerse como tal es una creatividad inauténtica al desconocerse la "conexión entre la belleza perfecta, la verdad perfecta, la justicia perfecta; hay más que conexiones: hay unidad misteriosa, pues el bien es uno" (122).

No podemos tener la idea del vínculo que liga verdad y malheur en el pensamiento weiliano sin acudir a uno de los últimos escritos de la autora. Se trata de una carta enviada a sus padres antes de morir en la que comenta sus impresiones sobre la obra de Shakespeare, "El rey Lear": "En Shakespeare los locos son los únicos personajes que dicen la verdad... Su tragedia no consiste en las cosas sentimentales que se dicen respecto a ellos, sino en esto: En este mundo sólo los seres que han caído en el último grado de humillación, lejos por debajo de la mendicidad, no sólo sin consideración social, sino mirados por todos como desprovistos de la primera dignidad humana, la razón, sólo ellos tienen en efecto la posibilidad de decir la verdad. Todos los demás mienten" (123). Aludiendo también a los "locos de Velázquez", que en "la tristeza de sus ojos" muestran "la amargura de poseer la verdad, de tener a costa de una degradación sin nombre la posibilidad de decirla y de no ser escuchados por nadie". S. Weil manifiesta en el mismo sentido: "Lo extremo de la tragedia es que no poseyendo los locos ni título de profesor ni mitra de obispo nadie se percata de la necesidad de acordar

alguna atención al significado de sus palabras - seguros de lo contrario ya que son locos- su expresión de la verdad no es ni oída. Nadie sabe, incluidos los lectores y espectadores de Shakespeare desde hace cuatro siglos, que dicen la verdad. No verdades satíricas o humorísticas, sino la verdad 'tout court'. Verdades puras, sin mezcla, luminosas, profundas, esenciales" (124).

Vista así la malheur en inmediata referencia a la percepción de la Verdad no debería ser exclusiva de aquellos a los que el destino ha colocado en una situación desgarradora donde la condición humana es captada en su miseria radical. Si la malheur es una vía podríamos decir espontánea de deconstrucción, no puede estar cerrada a una universalización, es decir, a la posibilidad de transmitir a cualquier ser humano el conocimiento de la realidad que implica, pues todo hombre está llamado a compartir la malheur del otro, y aquí compartir se entiende como "compasión" en el significado fuerte del término. Sufrir con otro es hacer común el sufrimiento hasta una identidad de sentimientos que es una auténtica conmiseración, vivencia conjunta de la desgracia y la miseria llegando a suponer el propio anonadamiento. Las palabras de S. Weil son nuevamente de una expresividad penetrante: "Si alguien reconoce la realidad de la malheur debe decirse a sí mismo: 'Un juego de circunstancias que yo no controlo puede quitarme todo en cualquier instante, incluidas todas las cosas que son tan mías que las considero como si fueran yo mismo. No hay nada en mí que no pueda perder. Un azar puede en cualquier momento abolir lo que yo soy y poner en su lugar cualquier cosa vil y despreciable'. Pensar esto con toda el alma es experimentar la nada. Es el estado de extrema y total humillación que es



también la condición del paso a la verdad. Es una muerte del alma. Por ello el espectáculo de la malheur desnuda causa al alma la misma retracción que la proximidad de la muerte causa a la carne" (125).

La ausencia de compasión, que Weil detecta a su alrededor, tiene como razón de fondo este temor ante la verdad de su condición. El hecho evidente de que "los desgraciados no son escuchados" responde al presupuesto de que "escuchar a alguien es ponerse en su lugar mientras que habla. Ponerse en el lugar de un ser cuya alma está mutilada por la malheur, o en peligro inminente de estarlo, es anonadar la propia alma" (126). La coexistencia en el sentido que antes veíamos de consentimiento por amor a la existencia del otro encuentra en esta escucha a la malheur su nivel más profundo, pues la atención es aquí apertura plenamente gratuita y creativa (127). Poner la mirada en el "malheureux" es un acto puro de amor, sin otra finalidad ni interés personal, por el que de alguna forma se le reconoce la existencia de la que parece estar privado por la carencia de atención con que se enfrenta cotidianamente. Por eso Simone Weil dice que "tratar al prójimo desgraciado con amor es como bautizarlo" (128). Este amor se manifiesta en la capacidad para preguntarle: "¿Cuál es tu tormento?. Es saber que el desgraciado existe, no como un ejemplar de la categoría social etiquetada 'malheureux' sino en cuanto que hombre, exactamente semejante a nosotros, que fue un día alcanzado y marcado con una marca inimitable por la malheur. Para esto es suficiente, pero indispensable, saber poner sobre él una cierta mirada. Esta mirada es en primer lugar una mirada atenta, por la que el alma se vacía de todo contenido propio para recibir en sí misma al ser que se mira tal

como es, en toda su verdad. Sólo es capaz de ello el que es capaz de atención" (129).

Apelar a la atención como remedio para la malheur es bien significativo, por cuanto viene a suponer, como recuerda Devaux, que "la simple moralidad no puede ser suficiente aquí" (130). La relación con el otro, si es apertura sin reservas al ser del otro, si parte de la disminución del yo ante la primacía absoluta del otro, es una relación llamada a transformar todas las dimensiones de la persona, fundada en una exigencia de conversión que se coloca en un nivel distinto al de las prescripciones éticas sobre el trato respetuoso entre los hombres. S. Weil no busca sólo soluciones para evitar los problemas o sufrimientos del desgraciado, para remediar sus males; busca proporcionarle aquello que es para él un bien radical, que es la respuesta a la necesidad en que se condensan todas sus necesidades, pues "los desgraciados sólo tienen necesidad en este mundo de hombres capaces de prestarles atención", capaces de realizar una lectura profunda de su realidad, ya que "cada ser grita en silencio ser leído de una forma diferente" (132).

La atención requerida por la malheur nos hace volver a lo que señalamos respecto a la decreación como un proceso en el que la renuncia del hombre sólo puede ser un correlato de la renuncia de Dios en la creación y la Pasión. La compasión humana participa de la compasión de Dios al hombre y en este sentido es siempre un amor de índole sobrenatural, que supera la tendencia natural a ejercer el propio poder y a creerse el centro del mundo. Weil se refiere al papel de la gracia en este proceso: "Sólo la operación sobrenatural de la gracia hace pasar a un alma a

través de su propio anonadamiento hasta el lugar en que se alcanza la especie de atención que únicamente permite estar atento a la verdad y a la malheur. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esta atención es amor" (133). A continuación leemos otro párrafo que recoge una idea weilliana también fundamental que enseguida comentaremos. "Porque la verdad y la malheur necesitan para ser oídas de la misma atención, el espíritu de justicia y el de verdad son sólo uno. El espíritu de justicia y de verdad no es otra cosa que una cierta especie de atención que es puro amor" (134).

El que Weil ligue atención a la malheur y gracia sobrenatural no debe llevarnos a pensar que sólo son capaces de atender a los desgraciados aquellos que mantienen una postura religiosa o un tipo determinado de creencia de carácter transcendente. Interpretar así este punto sería desconocer el sentido de todo lo que llevamos dicho sobre lo que se ha llamado el "ateísmo purificador" de la autora, es decir, vendría a poner en entredicho la relación presencia-ausencia tantas veces aludida y más concretamente sus manifestaciones antes citadas sobre el deseo. Para comprender adecuadamente la naturaleza de la "especie de atención que únicamente permite estar atento a la verdad y a la malheur" hay que reflexionar sobre un importante texto de Weil escrito en Marsella poco antes de iniciar el exilio y recogido actualmente en *Attente de Dieu*, el titulado "Formes de l'Amour implicite de Dieu".

Como indica su título, en este ensayo nuestra autora habla de las diversas formas en que el amor a un objeto que no es directamente Dios se convierte en

amor a Dios, y, por lo que ahora nos interesa, aparece clara la idea de que el amor al otro, especialmente cuando su situación es la descrita para la malheur, es una de estas modalidades de "amor anterior", "amor indirecto" o "amor implícito" a Dios. Weil escribe al respecto: "El amor al prójimo es amor que desciende de Dios al hombre. Es anterior al que asciende del hombre a Dios... Desde que un alma está dispuesta al consentimiento Dios se precipita en ella para poder mirar, escuchar a los desgraciados a través de ella. Sólo con el tiempo toma conciencia de esta presencia. Pero no encontraría el término para nombrarla. Siempre que los desgraciados son amados por sí mismos, Dios está presente. Dios no está presente, incluso si es invocado, donde los desgraciados son simplemente una ocasión para hacer el bien, aunque sean amados por esta razón. Pues entonces están en su papel natural, en su papel de materia, de cosas. Se les ama impersonalmente. Y hay que proporcionarles en su estado inerte, anónimo, un amor personal... En el amor verdadero no somos nosotros los que amamos a los desgraciados en Dios, es Dios en nosotros quien ama a los desgraciados... El desgraciado y el otro se aman a partir de Dios, a través de Dios, pero no por amor a Dios; se aman por amor de uno a otro. Esto es algo imposible. Por ello es algo que sólo se opera por Dios" (135). No sin razón la concepción weiliana del "amor implícito a Dios" ha podido compararse a la idea del "cristianismo anónimo", como ya insinuamos al estudiar la experiencia mística de la autora.

El párrafo antes citado sobre la semejanza entre espíritu de justicia y espíritu de verdad puede entenderse en el contexto del amor al otro como "amor implícito a Dios". Según nuestra autora, tanto en el "Evangelio" como en los "Griegos", "no hay ninguna

distinción entre el amor al prójimo y la justicia" (136). Olvidando esta sustancial enseñanza, "hemos inventado la distinción entre la justicia y la caridad" (137). La justicia es idéntica a la caridad pues "consiste en velar para que no se haga mal a los hombres. Se hace mal a un ser humano cuando grita interiormente '¿Por qué se me hace mal?'... El otro grito a menudo oído '¿Por qué el otro tiene más que yo?' es relativo al derecho. Hay que aprender a distinguir los dos gritos y acallar el segundo lo antes posible, con la menor brutalidad posible, ayudándose de un código, de los tribunales ordinarios y la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas en este terreno basta la Escuela de Derecho. Pero el grito 'Por qué se me hace mal' plantea problemas diferentes, para los que es indispensable el espíritu de verdad, de justicia y de amor" (138). Las diversas "necesidades humanas", cuando son auténticas necesidades, son especificaciones de este grito. Las carencias radicales del hombre provocan esta pregunta cuya respuesta se desdobra en una serie de obligaciones incondicionadas y universales, pues "la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder a la lista de las necesidades humanas vitales, análogas al hambre" (139).

Weil distingue, por consiguiente, justicia y derecho en correlación a la asimilación entre justicia y caridad. Tal distinción, al igual que la secuencia necesidad-obligación, debe ser abordada con mayor detenimiento dada su importancia para comprender la filosofía weiliana en su dimensión social, política y jurídica. La exigencia de volver sobre este tema en otro momento de nuestro trabajo, cuando tratemos de recoger las aportaciones más importantes de la obra de

Weil, parece evidente en tanto que leemos al final de "La personne et le sacré" : "Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad" (140).

#### 4. En relación con la naturaleza.

##### 1). La belleza del "orden del mundo".

La otra gran forma de "amor implícito a Dios" se realiza a través de la atención a la belleza del mundo. Para S. Weil la belleza juega un papel fundamental en la dekreación, ya que la naturaleza es el espejo de Dios, cuya contemplación ayuda al hombre en su conversión interior en cuanto significa un desprendimiento por la renuncia a la actitud de ver en ella tan sólo un objeto de dominación. Existe, por tanto, una misteriosa relación entre la malheur y la belleza, que nuestra autora trata de descubrir en textos como el siguiente: "El amor al orden del mundo, a la belleza del mundo, es el complemento del amor al prójimo. Procede de la misma renuncia, imagen de la renuncia creadora de Dios. Dios hace existir este universo consintiendo a no dominarlo, aunque tenga poder para ello, dejando reinar en su lugar por una parte la necesidad mecánica ligada a la materia, incluida la materia psíquica del alma, y por otra

parte la autonomía esencial a las personas pensantes" (141). A juicio de Weil, nuestro consentimiento a la existencia autónoma de los otros seres humanos y el respeto al orden de la naturaleza, en los casos en que tendríamos poder para dominar irrespetuosamente a ambos, reproduce la renuncia de Dios y es en este sentido algo sobrenatural, algo que supera la tendencia natural del hombre y que muestra la "presencia ausente" de Dios entre nosotros. A esta presencia secreta se refiere cuando escribe: "Igual que Dios se precipita en toda alma desde que está entreabierta para amar y servir a través de ella a los desgraciados, también se precipita para amar y admirar a través de ella la belleza sensible de su propia creación" (142).

Las reflexiones weilianas en torno al amor a la belleza del mundo y el amor al otro, a pesar de la evolución innegable del lenguaje utilizado, no quedan lejos del modelo de vida social diseñado por ella en la primera época de su producción. La frugalidad, sobriedad y solidaridad que configuraban su proyecto son de nuevo invocadas cuando se refiere ahora a la necesidad de una consideración, podríamos decir, "franciscana" de la pobreza, siempre ligada a una captación auténtica de la belleza natural. En la pobreza "se encuentra una disposición providencial sin la cual el amor a la belleza del mundo estaría fácilmente en contradicción con el amor al prójimo" (143). La articulación de ambas dimensiones es sólo posible en la armonía que produce el conocimiento de los límites cuando el hombre se abre a lo real entablando una relación hermeneútica inspirada en la atención.

Todo lo señalado anteriormente respecto a la mediación dialéctica debe ser releído con vistas a comprender el papel de la belleza del orden del mundo en la de creación. Aquí deben ser recordadas muy particularmente las observaciones que venían a destacar la necesidad de redescubrir la religiosidad pagana como expresión de la dimensión simbólica y sacral de cosmos, pervertida en la ciencia moderna y en una determinada concepción de la tradición judeo-cristiana excluyente y progresiva. En los textos que Weil consagra al "amor al orden del mundo" y a la Providencia impersonal se reitera constantemente, a través de formulaciones diversas, la necesidad de aprender a leer el mundo en todos sus elementos como un vehículo que permite el contacto con la verdad gracias a la belleza.

Como advertimos ampliamente al estudiar la oposición weiliana de paganismo-judaísmo, en el rechazo de la idea de progreso, siempre reiterado por parte de nuestra autora, se alcanzaba, en aras de una encarnación real del cristianismo, una cierta deshistorización que conllevaba la puesta en cuestión del sentido histórico de la Encarnación y de la Cruz de Cristo. La ambigüedad del carácter arquetípico que representa Cristo como Mediador viene a ponerse de manifiesto en los escritos de la autora en que el orden del mundo es visto como mediación y "Logos" identificando lo bello con la Encarnación. La admiración de Weil hacia el estoicismo, sus referencias a Epícteto y a la noción de "amor fati" (144), son difíciles de interpretar, sobre todo al ser conectadas con toda la reflexión de Platón acerca de la analogía por la geometría y con los personajes de la tragedia griega -Antígona, Electra y Prometeo (146). En relación directa a la vinculación necesaria



entre cristianismo y estoicismo leemos: "Entre Dios y sus búsquedas parciales, inconscientes, a veces asesinas de la belleza, la única mediación es la belleza del mundo. El cristianismo no se encarnará en tanto no se le agregue el pensamiento estoico, la piedad filial por la ciudad del mundo, por la patria de aquí abajo que es el universo" (147). Otra afirmación del mismo escrito confirma el carácter problemático de la mediación: "El objeto de la ciencia es la presencia en el universo de la sabiduría de la que somos hermanos, la presencia de Cristo a través de la materia que constituye el mundo" (148). La crítica weiliana a la concepción actual de la religión y de la ciencia parte siempre de la pérdida del sentido de la belleza en nuestro mundo, que es, en realidad, la pérdida de la adecuada síntesis entre lo religioso y lo científico por no saber contemplar el rostro de Dios en la naturaleza.

A juicio de S. Weil las profundidades de la naturaleza son una manifestación frecuentemente ignorada del amor de Dios al hombre, que deja en todo lo real la huella de su espera, de una búsqueda permanentemente confiada y paciente. A este respecto recurrimos de nuevo a las sugerentes reflexiones de O. Clement, que se expresan en términos muy semejantes a los de nuestra autora: "Si el universo se 'encuentra ante'el hombre como una primera revelación pertenece al hombre el descifrarlo de manera creadora, haciendo consciente la alabanza ontológica de las cosas... La contemplación de la naturaleza constituye un aspecto fundamental de la espiritualidad cristiana tradicional" (149). El redescubrimiento de este aspecto es crucial en nuestro mundo científico-técnico para que el cristianismo pueda encarnarse y dar sentido a la cultura occidental que desconoce el

"lenguaje de la creación". S. Weil podría hacer suyas estas afirmaciones sobre el tema: "Toda civilización oscila entre la vuelta al paraíso -a través de la fiesta, del arte, del ocio en que el hombre se maravilla gratuitamente de la naturaleza- y el trabajo como humanización de la materia del mundo en un cuerpo que pertenezca a todos los hombres. También ahí el hombre está llamado a colaborar con Dios en la salvación del universo. Nos pertenece vivir la gran eucaristía cósmica, tanto en el conocimiento de la naturaleza, como en su transformación" (150).

Las últimas consideraciones weilianas sobre el trabajo, la técnica y la ciencia, arrancan de este punto de partida fundamental, pues la voluntad de poder y el afán de lucro, dominantes en el "desencantado" mundo del progreso técnico, dejan poco lugar al contacto frutivo, espiritual y desinteresado con la naturaleza. Su conocimiento y transformación queda marcado por una pervertida relación entre acción y contemplación y por una desafortunada disociación entre las facultades humanas que sirven a la producción y las que revisten un carácter celebrativo y artístico. Pero como comentamos en otro momento, Weil no puede encuadrarse entre aquellos pensadores críticos de la modernidad para quienes la mentalidad científicista y productivista es el factor decisivo de nuestra incapacidad para acceder a una lectura de los secretos de la naturaleza, de su belleza y finalidad, más allá del provecho y el dominio. Para nuestra autora, este tipo de lectura, que pone en contacto misteriosamente con el orden sobrenatural desde las profundidades del orden natural, se ha ido deteriorando, hasta casi desaparecer, por un proceso complejo en el que la ciencia moderna y la organización productiva juegan un papel importante

pero directamente vinculado a la concepción judeo-cristiana de progreso y de Providencia personal.

Todo lo que llevamos dicho acerca de la oposición que la autora subraya entre Platón y Aristóteles, entre el románico y el gótico o entre misticismo y dogmatismo, debe ser tenido en cuenta a la hora de reflexionar sobre el valor que tiene para ella la naturaleza como depositaria de los símbolos que conectan al hombre con la transcendencia, pues no es sólo en Descartes y en la línea científico-racionalista que le continúa donde se desvanece el sentido sacral y simbólico del universo. El "pensamiento directo", el olvido de la mediación y la evocación simbólica está ya presente en esos segundos términos de las referidas oposiciones, y de forma general allá donde, según vimos, la letra trata de predominar sobre cualquier imagen y el tiempo impone su ley sobre el espacio por una idea desarraigante de progreso (151).

A juicio de S. Weil sólo desde la concepción kenótica de Dios, desposeído de su poder para dominar la naturaleza y la historia, pueden comprenderse las leyes naturales en todo su rigor y belleza, pues el Padre "que habla en lo secreto del corazón" hace que el sol se levante para los malos y los buenos, hace caer la lluvia sobre justos e injustos...". La autora invoca estas frases del Evangelio como prueba de la presencia en el cristianismo primitivo de un sentido auténtico de la Providencia impersonal (152) y como prueba del escándalo que representa supeditar la creencia en Dios a la existencia de milagros, pues "la idea de probar a Dios por la violación de las leyes de la naturaleza hubiera parecido, sin duda, una monstruosidad a los primeros cristianos. Sólo puede

surgir en nuestros espíritus enfermos que creen que la fijeza del orden del mundo puede proporcionar argumentos legítimos a los ateos" (153). Sus manifestaciones sobre la Providencia confirman este juicio: "En el plano de los acontecimientos la noción de conformidad a la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad. En el plano del bien y del mal puede haber o no conformidad con la voluntad de Dios, no sólo en el primer sentido, sino también en el segundo; es decir, que en este universo el bien supera al mal" (154). Por consiguiente, para Weil: "La Providencia divina no es una perturbación, una anomalía en el orden del mundo. Es el orden del mundo mismo. O más bien el principio ordenador de este universo. Es la sabiduría eterna, única, que se extiende a través del universo en una red soberana de relaciones" (155).

A partir de estas afirmaciones básicas, S. Weil trata de mostrar que en toda su reflexión sobre la belleza del orden del mundo no hace más que beber en las diversas fuentes de la antigüedad, aunque determinados rasgos del estoicismo parezcan particularmente influyentes en este tema, pues "muchos textos indican que el pensamiento estoico fue también el de todo el mundo antiguo, hasta el Extremo Oriente. Toda la humanidad vivió antaño deslumbrada por el pensamiento de que el universo en que estamos no es más que perfecta obediencia" (156). La vuelta a esta idea constitutiva de la antigüedad es una exigencia que se hace acuciante desde la perspectiva weiliana ante la figura de Hitler, que aparece como la encarnación histórica de la reducción del universo a pura fuerza característica de la unilateralidad de la ciencia moderna. El análisis de las diferencias existentes entre la ciencia antigua y la ciencia

moderna, al que la autora dedica buena parte de su obra, se centra en la contraposición entre la visión del mundo que lo piensa "constituido a partir de lo indeterminado y del principio que determina, que limita, que detiene" (157) como muestran los pitagóricos, y la que lo concibe pensando que "la fuerza reina en todas partes como única soberana de la debilidad, que obliga a servirla dócilmente o destruye", según se afirma en el *Mein Kempf* (158).

## 2) Sabiduría y ciencia.

*Sur la science* recopila los textos weilianos dedicados monográficamente al estudio tanto de problemas científicos concretos, en especial aspectos muy complejos del campo de la geometría, como del sentido último de las diversas concepciones científicas desde la antigüedad hasta la época contemporánea. El primer tipo de estudios para poder ser valorado exigiría un conocimiento pormenorizado de las difíciles cuestiones que plantea, con las que muestra una preparación, sobre todo matemática, realmente sorprendente, aunque comprensible si tenemos en cuenta la atracción que nuestra autora siempre sintió por esta materia de la mano de su hermano André Weil, uno de los especialistas más reconocidos en el panorama mundial actual. Respecto al segundo tipo de estudios, hay que advertir que Weil no pretende desarrollar una interpretación acabada de las visiones del mundo subyacentes en las diferentes perspectivas científicas, sino tan sólo reflexionar acerca del

significado trascendente al que se abría la ciencia en la antigüedad, al no estar dissociado del resto de elementos culturales, y la pérdida posterior de esta apertura a lo largo de la edad moderna por una serie de factores que no entra a considerar. Por tanto, no es comparable la aportación de la autora en este campo a la de los grandes críticos del paradigma científico moderno, separándose también de gran parte de ellos por juzgar negativamente muchos de los nuevos rasgos que caracterizan a la ciencia contemporánea. Lógicamente, es este segundo tipo de estudios el que nos interesa conocer para entender en qué sentido S. Weil quiere recuperar la idea de belleza del orden del mundo descubierta por la ciencia en la antigüedad.

En los escritos de Weil sobre la ciencia, la ciencia moderna, a la que ella llama normalmente ciencia clásica, aparece contrapuesta a la ciencia antigua, que califica como ciencia griega por ser la "episteme" griega la que resume lo más sobresaliente de la antigüedad; la ciencia contemporánea es comparada, a su vez, a la moderna, mientras la "scientia" medieval queda fuera del orden de sus preocupaciones. En el breve análisis que a continuación realizaremos de las opiniones de la autora sobre estos tres enfoques científicos partimos de los trabajos de M. Sourisse, uno de los pocos intérpretes del pensamiento weiliano que se ha detenido en este tema.

M. Sourisse explica la relación de la autora con la ciencia moderna, siempre polémica respecto a la ciencia griega, como el resultado de una muy peculiar interpretación del pensamiento de Descartes, al que había dedicado su Memoria de Licenciatura en los

inicios de su producción filosófica. El siguiente texto de Sourisse puede servir para introducirnos en esta cuestión: "Al revalorizar el álgebra, que los sabios de la antigüedad habían despreciado, Descartes se aparta de la tradición griega y platónica. S. Weil, por el contrario, separa netamente los dos terrenos de la matemática: sólo la geometría, 'ciencia de lo que siempre es' posee a sus ojos una dignidad eminente porque nos proporciona la clave de las verdades sobrenaturales, mientras que el álgebra es rebajada al rango de una vulgar técnica. Mientras que la geometría, ciencia de las proporciones, encamina el pensamiento hacia lo Transcendente, el álgebra destruye la jerarquía de los "metaxú" y nos cierra el acceso a lo sobrenatural" (159). Weil ya se había referido a esta diferencia de sentido al oponer la concepción de los babilonios, preocupados por el método, y la de los griegos, preocupados por lo real. Además de constatar la oposición entre álgebra y geometría, Sourisse afirma: "Exactamente igual que el movimiento inercial galileano, la ciencia que ve la luz en el Renacimiento puede lanzarse con embriaguez a la conquista del mundo: ya no es un 'puente hacia Dios. Un mismo deseo de poder inspira a Descartes: la ambición de convertirse en dueño y poseedor de la naturaleza; tal es el espíritu faústico característico de nuestra modernidad. La ciencia pura, teórica, ya no es el 'preludio' de un conocimiento sobrenatural, o de una dialéctica ascendente: debe servir de base a una técnica. Se trata en adelante, no de contemplar el Bien, sino de transformar la naturaleza y ello por nuestro único esfuerzo" (160).

Dos elementos aparecen siempre confrontados en las páginas de Weil sobre la ciencia: por un lado, el predominio de la atención al método de conocimiento

propio de la investigación científica moderna frente al primado de la apertura a lo real propio de la sabiduría antigua, y, por otro lado, como recuerda H.L. Finch, la orientación prioritariamente al poder de la primera frente a la orientación prioritariamente al Bien de la segunda (161). Esta confrontación, que la autora en ocasiones simboliza en las figuras de Descartes y Platón, contrasta con muchas de sus manifestaciones sobre el pensamiento cartesiano del que toma algunas imágenes, como la del "batón d'aveugle", y en el que se apoya para numerosas propuestas sobre el modelo ideal de aprehensión de la realidad. Aunque las manifestaciones weilianas en este sentido pertenezcan mayoritariamente a los primeros momentos de su obra, permanece hasta el final de su vida una compleja admiración al lazo tendido por Descartes entre percepción y trabajo, a la consideración de la percepción del mundo como un contacto laborioso en el que la imaginación se disciplina ante la presencia inevitable de la necesidad. Lo que S. Weil no aprueba es la evolución seguida por la ciencia a partir de la consideración del trabajo como concepto teórico fundamental, pues "una ciencia de ingeniero substituye a una física de artista" (162) y el rechazo de la imaginación y la sensación acaba por suponer la reducción del símbolo a signo, olvidando la función mediadora y el valor simbólico de todo lo real.

Nuestra autora no critica, por consiguiente, el que Descartes viera la necesidad como un encadenamiento de causas mecánicas, sino que no viera al mismo tiempo que "la necesidad encierra causalidad y finalidad" (163). En palabras de Sourisse, la crítica de Weil se centra en esta denuncia fundamental: "La preocupación por la verdad y la



objetividad ha eclipsado la de la belleza: el mundo de Descartes no es ni ordenado ni armonioso. No es un Cosmos: la ausencia de jerarquía y de límites prohíbe ver en él la obra de un Dios artista" (164). El itinerario de Weil queda marcado por la cercanía inicial a Descartes, en su concepción de la percepción descubierta gracias a las enseñanzas de Alain, y la superación posterior de este universo voluntarista y antropocéntrico, que no supone una ruptura definitiva sino la exigencia de complementar tal percepción con la noción de lectura, es decir, la exigencia de dar un paso más para que el conocimiento de la realidad lo sea hasta su dimensión más profunda, donde lo inexorable de la necesidad muestra la presencia misteriosamente ausente del Creador. En efecto, "si el mundo es un texto, no es una materia informe, dispuesta sin plan y al azar, es la obra de una Sabiduría artística" (165). Weil no dejará de repetirlo: "El universo sensible, precisamente en tanto que aparece ante nuestros ojos como rigurosamente sometido a la necesidad, es un tejido de símbolos" (166). Otra vez Sourisse tiene algo que decir al respecto: "S. Weil mira el universo como podían percibirlo los arquitectos románicos del siglo XI: como una hierofanía. El cosmos en una primera Biblia, una primera manifestación de la Palabra. Verdad olvidada actualmente desde que la ciencia clásica, al privilegiar el movimiento recto, ha destruido el equilibrio del Cosmos borrando todos los símbolos" (167).

La sustitución de los movimientos circulares uniformes" por los movimientos "rectos susceptibles de aceleración", que hace perder a la ciencia "gran parte de su poesía" (168), es uno de los puntos sustanciales de la crítica de Weil a la ciencia moderna. No podía

ser de otra forma después de su profundo rechazo de la noción de progreso, al que nos hemos referido reiteradamente a lo largo de todo nuestro estudio y en el que no parece necesario volver a insistir. Como sabemos, a juicio de la autora, desde el Renacimiento, en que esta noción comienza a predominar desconociendo todo límite, "la ciencia, el arte, la búsqueda de Dios, unidos en los griegos, están separados", y es precisamente esta separación la que cabe denunciar, pues "si consideramos separadamente las concepciones científicas, artísticas, religiosas de Occidente desde el Renacimiento, Grecia aparece cada vez como la fuente y el modelo" (169). La integración de todas estas dimensiones es la clave de su mutua limitación; la ausencia de un centro unificador conlleva la escisión de la racionalidad que se sectorializa en los ámbitos científico, estético y ético, sin que cada uno de ellos pueda reorientar a los otros para no caer en un cientificismo, un esteticismo o un moralismo.

A la investigación científica moderna y a su corolario técnico les falta sintonizar con la belleza y el bien. A juicio de nuestra autora, "la ciencia clásica no es bella, ni toca el corazón, ni contiene una sabiduría" (170). Como leemos en *L'Enracinement*, "desde la segunda mitad del Renacimiento la concepción misma de la ciencia es la de un estudio cuyo objeto está colocado fuera del bien y del mal... La ciencia sólo estudia los hechos como tales, y los matemáticos mismos consideran las relaciones matemáticas como hechos del espíritu. Los hechos, la fuerza, la materia, aislados, considerados en sí mismos, sin relación con otra cosa; no hay allí nada que un pensamiento pueda amar" (171). Y, sin embargo, "la adquisición de conocimientos aproxima a la verdad cuando se trata del conocimiento de lo que se ama, y

no en otro caso. Amor a la verdad es una expresión impropia... Se desea conocer la verdad de lo que se ama. En lugar de hablar de amor a la verdad, más vale hablar de un espíritu de verdad en el amor" (172). En términos que pueden recordar a Heidegger, el tipo de conocimiento que proporciona la ciencia moderna se ve perturbado desde su origen por una actitud errónea de acceso a lo real. El predominio de los criterios de utilidad y de eficacia atenta contra la dimensión de la gratuidad en la que pueden articularse la búsqueda de la Belleza, del Bien y la Verdad.

H.L. Finch trata de profundizar en la crítica weiliana a la ciencia moderna, que "con sus paradigmas de medida, de trabajo y de poder nos ha legado un mundo disminuido y empobrecido en tanto que realidad metafísica". Para este autor, lo más apreciable en Weil es haber captado "la afinidad existente entre una ciencia fundada en un paradigma de fuerza y de energía y una sociedad que considera la liberación de fuerza y energía como un fin primordial" (173); de ahí que su reflexión sobre este tema se inscriba en el orden de sus reflexiones sobre la figura de Hitler desarrolladas durante la Resistencia. Según escribe Finch, relacionando el pensamiento de Weil y de Wittgenstein, "podríamos decir que tal como era partidaria de una religión más universal, lo es también de una ciencia más universal -es decir, más próxima a los instintos, sentimientos y verdaderas necesidades humanas, y no construida sobre un modelo tan estrecho" (174).

Efectivamente, la estrechez del modelo de que parte la ciencia moderna es denunciada en los escritos weilianos, especialmente en el titulado "Réflexions a propos de la théorie des quanta", donde leemos: "La

ciencia clásica, alcanzado su apogeo y pretendiéndose capaz de explicar cualquier cosa sin excepción, se ha hecho intelectualmente irrespirable, y por ello, Bergson, Einstein, todos los que han abierto brecha en este recinto cerrado, han sido proclamados como liberadores. Por otra parte, las nociones principales de la ciencia clásica, inercia, movimiento uniforme, fuerza, aceleración, energía cinética, trabajo, son oscuras desde que se les mira con atención" (175). "Pero", S. Weil continúa afirmando "lo más grave es que la ciencia clásica ha pretendido resolver las contradicciones, o más bien las correlaciones de contrarios, que forman parte de la condición humana y de las que no le está permitido al hombre librarse. Ha creído llegar a hacerlo suprimiendo uno de los términos... La ciencia clásica ha querido dar cuenta sólo de la necesidad ciega y abolir completamente la noción de orden" (176). Son ideas que ya apuntamos al abordar la concepción weiliana de la dialéctica y que nos interesa ahora destacar porque de aquí arranca la comparación que la autora establece entre ciencia moderna y ciencia contemporánea, con la que acabará de perfilar su propia visión de una adecuada perspectiva científica.

Si desde comienzos del siglo XX se reconoce un cambio importante en el panorama del pensamiento, que como vimos da lugar a la división en una nueva edad histórica, la contemporánea, es sin duda en el campo de la ciencia donde este cambio se manifiesta antes J. Ballesteros nos proporciona la síntesis de los aspectos que configuran tal transformación: "Este cambio implicaba la modificación del modo de concebir el mundo que había imperado en Europa durante los tres siglos anteriores de acuerdo con los principio de la física galileiano-newtoniana, es decir, la primacía de

la geometría, determinismo y mecanicismo. Frente a tales notas, la física y en general la ciencia del siglo se va a caracterizar por su realismo, su contingentismo y su recuperación del sentido de lo personal" (177). S. Weil, sin entrar a considerar todas estas notas, atisba el cambio profundo que provocarán las aportaciones de los científicos contemporáneos, y, aunque, en algunos casos critica nociones concretas, valora de forma global el nuevo paradigma.

Según señalamos con anterioridad, esta valoración es en líneas generales negativa, pues, a juicio de nuestra autora, las correcciones que fundamentalmente querían imponerse a la ciencia moderna han dado lugar a un tipo de ciencia menos rigurosa y que, lejos de compensar sus carencias, provoca problemas de mayor envergadura y llega a suponer un atentado a la propia noción de verdad, que ya había sido reducida a la verdad científica en la modernidad pero que ahora se diluye irremediablemente. Para Weil, "lo que constituye una desgracia no es el abandono de la ciencia clásica, es la manera en que se ha abandonado. Se creía erróneamente capaz de un progreso ilimitado; ha chocado con sus límites hacia 1990; los científicos, en vez de detenerse con ella para contemplar sus límites y reflexionar, tratar de describirlos, definirlos, dar cuenta de ellos, y sacar conclusiones de conjunto, han ido más allá en un furioso impulso dejando la ciencia clásica detrás de sí. ¿Qué tiene de sorprendente?. ¿No se les paga siempre para ir adelante?. No se consiguen ascensos ni reputación ni el premio Nobel deteniéndose... Algo infinitamente más precioso que la ciencia misma corre riesgo en esta crisis: es la noción de verdad, que el siglo XVIII y sobre todo el XX ligaron tan

estrechamente a la ciencia; aunque de forma equivocada hemos conservado esta costumbre. La desaparición de la verdad científica ha hecho desaparecer ante nuestros ojos la verdad misma, acostumbrados como estamos a tomar una por otra. Desde que la verdad desaparece, la utilidad se pone en su lugar" (178).

En el artículo de 1941, "La science et nous", tras analizar las deficiencias de la ciencia moderna respecto a la griega, S. Weil se interroga sobre el "impacto filosófico de la física contemporánea", anticipando el título de la conocida obra de M. Copek; su respuesta es tajante: "La significación filosófica de la física del siglo XX... es nula, aunque valga más darla por inexpresable. La relación que está en el origen de esta ciencia es simplemente la relación entre fórmulas algebraicas vacías de significado y la técnica. La ciencia del siglo XX es la ciencia clásica a la que se le ha quitado algo. Quitado, no añadido. No se ha aportado ninguna noción y sobre todo no se ha añadido aquello cuya ausencia la convierte en un desierto, la relación con el bien... Gentes que se calificaban como filósofos, cansados de la razón, sin duda porque es demasiado exigente, gozaron con la idea de un desacuerdo entre la razón y la ciencia; que quede claro: es a la razón a la que echaron la culpa" (179). Sobre este desacuerdo entre la ciencia contemporánea y la razón vuelve a pronunciarse en el breve escrito "A propos de la mécanique ondulatoire": "El público bebe, absorbe ávidamente todo lo que tiende a desposeer a la inteligencia en beneficio de una técnica; estimula a abdicar de la inteligencia, la razón, a abdicar de todo lo que hace al hombre responsable de su destino. No quiere decir esto que la técnica matemática, fundamento de la mecánica ondulatoria y de la relatividad, pueda pasar de la

inteligencia; ninguna técnica por otra parte puede hacerlo; pero se trata de una inteligencia tan singular, que se adhiere tan estrechamente a la técnica, que parece sin parentesco con esta otra inteligencia común a todos, que durante tanto tiempo ha aparecido como único juez de las nociones fundamentales" (180).

Por consiguiente, a juicio de Weil, la ciencia contemporánea radicaliza la separación y predominio de la técnica respecto a la razón vital, que muchos han visto como característica definitoria de la modernidad. Para justificar tal opinión la autora se adentra en el contenido de algunas de las nociones que configuran la visión científica del siglo XX: especialmente la noción de probabilidad y de discontinuo, con las que polemiza hasta cuestiones muy concretas que no podemos analizar ni resumir. Las siguientes frases pueden servir como botón de muestra de sus consideraciones al respecto: "La noción de probabilidad, separada de la de necesidad, no tiene ningún sentido. La probabilidad así separada no es más que el resumen de las estadísticas, y la estadística misma no se justifica en nada, sino en la utilidad práctica; se da la razón a mil hechos contra un hecho, por una especie de transposición del sufragio o plebiscito. Sólo queda entonces la experiencia bruta, y sin embargo la ciencia, como todo esfuerzo de pensamiento, consiste en interpretar la experiencia" (181).

Aunque hay muchos elementos de la ciencia de nuestro siglo que S. Weil desconoce o deja fuera del ámbito de su crítica, su comentario de 1941 a la obra colectiva *L'Avenir de la science*, especialmente a las opiniones de L. de Broglie, muestra una gran

receptividad respecto a los temas científicos de mayor actualidad en su momento. La autora se pronuncia en favor de una "idea filosófica nueva inventada por los físicos, o más bien, por un físico", la idea de complementariedad de Bohr, que ha sido sin duda un factor fundamental para la renovación de la epistemología contemporánea, y que es desde su punto de vista la aportación científica más apreciada de la época (183). Sobre la importancia del principio de complementariedad escribe J. Ballesteros: "Bohr con tal principio cuestionaba los dos pilares en los que se apoyaba la pretendida supremacía de la ciencia occidental: la idea de la descripción objetiva de la naturaleza, libre de valoraciones y la idea clara y distinta. Al mismo tiempo, venía a corroborar el planteamiento básico de la antigua filosofía china: el equilibrio entre el yin y el yang" (184). Sus consecuencias posteriores son dignas de anticiparse: "Este paradigma va a permitir la superación de las diferentes disyuntivas en que se ha movido el pensar moderno occidental, alejando así el riesgo de la escisión y de la esquizofrenia conceptuales. Es lo que va a ocurrir con temas de transcendencia tales como las relaciones entre el alma y el cuerpo, entre el individuo y la sociedad, entre el deber y la felicidad..." (185).

Nuestra autora, sin llegar a deducir tales consecuencias, apunta en la misma dirección, pero viendo en esta "complementariedad", "la antigua correlación de contrarios, la que estaba en la base del pensamiento de Heráclito y de Platón". A este respecto reitera sus convicciones más profundas cuando manifiesta: "No hay aquí novedad desde el punto de vista filosófico, pero el interés de esta concepción no es por ello menor, pues nada tiene tanto interés en



filosofía como la invención reciente de una idea eterna. Desde el punto de vista de la ciencia hay aquí una gran novedad; pues desde el Renacimiento se había tratado de reducir toda la ciencia a la unidad. Ambición loca. Actualmente se está obligado a introducir en ella la correlación de contrarios; bendita obligación; pues ningún pensamiento humano es válido si la correlación de contrarios no es reconocida" (186).

S. Weil vuelve siempre al mismo punto de partida: todo pensamiento auténtico es repensamiento de los orígenes. El giro de la mirada a la antigüedad es una exigencia primordial en el campo de la ciencia para redescubrir el sentido de nociones hoy olvidadas como las de orden, armonía, límite, obediencia o belleza. Todas las elucubraciones weilianas sobre la ciencia moderna y contemporánea acaban en una contraposición con la ciencia griega, cuya apertura al bien a través de la contemplación de la realidad es continuamente evocada, como si nuevamente el solo recuerdo del pasado sirviera para despertar la conciencia y la proyectara hacia la búsqueda de una alternativa radicalmente transformadora. En palabras de A. dal Lago: "El rechazo incesante de la antigua sabiduría sirve como espejo de la infelicidad moderna, memoria de una patria ideal de la medida, del equilibrio, de la conciliación entre hombres y dioses, de la que la humanidad se ha exiliado... La distinción entre armonía y desequilibrio es descrita por la oposición tanto lógica como ética de lo limitado y lo ilimitado. Limitado es lo que resulta de la coexistencia de dos principios no destructivos, del equilibrio de contrarios. S. Weil retiene que la noción de medida es una de las mayores conquistas de la sabiduría arcaica, oriental y griega. 'Sentido del

famoso pasaje del Gorgias sobre la geometría. En la naturaleza de las cosas no es posible ningún desarrollo ilimitado: el mundo reposa enteramente en la medida y el equilibrio y lo mismo sucede en la ciudad. Toda ambición es desmesura'" (187).

Para acabar de comprender en qué sentido S. Weil proclama la necesidad de buscar una orientación para nuestra ciencia en la ciencia antigua, puede ser útil detenerse precisamente en la reflexión de A. dal Lago, que profundiza con acierto en el pensamiento weiliano, aunque su interpretación esté fuertemente marcada por la visión de la modernidad-postmodernidad de los autores de *Il pensiero debole* en que se integra su estudio. "S. Weil: L'etica della debolezza". En la línea de Veto, Kapani y Heidsieck (188), a su juicio las consideraciones de la autora son herederas de la "enseñanza más preciosa de la sabiduría antigua y oriental, la que se expresa en la noción hinduista del yoga y en la taoísta de la no-acción" (189). Tal conexión se apoya sin duda en las numerosas ocasiones en que Weil se refiere a las actitudes que el hombre puede adoptar en relación al mundo que le rodea: apropiárselo o contemplarlo y respetarlo, implicando la segunda el acceso a un tipo de acción, "l'action Non-agissante", podríamos decir, "creativa" y no "productiva", en la que lo importante es la propia acción y no los frutos o resultados que se obtengan (190). Lo cual se encuentra estrechamente vinculado a la concepción weiliana sobre el trabajo que ya conocemos. La belleza del orden del mundo permite esta actitud respetuosa de lo real en la que la acción es también contemplación, y de ahí todo lo que llevamos dicho sobre el papel que juega la belleza en la decreación.

Siguiendo a dal Lago, "En la perspectiva de Simone Weil el conocimiento de lo real es pasión de lo real, sufrir lo real. Es sufrir porque el conocimiento no es aquí "'de-cisión', corte de los vínculos que unen al hombre y al mundo, sino 'abandono', identificación con lo real, no destrucción de lo real a través de la afirmación del sujeto cognoscente... Su motivo dominante es la superación del conocimiento instrumental y por tanto el despotenciamiento del sujeto, el fiarse del sujeto al ritmo de lo real, el de-construirse... La idea de la limitación, de la debilidad, remite por consiguiente a la 'conciliación', al saber como función de una presencia no destructiva del ambiente. Remite sobre todo al delicado juego de velamiento-desvelamiento en que el hombre proyecta su presencia histórica en el cosmos" (191). La referencia a Heidegger no podía hacerse esperar: "Como en Heidegger, medida, límite, oposición no desgarrante de contrarios son los términos que describen para S. Weil los contornos del habitar humano en la tierra" (192). Frente a este mensaje esencial legado por la antigüedad, "el desvinculamiento del cosmos libera a la imaginación para vincularla a algo nuevo, a sí misma. S. Weil define esta libertad singular, movimiento indefinido de la imaginación, rotación del conocimiento sobre sí mismo, como 'obsesión'... Tal es el conocimiento moderno, que se separa de la contemplación de los límites y de la regularidad del cosmos para convertirse en auto-conocimiento, saber obsesivo" (193).

### III. HACIA UNA FILOSOFIA DEL ARRAIGO.

#### 1. Dimensiones de la relación arraigo-desarraigo.

##### 1) Su planteamiento en el contexto de la Resistencia.

Las nociones que estructuran la concepción metafísico-religiosa de S. Weil dan paso a un tema también fundamental en su obra que viene anticipado por todos los textos hasta ahora analizados pero que sólo recibe un cierto desarrollo en el último año de vida de la autora: el tema del arraigo, al que se refiere precisamente en el escrito "Formes de l'amour implicite de Dieu", lo que muestra de forma clara la vinculación de este tema de índole socio-política y las cuestiones antropológicas ya abordadas. Al dar cuenta del significado de la belleza del orden del mundo como vía decreativa, Weil escribe: "El amor a la belleza del mundo que es universal entraña como amor secundario y subordinado el amor a todas las cosas verdaderamente preciosas que la mala suerte puede destruir... De este tipo son todas las realizaciones puras y auténticas del arte y de la ciencia. De forma general, lo es todo lo que rodea de poesía la vida humana a través de todas las capas sociales... Las ciudades humanas principalmente, cada una más o menos según su grado de perfección, rodean de poesía la vida de sus habitantes. Son imágenes y reflejos de la ciudad del mundo. Cuanto más revisten la forma de

nación, cuanto más pretenden ser ellas mismas patrias, más son imágenes deformadas y mancilladas. Pero destruir ciudades, sea material o moralmente, o bien excluir a los seres humanos de la ciudad precipitándolos entre los desechos sociales es cortar todo lazo de poesía y de amor entre las almas humanas y el universo. Es sumirlos por la fuerza en el horror de la fealdad. No existe ningún crimen mayor" (194).

Las afirmaciones weilianas aquí transcritas no cesan de repetir las consideraciones que conocemos en torno al colonialismo, la mediación o el sentido de la historia, pero a partir de ahora se produce un intento de elaboración de la noción de arraigo, antes sólo apuntada, y de sus implicaciones socio-políticas sólo insinuadas hasta el momento. Las condiciones personales de la autora, su experiencia en el exilio al escribir sobre el arraigo, tienen una repercusión indudable en los rasgos que configuran este sector de su contribución, según una constante en su itinerario nuevamente confirmada.

Como es sabido, Weil pasa de Marsella a New York a través de Casablanca en junio de 1942, y de New York a Londres en noviembre del mismo año, ocho meses antes de su muerte. En este período tan breve la producción weiliana es abundante y significativa; su contenido en gran parte ha sido analizado en las páginas anteriores, donde hemos hecho continuas referencias a la obra *L'Enracinement* y a otros textos pertenecientes al último año de la vida de nuestra autora, especialmente a los "Cahiers de America" publicados en *La connaissance surnaturelle*. Si se puede afirmar que los escritos de Londres representan un cierto cambio de perspectiva respecto a los escritos de Marsella es únicamente porque existe una

reflexión mucho más explícita sobre cuestiones políticas, precisamente por la situación personal de S. Weil como colaboradora en la Resistencia. Según hemos repetido reiteradamente, las consideraciones weilianas sobre las exigencias y momentos de la conversión interior del hombre nunca han ido para ella separadas de la búsqueda de transformaciones sociales, políticas o culturales, estableciéndose como términos complementarios, interrelacionados necesariamente. Lo que ocurrirá en Londres es que por las propias funciones de su trabajo se le pedirá una elaboración de las formas políticas en que su proyecto puede materializarse, en el intento de construir un modelo para la reorganización de Francia después de la liberación.

En efecto, a su llegada a Londres S. Weil comienza a desarrollar su actividad bajo las órdenes de M. Closon en la Dirección del Interior de lo que luego será el Gobierno provisional de la República francesa. Las tareas que se le asignan consisten en examinar algunos de los informes enviados desde Francia por los comités de resistentes y en redactar un ensayo sobre el tipo de reformas que sería conveniente practicar tras la liberación. Lejos de cumplir el deseo expresado ante M. Schumann y A. Philip de realizar alguna misión de sabotaje o espionaje en la Francia ocupada, idea con la que había partido de Marsella y cuya frustración pesará increíblemente hasta su muerte, Weil asume estas tareas cuyo resultado más directo será la obra "Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain", titulada más tarde y conocida actualmente como *L'Enracinement*. Los textos integrados en el libro *Ecrits de Londres* y el artículo "A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du

peuple français" se inscriben también en esta colaboración por definir las líneas de un proyecto de reconstrucción nacional. Sin embargo, según muestra Ph. Dujardin, "S. Weil más que proponer un plan de reformas, expone y profundiza los fundamentos de su propia filosofía social. Sus conclusiones asustaron a sus superiores jerárquicos que no pudieron hacer ningún uso oficial del documento remitido" (195).

La lectura de *L'Enracinement* muestra con claridad la imposibilidad de reducir su contenido a un conjunto de medidas técnicas, políticas o jurídicas definidas para ser puestas en práctica directamente. *L'Enracinement* excede formal y materialmente los límites del trabajo encomendado a su autora; el mensaje que de él se desprende, así como el lenguaje utilizado y la temática abordada, distan considerablemente de los informes redactados por otros miembros activos de la Resistencia. Consciente de la distancia que separa *L'Enracinement* de lo que suele ser considerado un proyecto de carácter político, E. Mounier en una recensión al libro publicada en *Esprit* en 1950 comenta: "Si en algún momento llegó a su destino, no es difícil atisbar la sonrisa con que debió ser acogido en los despachos. No puede imaginarse un texto aparentemente menos político. Ninguno que nos induzca de forma más urgente a reflexionar sobre lo que es "política", y lo que no lo es, a preguntarnos si no hay a este respecto un chantaje permanente de los que tienen deseo e interés de mantener una cierta política como la única seria" (196). Una opinión semejante es la expresada por T.S. Eliot en el prefacio a la edición inglesa de *L'Enracinement* (*The Need for Roots*, 1952): "Este libro pertenece al género 'prolegómenos de la política', libros que los políticos leen raramente y no podrían

comprender ni aplicar. Tales libros no tienen influencia en la manera contemporánea de gobernar: para los hombres y mujeres que están comprometidos en la carrera y ya impregnados del lenguaje de la plaza pública llegan siempre demasiado tarde. Por ello tales libros deberían ser estudiados por la gente joven antes de que carezcan de tiempo libre y que su capacidad de pensar sea aniquilada por el hábito de las tribunas y de las asambleas parlamentarias. Los efectos se harían sentir, no podemos dejar de esperarlo, en la actitud espiritual de una próxima generación" (197). Otro Premio Nobel de la época, A. Camus, destaca en la presentación de L'Enracinement la excepcionalidad de la obra weiliana, afirmando que "parece imposible imaginar un renacimiento para Europa que no tenga en cuenta las exigencias definidas por S. Weil " (198).

En la actualidad, el estudio de P. Rolland, "Approche politique de L'Enracinement" realiza un diagnóstico semejante en lo que respecta a la importancia y originalidad de la última obra de Weil, que "parece difícil de clasificar porque constituye el balance de una vida. Es como si en realidad S. Weil tratara de definir una nueva cultura, en el sentido fuerte del término, un nuevo 'être-au-monde'" (199). Las frecuentes referencias a L'Enracinement en nuestras páginas anteriores, tanto al dar cuenta del especial recorrido histórico realizado por la autora como al abordar su concepción de la deconstrucción, nos permiten coincidir con P. Rolland en las siguientes afirmaciones: "L'Enracinement marca en S. Weil la introducción de temas de origen religioso o estoico que situados en el contexto político, y no sólo religioso o filosófico, rompen o incluso contradicen toda la cultura política occidental en tanto que se



pretende democrática. En esta aproximación de dos perspectivas, política, de lucha contra el totalitarismo, y religiosa y filosófica, reside el sentimiento de extrañeza política de L'Enracinement, y de ahí su interés y "novedad" (200). Basta comprobar las afirmaciones del mismo autor reseñadas al principio de este capítulo.

L'Enracinement no es, por consiguiente, una obra política en el sentido usual del término, partiendo de la perspectiva moderna de lo que pertenece al terreno de lo público, pero no deja por ello de plantear cuestiones decisivas sobre el poder, las formas de opresión, la organización de la sociedad y los modos de gobierno, que son a todas luces problemas políticos de primer orden. Quien manifiesta sin titubeos -"La persona sólo puede ser protegida contra lo colectivo y la democracia asegurada por una cristalización en la vida pública del bien superior que es impersonal y sin relación con ninguna forma política" (201), muestra ya de entrada su intención de colocarse en un nivel de reflexión alejado de las posturas habituales en la ciencia o la filosofía políticas del momento, y de ahí la incomprensión o desconocimiento de su pensamiento político de madurez, que queda eclipsado por sus intuiciones filosófico-religiosas. En palabras de P. Rolland, "L'Enracinement se presentaría como un esfuerzo para salir de una experiencia de sinsentido (en política) hacia una experiencia de significación por la puesta en relación de todos los elementos de la cultura" (202).

La conclusión del estudio de Rolland es también sugerente: "Porque las raíces son relación y por tanto religión, L'Enracinement ataca la división que permite al Estado usurpar su función apropiándose

del Sentido en la Sociedad" (203). La apertura al otro en los términos en que ha sido definida con anterioridad demanda una nueva estructuración de la vida social desde una renovación cultural radical; las ideas de arraigo y de obligación marcarán en nuestra autora las líneas de esta renovación.

## 2) La memoria histórica en la experiencia humana.

El título original que Weil da a su principal contribución en la Resistencia, "Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain" es tan revelador respecto de su contenido como el que más tarde le fue atribuido, L'Enracinement, ya que si bien se parte de una descripción de los deberes que todo hombre tiene hacia el otro en orden a sus necesidades primordiales, pronto se llega a centrar la atención en el arraigo como necesidad humana especialmente olvidada en la modernidad, que demanda, a su juicio, una reflexión profunda y urgente. Weil comenta a este respecto: "El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural, en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir, producida por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio. Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por mediación de los ambientes de los que

forma parte naturalmente. Los cambios de influencias entre medios muy diferentes no son menos indispensables que el arraigo en el ambiente natural" (204).

Como correlato de las consideraciones weilianas que ya conocemos sobre la idea de progreso, la necesidad de arraigo se proyecta en la necesidad de mirar al pasado en el sentido que se deduce de los siguientes párrafos: "Sería vano alejarse del pasado para pensar sólo en el futuro. Es una peligrosa ilusión pensar que siquiera existe tal posibilidad. Es absurda la oposición entre pasado y porvenir. El futuro no nos aporta nada, no nos da nada, somos nosotros quienes para construirlo debemos darle todo, darle nuestra propia vida. Pero para dar es necesario poseer, y no tenemos otra vida, otra savia, que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recreados por nosotros. De todas las necesidades del alma humana, no hay ninguna más vital que el pasado" (205). La autora explica el significado que para ella encierra la necesidad del pasado apoyándose en su descripción de las consecuencias producidas por la dominación colonial, pues "desde hace varios siglos los hombres de raza blanca destruyeron el pasado en todas partes, estúpida, ciegamente tanto en sus países como fuera de ellos... El pasado que se destruye no se recupera jamás. La destrucción del pasado es quizá el mayor de los crímenes. Actualmente la conservación de lo poco que queda debería convertirse en una idea fija. Es necesario detener el terrible desarraigo que producen siempre los métodos coloniales de los europeos aún en sus formas menos crueles" (206). La exigencia de esta conservación va unida a la de "vilumbrar ante todo en toda innovación política, jurídica o técnica una ordenación capaz de

repercusiones que permitan a los seres humanos retomar sus raíces. Esto no significa confinarlos. Por el contrario, nunca ha sido más indispensable la aereación. El arraigo y la multiplicidad de contactos se complementan" (207).

Aunque Weil afirme contundentemente "el amor al pasado no tiene nada que ver con una orientación política reaccionaria" (208), y con independencia del valor que su crítica al colonialismo pueda tener por sí misma, la inclusión del arraigo y el pasado en el catálogo de necesidades humanas primarias, y más aún su caracterización como "necesidad más importante del alma humana", no deja de presentar singulares problemas interpretativos, y no ha dejado de hecho de ser interpretado como uno de los elementos que permiten hablar del giro hacia posiciones conservadoras, e incluso reaccionarias, en los últimos escritos weilianos. La crítica más extrema en este sentido es la realizada por Ph. Dujardin y A. Boschetti.

A. Boschetti condensa en unas cuantas frases su evaluación crítica de la obra weiliana: "S. Weil, revolucionaria y militante del área anarcosindicalista a principios de los años treinta, desemboca progresivamente en el reformismo paternalista y en el quietismo. Testimonio y profeta del totalitarismo nazi, de los crímenes del estalinismo, escribe en Londres durante los últimos meses de su vida un proyecto de sociedad marcado por indudables caracteres totalitarios" (209). Ph. Dujardin es todavía más tajante a la hora de calificar el pensamiento de la autora: "S. Weil, oficialmente gaullista, está en Londres encargada por un socialista, A. Philip de esbozar un plan de reformas

para la Francia liberada, y sin embargo los temas que desarrolla son los del 'orden moral' de la derecha nacionalista, del tradicionalismo de Taine y Renan, sus reformas se asemejan al corporativismo mussoliano o petainista. Huyó de la barbarie y la fuerza que encarna la Alemania nazi, para buscar 'la justicia, esta eterna fugitiva del campo de los vencedores', y su lógica intelectual la lleva directamente a poner los fundamentos de un orden social totalitario" (210).

Comentando uno de los textos de *L'Enracinement* referidos a la virtualidad de las colectividades para conservar el pasado y proporcionar al hombre el sentimiento de continuidad, de duración a través del tiempo, Dujardin escribe: "Ni lo que sabemos de la fidelidad de S. Weil al pensamiento de Alain, ni sus escritos anteriores, nos habían preparado para este lenguaje nuevo sobre el grado de respeto muy elevado que es debido a las colectividades. Las justificaciones apartadas por S. Weil para tales exigencias parecen enlazar con las fórmulas del nacionalismo y del neo-tradicionalismo del siglo XIX. No sólo privilegia en la elección de sus ejemplos las colectividades preferidas por la propaganda de Vichy -la patria y la familia- sino que se apoya en la terminología y la temática de Renan y Barrès... Pero además de la convergencia de temas y vocabulario es todo el proyecto de Weil el que permite enparentar su pensamiento, en los años cuarenta, con las doctrinas de la contra-revolución" (211).

Estos autores critican también con dureza la concepción del trabajo presente en *L'Enracinement* y en otros escritos del final de la vida de S. Weil. No podemos dejar de tener en cuenta que la autora distingue tres tipos de desarraigo: "desarraigo

obrero", "desarraigo campesino" y "desarraigo y nación", al que aquí nos estamos refiriendo principalmente, dado que sobre la situación del obrero en el medio de trabajo reflexionamos con amplitud en el capítulo segundo y lo que concierne al desarraigo campesino puede ser integrado en las consideraciones sobre "sabiduría y ciencia" ya desarrolladas.

Muy lejos de la interpretación que representan en el extremo Dujardin y Boschetti, A. Lamacchia en su estudio "Violenza": la caduta della memoria storica" se apoya en el pensamiento weiliano para ver el desarraigo como factor determinante de la violencia y al arraigo "en el propio contexto cultural y lingüístico, y, por tanto, en una experiencia común", como algo no sólo "gratificante, sino propiamente vital y apelante" (212).

En el estudio de Lamacchia las reflexiones weilianas sobre el arraigo son examinadas en su intento por "alcanzar o probar en qué modo una experiencia común construida, conservada y comunicada, por muchas generaciones en un mismo contexto bio-psíquico-cultural es condición antropológica de la existencia personal y del propio ejercicio de la libertad, tanto que la caída, consciente o no, de la misma, es razón de ruptura radical interna de la propia persona y del mundo-universo, ruptura que explota en manifestación de violencia y nihilismo" (213). La escritura italiana manifiesta explícitamente: "se trata en definitiva de retomar de forma actual el problema del 'desarraigo' definido por S. Weil como 'la más peligrosa enfermedad de la sociedad humana" (214).

Desde esta perspectiva, considerar el arraigo como necesidad humana equivale a plantear de forma adecuada la relación entre "experiencia personal" y "memoria histórica", pues "la memoria histórica es verdadera en la realidad humana personal y no existe otro modo de vivir concreta y plenamente la realidad personal sino el de la memoria histórica. La persona humana es tal porque es histórica, se actúa históricamente" (215). Tratando de evitar la confusión de su punto de vista con los intentos de recuperación de la inteligencia histórica en el pensamiento romántico-idealista, y por supuesto en oposición tajante a la mentalidad racionalista-iluminista destructora del pasado, A. Lamacchia vincula la noción de arraigo a las ideas de Jaspers y Gadamer sobre la tradición, lo que sugiere un posible punto de encuentro de la concepción de Weil respecto a la filosofía existencial del primero o la filosofía hermenéutica del segundo. El énfasis que pone Jaspers en la "comunicación con la tradición" como determinante de la existencia humana, o la "recuperación temática de la 'precomprensión' como condición estimulante y constructiva del saber" (216) operada por Gadamer en la línea de la ontología heideggeriana, son considerados elementos válidos para la búsqueda del sentido de la memoria histórica en la vida del hombre, aunque se reconoce que tal búsqueda no ha encontrado todavía una respuesta suficientemente convincente.

Como insinúa de pasada Del Noce, algunas ideas de S. Weil podrían guardar una relativa conexión con algunas aportaciones de G. Vico a la historia de la filosofía, y en el tema que nos ocupa la relación podría establecerse entre la noción viquiana de "sensus communis" y la weiliana de arraigo. Lamacchia

destaca la importancia de la noción de "sensus communis" invocada por Vico en un momento en que la recuperación de la memoria histórica se enfrentaba a la propagación "de una mentalidad mecanicista que olvidaba el saber histórico y humanista vivo en los siglos precedentes". El "sensus communis" se identifica aquí con "el sentido que funda la comunidad", "el universal concreto que constituye la unidad común de un grupo humano o de un pueblo, de una nación o de todo el género humano" (217).

A través de todas estas posibles relaciones Lamacchia nos conduce hasta la cuestión central planteada por su estudio: la de saber "en qué sentido la propia 'memoria histórica' no sólo no impide la libertad, sino que señala y puede señalar una sana recuperación de la libertad" (218). Remitiendo al pensamiento de S. Cotta, a la idea de que sólo es aplicable "el cuantificador de universalización" de la libertad si no se aplica "el cuantificador de absolutización", leemos: "la absolutización de la libertad es en realidad una degradación de su significado ontológico-personal y por tanto de la situación histórico-existencial; esto significa que si la libertad no se percibe como 'realidad participada' y realizada en su contexto humano, se deteriora y se hace peligroso para sí y para los otros" (219). La participación en un contexto cultural, que se realiza de manera espontánea en la propia utilización del lenguaje, primer testimonio de una experiencia compartida, y que puede ser conscientemente asumida en múltiples formas, es vista como condición que posibilita la libertad y no como obstáculo o negación de su ejercicio.



Las reflexiones de S. Weil en torno a la secuencia libertad-obediencia pueden ser entendidas en el marco de estas consideraciones sobre el arraigo, pues efectivamente también en ella la inserción en una comunidad que mantiene viva la memoria del pasado condiciona la libertad, aunque el término libertad plantea indudables problemas interpretativos en el contexto general de su obra como bien sabemos. El siguiente texto puede servir para introducirnos en la conexión que Weil establece entre arraigo, libertad y obediencia: "La libertad es un alimento indispensable al alma humana. En el sentido concreto de la palabra consiste en una posibilidad de elección. Se trata, desde luego, de una posibilidad real. Siempre que hay vida en común es inevitable que reglas impuestas por la utilidad común limiten la libertad... Es necesario que las reglas sean lo suficientemente razonables y sencillas para que quien lo desee y posea una capacidad media de atención pueda comprender la utilidad a que corresponden y las necesidades de hecho que las han impuesto. Deben emanar de una autoridad que no sea considerada como extraña o enemiga, sino amada como perteneciente a aquellos a quienes se dirige. Es necesario que sean lo bastante estables, poco numerosas y generales, para que el pesamiento pueda asimilarlas de una vez por todas. En estas condiciones la libertad de los hombres de buena voluntad, aunque limitada en los hechos, es total en la conciencia" (220).

A continuación de estos párrafos nuestra autora se pronuncia sobre la obediencia en el mismo sentido: "Es necesario que en general se reconozca, y ante todo por los jefes,, que el consentimiento y no el temor al castigo o el deseo de recompensas es de hecho el resorte principal de la obediencia, de manera

que la sumisión no sea nunca sospechosa de servilismo... Los que someten a las masas humanas por la coacción y la crueldad las privan a la vez de dos alimentos vitales: libertad y obediencia; pues no está en poder de esas masas acordar su consentimiento interior a la autoridad que padecen. Los que favorecen un estado de cosas en el que el incentivo de las ganancias es el móvil principal arrebatan a los hombres la obediencia, pues el consentimiento que es su principio no es algo que pueda venderse" (221). La libertad se equipara aquí a la obediencia consentida, pero a juicio de Weil es una noción todavía por inventar.

Uno de los escritos de Londres, el titulado "Luttons- nous pour la justice?", se detiene a considerar el lazo inseparable que une las ideas de libertad-obediencia, así resumidas, a la idea de arraigo. A este respecto leemos: "Para que la obediencia pueda ser consentida hace falta ante todo algo que amar por cuyo amor los hombres consientan obedecer... Algo que amar no por su gloria, su prestigio, sus conquistas, su brillo, su expansión futura, sino en sí mismo, en su desnudez y su realidad. Sin ello el sentimiento no es lo suficientemente profundo para ser una fuente permanente de obediencia. Es necesario algo que un pueblo pueda amar naturalmente, desde el fondo del corazón, desde el fondo de su propio pasado, de sus aspiraciones tradicionales, y no por sugestión, propaganda o aportación extranjera" (222). La pietas clásica evocada por Weil en este texto adquiere un sentido particularmente original en las páginas centrales de *L'Enracinement*, donde se contraponen dos visiones de la patria en correlación a la distinción entre "auténtica" y "falsa grandeza", de la que dimos

cuenta al hablar de la concepción weiliana de la historia.

### 3) La disyuntiva "cité"--"social".

Para comprender las líneas que a continuación reproduciremos hay que tener en cuenta una vez más la situación histórica y personal en que fueron escritas, pues se observa de nuevo que van dirigidas a los franceses inmersos en la guerra, llamados a construir la "nueva civilización" de después de la contienda mundial. Como recuerda Moulakis, la Resistencia permite ejercer el arte político de un modo diferente al habitual porque la "auctoritas" se encuentra separada de la "potestas", lo que posibilita una obediencia absolutamente libre y voluntaria tal como Weil proponía para todo gobierno legítimo (223). La función educativa que va unida a la idea de autoridad adquiere una primordial importancia en estos momentos pues según manifiestan Perelman y Olbrechts-Tyteca al comentar algunos párrafos de *L'Enracinement*: "Lo que se denomina la propaganda de Londres es algo mucho más próximo de la educación que de la propaganda" (224).

A juicio de S. Weil la coyuntura exige reflexionar sobre un nuevo sentido del patriotismo: "Es ahora cuando debe hacerse ese esfuerzo de invención, ahora que el patriotismo es algo que hace correr sangre" (225). Nuestra autora propone reemplazar la idea de grandeza nacional por la de "compasión por la patria", que caracteriza como un "sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil

y perecedera", pues "el pensamiento de la debilidad puede inflamar el amor como el de la fuerza, pero es una llama de pureza incomparablemente mayor. La compasión por la fragilidad está siempre unida al amor por la verdadera belleza, pues sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada una existencia eterna y no la tienen" (226).

Desde la óptica weilliana "las nociones de arraigo y medio vital" son suficientes para definir la patria, ya que "definiendo la patria como determinado medio vital se evitan las contradicciones y las mentiras que corroen el patriotismo. Hay un determinado medio vital pero además hay otros... Sólo puede haber comunicación si cada uno conserva su carácter propio, y esto no es posible sin libertad" . Weil insiste siempre en la necesidad de superar el desarraigo pero sin descuidar la idea de universalidad: "La compasión es esencialmente universal, sólo que es más virtual para las cosas lejanas y extrañas, más real, más carnal, más cargada de sangre, lágrimas y energía eficaz para las cosas próximas" (227). Nada es más grave para ella que la idea de que la patria o la nación se convierta en un fin en sí misma, y de ahí que afirme que "la noción de patria así definida es incompatible con la concepción actual de la historia del país, con la actual concepción de la grandeza nacional y especialmente con la forma en que hoy se habla del imperio" (228).

La idea de mediación es nuevamente la clave para comprender el sentido de las manifestaciones de S. Weil. Si esta idea no estuviera en el centro de sus reflexiones sobre "la compasión por la patria" parecería imposible articular su concepción del arraigo con su crítica de la idolatría, porque el respeto que demanda del hombre hacia la comunidad podría confundirse fácilmente con las actitudes que promueven la primacía de lo colectivo, la alienación de la persona en la colectividad, que es, sin embargo, lo más radical y persistentemente rechazado por la autora. Sin partir de que la idea de mediación configura y fundamenta la de arraigo, no podría entenderse la exigencia siempre reiterada de dirigir la mirada al Bien evitando su confusión con los bienes relativos de este mundo, y, en última instancia, sería muy difícil compatibilizar la dimensión socio-política del pensamiento weiliano y su dimensión filosófico-religiosa. La complejidad del tema remite al carácter problemático de la distinción que ella establece entre "le social" y "la cité", cuya primera formulación aparece en el escrito *Venise Sauvée*.

*Venise Sauvée* es el título de una tragedia que S. Weil comienza a escribir en 1940 y que, a pesar de ser revisada en Londres, queda finalmente inacabada. Su principal personaje, Jaffier, enrolado en una conspiración contra Venecia para anexionarla al imperio español, traiciona a sus compañeros porque la belleza de la ciudad le impide colaborar en su destrucción. La personalidad de Jaffier y del resto de personajes, la situación sin salida en que cada uno de ellos se encuentra en atención a sus diversas fidelidades, y el resto de elementos de la descripción en la línea de las grandes tragedias clásicas, dan

lugar a muy diferentes lecturas. Por lo que ahora nos interesa, hay que destacar que, a través de un lenguaje poético -simbólico y fragmentario-, se pretende establecer un nexo conceptual entre los términos belleza-ciudad-mediación.

En las notas preliminares de la obra, donde a través de apuntes breves se señalan los objetivos y el contenido general de cada acto, leemos: "En el primer acto, idea del Imperio Social sin raíces, social sin ciudad, Imperio romano. Un romano pensaba siempre 'nosotros'. Un hebreo también. España la conjura es 'lo social' para los conjurados Venecia es una ciudad. Ciudad, esto no evoca lo social. El arraigo es algo diferente a lo social". Basta tal vez esta otra anotación para conocer lo que S. Weil se proponía comunicar a través de Venise Sourée: "Una etiqueta divina en lo social: mezcla seductora que encierra toda licencia. Diabolo disfrazado. Y sin embargo 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 ~~metaxú~~" (229).

La disyuntiva entre dos modelos es planteada una vez más de forma extrema y con la imprecisión terminológica que caracteriza toda la obra weiliana. Por un lado, se encontrarían los términos "imperio", "nosotros", "lo social", y por otro, "arraigo", "ciudad", "metaxú". No hace falta profundizar mucho en el análisis para que se haga patente la arbitrariedad con que se utilizan estas expresiones y se radicalizan tales oposiciones, de ahí que no nos detengamos en los argumentos que con facilidad descalificarían a Weil en este sentido. Lo que resulta más difícil, y sin duda más interesante, es tratar de comprender qué mensaje

se encierra en este contraste, qué significado se oculta tras la ambigüedad de los vocablos empleados.

Aunque varios estudios reparan en la disyuntiva "cité"--"social", no contamos con ninguna explicación clara del contenido atribuido por nuestra autora a cada uno de estos términos; tan sólo alusiones de pasada o comentarios alrededor de aspectos implícitos en ambas ideas. Ejemplos de esta tendencia son los artículos "Cité et médiation chez S. Weil" de P. Little y "La dialectique de l'enracinement et du déracinement" de M. Sourisse.

P. Little, en sus reflexiones acerca de "la oposición cité-social", escribe: "'la cité' representa la entidad orgánica y relativamente pequeña a la que el individuo puede adherirse y con la que puede sentir un lazo afectivo profundo. 'Lo social', por el contrario, representa el grupo anónimo y amorfo que sólo hace que perpetuarse. La verdadera vocación de la sociedad, como se manifiesta a través de 'la cité' de Venecia, consiste en alimentar a los individuos que la componen; el conjunto de las tradiciones y de la historia de esa colectividad proporciona a sus miembros el sentimiento de estar arraigados en el pasado, de pertenecer al territorio que ocupan". A propósito de la actitud de uno de los personajes de *Venise sauvée*, Renaud, el dirigente de la conjura contra Venecia, Little reitera la importancia de la idea de "cité": "De ahí la insistencia de Renaud en la destrucción de todo lo que en Venecia evocaría el pasado de sus habitantes. Deberían entrar a formar parte de un Imperio extranjero mediante el desarraigo de todo lo que los distinguiría del Imperio. Venecia por su independencia constituye un metaxú, una mediación para sus ciudadanos" (230).

Por su parte, M. Sourisse comenta en la misma línea: "La patria, cuando es amada con un amor verdadero, es análoga a una 'cité'. S. Weil no teme retomar el vocabulario de los filósofos griegos. Una 'cité' es lo contrario de una gran metrópoli sin alma como era Roma. Igualmente las gigantescas 'villes' actuales, donde se hacinan las masas heteróclitas, no son 'cités': el urbanismo moderno es un patente factor de desarraigo. Todo esto es lo que S. Weil llama 'le social'... El drama de nuestra época es que ya no existe 'la cité'. Desde el Renacimiento Europa sufre la 'enfermedad del desarraigo' y su mal ha ido agravándose". P. Portuguesi ha analizado esta situación centrando su atención en las consecuencias de una arquitectura a la que se ha privado del principal instrumento de comprensión popular, la referencia a la memoria colectiva. La idea weiliana de arraigo es invocada por este autor, que propugna la "recontextualización" de la arquitectura, es decir, "la institución de una relación precisa, de naturaleza coloquial, entre los nuevos edificios y el ambiente en que nacen" (231).

En efecto, las notas apuntadas por estos intérpretes se encuentran, en efecto, recogidas en la oposición "cité-social", pero para un conocimiento al menos aproximado de todo el contenido evocado por S. Weil mediante estos opuestos hay que atender al conjunto de sus escritos de Londres, donde se produce una especie de recapitulación de su pensamiento al hilo de las reflexiones tanto de los datos que han determinado la crisis de la civilización occidental, especialmente el primado de lo social y sus consecuencias desarraigantes, como de los elementos que pueden contribuir a su transformación futura. El punto de partida de todas estas reflexiones es siempre



la situación de la Alemania nazi, que aparece como la imagen desnuda de la idolatría, a través de la cual el "gran animal" muestra sin pudor su capacidad mortífera e inhumana.

El motivo dominante de la actividad y reflexión de Weil en el último año de su vida es el mismo que había provocado sus actividades y reflexiones a lo largo de todo su itinerario: la lucha contra la opresión y el totalitarismo, que ha alcanzado en Hitler su punto culminante. Desde varios años antes, el nazismo había centrado su atención, y buena parte de sus escritos habían surgido como una contestación o repulsa a los principios y valores simbolizados por Hitler. A lo largo de su obra, la autora vuelve una y otra vez a interrogarse sobre la visión del mundo que sustenta el nazismo y los modelos históricos y contemporáneos a los que puede compararse. A pesar de los graves riesgos implícitos en su forma de proceder, es evidente que el principal objetivo de la autora es desenmascarar la mentalidad, los hábitos culturales y políticos, de un continente y una época que ha dado lugar a los grandes totalitarismos estalinista y nacional-socialista. Estos sistemas aparecen siempre como el espejo cóncavo donde se refleja la imagen deformada y engrosada de los males de la época. Si estos males no son descubiertos y erradicados, la humanidad continuará debatiéndose en una difusa amalgama de aburrimiento, miedo, consumo y opresión, con mínimas oportunidades de desarrollar la libertad creativa, siempre acechada por el fantasma totalitario. Esta convicción no debe hacer pensar, Weil lo reitera hasta la saciedad, que la resistencia frente a las formas contemporáneas de totalitarismo sea inútil, muy al contrario, comprometer la vida en este sentido es el primer paso

ineludible de una lucha que no detiene aquí sus exigencias.

Dos vertientes de la óptica occidental han sido especialmente vinculadas por Weil al fenómeno nazi: las concepciones de la historia y de la ciencia, que como analizamos en páginas precedentes, remitían a una idea de progreso ampliamente cuestionada. Para la autora, "el dogma" del progreso necesario, que sitúa en el contexto del pensamiento judeo-cristiano por oposición a la síntesis ideal oriental-greco-cristiana, conduce, con su primacía del tiempo sobre el espacio, a una devastación del pasado y la consiguiente destrucción de los valores espirituales conservados y transmitidos por "medios vitales" muy diversos. Esta pérdida de la memoria histórica, que conlleva las consecuencias antes mencionadas por A. Lamacchia, es, por consiguiente, un elemento común característico de nuestra civilización, especialmente agudizado bajo regímenes totalitarios, donde el Estado recaba para sí la máxima fidelidad, negando toda realidad a otras comunidades territoriales de mayor o menor extensión y a cualquier comunidad humana que pretenda limitar su poder omnímodo.

Frecuentemente los teóricos del totalitarismo señalan entre sus rasgos definitorios la destrucción de las "entidades intermedias" entre individuo y Estado, llevada a cabo para impedir que la sociedad pueda estructurarse más allá de las coordenadas estatales. Nada más repetido en los sistemas totalitarios que el falseamiento del pasado y la desintegración de todo medio que garantice la duración. En esta línea Pellicani afirma: "La ideología totalitaria tiene una clara vocación re-

generadora; se basa en la 'revolución permanente' con vistas a conseguir un 'orden nuevo', y exige, una reeducación de las masas 'desarraigando las ideas y valores depositados en ellas por la tradición cultural e inyectando en su lugar las ideas y valores de la ideología revolucionaria; por tanto, su objetivo específico es la producción de un hombre nuevo, que ha roto con la tradición cultural de un modo tan radical que su misma identidad personal resulta cercenada y alterada" (232).

Aunque Weil comprende que lo que interesa es poner de manifiesto la absolutización del poder político en el Estado totalitario contemporáneo y su dependencia respecto a la mentalidad estatalista subyacente a la creación de los Estados nacionales en la modernidad, no cesa nunca en su empeño por mostrar las semejanzas entre el modelo romano y el de la Alemania nazi, las más virulentas expresiones históricas de lo que califica con el término platónico de "gran animal".

A estas alturas de nuestro trabajo todo cuanto podamos decir sobre la opinión de Weil respecto a Roma corre el riesgo de sonar repetitivo; por ello, a pesar de que en sus últimos escritos se subrayen aspectos interesantes antes sólo esbozados de forma muy general, señalaremos únicamente algunas notas breves referidas a rasgos del Imperio romano que son reproducidos en la Alemania nazi. El artículo de 1939 "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" plantea como tesis fundamental la de que el origen del nazismo no debe buscarse en el romanticismo y sus mitos "de la sangre y de la tierra", cuya lectura podría ser más inocente, sino en las llamadas a la adoración de lo colectivo, a la destrucción de lo

diferente, al control absoluto del poder e incluso a la crueldad, lanzadas sin disimulo por los romanos. Hitler responde a estas llamadas con el potencial técnico del siglo XX, "la analogía entre el sistema hitleriano y la antigua Roma es tan espectacular que podría decirse que después de dos mil años sólo Hitler ha sabido copiar correctamente a los romanos" (233).

En ambos casos se alcanzan las más altas cotas de "idolatría": la colectividad que cree encarnar el Bien ejerce su poder destructor para dominar aquello que está fuera del Bien por estar fuera de sí misma. Las consecuencias de esta operación hacen patente que "conquistar el mundo y liberar el mundo son dos formas de gloria de hecho incompatibles pero que se concilian muy bien en los sueños" (234), las consecuencias no son otras que las siempre acarreadas por un "régimen totalitario y toscamente materialista, fundado en la adoración exclusiva del Estado" (235). El Estado, en cuanto asume los caracteres propios de lo sagrado, impide la apelación a cualquier realidad que se encuentre "más allá" de las estructuras políticas. Siguiendo la argumentación recogida en "Cette guerre est une guerre de religions" S. Weil escribe: "desde que un romano había dejado de existir ante sus propios ojos en cualquier otra calidad que en calidad de romano estaba liberado del bien y del mal. No se regía más que por la ley puramente animal de la expansión. Sólo tenía que pensar en dominar a los pueblos como dueño absoluto, ordenando más o menos a los que obedecían, aplastando a los que le oponían su orgullo. Los medios usados eran indiferentes desde cualquier punto de vista que no fuera el de la eficacia" (236).

La conexión que Weil establece entre desarraigo y violencia en las páginas de *L'Enracinement* recibe una primera formulación en relación a la situación creada por el Imperio Romano: la total alienación del individuo respecto al Estado reproduce sus efectos de forma creciente en cuanto que quien está desarraigado produce desarraigo a su alrededor. De ahí que pueda afirmarse: "el desarraigo es, sin lugar a dudas, el mal más peligroso de las sociedades humanas, pues se multiplica a sí mismo. Los seres verdaderamente desarraigados casi no tienen más que dos comportamientos posibles, o caen en una inercia del alma casi equivalente a la muerte, o se precipitan en una actividad que tiende siempre a desarraigar, a veces por los métodos más violentos, a aquellos que no lo están todavía o que lo están en parte". La prueba es siempre la misma: "los romanos eran un puñado de fugitivos que se aglomeraron artificialmente en una ciudad y privaron a las poblaciones mediterráneas de su propia vida, de su patria, de sus tradiciones, de su pasado, en un grado tal que la posteridad los ha creído fundadores de la civilización de estos territorios" (237).

#### 4) La crítica al Estado-nación.

Pero justamente a partir de este texto de *L'Enracinement* Weil comienza a calificar con el término "social" "idolatría" y "gran animal" a realidades históricas, que, si bien no le parecen tan alienantes como las situaciones vividas en el Imperio Romano, no dejan por ello de presentar rasgos

totalitarios por enclavarse en una concepción del Estado también desarraigante y opresiva. Parece que lo que late en las páginas centrales de la obra weiliana es desde ahora el interés por mostrar que la visión del mundo de los que en 1943 se oponen al nazismo no es tan diametralmente opuesta como a primera vista pudiera pensarse. Desde la perspectiva weiliana, los horrores del nazismo no son más que la excrecencia siempre posible de una concepción del Estado nacional compartida por los mismos que luchan contra el totalitarismo nazi.

A juicio de nuestra autora, el estatismo en sentido moderno inicia su andadura con Richelieu y llega hasta el siglo XX, arrastrando consigo la destrucción de todas "las unidades geográficas más pequeñas que la nación" y de las que "engloban a varias naciones o a varios pedazos de naciones". Podemos leer al respecto: "si no me equivoco, la noción del Estado como objeto de fidelidad apareció por primera vez en Francia y en Europa con Richelieu... Su devoción al Estado desarraigó a Francia. Su política era matar sistemáticamente toda vida espontánea en el país para impedir cualquier cosa que pudiera oponerse al Estado" (238). Desde entonces el Estado "es la única colectividad que existe en el universo actual", pero no es un medio vital en la acepción weiliana del término.

En su recorrido por la historia de Francia, S. Weil incurre en sus errores habituales a la hora de juzgar hechos históricos. Su carencia de rigor le lleva a descuidar los aspectos que configuran el Estado nacional en sentido estricto y a valorar apresurada e imprecisamente los cambios sustanciales

derivados de la sustitución de una fuente de legitimación basada en la veneración al rey por otra en la que la soberanía la ostenta la nación o el pueblo representado en la Asamblea nacional. El paso del Estado absoluto al Estado de Derecho no es suficientemente valorado por ella.

El proceso de centralización y uniformización creciente desde los tiempos de Luis XIII es denunciado por nuestra autora con una cierta nostalgia de la sociedad medieval, en cuanto grupos sociales diversos, como la aldea, región, familia o corporación contenían su propio código de fidelidades y eran ejes de la vida política, económica y cultural. Pero no se perfilan ni los rasgos de las estructuras de convivencia medievales ni los del Estado moderno. Sin embargo, en medio de largos textos un tanto caóticos, algunos momentos de su incursión en la historia francesa pueden ayudar a comprender su concepción de "lo social" y del desarraigo.

Aunque el término Estado sólo sea aplicable con propiedad a partir de Richelieu según lo indicado en *L'Enracinement*, Weil se refiere constantemente al desarraigo que sufrieron desde la Baja Edad Media los diversos "pueblos" de Francia como los occitanos, alsacianos, bretones, vascos o flamencos, por su violenta incorporación a la Corona francesa y la posterior eliminación de las huellas y vestigios de sus peculiaridades. En términos generales escribe en este sentido: "en cada época, entre los territorios colocados bajo la obediencia al rey de Francia algunos se sintieron como países conquistados y fueron tratados como tales. Hay que reconocer que los

cuarenta reyes que en mil años hicieron Francia pusieron a veces en este empeño una brutalidad digna de nuestra época" (239). La situación se ha mantenido a través de los siglos y estos pueblos han ido perdiendo hasta el recuerdo de sus instituciones y su cultura: "cada vez su protesta tiene un carácter de desarraigo más intenso y un nivel de espiritualidad y pensamiento más bajo" (240).

La denuncia de lo que el Estado ha hecho desaparecer a lo largo del tiempo se centra con mayor vigor en el régimen de Luis XIV, donde "el terror y las delaciones asolaban al país", "la idolatría del Estado, representado por el soberano, estaba organizada con una desvergüenza que constituía un desafío a todas las conciencias cristianas", "el arte de la propaganda era ya muy bien conocido" y "el desarraigo de las provincias francesas, la destrucción de la vida local, alcanzaron un grado mucho más alto" (241). Son aspectos bien conocidos, pero el texto no acaba aquí, los párrafos siguientes son más conflictivos: "la operación por la cual la Revolución sustituyó al rey por la soberanía nacional no tenía más que un inconveniente, y es que la soberanía nacional no existía. De hecho no existía ningún procedimiento conocido para suscitar algo real que correspondiese a esas palabras. Desde entonces sólo quedaba el Estado, en beneficio del cual se dirigía naturalmente el fervor por la unidad -"unidad o muerte"- surgida alrededor de la creencia en la soberanía nacional. De allí nuevas destrucciones en el terreno de la vida local. Con ayuda de la guerra -la guerra es desde el comienzo el resorte de toda esta historia- el Estado, bajo la Convención y el Imperio, se volvió cada vez más totalitario" (242).



El uso del calificativo totalitario para definir el Estado nacional, que como tal surge en la Revolución francesa, es sin duda impropio y viene a mostrar que Weil utiliza una vez más un término llamativo pero inadecuado, ahora con el objetivo de llamar la atención de las conciencias francesas sobre la opresión implícita en la estructuración jurídico-política del Estado liberal moderno.

Los últimos escritos weilianos constituyen una crítica poco perfilada del proceso de unificación nacional, que la autora valora negativamente por haber conducido a que la unificación de los territorios de Francia degenerara en uniformización, borrando toda diversidad y convirtiendo la centralización en un centralismo extremo. Desde el punto de vista de Weil, el resultado de la Revolución francesa invierte los ideales de libertad, igualdad y fraternidad sume al pueblo en una nueva opresión por el predominio de los intereses de la burguesía conservadora y el deterioro progresivo del sentido rousseauiano del sentimiento y la conciencia nacional. Especialmente a partir de Napoleón, uno de los personajes más negativos de la historia para S. Weil, la comunidad de consentimiento a la que se refería Rousseau se confunde con una idea mitificada de grandeza nacional con la que la burguesía pretende enmascarar, a través de la ficción de la soberanía, su propio interés haciéndolo aparecer como interés general. La evolución de los acontecimientos supuso, según afirma gráficamente, que, "por una paradoja histórica sorprendente a primera vista, el patriotismo cambiara de clase social y de campo político; había sido de izquierda y paso a la derecha" (243).

La lectura de *L'Enracinement* pone de manifiesto hasta qué punto Weil detesta el significado adquirido por el patriotismo, que ha llegado a ser un sentimiento vacío provocado artificialmente por las instituciones del Estado para su reforzamiento y cohesión a base de fomentar el chauvinismo y la xenofobia: "el desarrollo del Estado agota al país... Fuera del Estado no hay nada a que pueda adherirse la fidelidad... La ilusión de la Nación, en el sentido en que los hombres de 1789 tomaban esta palabra que entonces hacía correr lágrimas de alegría, pertenece a un pasado totalmente abolido... Un diálogo entre uno de nuestros contemporáneos y un hombre de 1789 provocaría equívocos muy cómicos (244). La noción de idolatría reaparece a lo largo de estos fragmentos que recuerdan los escritos weilianos de los años treinta sobre la guerra: "hemos visto el extraño espectáculo de un Estado, objeto de odio, repulión, irrisión, desprecio y temor, que con el nombre de patria reclamó una fidelidad absoluta, la entrega total, el sacrificio supremo y que los obtuvo, de 1914 a 1918, hasta un punto que superó todo lo que se esperaba. Se presentó como un absoluto aquí abajo, es decir como un objeto de idolatría; y fue aceptado y servido como tal, honrado con una cantidad espantosa de sacrificios humanos. Una idolatría sin amor, ¿qué puede haber más monstruoso y más triste?" (245). Como para Nietzsche, "el Estado es el más frío de los monstruos fríos" (246).

Contraoponer nación y Estado no es en S. Weil la consecuencia de una teoría elaborada sobre la relación individuo-sociedad-Estado, que como tal no existe en su obra. Es, más bien, la expresión del deseo, presente en toda su trayectoria, de restablecer el predominio del pueblo sobre la formación jurídico-

política estatal a través de la revitalización del contenido sociológico-cultural de las diversas comunidades humanas. El arraigo, tal como fue definido anteriormente, se inspira en la idea de que la comunidad cultural y social de origen influye decisivamente en la singularidad de cada ser humano. Tal idea, ligada necesariamente a la pluralidad lingüística y a la reivindicación del pasado, contrasta con la filosofía de la Ilustración y su ideal de universalismo abstracto y cosmopolitismo uniformizador. El triunfo de estos ideales en la historia de los actuales Estados nacionales da lugar a la visión de la patria que Weil critica, ante todo por basarse en la disolución de los nexos de convivencia y solidaridad que podrían garantizar la obediencia de los ciudadanos por amor a la autoridad, tal como antes pudimos observar.

Lo primero que sorprende al abordar las cuestiones centrales de *L'Enracinement* es, sin duda, la carencia de referencias a los pensadores que contribuyeron con su reflexión a la conformación de las naciones modernas. S. Weil no alude, ni siquiera de pasada, a las doctrinas más representativas de la concepción de la nación como una comunidad cultural: el pensamiento de Herder o de Fichte, diametralmente opuestos a los ideales de la Ilustración que ella rechaza, no son tenidos en cuenta ni cuando escribe sobre la importancia de la lengua como elemento configurador de los pueblos, ni cuando defiende las tradiciones y la cultura popular como transmisores de alimentos espirituales necesarios para la vida humana. Pero si estas ausencias quisieran explicarse argumentando que la autora sólo se preocupa de la concepción que influyó directamente en la historia de la nación francesa, sería todavía menos justificable

la escasez de referencias al pensamiento de Locke o Montesquieu, este último citado en algunas ocasiones pero ensombrecido por la figura de Rousseau de quien se declara profunda admiradora.

#### 5) El rechazo de los partidos políticos.

Cuando analizamos al principio de nuestro estudio las relaciones entre S. Weil y Alain, tuvimos ocasión de reseñar algunos puntos de encuentro con la herencia de Rousseau, que sería conveniente recordar. Vimos entonces que la opción sindicalista tomada desde los primeros años por la autora respondía ya a una desconfianza visceral hacia los partidos políticos, desconfianza que va confirmando a lo largo de su vida hasta plasmarla con radicalidad en su escrito de 1943, "Note sur la suppression générale des partis politiques", donde reclama como en ningún otro la necesidad de redescubrir la tradición filosófico-política rousseauiana. A juicio de Weil, cabe situar a Rousseau en un puesto de excepción dentro de las concepciones voluntaristas del Estado-nación, porque, como es bien conocido, su idea de voluntad general, el mutuo consentimiento por el que se articula la soberanía popular, supera los intereses particulares y se constituye sobre un fundamento socio-cultural que no puede ser instrumentalizado.

La autora no se detiene a interpretar el pensamiento de Rousseau sobre la relación individuo-comunidad o sus formulaciones del contrato social, pero se apoya en este pensamiento a la hora de definir

como tarea de los partidos políticos la de buscar el poder para que el sector por ellos representado convierta a la nación en un instrumento al servicio de sus propios intereses. Ello resulta, desde la óptica weilliana, absolutamente incompatible con la noción de voluntad general, que es equivalente al bien colectivo. Los partidos políticos, provistos de los elementos totalitarios que ella sitúa en el ámbito de la idolatría, pertenecen plenamente al terreno de "lo social".

Desde el principio del artículo en que aboga por la supresión de los partidos políticos, coloca en un lugar aparte a los países anglosajones, pues la palabra partido "tiene su raíz en la tradición inglesa y no es transplantable". En cuanto al continente europeo, "la idea de partido no entraba en la concepción política francesa de 1789 más que como un mal a evitar" (247). Frente a esta idea, "nuestro ideal republicano procede enteramente de la noción de voluntad general de Rousseau. Pero el ideal de Rousseau se ha ido perdiendo casi por completo porque es complejo y requiere un grado elevado de atención" (248). La autora trata de aclarar el contenido englobado por Rousseau en la voluntad general afirmando: "Rousseau partía de dos evidencias. Una que la razón discierne y elige la justicia y la utilidad inocente, y que todo crimen tiene por móvil la pasión. El otro, que la razón es idéntica en todos los hombres, mientras que las pasiones muy a menudo difieren. Por consiguiente, si sobre un problema general cada uno reflexiona solo y expresa una opinión, y si después las opiniones son comparadas entre sí, probablemente coincidirán en la parte justa y razonable de cada una y diferirán en las injusticias y los errores. Sólo en virtud de un razonamiento de

este tipo se admite que el consenso universal indique la verdad. La verdad es una. La justicia es una. Los errores, las injusticias, son infinitamente variados" (249). En consecuencia, "el verdadero espíritu de 1789 consiste en pensar, no que una cosa es justa porque el pueblo la quiere, sino que, en ciertas condiciones, el querer del pueblo tiene más posibilidades que ningún otro de ser conforme a la justicia" (250).

Para que la voluntad general pueda ser aceptada como el criterio legitimador de las decisiones de una comunidad se deben cumplir las dos condiciones siguientes: "Una, que en el momento en que el pueblo toma conciencia de uno de sus querer y lo expresa, no haya ninguna especie de pasión colectiva... La segunda condición es que el pueblo tenga que expresar su querer respecto a los problemas de la vida pública y no que haga sólo una elección de personas. Todavía menos una elección de colectividades irresponsables. Pues la voluntad general no tiene ninguna relación con tal elección" (251)

Los partidos políticos, que Weil considera colectividades irresponsables y factores generadores de pasión colectiva, deben desaparecer para que la voluntad del pueblo pueda ser "conforme a la justicia"; el resto del escrito citado no deja de repetirlo añadiendo nuevos argumentos. Las condiciones señaladas son tan irrealizables que parece reducirse al absurdo la idea de voluntad general. Pero algunos aspectos que conforman estas condiciones son interesantes, como, por ejemplo, lo referente a la confrontación educación-propaganda o la exigencia de que la democracia no se limite a la elección de representantes políticos. Weil reconoce las dificultades en este terreno: "El solo enunciado de

estas dos condiciones muestra que nunca hemos conocido nada que se asemeje, ni siquiera de lejos, a una democracia. En lo que nosotros llamamos con este nombre el pueblo nunca ha tenido la ocasión ni el medio de expresar un juicio sobre ningún problema de la vida pública...Las soluciones no son fáciles de concebir. Pero es evidente, después de un examen atento, que toda solución implicaría en primer lugar la supresión de los partidos políticos" (252).

Aunque el desarrollo de los caracteres esenciales de los partidos políticos matice lo dicho en la enumeración de principio, parece interesante reseñarla:"Se pueden enumerar tres caracteres: Un partido político es una máquina para fabricar pasión colectiva. Un partido político es una organización construida para ejercer una presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humanos que son miembros del mismo. El primer fin, y en ultima instancia, el unico fin de todo partido político es su propio crecimiento, y esto sin ningún límite. Por este triple carácter todo partido es totalitario en germen y en aspiración" (253). Todos los textos relativos a los partidos políticos apuntan en la misma dirección.

Al estilo del sindicalismo-revolucionario, del que nunca se separó por completo, Weil ve en los partidos políticos un impedimento casi insalvable para el ejercicio libre del pensamiento y la participación consciente de los ciudadanos en la vida pública. Sus críticas a la burocratización y concentración de poder en organizaciones que, teóricamente tratan de representar las aspiraciones justamente reivindicadas pero que en la práctica sacrifican todo a la maquinaria del partido, es esencialmente la misma en 1943 que la elaborada en su años de militancia

sindical. No obstante, el cambio de lenguaje se pone de manifiesto cuando alude al motivo principal de su rechazo de los partidos políticos: "Es imposible examinar los problemas horriblemente complejos de la vida pública estando atentos a la vez a discernir la verdad, la justicia, el bien público, y, por otro lado, a conservar la actitud que conviene a un miembro de determinado grupo. La facultad humana de atención no es capaz simultáneamente de las dos preocupaciones. De hecho, quien se adhiere a una, abandona la otra" (254).

Partiendo de este postulado, es lógico que para Weil el régimen de partidos conduzca a una disyuntiva insuperable: si se opta por atender a la verdad, la justicia y el bien público no se puede ser miembro de un partido político, lo que implica quedar al margen de la participación en la vida pública ya que "cuando hay partidos en un país, tarde o temprano resulta una situación de hecho tal que es imposible intervenir eficazmente en los asuntos públicos sin entrar en un partido y jugar el juego" (255); si se opta por entrar en el juego de partidos, la atención a la verdad-justicia-bien se debilita casi por completo, pues "de hecho, salvo muy raras excepciones, un hombre que entra en un partido adopta dócilmente la actitud mental que manifestará más tarde con las expresiones 'como monárquico, como socialista, yo pienso que...'. ¡Es tan confortable!. Pues esto es no pensar. No hay nada más confortable que no pensar" (256).

Los partidos políticos participan de las notas de toda idolatría: el crecimiento del partido se convierte en el criterio del bien, derivándose inevitablemente una presión colectiva del partido



sobre el pensamiento de los hombres a través de la propaganda. No sólo los miembros de un partido acaban renunciando al pensamiento propio, y, por tanto, a todo pensamiento, ya que el pensamiento colectivo no existe como tal, sino que toda la sociedad se ve afectada por la misma carencia, lo que la hace fácilmente manipulable desde el poder. Leemos al respecto: "La necesidad misma de libertad, tan esencial a la inteligencia, exige una protección contra la sugestión, la propaganda y la influencia por obsesión. Son modos de coacción, de una coacción muy particular, que no va acompañada de miedo o de dolor físico, pero que no es menos violencia. La técnica moderna le proporciona instrumentos extremadamente eficaces. Por naturaleza esta coacción es colectiva y sus víctimas son almas humanas" (257).

Como recuerdan Perelman y Olbrechts-Tyteca, para S. Weil "educación y propaganda son fuerzas que actúan en sentido contrario" (258). La educación entendida ante todo como "formación de la atención" permite la apertura del hombre a la realidad y es vehículo de contacto con el Bien-Verdad-Belleza; por el contrario, la propaganda dificulta el ejercicio de la atención, la facultad que al analizar la antropología weiliana se ha manifestado como la más definitoria de la persona humana. Pensamiento y poder son términos irreconciliables según reitera incansablemente nuestra autora: "La operación de tomar partido pro o contra ha sustituido la obligación de pensar. Hay aquí una lepra que se origina en los medios políticos y se ha extendido a través de todos los países casi a la totalidad del pensamiento. Es dudoso que se pueda remediar esta lepra que nos mata sin comenzar por la supresión de los partidos políticos" (259).

La supresión de los partidos políticos no basta para acabar con el predominio de "lo social" y sus efectos opresivos, pues las raíces de este fenómeno son mucho más profundas como Weil ha mostrado a lo largo de toda su obra. Sin embargo, es un elemento ineludible para abrir paso a una organización socio-política menos desarraigante: es sobre todo la primera exigencia clara que puede definirse de un conjunto de medidas todavía por "inventar" para dotar de nuevo sentido al término democracia que ha ido perdiendo toda su significación original. En diferentes escritos de Londres, nuestra autora solicita este esfuerzo de invención, ya que "en Francia, la República, el sufragio universal, un sindicalismo independiente, son completamente necesarios pero está infinitamente lejos de ser suficiente. No encontraremos la libertad, la igualdad, la fraternidad, sin una renovación en las formas de vida, una creación en materia social, un surgimiento de invenciones" (260). Como vimos al hablar de la malheur, se trata de inventar nuevas fóormulas e instituciones que ayuden a acabar con todo lo que "en la vida contemporánea aplasta" al hombre: "es necesario inventarlas pues son desconocidas y es imposible dudar que son indispensables" (261).

Esgrimir argumentos en contra de los partidos políticos no contribuye a la construcción de una alternativa como la que Weil pretende si no se esboza un sistema con que sustituir al régimen partidista. Su propuesta gira en torno a la conveniencia de la elección directa de representantes políticos, teniendo en cuenta que en cada tema el acuerdo con los diputados electos puede variar, pero no se define ni la forma de confección de las candidaturas personales ni de desarrollo de la elección. Tras negar toda

legitimidad al funcionamiento normal de las democracias parlamentarias, se ofrece como sustituto algo tan impreciso como lo afirmado en "Note sur la suppression générale des partis politiques": "Los candidatos no dirán a los electores: 'yo tengo tal etiqueta' -lo que prácticamente no enseña nada riguroso al público sobre su actitud concreta respecto a los problemas concretos- sino: 'yo pienso tal, tal y tal cosa respecto a tal, tal y tal problema'. Los elegidos se asociarán y se disociarán según el juego natural y cambiante de las afinidades. Yo puedo estar de acuerdo con M. A. sobre la colonización y en desacuerdo sobre la propiedad agrícola e inversamente con M. B. Si se habla de colonización, yo iría, antes de la sesión, a conversar un poco con M. A., si se habla de propiedad agrícola, con M.B." (262).

Cada candidato electo responde en primera persona de sus decisiones, las tomas de postura organizadas por partidos o grupos parlamentarios son claramente negadas, pues la afinidad de criterios debe darse en asuntos concretos y no caben apriorismos que condicionen globalmente la manera de actuar de los miembros de la Asamblea. El modo en que todo ello puede articularse realmente no se perfil ni en unos contornos mínimos; la crítica a los partidos no se apoya en un modelo político alternativo, contamos tan sólo con algunas intuiciones sobre el tema que conducen también a una imprecisa caracterización de las funciones que debería cumplir la Asamblea parlamentaria.

## 2. Las necesidades humanas como fundamento de obligaciones.

### 1) Las nociones de "obligación" y "necesidad".

En "Idées essentielles pour une nouvelle constitution", leemos: "La actividad legislativa consiste en pensar las nociones esenciales para la vida de un país. El pueblo tiene aspiraciones, pero no tiene la posibilidad de convertirlas en ideas claras. Debe nombrar hombres, no para 'representarle' (¿qué quiere decir esta palabra?), sino para que piense por él. Para esto es necesario que designe hombres, no partidos. Los partidos no piensan" (263). La función de los miembros del Parlamento se desdobra en tres momentos que Weil define a continuación: "1º conocer las necesidades, las aspiraciones, los pensamientos sordos del pueblo; 2º traducirlos en ideas claras bajo formas de leyes; 3º vigilar si el gobierno efectivo del país y la Magistratura se inspiran en el espíritu de la legislación e informar de ello al pueblo" (264).

De esta triple función, la primera reviste una especial complejidad en orden a las exigencias que Weil le atribuye, cuya comprensión nos lleva a abordar la relación obligación-necesidad sobre la que reflexiona principalmente en las páginas iniciales de *L'Enracinement* y en varios escritos de Londres. La tesis central podría resumirse en la idea de que cada necesidad humana genera una obligación incondicionada y universal que la Asamblea debe reconocer, describir y prescribir a través de leyes que se justifican por

su adecuación a estas necesidades. A modo de síntesis es sin duda más exacto transcribir un texto de la autora donde aparecen los aspectos que configuran la relación obligación-necesidad: "La obligación tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera sean. A cada necesidad responde una obligación... Quien tiene su atención y su amor vueltos hacia la realidad extraña al mundo reconoce al mismo tiempo que está obligado, en la vida pública y privada, por la única y perpetua obligación de remediar, según sus responsabilidades y en la medida de su poder, todas las privaciones del alma y del cuerpo susceptibles de destruir o de mutilar la vida terrestre de un ser humano sea el que sea... Ningún tipo de circunstancias sustrae nunca a nadie de esta obligación universal (265).

*L'Enracinement* comienza con el tratamiento de la relación obligación-necesidad y constituye, como sabemos, una amplia reflexión sobre el arraigo, que aparece como "la necesidad del alma" de la que dependen las otras necesidades de este tipo. La noción de obligación es equiparada a la noción de deber, mientras la noción de derecho se considera "subordinada y relativa", pues "un derecho no es eficaz por sí mismo, sino únicamente por la obligación a que corresponde... Una obligación que no fuera reconocida por nadie no perdería nada de la plenitud de su ser. Un derecho que no es reconocido por nadie no es gran cosa... Un hombre considerado en sí mismo sólo tiene deberes, entre los que se cuentan ciertos deberes consigo mismo. Los otros, considerados desde su punto de vista, sólo tienen derechos" (266).

Aunque así vistos, deber y derecho son "palabras que expresan diferentes puntos de vista"

(267), la insistencia de S. Weil en la primacía del deber, y el que conecte obligación o deber a necesidad y no derecho, contiene un significado importante que viene vinculado a la idea de superar la constante apelación a los términos derecho, democracia o persona, para atender a otros como verdad, justicia, bien y amor. Asimismo remite a un elemento sustancial, definitorio como pocos de su pensamiento: la exigencia de salir de uno mismo para mirar la realidad desde la perspectiva del otro, que adquiere una primacía absoluta ante el yo según pudo advertirse cuando reflexionamos sobre la decreación.

Los elementos básicos de la antropología weiliana, las ideas de atención y malheur de modo muy particular, alcanzan ahora un cierto desarrollo en cuanto constituyen el fundamento sobre el que se intenta construir un proyecto de vida social capaz de resolver los problemas políticos y jurídicos desde esa óptica centrada en la atención al otro. Sin duda, Weil muestra una mayor genialidad a la hora de reflexionar sobre el fundamento que cuando intenta deducir consecuencias de orden práctico; basta comparar la profundidad de los comentarios en torno a las nociones que estructuran el panorama de la conversión y las que vienen referidas a las transformaciones de las instituciones públicas, sin ir más lejos las que acabamos de reseñar sobre los partidos políticos.

Cuando analizamos la concepción weiliana de la malheur comprobamos la radicalidad de las exigencias implícitas en esta noción: la atención a la malheur, que es equivalente a la atención a la verdad, para que sea auténtica apertura y reconocimiento del otro requiere ponerse en su lugar hasta el límite del propio anonadamiento, y de ahí que sea considerada una

facultad humana de cuño sobrenatural, no porque dependa de una actitud o creencia religiosa determinada, sino porque supera la tendencia natural a ejercer el propio poder y creerse el centro de la realidad. La atención a los que sufren, a los que carecen de palabras para expresar su condición, que es la auténtica condición humana, define con carácter global la obligación. El contenido de los diversos deberes depende de las distintas necesidades del hombre, que le llevan a la situación de gritar ¿por qué se me hace mal? como única pregunta capaz de emerger de la ausencia de todo tipo de respuestas a su indigencia. Se trata, por tanto, de necesidades primarias, cuya satisfacción requiere "compasión" en el sentido específico dado por Simone Weil a este término.

Al referirse a las necesidades primarias, que determinan deberes u obligaciones, Weil prefiere utilizar la expresión "necesidades vitales", que es plenamente acorde con la caracterización realizada en las siguientes líneas: "Todo el mundo se imagina el progreso ante todo como el paso a un estadio de la sociedad humana donde nadie sufra hambre. Si se plantea la cuestión en términos generales, nadie piensa que sea inocente un hombre, que, teniendo alimentos en abundancia y encontrando ante su puerta a alguien casi muerto de hambre, pase sin darle nada. Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle padecer hambre habiendo ocasión de socorrerlo. Siendo esta obligación la más evidente, debe servir de modelo para hacer la lista de los deberes eternos para con todos los seres humanos. Para establecer rigurosamente esta lista debe procederse desde el primer ejemplo por vía de analogía. En consecuencia, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe

corresponder a la lista de las necesidades humanas vitales, análogas al hambre" (268).

Las necesidades vitales no aluden exclusivamente a la "vida física" del ser humano, sino también a la "vida moral": los alimentos espirituales del alma humana son tan indispensables para la vida como los del cuerpo, pues una existencia ajena a todo referente cultural o valorativo se encontraría en un estado carencial también apelante. Weil escribe al respecto: "Entre estas necesidades algunas son físicas, como el hambre mismo. Son bastante fáciles de enumerar. Conciernen a la protección contra la violencia, a la vivienda, vestido, calor, higiene, cuidados en caso de enfermedad. Otras de estas necesidades no tiene relación con la vida física sino con la vida moral. Sin embargo, son terrestres como las primeras y no tienen relación directa, accesible a nuestra inteligencia, con el destino eterno del hombre. Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida aquí abajo. Es decir, si no se satisfacen, el hombre cae progresivamente en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a la vida puramente vegetativa" (269).

Para distinguir las auténticas necesidades de los "deseos, fantasías o vicios" el criterio más claro es el de que "las necesidades son limitadas como los alimentos que les corresponden" (270), pues, mientras "el avaro no tiene nunca suficiente oro", cualquier hombre "si se le da pan a discreción, llegará un momento en que tendrá bastante" (271). Las necesidades vitales reclaman el grado de atención indispensable para acallar el grito "¿por qué se me hace mal?", que surge en una situación en que la propia aspiración del ser humano al Bien se ve alterada.



Un texto como el que sigue, a pesar de su extensión, merece ser citado íntegramente: "Entre las desigualdades de hecho, el respeto sólo puede ser igual hacia todos si alcanza a algo idéntico en todos. Lo único idéntico en todos es la presencia de un lazo con la otra realidad. Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en tanto pueden ser concebidos como constituídos por una exigencia central de bien... El respeto inspirado por el lazo del hombre con la realidad extraña a este mundo se testimonia en la parte del hombre situada en la realidad de este mundo". Y ello porque según afirma nuestra autora, para el respeto sentido hacia el ser humano existe sólo una posibilidad de expresión indirecta, "que es proporcionada por las necesidades de los hombres en este mundo, las necesidades terrestres del alma y del cuerpo. Esta fundada en un lazo establecido en la naturaleza humana entre la exigencia de bien, que es la esencia misma del hombre, y la sensibilidad. Nada autoriza nunca a creer de algún hombre que no exista en él este vínculo. Por ello, cuando por actos u omisiones de los otros hombres, la vida de un hombre es destruída o mutilada por una herida o una privación del alma o del cuerpo, no sólo su sensibilidad sufre el golpe, sino también la aspiración al bien. Ha habido entonces un sacrilegio hacia lo que el hombre encierra de sagrado... La posibilidad de expresión indirecta del respeto hacia el ser humano es el fundamento de la obligación" (272).

El "objeto" de la obligación es "siempre el ser humano como tal... por el sólo hecho de que es un ser humano, sin que intervenga ninguna otra consideración y aunque él no reconozca ninguna" (273). Su fundamento último se encuentra en el carácter sagrado del hombre, que quedaría vacío de contenido si

no conllevara una serie de exigencias derivadas de las necesidades humanas vitales, que son las que especifican las diversas obligaciones tal y como hemos señalado. Respetar al otro no es para Weil algo negativo, la abstención de agredir o de ingerirse en el terreno de sus derechos, sino que remite a una serie de deberes positivos, pues en palabras de E. Springsted "el respeto de los derechos de los otros sólo puede significar una simple no-violación negativa de derechos, mientras que si se actúa según sus obligaciones, esto indica una preocupación real por el objeto de nuestras acciones " (274).

## 2) Justicia y Derecho: dos términos en polémica.

La relación derecho-obligación es complementaria de otra relación a la que Weil alude frecuentemente en sus escritos de Londres: la relación Derecho-Justicia, entendida la justicia como sinónimo de caridad. El texto más claro sobre esta compleja cuestión es el que transcribimos páginas atrás al final del apartado sobre las nociones de compasión y malheur. Allí veíamos como al interrogante humano "¿por qué se me hace mal?" respondía la caridad, mientras a la pregunta "¿por qué el otro tiene más que yo?" respondía el derecho. Partiendo del tipo de problemas que se consideran propios del orden jurídico, no es de extrañar que en el artículo "La personne et le sacré" se señale: "La noción de derecho está ligada a la de reparto, cambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el pleito, el litigar. El derecho sólo se sostiene en un tono de

reivindicación; y cuando se adopta este tono la fuerza no está lejos para apoyarlo, sin ello es ridículo" (275). La autora expresa su opinión sobre el "espíritu jurídico" con referencia a dos momentos cruciales: el Imperio romano y 1789.

A propósito de Roma, Weil escribe: "en cuanto al derecho, es falso que los romanos crearan el espíritu jurídico; en el límite de los tiempos históricos el espíritu jurídico nació en Mesopotamia... Es incuestionable, sin embargo, que los romanos fueron juristas. Pero cuando se reprocha a los alemanes hitlerianos el destruir la esencia misma del derecho, al subordinarlo a la soberanía y al interés del Estado haciéndolo emanar de la nación, no se tiene en cuenta que en esto son los fieles herederos de los romanos. A la vista de los textos, es extremadamente difícil sostener que los romanos concibieran el derecho como emanación de los individuos y límite a la soberanía del Estado". Según la interpretación weiliana, el Derecho en Roma fue cada vez menos un límite por encima o por debajo del Estado: "Si la soberanía de la ciudad tuvo algún límite, fue el impuesto por la soberanía del grupo familiar; a medida que la ciudad se convierte en Estado y la familia se descompone, este límite pierde su fuerza. El emperador tenía de hecho el poder de obligar a un hombre casado a divorciarse y de anular un testamento... En cuanto a los pactos internacionales, nunca los romanos se creyeron obligados a observar un tratado cuando fuera ventajoso violarlo o cambiarlo. Cuando se les atribuye el espíritu jurídico se cae en un equívoco: la compilación de vastas colecciones de leyes no tiene ninguna relación con la santidad de los contratos" (276).

Por lo que respecta a la concepción individualista del Derecho que subyace en la Revolución francesa, en conexión con lo ya apuntado sobre la Revolución, S. Weil habla en diversas ocasiones de que "el 'esprit de marchandage' estaba implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de poner en el centro de la llamada que quisieron proclamar al mundo" (277). Como sabemos, "la mentalidad racionalista-iluminista", que pretende el acceso a valores universales y absolutos sin referencia al Absoluto, cae desde la perspectiva weiliana en un absurdo, que conlleva múltiples contradicciones conceptuales y consecuencias prácticas negativas. Entre ellas la autora señala la idea "de derecho natural lanzada por el siglo XVIII materialista, no por Rousseau, que era un espíritu lúcido, potente, y de inspiración verdaderamente cristiana, sino por Diderot y los medios de la Enciclopedia" (278).

Aunque Weil no desarrolla esta crítica al iusnaturalismo racionalista, para algunos intérpretes de su pensamiento, como del Noce, "la prioridad de la noción de obligación" parece suponer el reencuentro con "el sentido de la idea clásica del Derecho natural contra su versión iluminista, primacía del aspecto de ley objetiva respecto al de derecho subjetivo con el fin de mostrar la inescindibilidad del derecho natural de la metafísica". Por otra parte, sigue argumentando del Noce: "En su crítica a las declaraciones de derechos podemos ver la continuidad de la crítica marxista de los 'derechos naturales' de la Revolución francesa, como superestructura en términos filantrópicos del 'derecho al egoísmo'; la continuidad de la crítica marxista al iusnaturalismo iluminista" (279).

Sin duda, ambos extremos se apoyan en los escritos weilianos de Londres, pues la contraposición derecho-obligación y la identificación entre justicia y caridad se inscriben en su actitud general de "volver a las ideas tradicionales, a partir de una posición inicial que no es de defensa, sino de rebelión: reencontrarlas, por tanto, en su carácter auténtico". La descripción y crítica de Marx a la sociedad buerguesa queda, a juicio de Weil, como un momento que debe ser asumido aún cuando se le pueda reprochar, según hemos analizado, su caída en el mismo error burgués de confiar en el progreso a través de la producción. La atención a la malheur, la renuncia del yo ante la realidad del otro, la solidaridad más allá de las fronteras y del tiempo con los vencidos y marginados, tratan de ser fundadas en las fuentes de la antigüedad, principalmente en Platón, pero implican una asunción necesaria del pensamiento crítico y revolucionario en su oposición a la mentalidad burguesa y al individualismo moderno. Ir más lejos, hasta llegar a hablar, a propósito de Weil, de iusnaturalismo clásico frente a iusracionalismo, o identificar, por otro lado, la postura de la autora con la de Marx en lo que atañe a su crítica a los derechos subjetivos parece demasiado aventurado, dada la escasez de textos relativos a estas cuestiones.

Lo que sí es probablemente común a Marx y a Weil es la actitud ambigua ante los derechos humanos (280), pues ambos los rechazan pero para profundizar más en ellos, es decir, los creen todavía poco aptos para garantizar el respeto real, no meramente formal, a todo hombre, no sólo al modelo de propietario occidental al que respondían en la mentalidad liberal-burguesa. En este sentido, parece oportuna la observación de P. Rolland: "Cuando S. Weil critica la

voluntad de considerar como sagrados los derechos del hombre no ignora que se trata de fundarlos en un punto de apoyo suficientemente fuerte para sostener la resistencia contra la opresión. Así, cuando afirma que lo que es sagrado en el hombre es lo impersonal, no busca descalificar los derechos del hombre: quiere indicar que no se garantizan de forma sólida sin abrir paso al verdadero fundamento que es el Absoluto, tal como lo revela la religión" (281).

La justicia, que en la filosofía weiliana se identifica con la caridad, no puede tener otro fundamento que la renuncia del hombre, siempre ligada al reconocimiento de la existencia del otro en el sentido expuesto páginas atrás. El artículo "Luttons-nous pour la justice?" es bien elocuente a este respecto; en él se contiene una especie de recapitulación de la "metafísica-religiosa" de la autora sobre la que se asientan sus reflexiones acerca de la justicia. Obsérvense los párrafos siguientes: "La 'folie d'amour', cuando se ha apoderado de un ser humano transforma completamente las modalidades de la acción y del pensamiento. Es semejante a la 'folie de Dieu', que consiste en tener necesidad del libre consentimiento de los hombres... Los hombres alcanzados por la 'folie d'amour' tienen necesidad de ver la facultad de libre consentimiento difundirse por todos los lugares del mundo, en todas las formas de la vida humana, en todos los seres humanos... En la medida en que, en cualquier momento, se encuentra la 'folie d'amour' entre los hombres, en esta medida, hay posibilidad de cambio en el sentido de la justicia. Hay que estar ciego para oponer justicia y caridad" (282).

Al hilo de las consideraciones sobre la malheur y la compasión en "Formes de l'amour implicite à Dieu" encontramos ya un pronunciamiento claro acerca de la identificación entre justicia y caridad, ya que "sólo la identificación absoluta de la justicia y del amor hace posible a la vez, por un lado la compasión y la gratitud, por otro lado el respeto de la dignidad de la malheur en los desgraciados por sí mismos y en los otros. Hay que pensar que ninuguna bondad, so pena de constituir una falta bajo falsa apariencia de bondad, puede ir más lejos que la justicia" (283). En la misma línea que en los escritos de Londres, Weil condensa su tesis en la idea de que el consentimiento mutuo es ntural cuando se da correlación de fuerzas, pues ambas partes necesitan lograr un acuerdo con el asentimiento de la otra parte. Sin embargo: "cuando hay un fuerte y un débil, no hay ninguna necesidad de aunar dos voluntades. No hay más que una voluntad, la del fuerte. El débil obedece... La virtud sobrenatural de la justicia consiste, si se es el superior en la relación desigual de fuerzas, en comportarse exactamente igual que si hubiera igualdad, exactamente por todos los conceptos, incluidos los menores detalles de acento y actitud" (284). Este comportamiento está tan alejado de la tendencia natural del hombre, es tan "sumamente raro que por pura generosidad un hombre se abstenga de dominar allí donde tiene poder para hacerlo" (285), que debe hablarse, tal como hemos visto, de "folie d'amour", con todas las exigencias y consecuencias que se desprendían, para sí mismo y para el otro, de una auténtica "compasión".

La separación entre justicia y caridad es, desde el punto de vista weiliano, uno de los escándalos de nuestra época, que conduce a situaciones

paradójicas como la sugerida por esta imagen: "Es justo no robar escaparates. Es caritativo dar limosna. El tendero puede enviarme a prisión. El médico, aunque su vida dependa de mi ayuda, si yo se la niego, no me denunciará a la policía" (286). Con la fuerza expresiva que utiliza para llamar la atención sobre aspectos cotidianos en que se refleja toda una concepción de la realidad, Weil continúa escribiendo sobre la distinción justicia-caridad: "Nosotros hemos inventado la distinción entre justicia y caridad. Es fácil comprender porqué. Nuestra noción de la justicia dispensa al que posee de dar. Si a pesar de todo da cree poder estar contento de sí mismo, piensa haber hecho una buena obra" (287). Las relaciones humanas auténticamente importantes, aquellas de las que depende la propia vida del hombre, quedan adscritas al ámbito privado en el que toda licencia es posible, mientras que el ámbito público aparece dominado por la coacción. Se deja al libre arbitrio del individuo dar de comer al hambriento, pero se regula hasta el detalle el horario laboral o la forma en que "un acusado, incapaz de manejar la palabra a causa de su origen social y de su falta de cultura, abatido por la culpabilidad, la desgracia y el miedo" (288), debe comportarse ante un tribunal de justicia.

Tal escisión de dos términos que deberían comprenderse como sinónimos supone dejar sin sentido a ambos, ya que "Cuando las dos nociones son opuestas, la caridad no es más que un capricho de origen amenudo bajo, y la justicia no es más que el costreñimiento social... Muchas de las controversias entre la derecha y la izquierda se reducen a la oposición entre el horror a la constricción social y el horror al capricho individual. Ni la caridad ni la justicia están interesadas en ello" (289).



Como no podría ser de otra forma según todo lo que conocemos del pensamiento weiliano, también en este ámbito la mirada del hombre contemporáneo debe dirigirse a Grecia y al cristianismo, donde la idea de justicia se sitúa en el lugar privilegiado que le corresponde en relación al Derecho. "La personne et le sacré" contiene diversas afirmaciones en que se subraya este aspecto: "Los griegos no tenían la noción de derecho. No tenían palabras para expresarla. Se conformaban con el nombre de justicia. Por una singular confusión se ha podido asimilar la ley no escrita de Antígona al derecho natural... La ley no escrita a la que ella obedecía, lejos de tener algo que ver con ningún derecho ni con nada natural, no era otra cosa que el amor extremo, absurdo, que llevó a Cristo a la cruz. La justicia prescribe este exceso de amor. Ningún derecho lo prescribe. El derecho no tiene ninguna relación directa con el amor". Las frases subsiguientes son las esperadas: "Como la noción de derecho es extraña al espíritu griego, es extraña también a la inspiración cristiana, si esta inspiración aparece pura, no mezclada con herencia romana, hebraica o aristotélica" (290).

P. Giniewski, a lo largo de su análisis de los elementos que revelan la "amplia ignorancia del judaísmo" por parte de S. Weil, repara en su desconocimiento respecto a la relación justicia-caridad, que, lejos de haber pasado de Grecia al cristianismo, procede del mundo hebreo, donde el propio lenguaje evoca tal relación: "La misma raíz *tsdk*, vocalizada *tsedek*, justicia, y *tsedeka*, caridad, para designar la pareja que forman, pareja, no de tendencia contraria, sino complementaria. Según el punto de vista en que uno se coloque, *tsedek(a)* es una caridad obligatoria, que funda la solidaridad en una

ley, o una justicia-que-restablece-un-equilibrio. Es en este doble plano, en tanto que justicia y caridad, en el que ha sido siempre preconizada por la filosofía religiosa judía. Respondería, en suma, a los votos de S. Weil, que en este punto judaizaba sin saberlo" (291).

Según sugiere Giniewski, el pensamiento hebreo, con su percepción de la justicia-caridad, o de la "caridad obligatoria", se encuentra en el origen de la "noción de delito de no-asistencia a persona en peligro. El Levítico había proclamado 'no permanezcas inactivo ante la sangre de tu prójimo', y Maimonides, anticipándose ocho siglos a las leyes francesas de 25 octubre de 1941 y 13 abril 1954, deducía de este principio que había obligación de salvar a un ser en peligro" (292). S. Weil no se refiere explícitamente al delito de no-asistencia o de omisión del deber de socorro, que, de cualquier forma, en su caso no se restringiría a los supuestos para los que está previsto este tipo penal en las legislaciones actuales que lo contemplan. Para ella, como advierte M. Nardo, "el deber de socorro" alcanzaría "según la responsabilidad y las posibilidades de cada uno, a todas las privaciones del alma y del cuerpo capaces de destruir o mutilar la vida terrena de cualquier ser humano" (293).

Las últimas consideraciones del autor de *S. Weil ou la haine de soi* sobre el sentido del término *tsedek*, pueden servir también para clarificar la posición weiliana sobre la justicia-caridad. Giniewski escribe: "El *tsedek* es también una justicia-que-procura-la-salvación: *iustitia salutifera*, acto salutífero, conducta fiel, comportamiento correcto, no simple *istitia distributiva* a la manera latina que es

obediencia a la norma, a la letra de la ley, dando a cada uno lo suyo. El *tsedek* es, por tanto, una relación entre seres, no una relación entre una idea y un objeto, según un juicio de valor. No hay norma inmutable del *tsedek*, puesto que el hombre evoluciona en una multiplicidad de relaciones, a menudo contradictorias, con su familia, su tribu, su pueblo, el extranjero, etc" (294). La relación con el otro, en la que la unicidad del otro garantiza la novedad e imprevisibilidad de cada encuentro, es para Weil, como sabemos, una relación transformadora, que convierte a ambos interlocutores en seres reales, capaces de reconocerse mutuamente más allá de las apariencias o la voluntad de dominio. Como remarca, dentro del pensamiento hebreo actual, E. Levinas, "la ley de la caridad debe ser inventada por cada uno, no es formulable bajo la forma de regla general" (295).

### 3) Los riesgos de su proyección política: legitimidad y control.

Sin embargo, aunque la ley de la caridad supera las dimensiones de la ley escrita positiva porque implica un "exceso de amor" y recibe su sentido de las necesidades concretas siempre únicas del otro, para S. Weil, la caridad, en cuanto equivalente de justicia, es la instancia de legitimidad de cualquier orden normativo que pretenda su justificación "más allá de la fuerza" con que de hecho pueda imponerse. Como hemos visto, la Asamblea legislativa debe realizar la tarea de responder a través de la ley a las necesidades de los ciudadanos, imponiendo una

obligación correspondiente a cada "necesidad vital", y, a este respecto, no duda incluso en afirmar que "el reconocimiento de esta obligación se expresa en forma confusa e imperfecta, más o menos imperfecta según los casos, en lo que se llama derechos positivos. En la medida en que los derechos positivos la contradicen, en esa exacta medida están heridos de ilegitimidad" (296).

En otro texto de los escritos de Londres que merece ser leído con atención, Weil profundiza en la misma idea: "Todo poder, de la naturaleza que sea, dejado en manos de un hombre que no ha acordado a esta obligación -la obligación de socorrer las necesidades terrestres del alma y del cuerpo- un consentimiento claro, total y sin mentira, es un poder mal colocado... A un sistema de leyes donde nada está previsto para impedir este crimen le falta la esencia de la ley. Un sistema de leyes que prevé medidas para impedir algunas formas de este crimen pero no otras sólo posee en parte el carácter de ley" (297). El resto de consideraciones no dejan de abundar en el tema con idéntica orientación: "Cualquier colectividad, institución, forma de vida colectiva, cuyo funcionamiento normal implique o conduzca a la práctica de este crimen, está herido de ilegitimidad y sujeto a reforma o supresión" (298).

La enunciación del primer criterio de la legitimidad es indudable: "la legitimidad no es una noción primera. Deriva de la justicia" (299). La justicia, equiparada a la caridad, funda sus exigencias en la presencia del otro como un ser necesitado, provisto en su indigencia de una potencialidad transformadora, ante la cual el discurso weiliano se traslada al campo de lo

inconceptualizable, donde sus intuiciones alcanzan una enorme penetración según hemos tratado de mostrar. Cuando S. Weil se ve compelida por su trabajo en la Resistencia a realizar propuestas para la reestructuración política y jurídica de Francia después de la contienda, parece querer adaptar a un lenguaje más accesible, en la modalidad de ensayos breves, las conclusiones prácticas a que debe llegarse desde nociones complejas que había expresado de forma fragmentaria en el claro-oscuro de una apertura dramática a lo real. El resultado no puede considerarse satisfactorio. Prueba de ello es el contenido de los escritos weilianos destinados más directamente a elaborar criterios para la "légitimité du gouvernement provisoire" y para "le nouveau projet de Constitution". La perspectiva sobre la legitimidad oscila en estos proyectos entre aspectos formales, en consonancia con el solo deseo de gobernantes y gobernados de que exista legitimidad y aspectos represivos como garantía de todo el orden legítimo.

S. Weil se esfuerza en buscar elementos para materializar la justicia en un conjunto de exigencias, pero escribe al mismo tiempo: "Un jefe de Estado gobierna legítimamente un país si desea por encima de cualquier otra cosa ser jefe legítimo, y si la casi totalidad del pueblo lo mira como siendo un jefe legítimo y siente que él desea continuar siéndolo" (300). Las manifestaciones a este respecto se repiten a lo largo del ensayo "Légitimité du gouvernement provisoire" (301). Para definir la legitimidad, evitando que la cúspide del sistema jurídico-político aparezca en los términos "La soberanía política reside en la nación", la autora propone la siguiente fórmula: "La legitimidad está constituida por el libre consentimiento del pueblo al conjunto de las

autoridades a las que está sometido" (302). "Libre consentimiento" que nos reenvía a lo expuesto páginas atrás en torno a la secuencia libertad-obediencia-arraigo.

Además de los problemas que suscitan todas estas afirmaciones, sobre todo si tenemos en cuenta que deben ser comprendidas partiendo de que "las instituciones políticas constituyen esencialmente un lenguaje simbólico" (303), las deficiencias más graves de los escritos de Londres aparecen cuando la autora trata de especificar los mecanismos socio-políticos de control que garantizarán la adhesión a la legitimidad. Hablar en este terreno de deficiencias no implica sólo un juicio de valor negativo sobre el carácter fuertemente represivo, con acentos totalitarios, de algunas propuestas, sino también intentar mostrar la escasa profundización en cada una de ellas, la inviabilidad técnica de las medidas y las incongruencias entre funciones poco definidas que se atribuyen confusamente a los diversos poderes públicos. Todo ello constituye una prueba más de la ausencia de respuestas en el plano jurídico-político a los interrogantes que Weil plantea a lo largo de su obra, y que merecerían, sin duda, un desarrollo que nunca se produjo. La precipitación con que se escriben algunos textos en Londres se deja sentir claramente tanto por su brevedad como por su superficialidad en numerosos extremos. Por todo ello, muy pocos intérpretes han entrado a considerar este sector del pensamiento weiliano que ha sido visto como algo marginal. Sin embargo, parece necesario abordarlo aunque sea brevemente.

En "Légitimité du gouvernement provisoire" leemos estos párrafos decisivos: "Los sistemas

políticos que definen una legitimidad están todos compuestos por un doble mecanismo. Uno está destinado a poner a aquél o a aquellos que detentan el poder en el estado de adhesión a la legitimidad. El otro es un mecanismo penal creado para impedir por el temor o reprimir por el castigo toda desviación respecto a la legitimidad. Si este doble mecanismo funciona la confianza del pueblo está razonablemente fundada" (304).

Sin entrar en su análisis, Weil se refiere de pasada a la situación en el sistema monárquico, donde "el doble mecanismo funciona muy imperfectamente", y en el régimen parlamentario, en el que también ha dejado de funcionar principalmente a causa de que el uso de métodos inventados por la publicidad comercial convierte la campaña electoral en una especie de prostitución" (305). Pero, aun en el caso de que hubiera funcionado plenamente, no dejaría por ello de ser insuficiente pues "la penalidad es ridícula en relación a las faltas posibles" (306). La ausencia de proporcionalidad entre el delito y la pena se predica siempre respecto a aquellos que ocupan una posición social o política relevante, pues "quien consiente en ocupar una posición en que se puede hacer mucho bien o mucho mal", debe saber que si causa un mal será castigado con mucha mayor severidad que aquel que no ha asumido ninguna responsabilidad pública. "El pueblo viviría en un sentimiento estable y confiaría en la justicia y la legitimidad si en la escala del poder social correspondiera, escalón por escalón, una escala creciente de castigos" (307); si es cierto que nuestra autora insiste en esta cuestión especialmente en sus últimos escritos, también lo es que tal convicción está presente a lo largo de toda su obra, sobre todo teniendo en cuenta que se ve afectado

por ella cualquiera que cumpla una función social privilegiada y no sólo un cargo público.

Los empresarios y los periodistas, además de diputados, ministros y jueces, deben ser controlados rígidamente en su actividad porque de ella pueden derivarse perjuicios irreparables para los ciudadanos. Estos necesitan, como en Alain, instrumentos para defenderse contra los poderes económicos, culturales y políticos. La repercusión social de las conductas irresponsables o deshonestas en el ámbito de los medios de comunicación es destacada por Weil de forma particular, en tanto que el ambiente cultural, las creencias y aspiraciones del pueblo, y hasta la misma noción de verdad, se encuentran aquí comprometidos. Como ejemplo del extremismo de signo represivo que mueve a Weil en este terreno pueden servir las siguientes líneas: "Hay hombres que trabajan ocho horas durante el día y hacen el terrible esfuerzo de leer por la noche para instruirse. No pueden dedicarse a hacer verificaciones en las grandes bibliotecas. Crean en los libros. No hay derecho a darles de comer cosas falsas... Algunas medidas fáciles de salud pública protegerían a la población contra los ataques a la verdad". La autora alude a dos tipos de medidas que hablan por sí solas: "La primera sería instituir, para esta protección, tribunales especiales, altamente honrados, compuestos de magistrados especialmente elegidos y formados... En este sistema, cualquiera que hubiera encontrado un error evitable en un texto impreso o en una emisión de radio, podría llevar la acusación ante estos tribunales. La segunda medida sería prohibir toda propaganda de cualquier especie por radio o por la prensa cotidiana. Sólo se permitiría a estos dos instrumentos servir la información no tendenciosa" (308).



En un tono semejante, Weil va proponiendo todo un sistema de control basado en la amenaza, enjuiciamiento y castigo, a los diferentes responsables de los poderes públicos. El principio general es enunciado así: "Lo que importa no es tanto el modo en que es nombrado el presidente del gobierno, como el modo en que su poder es limitado, su ejercicio controlado y eventualmente castigado. Y esto para todo tipo de poder -político, administrativo, judicial, económico, militar, etc., todo el poder sea el que sea." (309). La influencia de Alain continúa viva en los últimos escritos de su discípula. Tal influencia se refleja en el intento de arbitrar instrumentos para compensar un poder con otro de forma que cuando haya conflictos entre ambos decidan los ciudadanos a través de referendum.

Por lo que concierne al poder legislativo, dado que las leyes "no deben ser otra cosa que la proyección de la Declaración fundamental", "un tribunal de justicia particular debe velar por esta conformidad", pero "si condena una ley y la Cámara legislativa se niega a acatarla, tras exponer ampliamente los argumentos en pro y en contra ante el conocimiento del público, se acaba por organizar un referendum. De ello resultarán sanciones, o al menos descalificaciones profesionales, para aquellos a los que el pueblo considere equivocados" (310).

Los jueces, por su parte, deberán ser juzgados por otros jueces y deberán comparecer ante un tribunal elegido por el legislativo en caso de que se presuma la violación del espíritu de la legislación; los conflictos serán resueltos, una vez más, por referendum "que entraña siempre una pena para el lado condenado por el pueblo" (311). Lo mismo puede decirse

para el caso de conflicto grave entre poder legislativo y gobierno, que resuelve el judicial, o entre el gobierno y el poder judicial, que dirime el legislativo. De cualquier forma, después de un período de unos cinco años, tanto el Primer ministro como los miembros de la Cámara legislativa, deben comparecer ante un Tribunal, que, después de un detenido examen, "da públicamente su apreciación".

No es de extrañar que Dujardin califique el sistema de control propugnado por Weil de "tiranía de los jueces" (312), muy especialmente cuando nos encontramos con afirmaciones como éstas: "La competencia del poder judicial es fácil de definir. Inspirándose en la Declaración fundamental, y en la legislación que es su simple comentario, los magistrados tienen la carga de punir todo lo que es malo. Y, más particularmente, todo lo que produce mal al país. Un periodista que miente, un patrón que molesta a sus obreros, son criminales de derecho común" (313). Dos condiciones son indispensables para que pueda hablarse con propiedad de poder judicial; su sola enumeración es suficientemente elocuente: "Sólo puede haber un poder judicial en primer lugar si los magistrados reciben una formación espiritual, y, en segundo lugar, si se admite que el juicio en equidad, inspirado por la Declaración fundamental, es la forma normal de juzgar" (314).

Aunque hay que tener en cuenta que Weil sólo alude de pasada al tema concreto de la organización y funciones de los poderes públicos, de una forma apresurada por encargo de sus superiores jerárquicos en Londres, no por ello hay que perder de vista los textos citados en que se observa una incapacidad manifiesta para expresar en un proyecto político las

conclusiones sugeridas a lo largo de todo su "pensamiento de madurez", que, según ella misma afirma, se encuentra siempre destinado a proporcionar elementos para la transformación socio-política. Desde un planteamiento inicial, original y profundo, sobre las exigencias que el otro proyecta por su sola existencia si se es capaz de mirarlo con atención; desde un planteamiento, por consiguiente, ligado a las ideas de libre consentimiento, exceso de amor, conversión personal y gratuidad-gratitud, se accede a un régimen en el que se debe "impedir por el temor o reprimir por el castigo" cualquier acción que venga a conculcar el deber general de socorrer "todas las privaciones del alma y del cuerpo". El paso de un plano a otro viene dado como sabemos por la identificación justicia-caridad, que muestra así su riesgo evidente: amalgamar criterios jurídicos y criterios morales en una especie de "absolutismo o integrismo moral" (315).

Al igual que la concepción weiliana de la historia, el proyecto jurídico-político diseñado por la autora en sus últimos escritos presenta aspectos que hacen tambalear todo el edificio de su pensamiento. En ambos casos se trata de cuestiones que tienen mucho que ver con las dificultades en que nuestra autora se encontraría a la hora de conjugar la formación intelectual y la actividad política de sus primeros años con la dimensión mística y la preocupación metafísico-religiosa crecientes desde los inicios de la guerra. La desconfianza hacia el Derecho como reflejo de los intereses políticos y económicos burgueses que tratan de perpetuarse a través de la categoría de derechos subjetivos, era habitual en los ambientes culturales, políticos y sindicales en que Weil se mueve durante un período importante de su

vida; este tipo de desconfianza continúa latiendo en su crítica de Londres a los derechos humanos, tal como hemos señalado. Pero junto a este elemento, entra ahora en juego la noción de obligación, con la que se pretenden superar las deficiencias de la idea histórica de derechos humanos para garantizar, a través incluso de la sanción, un respeto igual a todos los hombres; respeto que implica atención y amor, lo cual significa acceder a un nivel en que el orden de la caridad se reviste de rasgos propios del orden jurídico.

Ya hemos visto que para nuestra autora el tipo de problemas al que atiende el Derecho en la realidad es muy diferente al que debería atender la "caridad obligatoria", pues, al igual que ocurre con las ideas de persona y democracia, el Derecho pertenece al terreno de lo relativo, que no debe ser eliminado en el plano intermedio que le corresponde, pero que, en ningún caso puede ser visto como una respuesta a las demandas más vitales del hombre, a las exigencias humanas verdaderamente radicales y acuciantes. Desde la perspectiva weilliana, lo inadmisibles de esta situación es que las carencias del Derecho traten de ser cubiertas dejando la atención a estas exigencias a merced del capricho individual, según el papel asignado por la mentalidad burguesa a la caridad.

La preocupación de Simone Weil por la justicia, su deseo constante de estar al lado del indigente y del oprimido, le llevan indefectiblemente a buscar fórmulas para salir de la cómoda doble moral -pública y privada- con la que se puede vivir relativamente tranquilo, se sea o no creyente, mientras hay alrededor un panorama de hambre,

tristeza, soledad, enfermedad, explotación y miseria. Aunque la autora intenta dotar a sus propuestas de un carácter positivo, es decir, intenta proponer una orientación, transmitir su propia búsqueda, parece no renunciar a la idea de que la verdad y la justicia deben ser salvaguardadas si es necesario a través del miedo y la represión, ya que, de otra forma, son objeto de libre disposición individual o colectiva con costes humanos irreparables. El riesgo totalitario que lleva aparejado esta actitud es obvio, como también lo es el conformismo que se pretende evitar. Los "gestos" a favor de la justicia, presentes a lo largo de toda la biografía weiliana, contienen una riqueza expresiva mayor que sus "textos" sobre la justicia. En Weil se hace patente la dificultad de trasladar el testimonio de la verdad y el compromiso por la justicia, fácilmente comunicables en el plano de la actividad, al campo del discurso filosófico-político, que difícilmente encuentra argumentos que lo hagan convincente.

S. Weil da muestras de una absoluta incapacidad para comprender el sentido del Derecho en la vida social. Desconoce su estructura, sus funciones y sus fines. La ontología jurídica queda totalmente fuera del ámbito de reflexión en que sitúa sus consideraciones sobre la justicia, y de ahí los saltos continuos de nivel en que incurre. Por un lado, parece desvalorizar en exceso el plano de lo relativo, de lo intermedio, en que el Derecho se mueve, y que nunca puede ser el plano de la moralidad, de la amistad y el amor (316). Pero, por otro lado, rodea a este segundo plano de un halo jurídico, que, llevado a sus últimas consecuencias, conduciría a un sistema de ausencia de seguridad -de falta de certeza y de presencia de temor- casi caricaturesco.

En cualquier caso, el proyecto socio-político que Weil trata de elaborar en Londres no acaba con las medidas de control a que nos acabamos de referir, sino con una serie de reflexiones sobre Europa, que, como ya ocurriera antes de la guerra, van unidas a la reflexión sobre el colonialismo. En tales reflexiones nuestra autora vuelve a insistir en elementos sustanciales de su filosofía.

### 3. Algunas reflexiones sobre Europa: el último mensaje de S. Weil.

En consecuencia con una convicción que apoya toda la elaboración filosófica de la autora, que el pensamiento auténtico es repensamiento, vuelta a los orígenes, su proyecto se remite al modelo siempre evocado: la cultura románica, punto de encuentro histórico de una conexión intemporal y necesaria entre Grecia y el cristianismo. Las siguientes frases pueden bastar para mostrar cómo ella sitúa una y otra vez el principal referente en la "patria ideal" occitana: "En este país la vida pública procedía también del mismo espíritu, quería la libertad. No quería menos la obediencia. La unidad de estos dos contrarios es la armonía pitagórica en la sociedad. Pero sólo puede haber armonía entre cosas puras. La pureza en la vida pública es la mayor eliminación posible de todo lo que es fuerza" (317). Tolerancia, ausencia de división de clases, descentralización, sentimientos comunes, espíritu de fidelidad... son algunas de las notas que S. Weil ve simbolizadas en Occitania según destaca en

el artículo "L'Agonie d'une civilisation vue à travers un poème epique" (318).

Pero, como hemos visto a lo largo de nuestro estudio, la obra weiliana mira al pasado para comprender el presente y proyectar el futuro. Su reflexión se centra en el futuro de Europa tras la guerra mundial y para ello, al estilo de tantos otros pensadores que escriben sobre la realidad europea, trata de remontarse a las fuentes de donde derivan sus valores propios desde los que definir su puesto en la historia mundial, su papel en el nacimiento-renacimiento de una nueva civilización.

D. de Rougemont, en su fundamental obra *Tres milenios de Europa*, va repasando las posturas de diferentes autores que seleccionan las culturas del pasado decisivas para comprender los rasgos específicos de Europa. Al referirse a la posición de S. Weil señala: "Veamos una voz muy solitaria e insólita, pero que ha llegado a lo más profundo de muchos de nuestros mejores espíritus, la voz de Simone Weil, que fue, por poco tiempo, el alma más naturalmente griega y cristiana de nuestro tiempo juzgando, y con qué intransigencia, desde el solo punto de vista espiritual y del amor divino, elimina de la verdadera tradición europea todo lo que no es griego y evangélico y, principalmente, la fuente romana y la fuente hebraica" (319). A juicio de Rougemont, lo más original de la perspectiva weiliana no es precisamente su consideración del valor imperecedero de la fuente griega y la fuente cristiana, sino que, mientras otros las creen "complementarias", nuestra autora "trataba de confundirlas" (320).

Aunque Weil no realiza un análisis pormenorizado de los conceptos que singularizan a Europa, tal como en su tiempo lo relizaron entre otros Husserl, Croce o Jaspers, sí que han ido apareciendo en diferentes momentos de su obra referencias claras a elementos constitutivos de la tradición europea, que convierten a nuestro continente en una especie de "media proporcional entre América y Oriente" según vimos páginas atrás. En este sentido Weil estaría próxima de Salvador de Madariaga, quien escribe: "Situada entre América, en que la voluntad priva sobre el espíritu y la India, donde el espíritu predomina sobre la voluntad, la característica esencial de Europa es un equilibrio entre la voluntad y el espíritu" (321).

En el trabajo de 1943 "A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français", cuyo estudio pospusimos al abordar los escritos weilianos sobre el colonialismo, además de insistirse en la "similitud de hitlerismo y colonialismo pues ambos aplican los mismos métodos y ambos proceden del modelo romano" (322), se reflexiona acerca del destino de Europa que debe basarse en su capacidad para unir tanto Oriente y Occidente, como, correlativamente, pasado y porvenir. A este respecto leemos: "Parece que Europa tiene necesidades periódicas de contactos reales con Oriente para permanecer viva espiritualmente. Es cierto que hay en Europa algo que se opone al espíritu de Oriente, algo específicamente occidental. Pero es algo que se encuentra en estado puro en América y amenaza con devorarnos. La civilización europea es una combinación del espíritu de Oriente y su contrario, combinación en la que el espíritu de Oriente debe entrar en una proporción bastante considerable. Esta proporción está



lejos de realizarse hoy. Tenemos necesidad de una inyección de espíritu oriental. Europa no tiene quizá otro medio de evitar descomponerse por la influencia americana que un contacto nuevo, verdadero, profundo, con Oriente" (323).

También en *L'Enracinement* aparecen diversas alusiones al riesgo de una influencia americana sobre Europa que oscurezca nuestro pasado y nuestras raíces culturales. Oriente no se encuentra tampoco preservado del desarraigo que se va produciendo "mitad por el prestigio del dinero, mitad por el de las armas" y basta "el ejemplo de los japoneses para mostrar que cuando los orientales se deciden a adoptar nuestras taras, añadiéndolas a las suyas propias, las elevan a la enésima potencia". El papel de Europa en la historia mundial se desprende de todas estas afirmaciones: "Si al mirar hacia el futuro tratamos de entrar en comunicación con nuestro propio pasado milenarior; si en este esfuerzo buscamos estímulo en una amistad real, fundada en el respeto, con todo lo que en Oriente está todavía arraigado, podremos quizá evitar una desaparición casi total del pasado, y al mismo tiempo, de la vocación espiritual del género humano" (324).

La conexión suscitada en esta última frase entre pasado y vocación espiritual confirma con todo vigor la concepción weiliana sobre el arraigo que queda en "A propos de la question colonial..." definitivamente plasmada en sus dimensiones más profundas. Tal y como escribe nuestra autora: "El fondo de la cuestión es simple. Si las facultades puramente humanas del hombre bastan, no hay ningún inconveniente en hacer tabla rasa de todo el pasado y en contar sólo con los recursos de la voluntad y de la

inteligencia para vencer toda especie de obstáculos. Es lo que se ha creído, y es lo que en el fondo nadie cree ya, excepto los americanos porque no han sido todavía turbados por el choque de la malheur". Pero "si el hombre tiene necesidad de una ayuda exterior, si se admite que esta ayuda es de orden espiritual, el pasado es indispensable porque es el depósito de los tesoros espirituales". La conclusión es tajante: "La pérdida del pasado equivale a la pérdida de lo sobrenatural. Aunque ni una ni otra pérdida se hayan consumado todavía en Europa, una y otra están lo bastante avanzadas para que podamos constatar experimentalmente esta correspondencia" (325).

Como hemos ido viendo a lo largo de nuestro estudio pasado-belleza-sobrenatural se entrelazan en el pensamiento de Weil como términos complementarios, evocados conjuntamente con el deseo de superar la privatización y desvertebración de las dimensiones últimas del hombre, en una relación armónica de los diversos elementos que conforman una cultura. Todo lo que la autora sugiere en torno a la idea de compasión por la patria, frente a la visión estatista e imperialista predominante durante siglos, reaparece nuevamente en sus reflexiones sobre Europa pues, a su juicio, si Europa continúa dividida en Estados, que "se imponen como únicos objetos de fidelidad convertidos en lo único común a la totalidad de la sociedad", no podrá proporcionar los alimentos necesarios para que el hombre se sienta arraigado en una comunidad real más allá de la frialdad de la estructura estatal.

La fórmula federalista, fundada en la idea de "unidad en la diversidad", aparece desde el punto de vista de Weil como la más apta para organizar Europa.

Pero sólo se refiere a ello muy aisladamente. En "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme" afirma que "el orden internacional supone que un cierto federalismo sea establecido no sólo entre las naciones, sino en el interior de cada gran nación" (326). Como prolongación de su crítica al Estado nacional, para nuestra autora, "la noción jurídica de la nación soberana es incompatible con la idea de un orden internacional". Una autoridad internacional solo puede existir realmente "si posee el poder legítimo, es decir, pública y generalmente reconocido, de dispensar en ciertos casos a los ciudadanos y súbditos de un Estado del deber de obediencia al Estado" (327). Como en tantos otros ámbitos, se trata de inventar modelos que permitan acabar con un fenómeno que pone en peligro "no sólo la paz y la libertad, sino todos los valores humanos sin excepción", el fenómeno estatalista por el que "la única fuente de obediencia en el mundo entero es la autoridad del Estado ya que el poder del Estado no está detenido en ninguna dirección por ningún límite legítimo" (328).

En "A propos de la question coloniale..." tampoco se aportan muchos datos sobre la forma mejor de vertebrar Europa después de la guerra. Las sugerencias del siguiente texto permiten atisbar la orientación de la autora en la línea de lo expuesto: "La experiencia de los últimos años muestra que una Europa formada de naciones grandes y pequeñas, todas soberanas, es imposible. La nacionalidad es un fenómeno indeciso en una gran parte del territorio europeo. Incluso en un país como Francia la unidad nacional ha sufrido un golpe bastante fuerte... A pesar de muchos inconvenientes, esto está lejos de ser un mal... Muy posiblemente una parte de la vida social en Europa será troceada a una escala mucho más pequeña

que la escala nacional; y otra parte será unificada a una escala mucho más grande. La nación sólo será una de las formas de la vida colectiva, en lugar de ser prácticamente todo" (329).

Probablemente, el interés mayor de las reflexiones weilianas sobre Europa deriva de que tales reflexiones surgen en el seno de una preocupación ininterrumpida por la problemática colonial, que, como bien sabemos, se encuentra en el origen de las ideas de arraigo-desarraigo. Todo cuanto pueda decirse del papel que nuestra autora asigna a Europa como nexo de unión de Oriente y Occidente, y como garante de la continuidad humana, debe ser escuchado en sintonía con sus constantes manifestaciones sobre la exigencia de relativizar la cultura occidental para abrirse a la riqueza plural de las otras culturas y posibilitar un diálogo entre identidades diversas.

Las críticas de S. Weil al imperialismo cultural occidental son especialmente oportunas en un momento como el presente en que la esperanza está puesta en una nueva Europa que parece capaz de interpelar al mundo de forma renovada. Cuando de algún modo vuelve a confiarse en un renacimiento europeo mientras al mismo tiempo se habla del fin de la historia que cierra las puertas a toda transformación futura, parece ser más actual que nunca un mensaje tejido de pronunciamientos en favor del respeto a lo diferente y de la necesidad de conocer otras visiones del mundo para un enriquecimiento mutuo.

El reconocimiento y la apertura a lo diferente implica en nuestra autora una opción clara por los oprimidos y los vencidos. Tanto sus opiniones sobre la condición obrera o la situación colonial,

como su recorrido histórico y, más profundamente, toda su concepción "metafísico-religiosa" por la que Dios está presente en el misterio de su ausencia, se encuentran motivadas y suponen un desarrollo de esa opción en favor de los que han sido excluidos por la cultura y las estructuras socio-políticas dominantes. La búsqueda de una auténtica universalidad, a través del proyecto transformador que Weil entiende ante todo como exigencia de "encarnación del cristianismo", supone, según hemos analizado, la aceptación como momentos de verdad de una pluralidad de revelaciones simbólicas y la exigencia de mirar la realidad desde su lado pobre y explotado, porque "la verdad y la malheur" no pueden ir separadas.

En oposición radical a la noción desarraigante de progreso, para S. Weil la necesidad de recuperar el pasado se funda en los mismos presupuestos de lo que, partiendo del pensamiento de W. Benjamin(330) o J.-B. Metz(331), ha sido definido como "solidaridad anamnética", es decir, se basa en una solidaridad universal que recuerda y hace suya la causa de los vencidos y olvidados de la historia. Como sabemos, frente a una idea de revolución que Weil califica de "opio del pueblo", la única revolución que para ella merece este nombre es la que proclama que "lo nuevo" ya ha comenzado en cada compromiso por la justicia, en la voz de quienes a lo largo de los siglos han experimentado la opresión y han gastado su vida en la lucha no demasiado eficaz, pero en ningún caso inútil, por conseguir mejores condiciones técnicas, económicas y sociales para todos. La revolución, lejos de exigir una ruptura con el pasado, exige que el pasado continúe abierto, que la "memoria dolorosa" ilustre aquello con lo que el hombre nunca podrá conformarse.

No es de extrañar que las últimas reflexiones de *L'Enracinement* estén dedicadas al trabajo. El libro acaba con estas frases: "es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual" (332). La preocupación de la autora por la opresión y su búsqueda de la justicia se habían originado en el medio obrero y nunca dejan de anhelar una respuesta transformadora en la dimensión del trabajo. La organización productiva debe permitir al hombre una "lectura atenta" de la realidad "en sus diferentes planos" hasta el acceso inesperado a lo inaccesible; nada puede ser más radicalmente liberador que una novedad inagotable inserta en la actividad cotidiana. El primer imperativo de la acción revolucionaria es arbitrar medidas para este objetivo y a ello dedica S. Weil buena parte de su vida.

La creación de una civilización del trabajo es el gran reto del hombre contemporáneo. Las palabras de la autora son una vez más insustituibles: "Nuestra época tiene por misión propia, por vocación, el constituir una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo. Los pensamientos que se relacionan con el presentimiento de esta vocación, y que se encuentran dispersos en Rousseau, George Sand, Tolstoi, Proudhon, Marx, en las encíclicas de los papas y en otros lugares, son los únicos pensamientos originales de nuestro tiempo, los únicos que no hemos tomado de los griegos... Esta vocación es lo único suficientemente grande para proponer a los pueblos en lugar del ídolo totalitario... Una civilización constituida por una espiritualidad del trabajo sería el más alto grado de arraigo del hombre en el universo, y, por tanto, lo opuesto al estado en que nos encontramos que consiste en un desarraigo casi

total. Es así, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento" (333).

Desde que S.Weil escribió estas palabras hasta hoy el reto lanzado ha continuado vivo como una provocación de los que se esfuerzan por "ayudar a construir, con muchos hombres de la Tierra, con muchos otros pueblos, una civilización realmente universal, que no puede ser otra que una civilización del trabajo, una civilización de la pobreza que se enfrenta a la civilización de la riqueza que lleva al mundo a su destrucción y no conduce a los hombres hacia la felicidad" (334).

## NOTAS

(1) P. Rolland, "Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil", *C.S.W.*, T.VII, n° 4, 1984, p.369.

(2) Ibid, p.377.

(3) S. Weil, *PG*, p.162.

(4) S. Weil, *E*, p.127.

(5) Ibid, p.295.

(6) P. Rolland, "Approche politique de L'Enracinement", *C.S.W.*, T.VI n° 4, 1983, p.314.

(7) P. Rolland, "Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil", *cit*, p.388.

(8) S. Weil, "En quoi consiste l'inspiration occitaninne", *EHP*, p.84.

(9) Cf. Ibid, p.84.

(10) S. Weil, "Cette guerre est une guerre de religions", *EL*, p.98.

(11) Ibid, p.102.

(12) Ibid, p.103.

(13) Ibid.



(14) P. Rolland, "Approche politique de l'Enracinement", pp.305-306.

(15) Ibid, "Religion et politique i expérience et pensée de S. Weil", cit, p.307.

(16) P. Rolland, "Approche politique de l'Enracinement", cit, p.369.

(17) P. Rolland, "Approche politique de l'Enracinement", cit, pp.313-314.

(18) S. Weil, *E*, p.295.

(19) Ibid, pp.134-135. A este respecto afirma: "La religión ha sido proclamada como un asunto privado. Según los hábitos mentales de hoy esto no quiere decir que resida en la parte secreta del alma... Quiere decir que es un asunto de elección, de opinión, de gusto, casi de fantasía, algo como elegir un partido político o aún una corbata; o bien que es un asunto de familia, de educación, de ambiente", p.134.

(20) P. Rolland, "Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil", cit, p.390.

(21) S. Weil, *C III*, p.141.

(22) E. Przywara, "E. Stein et S. Weil: essentialisme, existentialisme, analogie", cit, pp.461-462.

(23), R. Rees, *Simone Weil*, op. cit., p.174.

(24) S. Weil, "Dieu dans Platon", *SG*, p.114.

(25) P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p.457. Ricoeur en una línea semejante a la weilliana reflexiona sobre la significación religiosa del ateísmo con relación a su famosa tesis sobre la superación de la imagen del padre como un ídolo; las siguientes frases son bien significativas a este respecto: "L'amour de la création est une forme de consolation qui ne dépend d'aucune récompense externe et qui est également distante de toute vengeance. L'amour trouve en lui même sa récompense, il est lui-même la consolation... La foi biblique représente Dieu, le Dieu de Prophètes et le Dieu de la Trinité chrétienne, comme un père; l'athéisme nous enseigne à renoncer à l'image du père. Surmontée comme idole, l'image du père peut être recouverte comme symbole", p.457.

(26) M. Sourisse, "La perception-la lecture", cit., p.145.

(27) S. Weil, *CIII*, pp.124-125.

(28) S. Weil, *CII*, p.164.

(29) S. Weil, *CI*, p.132.

(30) M. Sourisse, "La perception-la lecture", cit., p.156.

(31) Ibid, p.157.

(32) R. Prévost, "Réflexions sur l'interprétation weillienne des conceptions chrétienne et hindouiste de la Trinité", *C.S.W.*, T.V nº 2, 1982, p.136.

(33) M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)", cit., pp.160-161. Estas ideas pueden relacionarse muy matizadamente con el "pensamiento postmoderno" que en la búsqueda de "un hablar no idolátrico de Dios propugna aceptar la crítica radical al pensamiento de la representación y renunciar definitivamente a aplicarlo a Dios", J.M. Mardones, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988, p.104.

(34) S. Weil, *E*, pp.247-249.

(35) J.L. L Aranguren, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp.288-289.

(36) Ibid, p.286. Sobre la secuencia Cristo-realidad ha reflexionado en profundidad D. Bonhoeffer, quien escribe: "¡Ecce homo!; ved al Dios hecho hombre, el misterio inescrutable del amor de Dios al mundo. Dios ama a los hombres. Dios ama al mundo. No a un hombre ideal, sino al hombre tal cual es, no a un mundo ideal, sino al mundo real... Dios salva su amor hacia los hombres de todo reproche de inautenticidad, de duda y de inseguridad, al penetrar él mismo en la vida del hombre como hombre, al tomar sobre sí y llevar la naturaleza, la esencia, la culpa y el dolor del hombre en su cuerpo", *Ética*, Barcelona, Estela, 1968, pp.48-49.

(37) B.-C. Farron-Landry, "La prière chez S. Weil sous un éclairage orthodoxe", C.S.W., T.V nº 3, p.219. Resultan de gran interés las reflexiones de Mardones en cuanto a las aportaciones de un sector del pensamiento postmoderno a la teología apofática y mística: "Para comprender esta aportación, recordemos

por dónde apunta la superación del pensamiento o mentalidad metafísico-objetivista propuesta por Vattimo siguiendo a Heidegger o por Lyotard, más cercano a Wittgenstein: no hay teoría o explicación que agote la realidad. No tenemos, por tanto, la teoría objetiva sobre la realidad, sino una serie de tentativas que, a la vez que iluminan aspectos de dicha realidad, ponen de manifiesto la oscuridad radical de la que emergen", *Postmodernidad y cristianismo*, op.cit., pp.106-107.

(38) A este respecto escribe: "Il faut la sainteté que le moment présent exige, une sainteté nouvelle, elle aussi sans précédent... Un type nouveau de sainteté c'est un jaillissement, une invention... Le monde a besoin de saints qui aient du génie", *AD*, pp.81-82. Este aspecto ha sido especialmente destacado por algunos autores ortodoxos como P. Evdokimov y O. Clément, Cf. *L'amour fou de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p.71; *Sobre el hombre*, op.cit., p.73.

(39) En este punto S. Weil se manifiesta sorprendentemente próxima a N. Cabasilas (teólogo laico del siglo XIV que realiza una profunda meditación de la salvación por el amor con rasgos semejantes a los de Dostoievski), quien compara a Dios con un mendigo de amor que espera a la puerta del alma sin atreverse nunca a forzarla. En la *CS* nuestra autora señala: "Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer. Dieu attend comme un mendiant qui se tient debout, immobile et silencieux, devant quelqu'un qui peut-être va lui donner un morceau de pain. Le temps est cette attente. Le temps est l'attente de Dieu qui mendie notre amour", p.91. Sobre el tiempo entendido como espera de

Dios Cf. B. Casper, "Le temps sauvé. Réflexions sur la compréhension du temps chez S. Weil", cit.

(40) A. del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit. p.151. Cf. *Il problema dell'ateismo*, Bologna, Il Mulino, 1964, p.197.

(41) H.-L. Finch, "L'universalisme de S. Weil", C.S.W., T.V nº 3, 1983, pp.279-280.

(42) Cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950; *Les origines de la Kabbale*, Paris, Aubier Montaigne, 1966.

(43) Cf. M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)", cit. pp.169-172; W. Rabi, "La conception weilienne de la création. Rencontre avec la Kabbale juive" en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, cit., pp.141-154. Rabi, tras mostrar que Weil se encuadra sin saberlo en la tradición mística judía de la Cábala, señala también las diferencias profundas entre ambas concepciones, pues para la tradición judía "la Creation n'est nullement sacrifice, mais don" y "le salut individuel n'a aucun sens, il ne peut jamais s'agir que d'un salut collectif... par la tâche essentielle de la 'co-création'", pp.151-152.

(44) P. Giniewski, *S. Weil ou la haine de soi*, op. cit. p.122.

(45) Cf. M.-M. Davy, "L'au-delà du temps" en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op. cit. pp.295-300; B.-C. Farron-Landry. "La prière chez S. Weil sous un éclairage orthodoxe", cit. pp.208-220; "L'attente

ou la porte conduisant à la croix-balance", C.S.W., T.VII n° 4, 1984, pp.392-402.

(46) M. Veto, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit. p.20.

(47) Ibid, S. Weil cita reiteradamente el texto del Apocalipsis XIII, 8, en *AD, CS* y otros Cahiers.

(48) O. Clément, *Sobre el hombre*, op. cit., pp.13 y 54.

(49) M. Veto, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, op. cit. p.20.

(50) Ibid, pp.23-24.

(51) S. Weil, *CII*, p.289.

(52) R. Kühn, "La décreation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol.65, 1985, pp.49-50.

(53) Ibid, p.51.

(54) R. Kühn recuerda que para Duméry: "Ce sont le projet poétique et la réduction eidétique qui s'approchent le plus du concept weilien de dé-creation, car de même que le langage poétique détruit, à la limite, un monde représenté par tous d'après une perception habituelisée, de même la phénoménologie délie les significations 'naïves' de leur structure de références 'naturelles'", Ibid.

(55) B.-C. Farron-Landry, "Lecture et non-lecture chez S. Weil", cit.

(56) Ibid, p.234.

(57) M.-C. Laurenti, "Appunti su 'Venise sauvée' di S. Weil", cit.

(58) S. Cotta, *Perché la Violenza?*, L'Aquila, Japadre, 1978, pp.134-138.

(59) R. Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, cit. p.367.

(60) S. Weil *CII*, p.245.

(61) Ch. Moeller, "S. Weil y la incredulidad de los creyentes" en *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, cit, p.337.

(62) G. Thibon, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Rialp, 1973, pp.201-202.

(63) S. Weil, *E*, p.249.

(64) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.16.

(65) Ibid, pp.11-14.

(66) Cf. A. Domingo Moratalla, *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1985.

(67) Aquí podría situarse el comentario de la autora sobre lo que considera una comprensión errónea del

mundo griego por parte de Nietzsche realizado en *SS*, pp.240-242.

(68) S. Weil, "L'Illiade ou le poème de la force", *SG*, p.39.

(69) *Ibid*, p.41.

(70) *La pesanteur et la grace* comienza recogiendo las siguientes frases de la autora: "Tous les mouvements naturels de l'âme sont régis par des lois analogues à celles de la pesanteur matérielle. La grâce seule fait exception. Il faut toujours s'attendre à ce que les choses se passent conformément à la pesanteur, sauf intervention du surnaturel", *op. cit.* p.11.

(71) S. Weil, "Dieu dans Platon", *SG*, p.88.

(72) *Ibid*, p.91.

(73) La autora cita a Maine de Biran para quien la conversión significa que "nous sommes modifiés", *Ibid*.

(74) *Ibid*, p.75

(75) *Ibid*, pp.76-77.

(76) *Ibid*, pp.82-88.

(77) S. Weil.

(78) M. Veto, *La métaphysique religieuse de S. Weil*, *op. cit.* p.27.

(79) *Ibid*, p.25.



- (80) Ibid, pp.27-28.
- (81) S. Weil, *CII*, p.257.
- \*82) S. Weil, *CS*, p.170.
- (83) S. Weil, *CS*, p.42.
- (84) S. Weil, *AD*, p.92.
- (85) Ibid, p.93.
- (86) S. Weil, "Condition première d'un travail non servile", cit., p.270.
- (87) J. Parain-Vial, *Tendances nouvelles de la philosophie*, Paris, Editions du Centurion, 1978, p.161.
- (88) S. Weil, *AD*, p.97.
- (89) M.M. Davy, *Simone Weil, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, op.cit.
- (90) Ibid, p.32.
- (91) Ibid, p.36.
- (92) A. del Noce, "S. Weil interprete del mondo di oggi", cit, p.162.
- (93) R. Kühn, "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil", cit, p.361. Kühn relaciona el pensamiento weiliano, además de con Malebranche, con Maine de Biran: "En tant que philosophie de la conversion au niveau d'une reflexion phénoménologique

et transcendentale, la pensée de S. Weil, tout en donnant la priorité à la raison pratique contre l'identité idéaliste, n'est pas sans lieu avec une tradition qui essayait de réconcilier come chez Maine de Biran, des elements stoïciens, ou, comme on le voit chez Malebranche, par Saint Agustin, un certain platonisme avec l'esprit chrétien. Si on voulait mener cette recherche des sources philosophiques au delà du rôle préponderant qu'on joué Alain et Lagneau, il faudrait sans doute aussi se tourner vers Jules Lachalier, maître de Lagneau, et vers Félix Ravaisson" (363). Con ello Kühn vuelve a conectar a S. Weil con la "Escuela de la percepción" a que nos referimos en el 2º capítulo de este trabajo al analizar los primeros escritos filosóficos.

(94) M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)", cit, pp.176-178.

(95) B. Casper, "Foi et temporalité dans la pensée de S. Weil", C.S.W., T.IV, nº 4, 1981, p.219.

(96) S. Weil, *La Pesanteur et la grace*, op.cit., p.76.

(97) S. Weil, *CIII*, p.228.

(98) S. Weil, *AD*, p.217.

(99) S. Weil, *CS*, pp.284-285.

(100) M. Blanchot, "L'affirmation (le désir, le malheur)", cit, p.158.

(101) S. Weil, *CS*, p.110.

(102) S. Weil, *PSD*, pp.38-43.

(103) Ibid, pp.44-45.

(104) S. Weil, *CIII*, p.50.

(105) Este escrito se encuentra publicado en *PSO*, pp.85-105 y en *AD* pp.98-121.

(106) S. Weil, *CIII*, p.103.

(107) S. Weil, *CS*, p.27.

(108) S. Weil, *PSO*, p.85.

(109) Ibid, pp.87-88.

(110) Ibid, pp.89-91.

(111) Ibid, pp.93-94.

(112) S. Weil, *CS*, p.68.

(113) Ibid, p.36.

(114) M. Castellana, *Mística e rivoluzione in Simone Weil*, op. cit. p.50.

(115) Ibid, pp.50-54.

(116) S. Weil, *IP*, p.164.

(117) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.32.

Todo ello nos aproxima a las reflexione sobre el "Dios de los pobres" en autores como J. Moltmann, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, Sígueme, 1972 y J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981.

- (118) Ibid, p.28.
- (119) Ibid, p.32.
- (120) Ibid, p.34.
- (121) Ibid.
- (122) S. Weil, *E*, p.233.
- (123) S. Weil, *EL*, p.255.
- (124) Ibid, p.256.
- (125) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.35.
- (126) Ibid, p.36.
- (127) S. Weil, "Formes de l'amour implicite de Dieu", *AD*, p.133.
- (128) Ibid, p.132.
- (129) S. Weil, "Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'Amour de Dieu", *AD*, p.97.
- (130) A.-A. Devaux, "Malheur et compassion chez S. Weil" (2<sup>a</sup> partie), *C.S.W. T.IX n° 1*, 1986, p.76. (1<sup>a</sup> partie *T.VIII n° 4*, 1985).
- (131) S. Weil, *AD*, p.96.
- (132) S. Weil, *CI*, p.155.
- (133) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.36.

(134) Ibid.

(135) S. Weil, *AD*, pp.138-139.

(136) Ibid, p.125.

(137) Ibid.

(138) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.38.

(139) S. Weil, *E*, p.22.

(140) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.44.

(141) S. Weil, "Formes de l'amour implicite de Dieu", *AD*, p.146.

(142) Ibid, p.152.

(143) Ibid, p.158.

(144) Cf. D. Allen (en colaboración con E. Springsted), "Le malheur: une énigme (S. Weil et Epictète)", *C.S.W.*, T.VII nº 4, 1979, pp.184-196; G. Kahn, "S. Weil et le Stoïcisme grec", *C.S.W.*, T.V. nº 4, 1982, pp.270-284.

(145) Cf. P. Savinel, "S. Weil et l'hellénisme", cit. Savinel afirma al respecto: "puisque la médiation existe entre Un (qui est Dieu dans le langage pythagoricien) et les nombres non carrés, il peut y avoir assimilation de la créature à Dieu par cette même vertu, venue d'un domaine étranger au nombre, et qui lie à l'unité les nombres non carrés. C'est pourquoi S. Weil écrit en de nombreux passages que la

découverte de la géométrie grecque est proprement une prophétie", p.138.

(146) Cf. S. Fraisse, "S. Weil et la tragédie grecque", C.S.W. T.V nº 3, 1982, pp.192-207. S. Weil envió a Paul Valéry entre otros su poema "Prometeo", al que se refiere Valéry en una carta de 20 septiembre 1937 dirigida a la autora, donde escribe: "Il y a dans ce Prométhée une volonté de composition, à quoi j'attache le plus grande importance, vu la rareté de ce souci dans la poésie", *Poemes*, p.10.

(147) S. Weil, *AD*, p.167.

(148) *Ibid*, p.160.

(149) O. Clément, *Sobre el hombre*, op. cit, pp.181-195.

(150) *Ibid*, p.197.

(151) G. Durand proporciona una visión original y profunda de estos aspectos en una línea muy semejante a la de Weil aunque él no la mencione en su estudio. Cf. *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, (trad. M. Rojzman), especialmente el capítulo "La victoria de los iconoclastas o el reverso de los positivismos", pp.24-46.

(152) S. Weil, *E*, p.260.

(153) *Ibid*, p.267.

(154) *Ibid*, p.268.

(155) *Ibid*, p.281.

(156) Ibid, p.286.

(157) Ibid, p.284.

(158) Ibid, pp.238-239.

(159) M. Sourisse, "S. Weil et la tradition cartésienne". Casi simultáneamente a nuestra autora Husserl reflexiona también sobre el significado opuesto del álgebra y la geometría en su fundamental obra *Die Krisis der europaische Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*.

(160) Ibid, pp.27-28.

(161) H.-L. Finch, "L'universalisme de S. Weil", cit, p.279.

(162) S. Weil, *SS*, p.138.

(163) S. Weil, *CII*, p.193.

(164) M. Sourise, "S. Weil et la tradition cartésienne", cit, p.41.

(165) M. Sourisse, "La perception-La lecture", cit, p.152.

(166) S. Weil, *CIII*, p.144. A continuación leemos: "Non seulement ce monde visible est irrécusablement beau, mais à mesure qu'on l'étudie par la science, il se révèle comme une source inépuisable de beauté... C'est seulement à Dieu qu'on peut penser avec la plénitude de l'attention", p.145.

- (167) M. Sourisse, "La perception-La lecture", cit, p.153.
- (168) S. Weil, "La science et nous", *SS*, p.145.
- (169) S. Weil, *SS*, p.266.
- (170) S. Weil, "La science et nous", *SS*, p.139.
- (171) S. Weil, *E*, p.252.
- (172) Ibid, p.251.
- (173) H.L. Finch, "L'universalisme de S. Weil", cit, p.278.
- (174) Ibid.
- (175) S. Weil, *SS*, p.201.
- (176) Ibid, pp.201-202.
- (177) J. Ballesteros, *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984, p.65.
- (178) S. Weil, "Réflexions a propos de la théorie des quanta", *SS*, pp.203-207.
- (179) S. Weil, *SS*, pp.147 y 158.
- (180) S. Weil, *SS*, pp.269-270.
- (181) S. Weil, "Réflexions a propos de la théorie des quanta", *SS*, p.204.



(182) AA.VV, *L'avenir de la science*, Paris, Plon, 1941.

(183) S. Weil, *SS*, p.183.

(184) J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, op.cit., p.121.

(185) *Ibid*, pp.122-123.

(186) S. Weil, *SS*, pp.183-184.

(187) A. dal Lago, "S. Weil l'etica della debolezza" en *Il pensiero debole*, cit, p.95.

(188) Cf. M. Veto, *La métaphysique religieuse de S. Weil*", op. cit., pp.121-141; L. Kapani, "S. Weil lectrice des Upanisad Védiques et de la Bhagavad-Gitâ: l'action sans désir et le désir sans objet"; F. Heidsieck, "Rémarques sur la psychologie de la volonté", C.S.W., T.IX nº 1, 1986, pp.32-44.

(189) A. dal Lago, "S. Weil l'etica della debolezza", en *Il pensiero debole*, cit., p.103.

(190) La semejanza con la distinción entre praxis y poiesis de Aristóteles ha sido señalada por Veto en "Thèmes kantians dans la pensée de S. Weil", C.S.W. T.VIII nº 1, 1985, p.46.S. Weil escribe dos interesantes ensayos sobre la lectura de los símbolos inscritos en la naturaleza a través del trabajo, especialmente agrícola. Cf. "Condition d'un travail non servile", *CO*, pp.261-273 y "Le Christianisme et la vie des champs", *PSO*, pp.21-33.

(191) A. dal Lago, "S. Weil l'etica della debolezza",  
en *Il pensiero debole*, cit., pp.108-110.

(192) Ibid, p.111.

(193) Ibid, pp.111-113.

(194) S. Weil, "Formes de l'amour implicite de Dieu",  
*AD*, p.174.

(195) Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*,  
op.cit., p.158.

(196) E. Mounier, "Une lecture de l'Enracinement", cit, p.227.

(197) T.S. Eliot, "Préface à l'Enracinement", cit, pp.147-148.

(198) A. Camus, *Prefacio a E*, cit.

(199) P. Rolland, "Approche politique de l'Enracinement", cit, p.301.

(200) Ibid.

(201) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.43.

(202) P. Rolland, "Approche politique de l'Enracinement", cit, p.304.

(203) Ibid, p.318.

(204) S. Weil, *E*, p.57. Algunas reflexiones de N. McCormick recuerdan con facilidad las consideraciones weilianas sobre el arraigo, como puede verse en las siguientes afirmaciones del autor escocés: "Es només mitjançant la nostra pertinença a agrupaments significatius que podem transcendir els límits d'espai i temps... Respectar els altres implica respectar les coses que ells estimen. Si jo mateix no soc conscient del que m'és propi, d'alló que em demana una cura especial, difícilment puc respectar la teua atenció especial a alló que t'és propi. De la mateixa manera, perquè hi ha més d'una forma d'agrupació en que els individus poden trobar un sentit d'identitat i de comunitat amb els altres, sembla erroni voler ordenar-les en termes d'exigències de lleialtat més o menys

absolutes", "Nació i nacionalisme", *Afers*, Vol.IV, nº 8, 1988-89, trad. A. Colomer y A. Monzón.

(205) S. Weil, *E*, p.64.

(206) *Ibid*, p.65.

(207) *Ibid*.

(208) *Ibid*, p.64.

(209) A. Boschetti, "Cristianesimo, etica, politica: il caso Weil", cit, p.737.

(210) Ph. Dujardin, *S. Weil idéologie et politique*, op.cit., pp.169-170.

(211) *Ibid*, pp.160-161. Sería interesante analizar los posibles puntos de encuentro entre algunos planteamientos de S. Weil y de la llamada "nueva derecha", cuyo representante más conocido es A. de Benoist. Aunque en principio existan coincidencias claras en la vuelta al paganismo, la crítica a los partidos políticos y la democracia representativa o la exaltación del modelo comunitario, la concepción weilliana de la de creación, su búsqueda de una auténtica universalidad y sus ideas sobre el trabajo, además, por supuesto, de su trayectoria vital, difícilmente encajarían en el modelo de la nueva derecha. Cf. A. de Benoist y G. Faye, *Las ideas de la "nueva derecha"*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986, trad. C.Pinedo.

(212) A. Lamacchia, "Violenza: la caduta della memoria storica" en AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana, 1980, p.53.

(213) Ibid, p.56.

(214) Ibid, p.56.

(215) Ibid, p.67.

(216) Ibid, p.69.

(217) Ibid, p.60. Cf. A. del Noce, "S. Weil, interprete del mondo di oggi", cit, p.145.; A. Lamacchia, "Violenza: la caduta della memoria storica", cit, p.60.

(218) A. Lamacchia, "Violenza: la caduta della memoria storica", cit, p.69.

(219) Ibid, CF, S. Cotta, *Perché la violenza?*, op.cit., pp.133-139.

(220) S. Weil, E, pp.28-29.

(221) Ibid, p.30.

(222) S. Weil, "Luttons-nous pour la justice", *EL*, pp.53-54.

(223) A. Moulakis, *Simone Weil De politique der Askese*, op.cit, pp.197-200. El acceso al contenido de esta obra nos ha sido posible gracias a la ayuda de A.L. Martínez Pujalte que ha realizado la traducción del alemán de algunos capítulos.

(224) Ch. Perelman; L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 3ª ed, 1976, p.70.

(225) S. Weil, *E*, p.153.

(226) *Ibid*, pp.176-177.

(227) *Ibid*, p.179.

(228) *Ibid*, p.173.

(229) S. Weil, *P*, p.46 Cf. M.C. Laurenti, "Appunti su 'Venise sauvée di S. Weil", *Itinerari*, 1-2, 1981, pp.283-298.

(230) P. Little, "Cité et médiation chez S. Weil", *C.S.W. T.VII*, nº 1, 1984, p.46.

(231) M. Sourisse, "La dialéctique de l'enracinement et du déracinement", *C.S.W.*, T.IX, nº 4, 1986, pp.383-385. P. Portuguesi, *Después de la arquitectura moderna*, Barcelona, G. Gili, 1982, p.631.

(232) L. Pelliani, "Sociología del totalitarismo", *Revista de Occidente*, 33-34, 1984, pp.155-175. Recientemente L. Pellicani ha vuelto sobre el tema con referencia expresa a S. Weil, cuya crítica al mito de la revolución acierta, a su juicio, al señalar el error, hoy mucho más evidente, de "una falsa conciencia que llevó a ver en la ruptura violenta y radical con el pasado la única vía para extirpar las raíces de la opresión y la explotación, así como para edificar un tipo de sociedad limpia de cualquier elemento negativo". Pero según señala Pellicani, no ha de olvidarse que como decía Bertolt Brecht, "radical no es el comunismo: radical es el capitalismo", pues, "el mercado autorregulado ha desintegrado el hábitat cultural de aquellos pueblos que, queriéndolo o no, fueron envueltos en su obra destructivo-creativa y, de

tal modo, fueron 'proletarizados'", "Sobre el mito de la revolución", *Leviatán*, 37, otoño 1989, pp.117-118 y 119.

(233) S. Weil, "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme", cit, p.23.

(234) S. Weil, *E*, p.121.

(235) S. Weil, *LR*, p.84.

(236) S. Weil, "Cette guerre est une guerre de religions", *EL*, pp.100-101.

(237) S. Weil, *E*, pp.60-61.

(238) *Ibid.*, pp.123-125. Aunque G. Jauregui Bereciartu no se refiere a S. Weil, para comprender la crítica de la autora al Estado nacional nos han sido de gran ayuda las reflexiones sobre la construcción de la nación y el Estado modernos y sobre la "cuestión nacional" presentes en *Contra el Estado-nación*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

(239) S. Weil, *E*, pp.114-115.

(240) *Ibid*, p.115.

(241) *Ibid*, p.126.

(242) *Ibid*, pp.126-127.

(243) *Ibid*, p.120.

(244) *Ibid*, *E*, p.128.

(245) Ibid, p.136.

(246) F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, cit. por S. Frasse, "La nation dans la pensée d S. Weil", C.S.W., T.VIII, nº 4, 1985, p. 336. A este respecto la autora comenta: "El Estado es una cosa fría que no puede ser amada; pero mata y destruye todo lo que podría serlo; así obliga a amarlo, a falta de otra cosa. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos", *E*, p.123.

(247) S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *EL*, p.126.

(248) Ibid, p.127.

(249) Ibid, p.128.

(250) Ibid, p.129.

(251) Ibid, p.129-130.

(252) Ibid, p.131.

(253) Ibid, p.132. M. Mazeau trata de mostrar las coincidencias entre la posición de Weil ante los partidos políticos y las críticas del movimiento ecologista. El interés de este intento no se corresponde con el resultado pues no se aportan argumentos de relevancia sobre tal conexión. Cf. *S. Weil et écologie*, C.S.W., T.VI, nº 4, 1983, pp.319-339.

(254) S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *EL*, p.139.



(255) Ibid, pp.140-141.

(256) Ibid, p.143.

(257) S. Weil, *E*, p.41.

(258) Ch. Perelman; L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, op.cit., p.72.

(259) S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *EL*, p.148.

(260) S. Weil, "Luttons-nous pour la justice?", *EL*, p.55.

(261) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.44.

(262) S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *EL*, p.144.

(263) S. Weil, "Idées essentielles pour une nouvelle constitution", *EL*, p.93.

(264) Ibid, p.94.

(265) S. Weil, "Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain", *EL*, p.78. Cf. L. Blech-Lidolf, "La critique weillienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des 'besoins de l'âme'", C.S.W., T.VII, n° 2, 1984, pp.133-140; C. Morton, "La notion d'obligation chez S. Weil" en *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, op.cit., pp.203-204; L. Reinhardt, "Les besoins de l'âme", Ibid, pp.207-223.

(266) S. Weil, *E*, p.19.

(267) Ibid

(268) Ibid, p.22. El texto de S. Weil resulta próximo a un texto de E. Levinas fundamental para comprender su pensamiento: "'Dejar a los hombres sin alimento es una falta que ninguna circunstancia atenúa; a ella no se le aplica la distinción entre lo voluntario y lo involuntario' dice Rabi Yochanan. Ante el hambre de los hombres, la responsabilidad sólo se mide 'objetivamente'. Es irrecusable. El rostro abre el discurso original, cuya primera palabra es una obligación que ninguna 'interioridad' permite entrar. Discurso que obliga a entrar en el discurso, comienzo del discurso por el que el racionalismo hace votos, 'fuerza' que convence aún 'a la gente que no quiere entender' y funda así la verdadera universalidad de la razón", *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977, trad. E. Guillot, p.214.

(269) Ibid, pp.22-23.

(270) Ibid, p.27.

(271) Ibid, p.28.

(272) S. Weil, "Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain", *EL*, pp.76-77.

(273) S. Weil. *E*, p.20.

(274) E. Springsted, "Droits et obligations", *C.S.W.*, T.IX, nº 4, 1986, p.396. Pero, en palabras de Springsted: "S. Weil n'elimine pas les droits et ne les sépare pas complètement des obligations".

(275) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.23.  
Cf. "S. Weil, la personne et les droits de l'homme",  
C.S.W., T.VII, nº 2, 1984, pp.120-132.

(276) S. Weil, "Quelques réflexions sur les origines  
de l'hitlérisme", *EHP*, pp.49-50.

(277) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.23.

(278) *Ibid*, p.24.

(279) Del Noce, "S. Weil interprete del mondo oggi",  
*cit*, p.176.

(280) Como muestra J.M. Rodríguez Paniagua, la  
postura de Marx ante los derechos humanos,  
considerándolos derechos del hombre "en cuanto  
individuo orientado a su interés y arbitrio privados y  
desentendido de la comunidad", "viene determinada, no  
sólo por su alta valoración de lo colectivo o genérico  
(en esto coincide con Rousseau y Hegel), sino también  
por su concepción peyorativa de la ideología y la  
aplicación de la misma a los derechos humanos",  
*Lecciones de Derecho Natural como introducción al  
Derecho*, Madrid, Universidad Complutense, 3ª ed.,  
1988. Sobre la posición de Marx sobre los derechos  
humanos Cf. M. Atienza, *Marx y los derechos humanos*,  
Madrid, Mezquita, 1983.; C. Eymar, *Karl Marx crítico  
de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987.

(281) P. Rolland, "Approche politique de  
l'Enracinement", *cit*, p.316.

(282) S. Weil, "Luttons-nous pour la justice?", *EL*,  
pp.48-50.

(283) S. Weil, "Formes de l'amour implicite de Dieu", *AD*, p.125.

(284) S. Weil, "Note sur la suppression générale des partis politiques", *EL*, pp.128-129.

(285) *Ibid*, p.131.

(286) S. Weil, "Luttons-nous pour la justice?", *EL*, p.51.

(287) S. Weil, *AD*, p.125.

(288) S. Weil, "Formes de l'Amour implicite de Dieu", *AD*, p.144.

(289) S. Weil, "Luttons-nous pour la justice?", *EL*, pp.50-51.

(290) S. Weil, "La personne et le sacré", *EL*, p.26.

(291) P. Giniewski, *S. Weil ou la haine de soi*, op.cit., pp.169-170.

(292) *Ibid*, p.171.

(293) M. Nardo, "Diritto soggettivo e diritto oggettivo nella prospettiva del pensiero di S. Weil", cit, p.39. Nardo señala a continuación: "Su questo, che potremmo chiamare il 'dovere fondamentale' di ogni uomo e dell'intera comunità umana, fa perno nella concezione weiliana l'intera vita sociale, politica e giuridica. La legittimità, cioè la conformità all'assolvimento di questo dovere, costituisce il limite stesso dell'imperatività della legge", p.39.

(294) P. Giniewski, *S. Weil ou la haine de soi*, op.cit., p.172.

(295) Cf. L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Lévinas*, Brescia, Morcelliana, 1987, p.38.

(296) S. Weil, *E*, p.21.

(297) S. Weil, "Etude pour une déclaration des obligations envers l'être humain", *EL*, p.79.

(298) Ibid, pp.79-80.

(299) Ibid, p.68.

(300) S. Weil, "Légitimité du gouvernement provisoire", *EL*, p.59.

(301) Ibid, p.66.

(302) S. Weil, "Remarques sur le nouveau projet de Constitution", *EL*, p.92.

(303) S. Weil, "Légitimité du gouvernement provisoire", *EL*, p.59

(304) Ibid, p.66.

(305) Ibid, p.67.

(306) Ibid, p.68.

(307) Ibid, p.69. Esta idea se complementa con el siguiente texto de "Cette guerre est une guerre de religions": "Il faut aujourd'hui qu'une élite allume parmi les masses misérables la vertu de pauvre"

spirituelle. Pour cela, il faut d'abord que les membres de cette élite soient pauvres non seulement spirituellement, mais en fait", *EL*, p.105.

(308) S. Weil, *E*, pp.52-54. Cf. J. Parain-Vial, *La liberté et les sciences de l'homme*, Toulouse, Privat, 1973, p.157.

(309) S. Weil, "Idées essentielles pour une nouvelle Constitution", *EL*, p.93.

(310) *Ibid*, p.94.

(311) *Ibid*, p.95.

(312) Ph. Dujardin, *S. Weil, ideologie et politique*, op.cit., pp.180-181.

(313) S. Weil, *SL*, p.95.

(314) S. Weil, "Remarques sur le nouveau projet de Constitution", *EL*, p.85.

(315) Utilizamos estos términos en su significado usual y no en una acepción estricta, donde el absolutismo moral aparece como una dimensión de los códigos morales cuya primera prescripción, no es la de "hacer el bien", sino de "hacer lo justo". Cf. A.W. Gouldner, *La Sociología actual: renovación y crítica*, Madrid, Alianza, 1979, trad. N. Miguez, pp.245-280.

(316) A este respecto, son de gran interés las reflexiones de L. Lombardi Vallauri, *Amicizia, carità, diritto*, Milán, Giuffré, 1969; *Corso di filosofia del diritto*, Padua, Cedam, 1981, pp.554-567. Agradecemos muy vivamente las sugerencias del profesor Lombardi

respecto a la interpretación del pensamiento weilliano en lo que concierne a la justicia y el Derecho realizadas en su visita a Valencia en Enero de 1990.

(317) S. Weil, "En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", *EL*, pp.81-82.

(318) Cf. S. Weil, *EL*, pp.66-74.

(319) D. de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1963, trad. F. Vela, p.343. O. Spengler muestra una opinión también muy negativa respecto a Roma -la "civilización" que acaba con la "cultura" griega- en su obra clásica *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1976, 12ª ed., trad. M. García Morente.

(320) D. de Rougemont, *Tres milenios de Europa*, op.cit. p.353.

(321) citado por Rougemont, *Ibid*, p.360.

(322) S. Weil, "A propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français" *EL*, p.368.

(323) *Ibid*, p.373.

(324) *Ibid*, p.376.

(325) *Ibid*, p.375.

(326) S. Weil, "Quelques réflexions sur les origines de l'hitlérisme", *EL*, p.58.

(327) *Ibid*, pp.57-58.

(328) Ibid, p.56.

(329) S. Weil, *EL*, pp.370-371.

(330) Cf. W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Turin, Einaudi, 1982. La tesis novena de "filosofía de la historia" de Benjamin plasma la dicotomía recuerdo-progreso de un modo sobrecogedor y altamente sugerente, p.80.

(331) Cf. J.-B. Metz, "Redención y emancipación" en *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979. Sobre el sentido de la "solidaridad anamnética" nos han resultado muy sugerentes las aportaciones de J.M. Mardones en *Postmodernidad y cristianismo*, op. cit, pp.142-144 y de R. Mate en "Religión y socialismo más allá de la política", *Iglesia Viva*, 140-141, 1989.

(332) S. Weil, *E*, p.298.

(333) Ibid, pp.105-108.

(334) I. Ellacuria, Discurso pronunciado el 6 de noviembre de 1989 en Barcelona con motivo de la concesión del Premio A. Comín, Cf. Diario *Avui*, 19.XI.1989.



## **CONCLUSIONES**

## CONCLUSIONES

### I

La primera conclusión que se puede extraer de la obra de S. Weil es precisamente que se trata de una obra inconclusa, inacabada, que no llega a resolver todas las cuestiones planteadas dejando al lector en una situación de incertidumbre y perplejidad ante buena parte de los aspectos tratados. Las críticas profundas, y muchas veces extremas, a diferentes ámbitos de la realidad, no encuentran siempre una respuesta alternativa suficientemente satisfactoria; a la contundencia en la descalificación no corresponde por lo general una propuesta de superación tan rotunda y precisa. De igual modo, a lo largo del itinerario de la autora, se van suscitando una serie de incógnitas que parecen augurar un desarrollo al que no se accede finalmente. Ello puede ser visto como una carencia del pensamiento weiliano, pero también como una riqueza, pues es lo que lo hace fuertemente sugerente al estimular a la reflexión dada la ausencia de soluciones definitivas.

Si la obra de Weil queda en este sentido inacabada, es en gran medida a causa de su temprana muerte, a los 34 años, que lógicamente no le permitió llevar a su cumplimiento los objetivos trazados ni trasladar al discurso sus variadísimas intuiciones. Pero es también la consecuencia de rasgos específicos de su forma de entender el mundo; y aquí entran en

juego su soledad intelectual por pretender una libertad de pensamiento y acción enfrentada a todo lo colectivo, su incapacidad para superar determinados prejuicios, que la aprisionan, y su intento de abarcar un campo de actuación y conocimiento muy dilatado y diverso.

## II

En S. Weil se constata una correspondencia estrecha entre pensamiento y acción que se relaciona directamente con su sinceridad a la hora de buscar la verdad y de comprometerse con la justicia. Búsqueda y compromiso que muy pronto se materializan en medios reales de lucha contra la opresión, pero que suponen una constante ruptura porque no pueden verse colmados en ninguna situación existente. De ahí la importancia de experiencias sucesivas, que irán marcando las líneas del pensamiento weiliano hasta hacerse muy difícil asimilarlas conjuntamente. Es entonces cuando comienza a ser problemática la relación entre dimensiones para muchos opuestas, como la mística y la actividad socio-política, que ella considera ineludible integrar. La autenticidad de sus experiencias y la fuerza con que impulsan su reflexión son en cualquier caso comúnmente reconocidas. Todo ello determina la exigencia de comprender la obra de Weil como un itinerario que permite una cierta sistematicidad pero sin perder de vista el dato cronológico.

### III

Otra nota constante en toda la trayectoria de la autora es el rechazo del poder y su contraposición con el Bien, cuya proyección aparece en ámbitos muy diferentes, desde la reivindicación de una organización del trabajo descentralizada y una técnica pensada para el hombre, hasta sus consideraciones sobre la renuncia y el arraigo. Como correlato de este aspecto, se incurre en una cierta incomprensión de lo relativo, del plano intermedio entre el Bien puro y la pura fuerza, que queda desvalorizado en sí mismo adquiriendo su auténtico sentido cuando puede servir de "mediación", en la acepción original con que Weil emplea este término. La idea de mediación, opuesta a la de idolatría, supone que lo real debe servir de puente para el contacto con el Bien que es irreductible a toda realidad.

La desconfianza hacia todo tipo de poder y la primacía del Bien dan buena cuenta de la influencia de Alain en S. Weil, de su conexión con el sindicalismo revolucionario y de su interés por vincular su pensamiento al de Platón, a quien admira como heredero de la tradición arcaica y como precursor del cristianismo. La dicotomía Bien-poder, con las fuentes tan dispares a que se remite y con sus repercusiones en terrenos muy diversos, pone de manifiesto las dificultades de encuadrar a S. Weil en una determinada corriente filosófica así como de proporcionar una visión coherente y no reductiva de su pensamiento.

#### IV

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

Ahora bien, no podemos dejar de tener en cuenta que las intuiciones más originales de Weil, las que dotan a su obra de mayor actualidad, sobrepasan de algún modo el material conceptual con que podía comunicarlas, por lo que se produce una reiterada utilización de términos impropios que dan lugar a no pocas contradicciones y equívocos.

#### V

En el análisis que S. Weil realiza de la opresión "en nombre de la función" destaca la idea de que su principal causa debe buscarse en la propia

estructuración del sistema industrial, que determina la división entre trabajo manual y trabajo intelectual y la consiguiente preeminencia de la función burocrática por la subordinación de los que ejecutan a los que coordinan. La opresión proviene en primer lugar de condiciones materiales, de organización y técnicas, no vinculadas exclusivamente a las relaciones de producción capitalista. En ello se cifra a juicio de la autora el desmentido histórico de las previsiones marxistas.

La descripción de los factores que operan a lo largo de la jornada laboral sirve de referente para la elaboración de la alternativa que la autora diseña con el objetivo de dotar de un nuevo sentido al trabajo en la vida del hombre. El proyecto de superación de la escisión entre trabajo manual y trabajo intelectual se basa ante todo en la exigencia de transformaciones técnicas que permitan el desarrollo de la creatividad humana, una organización del trabajo más descentralizada que posibilite el control de la actividad general y el fomento de una formación obrera que suponga la reapropiación de la cultura por el pueblo.

## VI

La evolución de la obra weiliana muestra una preocupación creciente por los problemas de la guerra y el colonialismo. Contra el imperialismo occidental la autora propugna el respeto a la diferencia y una idea de universalidad que supone reconocer el valor insustituible de otras culturas pasadas y presentes. S. Weil denuncia el empobrecimiento a que ha conducido

la idea judeo-cristiana de progreso predominante en la edad moderna, y frente a ella establece como modelo la visión griega y pagana que revaloriza la dimensión sacral y simbólica presente en la multiplicidad de lo real. A su juicio, sólo en esta línea podrá caminarsse hacia la encarnación auténtica del cristianismo, clave de una nueva civilización.

## VII

Las nociones que vertebran la filosofía de Weil en sus últimos años, tales como las de decreación, atención, malheur o belleza, conforman una antropología orientada por completo a la conversión del individuo que debe renunciar a mirar la realidad desde sus propios deseos e intereses para permitir que el otro pueda revelarse en su plenitud irreductible. El rechazo de los ídolos y de toda representación de Dios para consuelo personal o justificación colectiva es un elemento sustancial de la concepción weiliana que determina o se proyecta en muchos otros ámbitos. De ahí arrancan las inspiradas páginas que la autora escribe sobre la coincidencia entre verdad y malheur o sobre la necesidad de reorientar la dirección de la ciencia contemporánea para una contemplación frutiva y armónica de la naturaleza, en la que el Absoluto se hace presente en el misterio de su propia ausencia.

## VIII

Mientras el desarraigo es visto por S. Weil como una de las taras más graves del mundo occidental que hemos exportado al resto del globo, la recuperación de la memoria colectiva aparece como una condición ineludible para la vida humana y por consiguiente un objetivo clave de su proyecto sociopolítico. Junto a la idea de arraigo es también central la de obligación, que deriva en una identificación entre justicia y caridad muy sugerente pero mal construída y provista de graves riesgos. Los acentos represivos y el peligro totalitario de las reflexiones weilianas sobre la democracia, el Derecho, los partidos políticos y la estructuración de la vida pública son prueba de su incapacidad para definir una alternativa válida a los datos de la civilización moderna que ella critica.

En el esfuerzo de "inventar" nuevas fórmulas, al que Weil constantemente invita, Europa puede jugar un importante papel como punto de encuentro entre Oriente y Occidente si se evita el error de caer en una visión eurocéntrica que es urgente superar. Para ello nuestra autora propone volver la mirada a lo más alejado espacial y temporalmente de la cultura dominante, pues lo olvidado de la historia permanece siempre como exigencia de transformación.



## **BIBLIOGRAFIA**

La bibliografía que a continuación reseñamos se encuentra explicada en el primer capítulo de este trabajo, donde se analiza cómo fue publicada la obra weiliana, qué escritos de la autora fueron difundidos durante su vida y los caracteres de la literatura sobre su pensamiento en diferentes etapas.

Por ello, en las páginas que siguen incluiremos sólo las obras que integran los escritos weilianos, con mención de su primera edición y las ediciones consultadas, una breve bibliografía de y sobre Alain, y una bibliografía sobre Simone Weil y general de los libros y artículos citados en los capítulos anteriores.

## BIBLIOGRAFIA DE SIMONE WEIL.

### *La Pesanteur et la Grâce.*

- París, Plon, Coll. "Epi", 1947.
- París, Unión Générale de l'Édition, Coll. "10/18", 1962.
- Trad. castellana *La gravedad y la gracia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.

### *L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1949.
- Trad. castellana de M.E. Valentié, *Raíces del existir*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1954.

### *Attente de Dieu.*

- París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1950.
- París, Fayard, 1966.
- Trad. al catalán de H. Grau de Durán, *En espera de Déu*, Barcelona, Edicions 62, 1965.

### *La Connaissance Surnaturelle.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1950.

### *La Condition Ouvrière.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1951.
- Trad. al castellano de A. Jutglar, *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1962.

*Intuitions pré-chrétiennes.*

- París, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1951.
- París, Fayard, 1985

*Lettre à un religieux.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1951.

*Cahiers I.*

- Plon, Coll. "Epi", 1951.
- Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weill. París, Plon, 1970.

*Cahiers II.*

- París, Plon, Coll. "L'Epi", 1953.
- Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weill, París, Plon, 1972.

*La Source Grécque.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1953.
- Trad. al castellano de M.E. Valentíé,  
*La fuente griega.*  
Buenos Aires, Editorial Sudamericana,  
1961.

*Opprression et Liberté.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1955.
- Trad. al castellano de uno de los artículos que integran *Opprression et Liberté* de L. Calvo Silva, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, La nave de los locos, 1977.

*Cahiers III.*

- París, Plon, Coll. "L'Epi", 1956.

- Edición revisada y aumentada por S. Pétrement y A. Weil, París, Plon, 1974.

*Ecrits de Londres et dernières lettres.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1957.

*Ecrits Historiques et Politiques.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1960.

*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1962.
- Trad. al castellano de R.I. Zelarayán, *Pensamientos desordenados sobre el amor de Dios.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964.

*Sur la science.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1966.

*Venise sauvée, tragédie en trois actes.*

- París, Gallimard, 1955.

*Poèmes, suivis de 'Venise sauvée', Lettre de Paul Valéry.*

- París, Gallimard, Coll. "Espoir", 1968.

*Premiers écrits philosophiques, Oeuvres Complètes.*

- París, Gallimard, 1988.

## BIBLIOGRAFIA DE Y SOBRE ALAIN

Alain., *Eléments d'une doctrine radicale*, Paris, N.R.F., 1925.

Alain., *Le citoyen contre les pouvoirs*, Paris, Editions du Sagittaire, 1926.

Alain., *Propos sur l'éducation*, Paris, Rieder, 1932.

Alain., *Histoire de mes pensées*, Paris, Gallimard, 1936.

Alain., *Souvenirs de guerre*, Paris, Hartmann, 1937.

Alain., *Elements de philosophie*, Paris, Gallimard, 1941.

Alain., *Politique*, Paris, P.U.F., 1952.

Alain., *Lettres sur la philosophie première*, Paris, P.U.F., 1955.

Alain., *Correspondance avec Elie et Florence Halévy*, Paris, Gallimard, 1958.

Alain., *Portraits de famille*, Paris, Mercure de France, 1961.

Alain., *Cahiers de Lorient*, Paris, Gallimard, 1963.

Alain., *Propos II*, Paris, La Pléiade, 1970.

A. Bridoux., *Alain, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1964.

P. Cousteix., "L'enseignement de l'histoire selon Alain", *L'Information historique*, N° 2, 1956, pp.78-80.

J. Fontanet., "Alain, Le citoyen grognard", *France-Forum*, N° 185-186, 1981.

G. Pascal., *La pensée d'Alain*, Poitiers, Bordas, 1967.

G. Pascal., *L'idée de Philosophie chez Alain*, Poitiers, Bordas, 1970.

S. Pétrement., "Remarques sur Lagneau, Alain et la philosophie allemande contemporaine", *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 1, 1970, pp.292-300.

O. Reboul., "Alain philosophe de la culture", *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Extraits des Actes du Colloque "Vigueur d'Alain. Rigueur de Simone Weil", Cerisy-La-Salle, 1974, Paris, Association "Les Amis d'Alain", 1976, pp.21-31.

A. Sernin., *Alain. Un sage dans la cité*, Paris, Editions Robert Laffont, 1985.

R. Sibley., "Emile Chartier militant politique précurseur d'Alain penseur politique", *Alain, philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, pp.121-135.

S. Solmi., *Il pensiero di Alain*, Pisa, Nistri-Listri, 1976.

M.T. Sur., "La conception de la démocratie chez  
Alain", *Alain, philosophe de la culture et théoricien  
de la démocratie*, pp.159-173.



## BIBLIOGRAFIA SOBRE SIMONE WEIL.

AA.VV., *Réponses aux questions de Simone Weil*, ,  
París, Aubier Montaigne, 1964.

AA.VV., *Simone Weil, philosophe, historienne et  
mystique*, París, Aubier Montaigne, 1978.

AA.VV., *Simone Weil, la passione della verità*,  
Brescia, Morcelliana, 1985, 2ª ed.

AA.VV., *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma,  
Editore Riuniti, 1985.

H. Abosch., "La critique du marxisme par Simone Weil",  
trad. B. Muller, C.S.W., T.VIII, Nº 2, 1985, pp.151-  
163.

A. Accornero., "Simone Weil e la condizione operaia:  
geometria e disincanto del lavoro industriale" en  
AA.VV., *Simone Weil e la condizione operaia*.

Alain., "Simone Weil", *La Table Ronde*, Nº 28, 1950,  
pp.47-51.

D. Allen., "Simone Weil", *Three outsiders*, Cambridge,  
Cowley Publications, 1983, pp.97-133.

D. Allen-E. Springsted., "Le malheur: une énigme (S.  
Weil et Epictète)", C.S.W., T.II, Nº 4, 1979, pp.184-  
196.

A. Birou., "Comment 'lire' S. Weil?", C.S.W., T.IV, N° 4, 1981, pp.201-212.

A. Birou., "S. Weil et le Catharisme", C.S.W., T.6, N° 4, 1983, pp.340-345.

A. Birou., "L'analyse critique de la pensée de Karl Marx chez Simone Weil", C.S.W., T.VII, N° 1, 1984, pp.22-38.

M. Blanchot., "L'affirmation (le désir, le malheur)", *L'Entretien infini*, pp.153-179.

L. Blech-Lidolf, *La pensée philosophique et sociale de Simone Weil*, Berna, Herbert Lang, 1976.

L. Blech-Lidolf, "Simone Weil et le Gnosticisme", C.S.W., T.VI, N° 2, 1983, pp.161-166.

L. Blech-Lidolf., "La critique weilienne de la notion de droit dans son rapport avec la théorie des 'besoins de l'âme'", C.S.W., T.VII, N° 2, 1984, pp.133-140.

D. Del Bo., *S. Weil, dall'anarchismo alla Cristianità*, Milán, All'insegna del Pesce d'oro, 1976.

A. Boschetti., "Cristianesimo, etica e politica: il caso Weil", *Servitium*, serie II, XI, 24, 1977, pp.737-757.

M. Broc'Lapeyre., "Les Hébreux" en AA.VV., *Simone Weil. Philosophe, Historienne et mystique*, pp.129-131.

M. Buber., "Bergson et Simone Weil devant Israël" trad. de M.J. Jolivet, C.S.W., T.VI, N° 1, 1983.

P. Bugnion-Secretan., *Simon Weil itinéraire politique et spirituel*, Neuchatel, Messeiller, 1954.

J. Cabaud., *L'Experience vécue de Simone Weil*, Paris, Plon, 1957.

J. Cabaud, *Simone Weil à New York et à Londres: Les quinze derniers mois (1942-1943)*, Paris, Plon, 1967.

J. Cabaud, "Note sur Simone Weil et Rose Luxembourg", C.S.W., T.II, N° 1, 1979, pp.38-41.

J. Cabaud., "Albert Camus et Simone Weil", C.S.W., T.VIII, N° 3, 1985, pp.293-303.

A. Camus., "Preface à L'Enracinement", *Bulletin de la Nouvelle Revue Française*, junio 1949.

A. Camus., "La condition ouvrière de Simone Weil", *L'Express*, 13-12, 1955.

D. Canciani., *S. Weil prima di S. Weil*, Padua, Cleup, 1983.

D. Canciani., "S. Weil nel dibattito politico e culturale degli anni trenta" en AA.VV. *S. Weil, la passione della verità*, pp.74-111.

D. Canciani., "Penser le travail: S. Weil 1927-1934", C.S.W., T.IX, N° 4, 1986, pp.342-367.

B. Casper., "Foi et temporalité dans la pensée de S. Weil", trad. B. Maier y R. Kühn, C.S.W., T.IV, N° 4, 1981, pp.213-225.

B. Casper., "Le temps sauvé. Réflexions sur le compréhension du temps chez Simone Weil", C.S.W., T.VIII, N° 3, 1985, pp.240-252.

F. Castellana., *Simone Weil. La discesa di Dio*, Nápoles, Dehoniane, 1985.

M. Castellana., *Mistica e Rivoluzione in Simone Weil*, Manduria, Lacaita, 1979.

L. Cavani-I. Moscati., *Lettere dall'Interno. Racconto per un film su Simone Weil*, Turin, Einaudi, 1974.

R. Coles., *Simone Weil*, trad. G. Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1989.

M.E. Colin., "Chemin de Vérité et Voie orientale", C.S.W., T.VIII, N° 4, 1985, pp.344-364.

G. Charot., "Note sur quelques points de rapprochement possible entre S. Weil et l'orthodoxie", C.S.W., T.V, N° 2, 1982, pp.149-150.

R. Chenavier., "Relire Simone Weil", *Les Temps Modernes*, N° 440, 1983, pp.1677-1714.

J. Daniélou., "Hellénisme, judaïsme, christianisme", en AA.VV., *Réponses aux questions de S. Weil*, pp.17-39.

J. Dargan., "Le thème de l'exil chez Simone Weil", C.S.W., T.IX, N° 2, 1986, pp.135-143.

M.M. Davy., *Introduction au message de S.W.*, Paris, Plon, 1954.

M.M. Davy., "Camus et Simone Weil", *La Table Ronde*, 146, 1960, pp.137-143.

M.M. Davy., *Simone Weil*, Paris, Ed. Universitaires, Nueva edición revisada de 1961.

M.M. Davy., *Simone Weil: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1966.

M.M. Davy., "L'au-delà du temps" en AA.VV. *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.295-300.

V.H. Debidour., *Simone Weil ou la transparence*, Paris, Plon, 1963.

A.A. Devaux., "Probleme et mystère de la souffrance chez Simone Weil", *Synthèses*, 271-272, 1969, pp.29-36.

A.A. Devaux., "Simone Weil ou l'abandon de l'intelligence à la vérité", *Intégration*, N° 2, 1981, p.3.

A.A. Devaux., "Malheur et compassion chez S. Weil", 1ª parte C.S.W., T.VIII, N° 4, 1985, pp.386-402; 2ª parte C.S.W., T.IX, N° 1, 1986, pp.75-86.

G. Draghi., *Ragione di una forza in Simone Weil*, Roma, Sciascia, 1958.

Ph. Dujardin., *S. Weil, idéologie et politique*, Presses Universitaires de Grenoble, Paris, Maspero, 1975.

G. Durand., "Simone Weil crucifiée", *Cahiers Littéraires de l'O.R.T.F.*, VII, 1, 1968, pp.41-44.

Th.S. Elliot., Préface à "L'Enracinement" trad. de Ph. Barthelet, C.S.W., T.V, N° 2, 1982, pp.141-148.

N. Fabbretti., *Simone Weil sorella degli schiavi*, Padua, Messaggero, 1987.

B.C. Farron-Landry., "Détachement, renoncement et origine du mal selon S. Weil", C.S.W., T.II, N° 2, 1979, pp.71-83.

B.C. Farron-Landry., "Lecture et non-lecture chez S. Weil", C.S.W., T.III, N° 4, 1980, pp.225-244.

B.C. Farron-Landry., "Remarques sur la lumière 'incrée' et le malheur dans l'ascèse weilienne", C.S.W., T.IV, N° 4, 1981, pp.226-235.

B.C. Farron-Landry., "La prière chez Simone Weil sous un éclairage orthodoxe", 1<sup>a</sup> partie C.S.W., T.V, N° 3, 1982, pp.208-220; 2<sup>a</sup> partie C.S.W., T.V, N° 4, 1982, pp.320-333; 3<sup>a</sup> partie C.S.W., T.VI, N° 1, 1983, pp.55-59.

B.C. Farron-Landry., "L'attente ou la part conduisant à la croix-balance", C.S.W., T.VII, N° 4, 1984, pp.392-402.

E. Ferrer., "Simone Weil, una filósofa absoluta", *El Globo*, 34, 1988, pp.90-91.

H.L. Finch., "L'universalisme de S. Weil", trad. J. Gordon, C.S.W., T.VI, N° 3, 1983, pp.275-283.

G. Fiori., *Simone Weil Biografia di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1981.

- G. Fiori., *Simone Weil une femme absolue*, Paris, Editions du Féliu, 1987.
- E. Fleuré., *S.W. ouvrière*, Paris, Fernand Lanore, 1955.
- A. Fourcaut., *Femmes à l'usine*, Paris, Maspero, 1982.
- M.A. Fourneyron., "La force incoercible du désir", C.S.W., T.XI, N° 2, 1986, pp.158-171.
- S. Fraisse., "La force, le prestige et les mystifications historiques", en AA.VV., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.163-165.
- S. Fraisse., "S. Weil et le monde antique" en AA.VV. *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.193-201.
- S. Fraisse., "Simone Weil et la tragédie grecque", C.S.W., T.V, N° 3, 1982, pp.192-207.
- S. Fraisse., "Simone Weil, la personne et les droits de l'homme", C.S.W., T.VII, N° 2, 1984, pp.120-132.
- S. Fraisse., "S. Weil vue par Simone de Beauvoir", C.S.W., T.VIII, N° 1, 1985, pp.1-12.
- S. Fraisse., "La nation dans la pensée de Simone Weil", C.S.W., T.VIII, N° 4, 1985, pp.332-343.
- E. Gabellieri., "Le sens de l'historicité chez Simone Weil", C.S.W., T.VIII, N° 3, 1985, pp.253-272.

E. Gabellieri., "Psychologie du 'Gros Animal' et philosophie de la barbarie chez Simone Weil", C.S.W., T.IX, N° 3, 1986, pp.260-285.

G. Gaeta., "Riflessioni sull'opera filosofico-religiosa di S. Weil", en AA.VV., *Simone Weil la passione della verità*, pp. 25-39.

Ph. Gauthier., "Simone Weil et la Grèce antique", *Commentaire*, N° 10, 1980, pp.243-250.

P. Giniewski., *Simone Weil ou la haine de soi*, Paris, Berg International, 1978.

A. Goldschläger., *Simone Weil et Spinoza. Essai d'interprétation*, Quebec, Ed. Naaman, 1982.

B. Halda., *L'Evolution spirituelle de Simone Weil*, Paris, Beauchesne, 1964.

F.D'hautefeuille., *Le tourment de Simone Weil*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

F. Heidsieck., *Simone Weil. Une étude avec un choix de textes*, Paris, Seghers, 1965.

F. Heidsieck., "Dialectique ascendante et dialectique descendante" en AA.VV., *S. Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.259-266.

F. Heidsieck., "Platon, maître et témoin de la connaissance surnaturelle", C.S.W., T.V, N° 4, 1982, pp.241-249.

F. Heidsieck., "Rémarques sur la psychologie de la volonté", C.S.W., T.IX, N° 1, 1986, pp.32-44.



J. Hellman., *Simone Weil. An introduction to her thought*, Wilfrid Laurier University Press, 1982, Fortress Press, 1984.

F. Hetmann., "Propaganda de Simone Weil" en *Tres mujeres* trad. de A. Dieterich, Madrid, Alfaguara, 1983, pp.13-54.

C. Horton., "La notion d'obligation chez Simone Weil" en AA.VV., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.203-204.

J. Kaelin., "Expérience mystique de Simone Weil et Foi Théologique" en AA.VV., *Réponses aux questions de S. Weil*, pp.63-87.

G. Kahn., "S. Weil et Alain", *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain*, N° 58, 1984, p.12.

G. Kahn., "S. Weil et le Stoïcisme grec", C.S.W., T.V, N° 4, 1982, pp.270-284.

G. Kahn., "Weil, Simone, 1909-1943", AA.VV., *Dictionnaire des Philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, pp.2642-2649.

L. Kapani., "S. Weil, lectrice des Upanisad Védiques et de la Bhagavad-Gîtâ: l'action sans désir et le désir sans objet", C.S.W., T.V, N° 2, 1982, pp.95-119.

G. Kempfner., *La philosophie mystique de Simone Weil*, Paris, La Colombe, Ed. du Vieux Colombier, 1960.

J. Klein., "Imagination et "moi" désirant dans les Cahiers de Simone Weil", C.S.W., T.IX, N° 3, 1986, pp.236-249.

R. Kühn., "Dimensions et logique interne de la pensée de S. Weil" en AA.VV., *Simone Weil philosophe, historienne et mystique*, pp.331-372.

R. Kühn., "S. Weil ou les prémices d'une jéneusse", C.S.W., T.II, N° 3, 1979, pp.120-138.

R. Kühn., "Le monde comme texte. Perspectives herméneutiques chez S. Weil", *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, N° 64, 1980, pp.509-530.

R. Kühn., "L'iconoclasme levé, ou la vérité par l'image", C.S.W., T.III, N° 2, 1980, pp.125-140.

R. Kühn., "Sur un possible rapprochement entre Ignazio Silone et Simone Weil", C.S.W., T.VI, N° 2, 1983, pp.158-160.

R. Kühn., "La décreation. Annotations sur un néologisme philosophique, religieux et littéraire", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Vol.65, 1985, pp.45-52.

A. Dal Lago., "L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo" en AA.VV., *Il pensiero debole*, pp.91-119.

M.C. Laurenti., "Appunti su 'Venise sauvée' di S.W.", *Itinerari*, N° 2, 1981, pp.283-298.

M.C. Laurenti., "Alain e il pensiero di Simone Weil", *Euntes Docete. Commentaria Urbaniana*, T.XXXV, N° 1, 1982, pp.173-189.

G. Leroy., "S. Weil et le Front populaire", C.S.W., T.II, Nº 1, 1979, pp.27-37.

G. Leroy., "Simone Weil et le Parti Communiste", C.S.W., T.III, Nº 3, 1980, pp.203-215.

G. Leroy., "S. Weil et les problèmes du colonialisme", C.S.W., T.VI, Nº 3, 1983, pp.259-274.

G. Leroy., "Sur le pacifisme des écrivains et des intellectuels entre les deux guerres: le cas de Simone Weil", C.S.W., T.VII, Nº 3, 1984, pp.219-232.

G. Leroy., "La montée de l'hitlérisme vue par S. Weil (1932-1933)", C.S.W., T.VIII, Nº 2, 1985, pp.164-172.

E. Levinas., "Simone Weil contre la Bible", *Evidences*, Nº 24, feb-marzo 1952, pp.9-12. Reproducido en *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1983.

P. Little., *Simone Weil a Bibliography*, Londres, Grant & Cutler Ltd. Research Bibliographies & Checklists, 5, 1973, Supplement Nº 1, 1979.

P. Little., "Le refus de l'idôlatrie dans l'oeuvre de Simone Weil", C.S.W., T.II, Nº 4, 1979, pp.197-213.

P. Little., "Cité et médiation chez S. Weil"., C.S.W., T.VII, Nº 1, 1984, pp.39-50.

A. Lobato., "Simone Weil o la abnegación heroica", *La pregunta por la mujer*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp.105-173.

A. Lunel., "Simone Weil en Israel", *Revue de la pensée juive*, julio 1950, pp.46-52.

M.A. Macciocchi., "Vuelve Simone Weil, la hereje sublime" trad. por E. Benitez, *El País*, 15-VI-1988, p.44.

I. Malan., *L'Enracinement de Simone Weil. Essai d'interprétation*, París, Didier, 1961.

G. Marcel., "Simone Weil témoin de l'Absolu" Prefacio al libro de M.M. Davy, *Simone Weil*, París, Ed. Universitaires, 1956, pp.5-8, C.S.W., T.IV, Nº 1, 1981, pp.1-3.

A. Marchetti., "Esperienza e riflessione, azione e pensiero. I modi scelti da Simone Weil per immergersi nei problemi del suo tempo", *Il futuro dell'uomo*, Nº 2, 1982, pp.21-32.

A. Marchetti., *Simone Weil. La critica disvelante*, Bolonia, Ed. CLUEB, 1983.

M. Mazeau., "Simone Weil et écologie", C.S.W., T.VI, Nº 4, 1983, pp.319-337.

D. Minton., "S. Weil et les conceptions indiennes de l'ordre du monde", C.S.W., T.V, Nº 2, 1982, pp.120-131.

Ch. Moeller., "Simone Weil devant l'Eglise et l'Ancien Testament", *Cahiers Sioniens*, Nº 2, junio 1952, pp.104-131.

Ch. Moeller., "Simone Weil y la incredulidad de los creyentes", *Literatura del S. XX y Cristianismo*, Madrid, Gredos, Vol.I, 1955, pp.301-349.

M. More., "La pensée religieuse de Simone Weil", *Dieu Vivant*, 17, oct-dic 1950, pp.37-68.

A. Moulakis., *Simone Weil Die Politik der Askese*, Florencia, Badia Fiesolana, 1981.

E. Mounier., "Une lecture de L'Enracinement", *Esprit*, feb. 1950, pp.172-174, C.S.W., T.V, Nº 3, 1982, pp.227-228.

M. Nancy., *Simone Weil: Malheur et beauté du monde*, París, Ed. du Centurion, 1967.

M. Nancy., "Le Platon de S. Weil", C.S.W., T.V, Nº 4, 1982, pp.250-267.

M. Nancy., "Ce qu'il y a de platonicien chez S. Weil", C.S.W., T.VIII, Nº 4, 1985, pp.365-376.

M. Nardo., "Diritto soggettivo e diritto oggettivo nella prospettiva del pensiero di Simone Weil", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, IV serie LIV, 1977, pp.27-44.

A. Del Noce., "S. Weil interprete del mondo di oggi", *L'Epoca della secolarizzazione*, Milán, Giuffré, 1970.

F. La Porta., "Amore per il presente e tensione utopica. Riflessioni su Simone Weil, Ernst Bloch e altri", *Quaderni Piacentini*, 1, 1981, pp.65-79.

H. Ottensmeyer., *Le thème de l'amour dans l'oeuvre de Simone Weil*, Paris, Lettres Modernes, 1958.

J. Parain-Vial., "Simone Weil", *Tendances nouvelles de la Philosophie*, Paris, Editions du Centurion, 1978, pp.156-164.

A. Peduzzi., "I Greci di S. Weil", *ACME*, Vol.XXXIX, III, 1986, pp.49-65.

A. Peduzzi., "Simone Weil et Héraclite", *C.S.W.*, T.VIII, N° 1, 1985, pp.13-24.

J.M. Perrin., *Mon dialogue avec Simone Weil*, Paris, Nouvelle Cité, 1984.

J.M. Perrin-G. Thibon., *Simone Weil telle que nous l'avons connue*, Paris, La Colombe, 1952, Paris, Fayard, 1967.

S. Pétrement., "Sur la religion d'Alain (avec quelques remarques concernant celle de S. Weil)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 60, 1950, pp.306-330.

S. Pétrement., *La vie de S. Weil*, I vol. 1909-1934, II vol. 1934-1943, Paris, Fayard, 1973.

E. Piccard., *Simone Weil. Essai biographique et critique, suivi d'une antologie raisonnée des oeuvres de Simone Weil*, Paris, P.U.F., 1960.

R. Prévost., "La philosophie du travail de Simone Weil", *Economie et humanisme*, N° 259, 1981, pp.59-65.

- R. Prévost., "Réflexions sur l'interprétation weillienne des conceptions chrétienne et hindouiste de la Trinité", C.S.W., T.V, N° 2, 1982, pp.132-140.
- E. Przywara., "Edith Stein et Simone Weil: essentialisme, existentialisme, analogie", *Etudes Philosophiques*, N° 11, 1956, pp.458-472.
- R. Quilliot., "Simone Weil et Camus" en A. Camus, *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, II, pp.1699-1702.
- W. Rabi., "La conception weillienne de la Création. Rencontre avec la Kabbale juive" en AA.VV., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.141-154.
- D. Raper., "Les modèles de la religion et la notion de vérité" en AA.VV., *Simone Weil. Philosophe, historienne et mystique*, pp.59-66.
- D. Raper., "L'interprétation des traditions hindoues et bouddhiques chez Simone Weil" en AA.VV., *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.93-101.
- R. Rees., *Simone Weil: Esquisse d'un portrait*, trad. française d'E. Meyerovitch, Paris, Buchet-Chastel, 1969.
- L. Reinhardt., "Les besoins de l'âme" en *Simone Weil, philosophe, historienne et mystique*, pp.207-223.
- A. Reynaud., *Leçons de philosophie de Simone Weil*, Paris, Plon, 1959.
- J. Riaud., "S. Weil et les Cathares", C.S.W., T.VI, N° 2, 1983, pp.105-112.

A. Roche., "S. Weil et 'La critique sociale'", C.S.W., T.VII, N° 3, 1984, pp.233-242.

A. Roche., "Un premier témoignage de B. Souvarine sur S. Weil", C.S.W., T.VII, N° 1, 1984, pp.51-55.

P. Rolland., "L'idée de révolution chez S.W.", *France Forum*, 173-174, 1979, pp.65-71.

P. Rolland., "Simone Weil et le syndicalisme révolutionnaire", C.S.W., T.III, N° 4, 1980, pp.245-273.

P. Rolland., "Approche politique de L'Enracinement", C.S.W., T.VI, N° 4, 1983, pp.297-318.

P. Rolland., "Religion et politique: expérience et pensée de S. Weil", C.S.W., T.VII, N° 4, 1984, pp.368-391.

C. Rosso., "S.W. e il suo messaggio", *Filosofia*, IV, 1, 1953, pp.483-496.

R. Rouquette., "Mystère de Simone Weil", *Etudes*, CCLXVIII, 1, 1951, pp.88-106.

M.J. Rustan., "La notion de limite chez Simone Weil et chez A. Camus", *Terre Humaine*, III, 1953, pp.32-43.

P. Savinel., "Simone Weil et l'hellénisme", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, T.IV, N° 1, marzo 1960, pp.122-144.

B. Sierra., "Dios busca al hombre. La trayectoria de Simone Weil", *Estudio Agustiniano*, XII, 1-2, 1977, pp.99-128.



A. Sfamurri., *L'umanesimo cristiano di S.W.*, L'Aquila, Japadre, 1970.

S. Sontag., "Simone Weil", *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp.65-67.

M. Sourisse., "S. Weil et la tradition cartésienne", C.S.W., T.VIII, Nº 1, 1985, pp.25-41.

M. Sourisse., "La perception-La lecture", C.S.W., T.IX, Nº 2, 1986, pp.144-157.

M. Sourisse., "La dialectique de l'enracinement et du déracinement", C.S.W., T.IX, Nº 4, 1986, pp.374-393.

E. Springsted., "Droits et obligations", C.S.W., T.IX, Nº 4, 1986, pp.394-404.

A. Teuber., "Equality as Compassion", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.XLII, Nº 2, 1982, pp.221-237.

A. Thevenon., "Simone Weil que nous avons aimée, quand il en était le temps", *La Revolution Prolétarienne*, dic.1951, pp.379-381.

U. Thevenon., "Une étape de la vie de Simone Weil", *Révolution prolétarienne*, Nº 362, 1952.

G. Thibon., "El encuentro con Simone Weil", *Entre el amor y la muerte* trad. J.M. Carrascal, Madrid, Rialp, 1977, pp.115-124.

M. Thiout., *Jalouns sur la route de Simone Weil La recherche de la vérité chez S.W.*, Paris, Minard, Archives des Lettres Modernes, III, 25, 1959.

E.W.F. Tomlin., *Simone Weil*, Cambridge, Bowes & Bowes, 1954.

A. Treu., "Esperienza di fabbrica, teoria della società e ideologia in Simone Weil", *Aut-Aut*, 144, 1974, pp.79-101.

E. Verondini., "L'esperienza morale in Thomas Merton, Simone Weil e M.F. Sciacca", *Giornale di Metafisica*, Nº 1, 1961, pp.83-105.

M. Vetö., "Le Piège de Dieu: l'idée du beau dans la pensée de Simone Weil", *La Table Ronde*, 197, junio 1964, pp.71-88.

M. Vetö., "La connaissance et la mort", *La Table Ronde*, 214, nov. 1965, pp.13-27.

M. Vetö., "L'Attention selon Simone Weil", *Ecoute*, julio 1970, pp.49-55.

M. Vetö., *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris, Vrin, 1971.

M. Wicki-Vogt., *Simone Weil Eine Logik des Absurden*, Berna, Haupt, 1983.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL.

AA.VV., *L'avenir de la science*, París, Plon, 1941.

AA.VV., *Libertad, negritud y humanismo* trad. J. Marcos, Madrid, Tecnos, 1970.

AA.VV., *El futuro de la religión*, Salamanca, Sigueme, 1975.

AA.VV., *Studi sull'uguaglianza. Contributi alla storia e alla tipologia critica di un'idea nell'area francese*, Pisa, Libreria Galiardica, 1975.

AA.VV., a cura de N. Bobbio y N. Matteucci., *Diccionario de Política*, 2ª edición en español, Madrid, Siglo XXI Editores S.A., 1982.

AA.VV., *Il pensiero debole*, Milán, Feltrinelli, 1983.

A. Andreasi., *L'anarco-sindicalismo in Francia, Italia e Spagna*, Milán, La Pietra, 1981.

M.J. Añón., "Democracia, disidencia y participación. Un caso paradigmático" en AA.VV., *Estudios en recuerdo de la profesora Sylvia Romeu*, Universitat de València, pp.35-47.

J.L. Aranguren., *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

R. Aron., *Le spectateur engagé*, París, Julliard, 1981.

M. Atienza., *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1983.

M. Aumont., *Femmes en Usine*, París, Spes, 1953.

G. Baglini., *Il problema del lavoro operaio: teoria del conflitto industriale e della sperienza sindacale*, Milán, 1967.

H.U. Von Balthasar., *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Edica, 1985.

J. Ballesteros., *La Filosofía jurídica de Giuseppe Capograssi*, Roma-Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.

J. Ballesteros., "La violencia hoy: sus tipos, sus orígenes" en *Ética y Política en la sociedad democrática*, Madrid, Espasa Calpe, 1981, pp.265-315.

J. Ballesteros., *Sobre el sentido del Derecho*, Madrid, Tecnos, 1984.

J. Ballesteros., *Postmodernidad. ¿Decadencia o resistencia?*, Madrid, Tecnos, 1989.

G. Bataille., "La victoire militaire et la banqueroute de la morale qui maudit", *Critique*, V, 40, 1949, pp.789-803.

G. Bataille., *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1971.

G. Bataille., *Le Bleu du Ciel, Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, Vol.III, 1971, pp.379-487.

- J.L. Del Bayle., *Les non-conformistes des années 30*, Paris, Seuil, 1969.
- S. De Beauvoir., *Memories d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958.
- W. Benjamin., *Angelus novus. Saggi e frammenti* trad. de Renato Solmi, Turin, Einaudi, 1982.
- A. de Benoist y G. Faye., *Las ideas de la "nueva derecha"* trad. C. Pinedo, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1986
- H. Bergson., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Quadrige/Presses universitaires de France, 1982.
- M. Blanchot., *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.
- R. Blauner., *Alienazione e libertà*, Milán, Franco Angeli, 1971.
- D. Bonhoeffer., *Etica*, Barcelona, Estela, 1968.
- H. Braverman., *Lavoro e capitale monopolistico*, Turin, Einaudi, 1978.
- A. Camus., *El hombre rebelde. Obras Completas II*, México, Aguilar, 1959, 6ª ed., 1973.
- G. Capograssi., *Opere*, Milán, Giuffrè, 1959.
- D. Caute., *Le communisme et les intellectuels français 1914-1946*, Paris, Gallimard, 1966.

D. Caute., *Les compagnons de route (1917-1968)*, París, Robert Laffont, 1979.

O. Clément., *Sobre el hombre*, trad. M. González, Madrid, Encuentro, 1983.

F. Colomer., "Estética y Religión", *Anales de Filosofía de la Universidad de Murcia*, Vol.I., 1983, pp.29-43.

F. Colomer., "Para una tipología de la experiencia mística", *Carthaginensia*, Vol.II, Nº 2, 1986, pp.225-248.

F. Colomer., "Mística y Religión", *Cuadernos de Realidades Sociales*, Nº 20, 1987, pp.173-199.

S. Cotta., *Perqué la Violenza?*, L'Aguila, Japadre, 1978.

P. Daix., *Les hérétiques du P.C.F.*, París, Robert Laffont, 1980.

R. Daumal., *Les pouvoirs et la parole*, París, Gallimard, 1972.

J.M. Doménach., *Mounier según Mounier*, trad. E. Molnia, Barcelona, Editorial Laia, 1973.

A. Domingo Moratalla., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Madrid, Cincel, 1985.

M.M. Drachkovitch., *Les socialistes français et allemands et le problème de la guerre*, Ginebra, 1953.

H. Dubief., *Le syndicalisme révolutionnaire*, París, Armand Colin, 1969.

H. Dubreuil., *Standards. Il lavoro americano visto da un operaio francese*, Bari, Laterza, 1931.

G. Durand., *La imaginación simbólica*, trad. M. Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

P. Durand., *Traité de Droit du Travail. T. III*, París, Librairie Dalloz, 1956.

J.B. Duroselle., *Europa de 1815 a nuestros días, vida política y relaciones internacionales*, trad. A. Sallés, Barcelona, Editorial Labor, 4<sup>ª</sup> ed., 1975.

J.B. Duroselle., *Quelques points controversés de l'histoire de l'expansion coloniale*, Bruselas, 1958.

H.W. Ehrmann., *La politique du patronat française. 1936-1955*, París, A. Colin, 1959.

P. Evdokimov., *L'amour fou de Dieu*, París, Seuil, 1973.

C. Eymar., *Karl Marx crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987.

F. De Fontette., *Sociologie de l'antisémitisme*, París, P.U.F., 1984.

G. Friedmann., *El hombre y la técnica*, trad. A. Abad, Barcelona, Ariel, 1970.

L. Ghidini., *Diálogo con Emmanuel Lévinas*, Brescia, Morcelliana, 1987.

P. Giniewski., *Le néo-judaïsme*, La Baconnière, Neuchâtel, 1966.

R. Girard., *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978.

R. Goetz-Girey., *La Pensée Syndicale française, militants et théoriciens*, Paris, Armand Colin, 1948.

A. Gorz., *Adiós al proletariado*, trad. M. Gil, Barcelona, El Viejo Topo, 1981.

A.W. Gouldner., *La sociología actual: renovación y crítica*, trad. de N. Minguez, Madrid, Alianza, 1979.

G. Granel., *Traditionnis traditio*, Paris, Gallimard, 1972.

J. Guitton., *Entretiens avec Paul VI*, Paris, Fayard, 1967.

J. Guitton., *L'assurdo e il mistero*, trad. de Q. Principe, Milán, Rusconi, 1986, pp.102-109.

A. Huxley., *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, Barcelona, Adehasa, 1984.

G. Jauregui., *Contra el Estado-nación*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

A. Lamacchia., "Violenza: la caduta della memoria storica" en AA.VV., *Violenza. Una ricerca per comprendere*, Brescia, Morcelliana, 1980, pp.52-72.



L. Landau., *De l'aversion a l'estime. Juifs et Catholiques en France de 1919 à 1939*, Paris, Le Centurion, 1980.

G. Lefranc., "Une expérience d'éducation ouvrière. L'Institut Supérieur Ouvrier, les Collèges du Travail et le Centre Confédéral d'éducation ouvrière: 1932-39", *Essais sur les problèmes socialistes et syndicaux*, Paris, Payot, 1970.

G. Lefranc., *Histoire du Front populaire*, Paris, Payot, 1974.

G. Leroy y A. Roche., *Les écrivains et le Front populaire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1986.

E. Levinas., *Totalidad e Infinito*, trad. de E. Guillot, Salamanca, Sigueme, 1977.

D. Lindenberg., *Le marxisme introuvable*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

D. Linhart., *Alla catena*, Milán, Feltrinelli, 1979.

L. Lombardi., *Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto*, Milán, Giuffré, 1969.

L. Lombardi., *Corso di filosofia del diritto*, Padua, CEDAM, 1981.

H. De Lubac., *Mistica e misteri cristiano*, Milán, Jaca Book, 1979.

F.J. De Lucas., "H. Bergson: la justicia, entre presión social y élan d'amour", *Anuario Filosófico*, Vol.XIII, Nº 2, 1980, pp.27-65.

N. McCormick., "Nació i nacionalisme" trad. de A. Colomer y A. Monzón, *Afers*, Vol.IV, Nº 8, 1988-89, pp.379-398.

J. Maitron., *Le mouvement anarchiste en France*, París, Maspero, 1983.

H. De Man., *Au pays du taylorisme*, Bruselas, Le Peuple, 1919.

P. Marcenaro y V. Foa., *Riprendere il tempo*, Turín, Einaudi, 1982.

J.M. Mardones., *Postmodernidad y Cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.

J. Maritain., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, París, Desclée, 1966.

R. Mate., "Religión y socialismo más allá de la política", *Iglesia Viva*, Nº 140-141, 1989.

J.B. Metz., "Redención y emancipación", *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979.

S. Molka., *Lire Lévinas*, París, Cerf, 1984.

J. Moltmann., *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Salamanca, Sígueme, 1972.

A. Monzón., *El Derecho en Joan Lluís Vives*, Tesis Doctoral inédita, Universitat de València.

- D. Mothé., *Diario di un operaio 1956-1959*, Turin, Einaudi, 1960.
- L. Mumford., *El mito de la máquina*, Buenos Aires, Emecé, 1969.
- L. Mumford., *Técnica y Civilización*, trad. C. Aznar de Acevedo, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- G. Navel., *Travaux*, París, Stock, 1945.
- F. Nietzsche., *La inocencia del devenir*, *Obras Completas*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, T.V.
- A. Del Noce., *Il problema dell'ateismo*, Bolonia, Il Mulino, 1964.
- J. Parain-Vial., *La liberté et les sciences de l'homme*, Toulouse, Privat, 1973.
- G. Peces-Barba., *Persona, Sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edicusa, 1972.
- L. Pellicani., "Sociología del totalitarismo", *Revista de Occidente*, Nº 33-34, 1984, pp.155-175.
- L. Pellicani., "Sobre el mito de la revolución", *Leviatán*, 37, 1989, pp.117-126.
- F. Pelloutier., *Histoire des Bourses de Travail*, París, Londres, Gordon & Breach, 1971.
- Ch. Perelman-L. Olbrechts-Tyteca., *Traité de l'argumentation*, Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles, 3ª ed., 1976.

P. Portuguesi., *Después de la arquitectura moderna*, Barcelona, G. Gili, 1982.

J. Rabaut., *Tout est possible!. Les 'gauchistes' français, 1929-1944*, Paris, Denoël-Gonthier, 1974.

N. Racine., "Le comité de vigilance (C.V.I.A.)", *Le Mouvement Social*, oct-dic. 1977.

P. Ricoeur., *Le conflict des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.

D. Roché., "Philosophie platonicienne des gnostiques, des manichéens et des cathares" en AA.VV., *Les Cathares*, Paris, Ed. de Delphes, pp.410-448.

J.M. Rodríguez Paniagua., *Marx y el problema de la ideología*, Madrid, Tecnos, 1972.

J.M. Rodríguez Paniagua., *Lecciones de Derecho Natural como introducción al Derecho*, Madrid, Universidad Complutense, 3ª ed., 1988.

Rosmer-Monatte., *Syndicalisme révolutionnaire et communisme (correspondance)*, Paris, Maspero, 1968.

D. De Rougemont., *Tres milenios de Europa*, trad. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente 1963.

E. Saura., *Más allá del absurdo y de la rebelión*, Tema, Madrid, 1984.

G. Scholem., *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1950.

G. Scholem., *Les origines de la Kabbale*, París, Aubier Montaigne, 1966.

F. Schuon., *De l'unité transcendante des religions*, París, Seuil, 1979.

P. de Senarclens., *Le mouvement "Esprit", 1932-1941*, Lausanne, L'Age d'homme, 1974.

B. Serboué., "Karl Rahner y los 'cristianos anónimos'", *Selecciones de teología*, Nº 99, Vol.25, 1986, pp.197-204.

A.D. Smith., *Las teorías el nacionalismo*, trad. Ll. Flaquer, Barcelona, Península, 1976, pp.107-132.

J. Sobrino., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981.

B. Souvarine., *Staline*, París, Plon, 1935, (Nouvelle éd., París, Champ Libre, 1977).

O. Spengler., *La decadencia de Occidente*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, 12ª ed.

M. Surya., *Georges Bataille, la mort a l'ouvre*, París, Garamont-Ségnier, 1987.

G. Thibon, *Nuestra mirada ciega ante la luz*, Madrid, Rialp, 1973.

A. Thirion., *Révolutionnaires sans révolution*, París, Robert Laffont, 1972.

J. Touchard., *La gauche en France depuis 1900*, París, Seuil, 1981.

L. Trotski., "La quatrième Internationale et l'U.R.S.S.", *La Vérité*, Nº 175, 1933.

G. Vallin., *Voie de gnose et voie d'amour*, Sisteron, Editions Présence, 1980.

J. Vicens Vives., *Historia General Moderna, T.II*, Barcelona, Montaner y Simón S.A., 9ª edición 1974.

E.J. Vidal., *Persona y Derecho en el Pensamiento de Jean Lacroix*, Tesis doctoral inédita, Universitat de València.

M. Winock., *Histoire politique de la Revue "Esprit", 1930-1950*, Paris, Le Seuil, 1975.

R.C. Zaehner., "El lugar de misticismo en la religión" en AA.VV., *El futuro de la religión*, Salamanca, Sígueme, 1975.